

Représentations de soi et des autres : de la construction d'une identité à travers quelques récits de *jasare*

Sandra BORNAND
Université de Lausanne

Dans la société sonjaj-zarma¹, il existe un groupe social fortement endogamique² jusqu'à il y a peu de temps, les *jasare* (griots généalogistes et historiens) dont la spécialité est d'être les maîtres de la parole et la mémoire des chefferies. Ils ont appris à maîtriser, à modeler la parole, conçue dans la région sonjaj-zarma comme une force dangereuse et donc déroutante, de façon à la retransmettre le plus efficacement possible³. Afin de remplir cette fonction, ils suivent un apprentissage très poussé au cours duquel ils apprennent les généalogies et l'histoire des différentes chefferies zarma. Mais leur fonction dépasse la simple remémoration d'événements passés. Les *jasare* diffusent, à travers des récits historiques, l'idéologie « officielle », celle du groupe au pouvoir : les nobles. On peut donc penser que les représentations des peuples proposées dans ces récits sont communément admises.

Dans cette contribution sont analysées les représentations que le narrateur-*jasare* propose des Zarma, mais également des autres peuples qu'ils côtoient dans quatre récits racontés par Jeliba BAJE, un *jasare* zarma : les Gourounsi et les Européens dans le récit de *Babatou*, et les Peuls dans ceux d'*Issa Korombé* et de *Kambe Zima et Alfa Mahaman Jobbo*, ainsi que dans celui d'*Alfaga Modibaajo*. Ces divers récits apparaissent dans ce cas sous la forme d'une transcription-traduction réalisée en commun avec un transcripteur zarma.

Illustration d'une analyse des représentations collectives par l'analyse du discours

Du fait qu'il a pour objet un événement réel du passé, le récit historique se démarque du récit de fiction, du conte comme de la fable : « sera donc « historique » tout récit que son

1 Bien que Sonjaj et Zarma se distinguent dans leurs discours d'origine sur l'aristocratie, leurs langues, cultures et histoires sont intimement liées au point que certains chercheurs leur attribuent une origine commune (Boubé GADO, entre autres.) ou les rassemblent sous un terme combiné pour les désigner comme Sonjaj-Zarma (OLIVIER DE SARDAN). En outre, les *jasare* des régions sonjaj et zarma s'attribuent une origine commune. De nombreux *jasare*, aujourd'hui installés en région zarma, ont d'ailleurs un père ou un grand-père qui résidait autrefois en région sonjaj. C'est pourquoi on trouve également, dans le corpus proposé, un récit qui se passe en région sonjaj et dont le féticheur est d'origine sonjaj.

2 L'endogamie est un moyen de garder le savoir à l'intérieur d'une même famille, d'un même clan et, pour les nobles, de ne pas se mélanger à une classe inférieure.

3 Pour plus de détails, lire BORNAND (1999).

narrateur et ses auditeurs ordinaires tiennent pour tel en fonction du partage qu'ils effectuent entre différents genres narratifs » (BAZIN 1979 : 445). C'est le cas du genre discursif désigné par l'expression « *wangaari deede* » (littéralement 'récit de guerrier') auquel appartiennent les récits de Babatou et d'Issa Korombé. C'est également le cas du genre appelé « *zima nda alfaga deede* » (littéralement 'récit de féticheur et de marabout') et représenté ici par les récits de Kambe zima et Alfa Mahaman Jobbo et d'Alfaga Modibaaajo.

Parce qu'il se donne comme n'étant pas fictif mais réel, un récit historique fonctionne toujours comme un piège ; on croit en effet que le récit ne dit rien d'autre que ce qu'il raconte. Or, « en l'absence d'un modèle écrit, chaque narrateur est, consciemment ou non, auteur ; il effectue un certain travail de transformation conformément à ses intérêts propres ou aux attentes d'un public donné. Mais ce travail est toujours une manière de retraiter un matériel narratif hérité, un stock d'événements mémorisés. Chaque auteur dispose d'un trésor, d'un patrimoine, dans lequel il sélectionne des éléments avec lesquels il recompose un produit au moins partiellement nouveau. Chaque *jeli*¹ acquiert d'un maître, généralement lui aussi *jeli*, à la fois des techniques (de composition, d'accompagnement musical, etc.) et un matériel narratif. Ainsi tend à se constituer une tradition narrative, qui n'exclut pas l'innovation et l'enrichissement » (BAZIN 1979 : 450-451).

Ce travail de transformation implique que la « vérité historique » peut être détournée au profit d'autres fonctions (éthique, politique, laudative, critique). La dimension événementielle qui apparaît au premier plan n'est alors que plus trompeuse. Et le sens – au premier abord absent du récit – réside dans la transmutation des événements en signes. C'est ainsi que dans le récit de Babatou, Jeliba BAJE utilise plusieurs procédés pour faire du guerrier zarma et, par extension, des Zarma, les véritables héros de ce récit. Premièrement, en le dédiant à Babatou, il fait de ce dernier le héros du récit. Deuxièmement, il structure sa narration comme une marche vers la gloire du guerrier zarma. Troisièmement, il réarrange l'histoire : en modifiant quelques événements, il en change alors le sens. Je ne m'étendrai pas sur ces différents points, car ce qui m'intéresse ici n'est pas la construction du héros Babatou, mais la représentation des Zarma et des autres peuples (Gourounsi et Européens) proposée par Jeliba BAJE.

Les autres récits (*Issa Korombé*, *Kambe Zima* et *Alfa Mahaman Jobbo*, *Alfaga Modibaaajo*) seront évoqués, dans un deuxième temps, uniquement du point de vue des représentations de l'autre, ici des Peuls.

¹ Terme malinké désignant les griots historiens et généalogistes et « correspondant » à *jasare* en zarma.

La représentation des Zarma et des autres peuples présents dans le récit de *Babatou*

La représentation des Zarma passe dans un premier temps par la description de Babatou, que le narrateur transforme en un héros générique, valorisant ainsi l'ensemble du peuple zarma. Voici un résumé du récit qui aidera à la compréhension de l'analyse et une description du contexte historique qui sera également utile pour l'interprétation du récit d'*Issa Korombé* (situé à la même époque, mais dans une région différente).

Résumé du récit

Le récit de *Babatou* raconte les aventures en Gold Coast (Ghana actuel) de Babatou, un guerrier zarma de Ndounga¹. Il part dans un premier temps à la recherche de l'or, sa plus importante quête est celle de la renommée et du pouvoir. Celle-ci se fait en six étapes : la première est celle de la soumission des autochtones ; la seconde est celle de la domination de Boukari, un chef autochtone, qui entraîne également la soumission du village de Karanga². Boukari est un des rares à oser défier Babatou, mais il doit rapidement se rendre à l'évidence : les Zarma lui sont supérieurs. Non seulement ils décident qui tuer et comment, mais ils choisissent également qui restera en vie. La troisième étape mentionnée dans le récit est celle de la consécration. Celle-ci se marque par la conquête d'un village et son changement de nom par Babatou. Or nommer est l'exercice suprême du pouvoir. La création des Gourounsi³ est un acte encore plus puissant, puisqu'il unit des peuples rivaux en un seul et leur attribue un nom. Ils lui sont donc complètement soumis. La quatrième étape amène Babatou dans l'actuel Burkina Faso où il cherche à affronter le Moro Naba, dont ses proches vantaient la réputation. Mais cette confrontation n'a pas lieu, le chef mossi ayant fui avant l'arrivée du Zarma. La cinquième étape a lieu à son retour du « Burkina Faso », lorsqu'il fait la rencontre de Samori Touré. Sans combattre, Babatou prouve, par la parole, sa supériorité au guerrier guinéen qui la reconnaît aussitôt. Le héros zarma est alors à son apogée. Lors de la sixième étape, il montre une volonté hégémonique encore plus grande, puisqu'il veut conquérir tout le Ghana actuel. Mais sa tentative avorte, car il se retrouve confronté aux Européens. S'il obtient quelques victoires contre ces derniers, Babatou doit finalement s'avouer vaincu. Il se suicide alors pour garder sa liberté.

1 Village zarma situé à l'ouest du Niger, au bord du fleuve, à une vingtaine de kilomètres de la capitale Niamey.

2 Village situé dans la Northern Region, au Ghana.

3 Population installée au nord du Ghana.

Le contexte historique du récit de *Babatou*

Ce récit de guerrier a pour cadre une époque bien particulière dans la société zarma : la deuxième moitié du XIX^e siècle qui vit l'émergence d'une nouvelle classe sociale, les guerriers professionnels, et, vers la fin du siècle, l'arrivée des colons. S'il existait des guerriers professionnels tant à l'est du pays zarma que dans la région du fleuve, leur situation n'était pas identique. Dans le Zarmataray (région est), les guerriers restaient majoritairement dans leur région pour combattre les Peuls et les Touaregs ainsi que certains Zarma¹, tandis que dans la région du fleuve, ils s'expatriaient dans le Gourounsi (nord du Ghana) à la recherche de la gloire et de la richesse. Cette différence s'explique par la situation socio-politique stable de la région du fleuve². Alfa Hano et Gazari furent les premiers à faire ce genre d'expéditions dans le Gourounsi. Babatou, qui était – selon les historiens – d'abord sous les ordres de Gazari, lui succéda à sa mort. Il devint un grand chef, alors même qu'il n'aurait pu revendiquer ce titre dans sa région, car il n'était qu'un simple noble et non un prince³.

La description des personnages

Le *jasare* ne décrit pas réellement les personnages. Outre l'ancrage géographique et généalogique, il narre des actions, des gestes, des paroles à partir desquels on déduit leurs caractéristiques. Le descriptif se déduit donc principalement de l'événementiel.

L'ancrage géographique et généalogique (noms du père et de la mère) forme le premier processus de description. Ils situent le personnage : Babatou est un noble zarma, plus précisément un Kogori⁴, car le *jasare* se rappelle sa provenance. Son prénom indique son origine musulmane, même si ses actes en font plutôt un pratiquant des religions du terroir.

Le deuxième processus consiste, pour le narrateur, à raconter les actes des différents personnages à partir desquels l'auditoire est amené à extrapoler les qualités du personnage. Ainsi

1 Il s'agit de rivalités de chefferies.

2 Ils vivaient généralement en paix avec les Peuls et, comme les Touaregs se trouvaient loin de leur territoire, ils n'avaient pas à subir leurs rezzous continuels d'après certains historiens. Enfin, ils entretenaient plutôt des liens de bon voisinage avec les autres Zarma du fleuve.

3 Dans la société zarma, on distingue les *burcin* (hommes libres, ou nobles en « français nigérien ») des *bannya* (esclave ou captif en « français nigérien »). A la suite d'OLIVIER DE SARDAN (1984), je traduis parfois *burcin* par noble pour me conformer à l'usage du « français nigérien ». Au sein des nobles, on découvre une autre distinction : celle qui distingue les simples nobles, qui n'ont pas le pouvoir, des aristocrates ou princes en français « nigérien » (*koyize* : littéralement « fils de chef ») qui peuvent, à la mort de l'actuel chef de canton, revendiquer la place de chef.

4 Sous-groupe zarma.

en disant « Babatou et sa suite », Jeliba BAJE indique clairement que Babatou est le chef des expéditions. Désormais, il apparaît à chaque fois qu'un ordre est donné : « Babatou dit qu'ils doivent accrocher leur tête... ». Lorsqu'il s'agit d'introduire un verbe de parole, Babatou est généralement placé en position de sujet : il détient la parole, il est celui qui donne les ordres, il est donc celui qui détient le pouvoir. Le fait qu'il ait tué 600 personnes montre sa puissance guerrière, alors que la décapitation de trois chefs et l'utilisation de leurs têtes pour faire des « drapeaux »¹ met en évidence sa cruauté. Ces deux caractéristiques sont les signes d'un grand chef ; c'est pourquoi elles réapparaissent tout au long du récit. La toute-puissance de Babatou s'affirme également dans les épisodes qui suivent sa discussion avec Boukari : tout est raconté comme si ce que voulait Babatou se réalisait automatiquement. Enfin, les différentes batailles que livre le héros zarma démontrent son courage exemplaire : il tue au combat un nombre impressionnant de guerriers et il recherche l'affrontement avec les chefs réputés les plus invincibles.

Le troisième processus de description des personnages consiste à comparer le personnage principal avec d'autres personnages connus. De cette confrontation, Babatou sort toujours grandi. Ainsi le personnage de Boukari permet au récit de définir Babatou : Boukari apparaît comme un être sûr de lui, courageux, malin et fin stratège. Il possède des fétiches et pratique les religions du terroir malgré son prénom musulman. Si Boukari est puissant et respecté, il s'incline devant Babatou : ses qualités ne sont avancées ici que pour rehausser celles de son rival. Dans son dialogue avec Boukari, Babatou se décrit d'ailleurs lui-même comme supérieur : « N'est-ce pas que tu sais que je suis plus fort que toi ? / N'est-ce pas que tu sais que j'ai plus de gris-gris que toi ? / N'est-ce pas que tu sais que j'ai plus de fétiches que toi ? / Il lui a dit : « au nom de Dieu c'est ainsi Babatou ».

Cette comparaison repose ici sur la puissance qui ne vient pas seulement de la force physique ou de la bravoure guerrière, mais également de leurs liens avec le surnaturel. De ces liens, on déduit son attachement aux religions du terroir, malgré son prénom musulman. L'islam apparaît alors comme une religion de façade. Babatou ne combat-il pas les marabouts avec un acharnement tout particulier ?² La rencontre avortée avec le Moro Naba met en évidence la réputation dont jouit le guerrier zarma auprès des autres grands chefs. Brave et audacieux,

1 Il s'agit alors de sortes de trophées.

2 « Il a dit ce qui est pire ce sont / Les marabouts parce que les marabouts les incitent à l'action / Tous ceux sur qui vous voyez un turban / qui ressemblent aux marabouts ne le dépassent pas ».

Babatou ne craint pas la renommée du Moro Naba³. Et celle-ci ne résiste pas face au guerrier zarma, puisque le Moro Naba fuit avant la bataille. La comparaison tourne donc une nouvelle fois en faveur du héros zarma. Sa confrontation verbale avec Samori Touré met en évidence sa clairvoyance et son intelligence⁴ et prouve sa supériorité guerrière : le héros zarma et sa suite ont dominé le village de Sankana en trois jours, alors que Samori a essayé durant sept ans et sept jours et qu'il a toujours été chassé. Tout comme le Moro Naba avait reconnu la supériorité de Babatou en fuyant, Samori Touré la reconnaît en « ôtant son bonnet / Et en s'agenouillant ». Ces deux actes marquent sa totale soumission au chef zarma. Ainsi la description extrêmement valorisante de Samori (« un puissant étranger / qui est plus grand que le ciel il est plus grand que la terre ») proposée par le récit augmente la valeur de Babatou. En décrivant le héros zarma comme supérieur au grand guerrier guinéen, le narrateur confère donc à Babatou toutes les qualités attribuées à Samori, en en augmentant le degré. Le dernier exemple est un peu particulier : le récit rapporte les dires des Européens qui comparent Babatou à un grand guerrier tchadien (Rabih, l'un des plus grands résistants à la pénétration française). Cette comparaison tourne à nouveau à l'avantage du héros zarma, non seulement parce que les Européens le disent, mais également parce que le narrateur ne se rappelle, dans le récit, que le nom du Zarma. Chaque rencontre a donc pour objectif de confronter Babatou à un adversaire de taille. A chaque fois, Babatou vainc par la force, par sa réputation ou sa clairvoyance. Sa seule défaite n'est pas contre un guerrier, mais contre trois armées (celles des Européens).

Les représentations des Zarma et des autres peuples (les Gourounsi et les Européens)

Pour la description des peuples présents dans le récit, le narrateur utilise généralement les mêmes procédés que pour celle du personnage. A partir d'un acte, d'une parole ou de la mise en évidence d'un rapport de force, le narrateur propose des représentations des peuples dont il est question dans ce récit : les Zarma, les Ghanéens et les Européens. Ces représentations sont partagées par l'auditoire, sinon le récit ne serait pas écouté ni accepté. Dans ce récit, le Ghana actuel est le lieu principal des opérations, puisque les Zarma s'y battent successivement contre les

3 « Le pouvoir du Moro Naba fait qu'il ne connaît pas les longs ni les courts / Celui qui l'aperçoit s'agenouille sans exception / Tu ne restes pas non plus debout il ne peut à plus forte raison connaître ta taille ».

4 « Il a dit au nom de Dieu tes discours sont agréables / La raison les a également perçus / Parce qu'ils ressemblent à la vérité / Même si c'est dans ton intention ce n'est pas ce qui t'a amené / Il lui a dit ce qui t'a amené c'est que quand tu as quitté la Guinée / Tu menais des combats, tu es venu et tu as entendu mon nom / [...] / Tu es venu par la ruse pour voir de quelle manière j'allais ».

autochtones puis contre les Européens. Cette présentation propose une étude des représentations de ces trois peuples.

Les Zarma peuvent d'abord être identifiés à leur modèle Babatou qui réunit en lui toutes les qualités « génériques » que le narrateur souhaite attribuer à ce peuple. Celles-ci ayant été commentées précédemment, nous ne nous arrêterons ici que sur les descriptions plus générales.

Les Zarma sont d'abord situés dans leur environnement d'origine : Babatou est de Ndounga, les autres Zarma sont originaires de Liboré, de Kouré, de Hamdallaye, de Dantchandou et de Koygolo. Il s'agit donc pour la majorité de Zarma de la région du fleuve. Leur exode est décrit de manière peu précise : le narrateur mentionne, outre le lieu de départ, deux étapes en pays zarma (le Zigi et Koygolo), et trois étapes au Ghana (Kissima, Karanga et Yendi). Entre le pays d'origine et celui de l'exode, il y a donc un certain parallèle : village d'origine + deux étapes / deux étapes + village d'arrivée. Entre le départ et l'arrivée, le récit ne dit rien sauf qu'« ils étaient nombreux » et qu'« ils ont marché ils ont marché ils ont marché ». Cette répétition met en évidence le courage et la ténacité de tout un groupe dont l'importance laisse entendre que ces qualités sont intrinsèques à l'identité zarma. La migration qui le mena au Ghana rappelle également la première migration qui mena les Zarma, sous la conduite de Mali Bero, de la mare de Mallé (Mali) à leur emplacement actuel. Ce voyage au Ghana, sous la conduite de Babatou, définit celui-ci comme le véritable successeur de Mali Bero.

La motivation première qui conduit les Zarma à migrer est la quête de l'or. Cette recherche de la richesse laisse entendre qu'ils viennent d'un pays pauvre. Ils n'en apparaissent pas moins comme des guerriers courageux, puissants et conscients de leur force : « ils ont vu que la force de la guerre c'est eux ». A cela s'ajoute la connaissance de la honte (*haawi*) : « tu sais le Zarma craint beaucoup la honte ». C'est d'ailleurs par peur de la honte que Babatou se suicide à la fin du récit : « ils l'ont eu mais lui ne veut pas qu'ils le trouvent vivant à plus forte raison qu'ils le capturent ». Or, chez les Zarma, la « honte » est une donnée centrale du comportement social. Eviter la honte, c'est être bienséant, pudique. Il est postulé que la honte est un privilège de noble, alors que l'esclave, le vil griot, le *garaasa*¹, ne la connaissent pas [...] » (OLIVIER DE SARDAN 1982 : 183). En soulignant cette qualité des Zarma, le narrateur laisse entendre que les autochtones ne la possèdent pas. Le courage et la connaissance de la honte étant deux

1 Artisan touareg, travailleur du cuir. « De nos jours le terme de *garaasa* tend à s'appliquer en pays zarma-songhay à tout forgeron, quelle que soit son origine, depuis que la fonte du fer, privilège des zem, maîtres-forgerons songhay, a disparu. Mais le sens précis de *garaasa* touareg subsiste, et véhicule une forte charge symbolique, faite de mépris, de fascination et d'amusement. » OLIVIER DE SARDAN 1982 : 156).

caractéristiques extrêmement importantes, selon les Zarma, pour désigner le « vrai noble », ils apparaissent par conséquent comme un peuple noble, contrairement aux autochtones et aux Européens.

Les autochtones sont appelés littéralement les « fils du pays ». Ils habitent un pays, le Ghana, où se trouve « beaucoup d'or » et s'opposent aux « étrangers » venus d'un pays pauvre (les Zarma). Mais cette opposition ne montre pas la véritable valeur des uns et des autres, puisque les « pauvres étrangers » sont décrits comme étant supérieurs aux « riches autochtones ». Le récit postule donc la supériorité des Zarma sur les Côtiers. Dans un premier temps, le narrateur distingue les autochtones : il y a les Dagati, les Dagomba et les Farafara. Cependant, il ne leur attribue aucun lieu spécifique : s'il cite le nom de nombreux villages (Yendi, Tenkodogo, Kissima, Karanga, Wa), il ne dit pas qui les habite. La mention de ces différentes « ethnies » prouve la connaissance et la compétence du narrateur. Elle renforce en outre la puissance de Babatou qui rassemble ces trois peuples en un seul, les Gourounsi¹ : « Les Farafara / Les Dagomba / Les Dagati / Il [Babatou] les a introduits parmi les Zarma au point qu'ils sont plus nombreux [que les Zarma] / Il les a regroupés il leur a fait manger le même gris-gris / Il leur a appris la même tactique de guerre / C'est ce jour-là que / Babatou a dénommé ses soldats / « Le fer ne les attrape pas » / Ce qui a donné Gourounsi / Il n'y avait pas de Gourounsi / Des Dagati / Des Farafara / Des Dagomba / Ce sont uniquement eux qu'il a changés ».

Leur perte de pouvoir dans la région qu'ils occupaient autrefois se marque donc par une perte progressive de leur identité. D'ailleurs, lorsque l'un des leurs – Boukari – tente de s'opposer à Babatou, on ne connaît que son prénom : son origine reste inconnue (est-ce un Dagomba, un Farafara, un Dagati ou encore un membre d'un autre groupe autochtone ?). Cependant, quand Babatou reconnaît la supériorité des Européens et qu'il rend aux autochtones une partie de leurs biens, ceux-ci retrouvent leur identité et leur spécificité : « Mais les gens à qui j'ai pris le pays qui sont les Dagati et les Farafara et les Dagomba ». En retrouvant leur liberté par rapport à Babatou, ils retrouvent ainsi leur nom. Véritable suzerain, le héros zarma a donc tout pouvoir sur ses vassaux. C'est lorsqu'il le décide qu'ils retrouvent leur liberté et leur identité.

La description des autochtones reste très floue. On sait seulement qu'ils sont les habitants d'un pays riche et qu'ils ont un tempérament belliqueux (« [Les Zarma] ont trouvé beaucoup de

1 Le narrateur ne mentionne que trois fois le terme « gourounsi » : à deux reprises, lorsqu'il explique l'origine de ce nom et à une reprise lorsqu'il parle des relations actuelles entre Zarma et Gourounsi.

guerres dans [le pays gourounsi]»). Le récit mentionne également l'existence de grands villages. On en déduit que le pouvoir est centralisé. Cette idée est confirmée par l'évocation répétée de chefs puissants (« un chef dangereux et puissant »). On apprend en outre que la région est islamisée, le récit insistant sur la présence de marabouts. Cependant, cette présence de l'islam n'implique pas forcément la disparition des religions du terroir, puisque le récit évoque à plusieurs reprises la présence de gris-gris et de fétiches.

En outre, on s'aperçoit que le récit insiste sur les points communs entre Zarma et Gourounsi : ces deux peuples sont, par exemple, tous deux belliqueux et pratiquent à la fois l'islam et les religions du terroir. Mais la comparaison tourne toujours à l'avantage des Zarma : si les Gourounsi sont forts, ils le sont moins que les Zarma. D'ailleurs, leurs grands chefs sont inférieurs au commun des Zarma : « Tu as vu maintenant l'affaire de Babatou / Babatou est devenu puissant / Quand un Zarma a quitté le Zarmataray s'il est arrivé au pays gourounsi si tu ne connais pas Babatou tu le connais / Tu ne cherches que là où / Il y a un village gourounsi / Viens et demande qui est le chef de village si on te dit un tel / Si tu veux tu le gifles au point de le terrasser / tous ceux qui sont dans le village suivront / Ils n'oseront pas te défier pour savoir s'ils te maîtriseront ».

Le narrateur désigne **les Européens** par un terme très courant en zarma : « *annasaara* ». Ce terme d'origine arabe ('nazaréen', par extension 'chrétien') « qui a, dès la conquête, désigné les colonisateurs, continue aujourd'hui à s'appliquer à tous les non-africains » (OLIVIER DE SARDAN 1982 : 33). Une seule fois, le récit distingue les différents peuples qu'il regroupe sous ce terme : les Français, les Anglais et les Allemands qu'il situe tous au sud du Ghana (Kumasi), par opposition aux Zarma qui sont établis au nord. La mention des différentes origines met en évidence la puissance de Babatou qui affronte une coalition de trois peuples. Même vaincu, Babatou surpasse donc les différents héros zarma de la colonisation qui n'ont affronté que les Français.

Les Blancs apparaissent comme des hommes de science : ils possèdent des armes à feu (fusils) et l'écriture (livre, journal, paroles écrites). En cela, ils s'opposent aux Zarma, à leurs armes archaïques (sabre, épée), à leur croyance dans un pouvoir surnaturel et dans la puissance de la parole proférée. Cependant, malgré leur possession du fusil, les Européens ne peuvent vaincre directement Samori et Babatou. Dans les deux cas, ils doivent opter pour la ruse : ils menacent les femmes de ces derniers qui révèlent le secret de leurs maris. Ce n'est donc que par la ruse qu'ils ont pu vaincre la résistance des Noirs (« boro bi » dans le récit). Mais si la ruse est

généralement valorisée dans les contes, elle ne l'est pas dans ce cas, car – dans le récit – la ruse est employée par crainte des adversaires et non comme marque d'intelligence. Les Européens n'affrontent pas Babatou directement, car lors de chaque confrontation, il les a vaincus. En cela, ils s'opposent aux Zarma qui se font un honneur d'affronter les Européens d'hommes à hommes, malgré leur reconnaissance de la supériorité technique de ces derniers. La peur des Européens s'oppose par conséquent au courage des Zarma. Même vaincus, le peuple zarma est donc valorisé.

Cette valorisation se retrouve dans l'intérêt que manifestent les Européens par rapport au savoir guerrier des Zarma : « [Au début] ils n'ont pas combattu contre lui / Ils venaient ils discutaient avec lui / C'est à ce moment-là / Qu'ils lui ont demandé ainsi qu'à Gazari comment il [Babatou] commandait les gens et comment il maîtrisait le Ghana ».

Si les Blancs sortent finalement vainqueurs contre les Zarma (par la ruse et la trahison), leur invincibilité n'est pas complète. Ils subissent des pertes lors de leurs affrontements avec Babatou : « Les Blancs ont peur au point qu'ils ne savent pas qui ils sont / De la manière dont les Blancs ont peur des bombes / C'est ainsi qu'ils ont peur de Babatou ». En outre, leur victoire reste incomplète, puisqu'ils n'emprisonnent pas Babatou de son vivant.

La représentation des Européens passe également par les discours des personnages africains du récit. Tant Samori que Babatou évoquent leurs relations aux Européens. Si Babatou semble fataliste (prédiction oblige), Samori veut se révolter. Dans son discours, Samori oppose les Noirs (nous et toi ; nous ; tous les hommes noirs) aux Blancs (des Blancs) et met en garde Babatou contre l'attitude conquérante des Européens (l'extermination). Pour répondre à cette menace, il propose au héros zarma une alliance sous la forme d'une première guerre d'indépendance : « Combattons les Blancs / Pour les renvoyer chez eux / Les hommes noirs doivent devenir libres ». A l'esprit de résistance manifesté par Samori, Babatou oppose un fatalisme dicté par la prédiction et son esprit de clairvoyance, ce qui ne l'empêche pas de réaliser des actes de bravoure contre les Européens. A plusieurs reprises, il répète qu'il attend son heure (sa fin n'a-t-elle pas été prédite ?) et qu'il ne peut rien faire contre les Blancs. Bien qu'ayant une réaction opposée à Samori, Babatou construit son discours sur une même structure : il oppose « moi Babatou », « Toi Samori », « nous tous », « notre jour » aux « Blancs », à « eux / les ». Mais aux verbes d'action employés par Samori (« *tangamyay* » : combattre ; « *ye kondayay* » : renvoyer, etc.) s'opposent les verbes d'état employés par Babatou (« *batuyay* » : attendre ; « *gooroyay* » : rester ; etc.). Son fatalisme s'exprime jusque dans la passivité de son discours.

Si l'on compare les représentations des trois peuples cités précédemment (Zarma, Gourounsi, Européens), on retrouve une opposition particulièrement intéressante. Ainsi à la personnification des Zarma (deux des leurs possèdent un nom) s'oppose la non-individuation des Gourounsi (seul un de leurs chefs est mentionné et dans un seul épisode) et des Blancs (seules leurs nationalités sont mentionnées, et à deux reprises seulement). Cependant, lorsque ces derniers sortent vainqueurs de leur confrontation avec les Zarma, le récit opère une légère individuation : il désigne le commandant des Blancs comme celui qui donne les ordres. Cette légère individuation ne fait pas pour autant de ces derniers des héros, car seuls les noms restent dans la mémoire. Malgré sa défaite, Babatou (et, par extension, les Zarma qu'il représente) reste donc le véritable héros du récit. C'est ainsi qu'à l'instar des personnages que rencontre Babatou et qui servent à le définir dans un premier temps et à le valoriser dans un deuxième temps, les autres peuples cités dans ce récit ont également un rôle de faire-valoir du peuple zarma.

Si « Babatou » est le récit d'un grand héros zarma précolonial, une fois raconté à l'époque coloniale et post-coloniale, il apparaît comme un modèle pour tous les Zarma et, en particulier, les migrants. Ce récit encourage, en effet, les Zarma à l'exode sur ce que le *jasare* définit comme leur territoire (le pays gourounsi) et leur enseigne le comportement à avoir avec les peuples de la « Côte »¹. Il suffit de relire les vers cités ci-dessus (p 95).

Cette citation met en évidence une domination des Zarma sur les Gourounsi que signale également Jean ROUCH (1956 : 163), lorsqu'il examine les relations qui lient « Côtiers » et Zarma : « Le Zabarma, par exemple, sûr de son ancienne civilisation, regarde l'homme de la Côte, qu'il soit en faux-col ou en Jaguar, comme un « Gurunsi », un descendant des esclaves que Babatou échangeait « contre une noix de cola » au marché de Salaga : dans toutes les discussions avec les gens d'Accra, il suffit que le Zabarma traite son adversaire de « Gurunsi » pour supprimer toute réplique. Cette attitude fière du dernier « kaya-kaya » en loques vis-à-vis de l'avocat ou du médecin qui le frôle en voiture est un des comportements les plus singuliers qu'il soit donné d'observer en Gold Coast. Il permet en tout cas de mesurer cet isolement de l'homme de la Côte éduqué et méprisant des civilisations africaines et l'homme des savanes dédaigneux de toutes les formes de l'éducation européenne. »

Les travailleurs immigrés zarma qui louent leurs services dans les plantations du Ghana compensent ainsi l'infériorité de leur situation par le souvenir de la domination qu'ont exercée les

1 Terme en « français nigérien » désignant la région du Golfe de Guinée, tout particulièrement dans le contexte zarma, la Côte d'Ivoire et le Ghana actuels.

Zarma au XIX^{ème} siècle. Ce récit est par conséquent important, car il valorise les Zarma aux dépens des Gourounsi et, plus généralement des « Côtiers », et qu'il leur inculque de la fierté et du courage quelle que soit la situation dans laquelle ils se trouvent.

Les représentations des Peuls dans les récits d'*Issa Korombé*, de *Kambe Zima* et *Alfa Mahaman Jobbo* et d'*Alfaga Modibaaajo*

Dans le récit de *Babatou*, le héros zarma est confronté à des peuples qui lui sont totalement étrangers. Les Gourounsi ne sont pas installés dans une région limitrophe à la région zarma et les Européens viennent d'y arriver (nous sommes à la fin du XIX^{ème} siècle). Dans les trois récits qui suivent, l'autre, ce sont les Peuls, un peuple voisin et présent en « pays zarma », avec lequel les Zarma ont toujours eu des contacts. On peut par conséquent s'interroger sur les représentations proposées par le narrateur de cet autre que l'on côtoie chaque jour.

Les *jasare* zarma racontent de nombreuses histoires dont les héros sont peuls. Les « classiques » comme le récit de *Boubou Ardo Galo* et celui d'*Hamma Bodeejo Paate* ont été à mon avis empruntés au registre des *maabo* (griots généalogistes et historiens peuls d'origine mandingue), mais ils sont également narrés à un auditoire zarma en tant que *faakaaray deede* (récit de distraction). Les *jasare* les utilisent alors comme des modèles. Mais ces modèles sont-ils représentatifs de ce que pensent les Zarma des Peuls ou sont-ils simplement des modèles idéaux de la noblesse ? Dans ce dernier cas, il ne s'agirait plus d'une représentation de l'autre, mais simplement d'une autre représentation de l'idéal du groupe dominant. C'est pourquoi j'ai choisi d'analyser des récits qui appartiennent véritablement au répertoire zarma « traditionnel », qui mettent en scène des héros sojay ou zarma ici confrontés – de manière pacifique ou non – à des Peuls. Ainsi, l'autre est clairement désigné.

Si l'on compare les trois récits, on découvre trois rôles joués par le personnage du Peul. Dans le récit d'*Issa Korombé*, le Peul est par exemple clairement désigné comme l'ennemi qu'il faut abattre. Dans les récits de féticheur et de marabout, comme il ne peut s'agir de guerre, le rôle du Peul change : il est représenté dans le récit d'*Alfaga Modibaaajo* comme celui qui amène l'islam en région sojay et s'oppose au féticheur sojay. On retrouve

le Peul dans un rôle identique dans le récit de *Kambe Zima et Alfa Mahaman Jobbo*, mais le narrateur insiste ici plus sur son rôle d'allié du Zarma.

Le récit d'*Issa Korombé*

Le récit d'*Issa Korombé* raconte les exploits du guerrier zarma éponyme. Tout comme Babatou, Issa Korombé a vécu au XIX^{ème} siècle. Cependant, contrairement au guerrier précédent, il mena ses combats dans le Zarmataray, à la fois contre les Touaregs et les Peuls. Le récit qui nous concerne ici n'évoque que les épisodes qui l'opposèrent à ces derniers. En voici un court résumé.

Né à Karma dans le Boboye (région à l'est du « pays zarma » dominée par les Peuls dont le chef-lieu est aujourd'hui Birni N'gaore), Issa partit très vite en région sonjay, à Wanzerbe, un village réputé pour sa sorcellerie. C'est là-bas qu'il reçut des pouvoirs magiques (notamment en tétant le sein d'une femme sorcière) qui firent de lui un grand guerrier. Allié à un grand guerrier zarma, Daouda Bougaram, il attaqua et incendia le village peul de Tamkala où résidait Abdoulassane, un chef qui commandait tout le Boboye. Le fils de ce dernier, Bayero, alors enfant, se réfugia dans l'actuel Burkina Faso pour préparer la reconquête de ses terres. Il y obtint l'aide d'un grand féticheur qui lui dit comment battre Issa : en recevant une noix de cola¹ des mains mêmes du guerrier zarma, il posséderait son âme. Bayero s'arrangea donc pour devenir le berger d'Issa et, de fil en aiguille, acquit sa confiance. Ayant reçu une noix de cola de la part d'Issa, Bayero quitta ses fonctions de berger et se rendit chez un autre féticheur qui habitait de l'autre côté du fleuve Niger. Celui-ci lui dit comment attirer Issa dans un traquenard. Avec l'aide d'autres Peuls (les Foutanké ou gens du Fouta) et les Silance présents à Birni N'gaore, Bayero tua Issa et devint le chef du Boboye.

Les représentations du Peul dans le récit d'*Issa Korombé*

Dans ce récit, le Peul, représenté principalement par le personnage de Bayero, apparaît comme le rival du Zarma. Ainsi la première mention du guerrier peul intervient suite au renversement de pouvoir dans le Boboye : les Zarma attaquent son village, alors chef-lieu du

¹ Le colatier est un arbre d'Afrique qui produit la noix de cola. « Aussi, aujourd'hui encore, toute gratification, tout "remerciement" pécuniaire, toute commission à un intermédiaire, peut être appelée « cola ». (OLIVIER DE SARDAN 1982 : 161).

Boboye, et battent son père. Bayero est désigné comme le fils du chef de la région : « Ce jour-là tout le Boboye / était sous le règne d'Abdoullassane ». Dans les vers qui suivent, le narrateur montre que le départ du fils n'est que provisoire et que celui-ci va chercher à se venger : « Bayero est parti au Burkina / à la recherche d'un pouvoir pour reconquérir la terre de son père ». Il insiste sur la ténacité du Peul : « Bayero a fait beaucoup de recherches » et « Il a fait pendant longtemps des investigations ». Si le narrateur prépare la défaite du héros zarma (un féticheur indique comment battre Issa)¹, il met toutefois en évidence l'invincibilité du guerrier zarma : « Maintenant / Daouda Bougaram n'est plus / Et c'est Issa Korombé qui règne à sa place / Pourtant Issa est plus invulnérable que Daouda Bougaram / Si toutefois tu n'obtiens pas l'âme d'Issa / Il ne faut pas penser à reconquérir le Boboye / Rien ne peut te permettre de vaincre Issa / Sauf si tu obtiens de ses mains une noix de cola sortie de sa poche / Qu'il t'aura remise de lui-même ».

En évoquant le cheptel d'Issa², le *jasare* complète l'image du Peul en montrant qu'ils ne sont pas seulement des guerriers, mais des bergers qui travaillent ici pour le Zarma : « C'est parmi les bergers peuls d'Issa / que Bayero vint s'associer ». Cette mention semble souligner la domination du Zarma sur le Peul. En évoquant les fonctions de bergers des Peuls, le narrateur nous fait part d'une réalité sociale, mais son but dépasse, à mon avis, la simple description. En effet, lorsque l'on a affaire à des récits de guerriers peuls, comme *Boubou Ardo Galo* ou *Hamma Bodeejo Paate*, il arrive que le *jasare* mentionne la possession de bétail par le héros, mais il ne le désigne jamais comme berger. Dans le récit d'*Issa Korombé*, le narrateur dit : « Des Peuls sont venus faire paître [ses animaux] pour lui », ce qui signifie qu'ils sont les bergers d'Issa et qu'ils travaillent pour lui. Le guerrier peul, Bayero, n'est par contre jamais désigné comme berger. Le narrateur dit seulement qu'il se fait passer pour un de ses bergers et qu'il possède lui-même un grand troupeau. On peut donc distinguer les guerriers peuls possesseurs de bétail des bergers peuls qui travaillent sous leurs ordres ou même sous les ordres des Zarma.

Le motif de la ruse, très courant dans les récits de guerriers, fait alors son apparition : « Bayero s'est beaucoup soumis à Issa / Plus que tous les autres bergers ». Cette représentation du Peul comme un être rusé, à qui l'on ne peut pas faire confiance³, puisque c'est en faisant

1 Ceci est un motif récurrent des récits de guerrier narrés par les *jasare* : le héros n'est pas vaincu par plus fort que lui, il est défait par son destin (sous la forme d'un interdit qu'il ne respecterait pas ou des pouvoirs magiques détenus par ses rivaux).

2 « Issa Korombé / A tellement d'animaux / Qu'il n'en connaît pas le nombre ».

3 « Bayero Abdoullassane / S'est installé aux côtés d'Issa / Bayero Abdoullassane / A annoncé à Issa Korombé / Qu'aujourd'hui il allait mourir / Issa Korombé lui a dit : "Mon Peul qu'y a-t-il ?" / Il lui a répondu : "Je suis un croqueur de cola / Et il n'y a plus de cola" / Issa Korombé a sorti la noix de cola de sa poche et la lui a tendue /

confiance à Bayero qu'Issa contribue à sa perte, se retrouve dans les commentaires entendus par hasard lorsque j'étais sur le terrain : « Le Peul est fourbe » ; « on ne sait jamais ce qu'il pense » ; « il peut te trahir sans que tu ne voies rien venir ». Il s'agit donc d'une représentation assez commune, reconnue d'ailleurs par certains informateurs peuls qui positivent : « Le Peul est très intelligent » ; « Seuls les Peuls savent ce que pense un Peul ».

Ayant obtenu en quelque sorte l'âme d'Issa, Bayero rassemble ses troupes. On retrouve alors une autre représentation des Peuls : ils sont solidaires. Alors que le narrateur, au début de son récit, mentionnait le fait qu'Issa avait combattu beaucoup de Zarma, et qu'à la fin de son récit, juste avant la disparition du guerrier zarma, il mettait à nouveau en évidence les dissensions parmi le peuple zarma², il souligne ici l'union des Peuls : Bayero, membre du clan des Dikko, bénéficie de l'aide des Foutanké (ou Toucouleurs), originaires du Fouta Toro (actuelle République du Sénégal) et du Fouta Djallon (actuelle République de Guinée) et des Sillance, présents à Birni N'gaore dans le Boboye.

Avec l'évocation des Foutanké, le narrateur mentionne la présence d'armes à feu. Les combattants peuls bénéficient par conséquent de techniques plus évoluées que les Zarma qui se battent avec des lances et des flèches. Le *jasare* représente donc, tout comme dans le récit de Babatou, une guerre inégale. D'autant plus, que les Peuls obtiennent l'aide d'un marabout : « Le marabout peul Foutanké / [...] / S'est mis à distribuer les versets du Coran afin que les gens les lisent » et bénéficient de la chance : « Le marabout peul du Fouta / Connaissant bien le secret de la chance / A dit que la chance n'est rien d'autre que quelque chose se trouvant dans le vent qui souffle / Si tu bouges avec / Nul ne pourra t'empêcher d'avoir cette chance / Le vent a soufflé et le marabout a ordonné de préparer les [chevaux] ».

Le récit souligne toutefois la puissance des Zarma qui, bien qu'ayant perdu leur « magie » (« Sa "magie" aussi qui consiste à hurler pour effrayer l'adversaire / N'a plus eu d'effet », offrent une belle résistance. Et, même si les Peuls sortent vainqueurs de cette bataille et dominent la région (« A ce moment-là / Toutes les chefferies du Zarmataray / Ont été récupérées par Bayero Abdoulassane / Les chefs zarma du Boboye sont aussi nombreux / Bayero leur a arraché tout leur pouvoir », ils doivent reconnaître la supériorité des Zarma en la personne d'Issa

Bayero a pris la noix de cola et est sorti. ».

2 « Alfaga Addababou / Qui est le marabout de Kayan [village du canton zarma de Hamdallaye, dans la région du fleuve] / A réuni toute la population de Kayan / Et leur a annoncé qu'il possède un document dans sa bibliothèque / Il a aussi demandé que personne ne baptise son enfant Issa / Dans le village de Kayan / Issa Korombé ne mettra jamais ses pieds en pays zarma / [...] / Pour cela justement / Même de nos jours à Kayan Hamdallaye / personne ne baptise son enfant Issa. ».

Korombé : « Issa a succombé / Et l'on a écrasé et mélangé sa chair à celle de son fils / Issa Korombé ! / Ne possède pas de tombeau / Parce que ce jour tous les guerriers ont reçu des morceaux de chair et avalé cela afin qu'ils puissent avoir un cœur aussi dur que celui d'Issa / Ce jour-là le cœur d'Issa Korombé / Qui se trouve être dans la poitrine même / Ali Panga / Un des guerriers de Bayero l'a arraché de sa poitrine pour l'avaler / Eh oui ! il l'a sorti de la poitrine d'Issa / L'a écrasé et avalé / Cela dans l'espoir de se faire un cœur du genre de celui d'Issa ». Le narrateur ne finit-il d'ailleurs pas par la clause suivante : « Voilà le récit d'Issa Korombé ». Ce faisant, il choisit son héros.

Une autre représentation des Peuls

En sélectionnant dans mon corpus des récits qui n'appartiennent pas à la catégorie *des wangaari deede* (récits de guerriers), j'ai voulu vérifier si les représentations des Peuls proposées dans le récit d'*Issa Korombé* se retrouvaient dans des récits appartenant à un autre genre ou si elles y étaient différentes, voire opposées. Comme les deux exemples qui suivent sont tirés de récits appartenant au genre des *zima nda alfaga deede* (récit de féticheur et de marabout), il n'y est aucunement question de guerre. On peut donc se demander si les Peuls restent les ennemis ou s'ils peuvent être représentés comme des alliés. Voici le résumé du premier de ces récits qui mettent en scène un *zima* et un marabout.

Résumé du récit d'*Alfaga Modibaaajo*

Alfaga Modibaaajo raconte l'histoire d'un féticheur qui faisait régner la terreur dans la région sojay. Il interdisait notamment de célébrer un baptême en son absence. En cas de désobéissance de la part de la population, il utilisait ses pouvoirs surnaturels pour se venger. Un jour, un marabout peul (*modibaaje*) se rendit dans la région. Comme sa venue coïncidait avec un baptême, son hôte l'invita à y participer. Voyant que la cérémonie ne débutait pas, le marabout proposa à son hôte de la célébrer, car c'était là son rôle et non celui du féticheur. Ils acceptèrent et le marabout commença à dépecer le mouton, quand le féticheur arriva fort en colère. Ils se disputèrent alors par l'entremise de leurs pouvoirs magiques. Cette dispute se termina par la victoire du marabout. Humilié, le féticheur promit de ne plus célébrer de baptême.

Les représentations du Peul dans le récit d'*Alfaga Modibaaajo*

La première véritable évocation d'Alfaga Modibaaajo met en évidence à la fois son origine peule et son statut de marabout, « Cissé » étant le nom de louange des marabouts peuls. Dans un deuxième temps, le narrateur ne mentionne que son statut (« Le marabout »). Puis, il évoque à nouveau à la fois son origine et son statut : « Nous avons ici certains Modibaaajo / Les Modibaaajo ce sont des marabouts peuls ». Par l'évocation de ce groupe, l'auditoire sait que ces marabouts sont originaires de la région du fleuve, de Bangoula plus précisément, un village situé à environ dix kilomètres de Niamey. Le marabout est donc étranger au pays sonjaye : « C'est ce marabout-là qui s'est levé et est parti dans le Sonjaye ».

A ce personnage s'oppose celui du féticheur, qui lui est originaire de la région Sonjaye : « Au Sonjaye / C'est lui qui a un grand féticheur ». Celui-ci occupe des fonctions dévolues en région islamisée au marabout : « Tous ceux dont la femme a accouché / C'est le féticheur qui fait le baptême / Parce que si le féticheur n'est pas venu / [...] / Si tu as égaré le mouton le mouton se relèvera ».

A première vue, on peut donc en déduire que le Peul est l'agent musulman, tandis que le Sonjaye reste résolument attaché aux anciennes pratiques religieuses, du moins à l'époque. D'après l'histoire de l'implantation de l'islam, on peut en effet situer les événements qui nous sont racontés dans la première partie du XIX^{ème} siècle, soit au début de la phase peule d'islamisation. Cette opposition est toutefois légèrement rectifiée par le narrateur, lorsqu'il parle de l'hôte du marabout et du fait que la population accepte les pratiques du féticheur par peur des représailles : « L'hôte a dit que si seulement / On ne dit pas que c'est lui / Alors il peut continuer à agir / Le marabout est venu il a dit aux gens : "excusez-moi / L'islam / C'est à lui que revient le baptême / Mais on n'attend pas un féticheur" ».

La confrontation entre le féticheur sonjaye et le marabout peul montre que ce dernier est puissant, puisqu'il a le dernier mot lors de la bataille « magique » qui les oppose. Il est en plus impitoyable. Ne renonce-t-il pas à l'humiliation du féticheur seulement sur les supplications de son hôte ? En obtenant la soumission du féticheur qui abandonne la célébration des baptêmes à l'islam, le marabout peul apparaît comme le représentant de celui-ci. Sachant que ce récit a été raconté en 1999 et que la région est aujourd'hui majoritairement islamisée, la représentation du Peul est donc, dans ce récit, particulièrement

positive. D'autant plus que, lorsque l'on s'intéresse à la morale de l'histoire, on s'aperçoit qu'il agit en fonction de son statut au contraire du féticheur qui outrepassa ses fonctions.

Cette représentation positive se retrouve dans le récit de *Kambe Zima et Alfa Mahaman Jobbo*, dont je propose, dans un premier temps, le résumé.

Résumé du récit de *Kambe Zima et Alfaga Mahaman Jobbo*

Kambe Zima et Alfa Mahaman Jobbo est l'histoire d'une amitié entre un féticheur zarma et un marabout peul. Lors de leur première rencontre, le féticheur voulut impressionner le marabout par ses pouvoirs surnaturels, mais ce dernier lui démontra la supériorité d'*Irko*y (Dieu¹). Le féticheur reconnut alors celui-ci et voulut abandonner ses anciennes pratiques pour suivre la voie musulmane. Le marabout lui dit de ne pas y renoncer en lui montrant qu'il disposait de pouvoirs que lui-même n'avait pas. Le féticheur devait donc continuer à travailler avec les génies, mais en les mettant au service de l'islam. C'est ce qu'il fit. Désormais, ils allaient prêcher ensemble. Un jour qu'ils étaient en brousse, le marabout ne voyant aucun village, dit qu'ils allaient devoir passer la nuit à jeun. Le féticheur lui répliqua qu'un village de génies se trouvait juste à côté. Ils se rendirent alors chez le chef du village en question, y mangèrent et y dormirent. Ce dernier épisode montre la relation d'interdépendance, entre les deux hommes. Le narrateur leur attribue, d'ailleurs, dans une autre version de ce récit, une relation de « cousinage à plaisanterie » (*baasotaray*)².

Les représentations du Peul dans le récit de *Kambe Zima et Alfa Mahaman Jobbo*

Ici, il n'est plus question d'opposition. Le Peul est devenu l'allié du Zarma, le marabout l'allié du féticheur. En fait, le *jasare* met plus l'accent sur la relation spécifique qui lie le féticheur et le marabout que sur les deux personnages. Le narrateur évoque deux épisodes : le premier raconte la rencontre de ces deux personnages et pourrait être intitulée « de l'affrontement à l'amitié » ; le second évoque le récit de leur amitié qui aboutit à un cousinage à plaisanterie (dans

1 Signalant littéralement « notre maître », « Cette expression est plus utilisée que le terme arabe *Aalla* (Allah), cependant assez usuel. Ce qui aurait été l'ancien terme songhay pour Dieu, *Kuncumo*, est par contre tombé en désuétude. On emploie rarement *beene koy* (maître du ciel) ou *Ngaari* » (OLIVIER DE SARDAN 1982 : 221).

2 « Le cousinage à plaisanterie suppose en effet une absence de honte (*haawi*) réciproque qui permet d'échanger avec décontraction injures, sarcasmes, moqueries. » (OLIVIER DE SARDAN 1982 : 43).

une version hors contexte³). Or « la particularité du « modèle » culturel que constitue le « cousinage », c'est de désamorcer l'inégalité sans la supprimer, de mettre entre parenthèses la distance sociale sans l'abolir, ou, inversement, de susciter alliance, protection et entraide entre des partenaires nécessairement lointains ou inégaux » (OLIVIER DE SARDAN 1982 : 48).

Sachant que ce récit a pour cadre la région ouest du « pays zarma », et plus précisément le village de Boko Cilli (un village appartenant au sous-groupe zarma des Tobil-Fu) situé dans le canton de Kure, et le village de Say situé au bord du fleuve, on peut interpréter ce cousinage de la manière suivante : il symbolise les relations unissant les chefferies zarma du fleuve à la chefferie peule de Say qui, au XIX^{ème} siècle, était le centre islamique le plus important dans l'Ouest du Niger actuel. Et OLIVIER DE SARDAN (1982 : 45) de souligner : « entre groupes ethniques, le cousinage prend donc des formes d'alliance. [...] la traduction d'une alliance en termes de parenté est un gage de stabilité qui la met au-dessus des fluctuations de la conjoncture politique, et l'inscrit dans la culture de chaque groupe ».

Le Peul n'est pas dans ce récit, l'autre, l'étranger, dangereux comme il pouvait l'être dans le récit d'*Issa Korombé*. Il n'est plus non plus celui qui impose sa loi comme dans le récit d'*Alfaga Modibaajo*. Il est ici assimilé à un membre de la famille, le cousin à plaisanterie (*baase*), qui ne peut nuire (il n'est pas le rival dans la course à la chefferie). La relation entre les deux groupes est décontractée, sans honte et la confiance règne. Le narrateur offre, avec ce récit, une représentation du Peul plus positive que celle proposée dans les précédents récits.

Cependant, on retrouve certains éléments présents dans le récit d'*Alfaga Modibaajo*. Le Peul apparaît, dans le second récit de féticheur et de marabout, comme l'agent de l'islamisation du pays zarma, même si dans une version de ce récit, le narrateur attribue au Zarma un double statut : « Tu sais / L'état de féticheur / C'est dans le maraboutage qu'il l'a eu / C'est pour ça qu'on lui joue cet air ». Cette représentation correspond à celle revendiquée aujourd'hui par les descendants de Kambe Zima. Le narrateur, lui, hésite, et, dans une version récitée hors contexte, fait de Kambe Zima uniquement un féticheur. Mais revenons au personnage peul. Alfa Mahaman Jobbo est d'abord nommé : le narrateur désigne alors à la fois l'origine du personnage (Jobbo est le nom d'un clan peul) et son statut (« *alfa* » signifie « marabout »). Le fait de le nommer dès son apparition est important, car historiquement ce personnage a joué un rôle prédominant dans la

3 Deux enregistrements de ce récit ont été réalisés : un, sur ma demande, devant les habitants de Boko Cille et l'autre, en ma seule présence. Le premier est dit « en contexte provoqué » dans la mesure où il se rapproche d'un des contextes de narration possible. Le deuxième est appelé « hors contexte », puisqu'il ne répond à aucun critère de profération.

région. Si le *jasare* mettrait l'accent sur la magie pour le féticheur, il souligne ici la connaissance d'Allah de la part du marabout. Une connaissance qui lui confère un statut spécifique dans la religion musulmane : il est désigné comme « *wali* », ce qui signifie « saint ». Le narrateur lui attribue également un grand pouvoir : il peut se déplacer sans moyen de locomotion. Par les louanges qui sont adressées à tous les marabouts, le *jasare* renforce ce pouvoir : celui-ci touche la vie et la mort.

Malgré tout cela, le marabout peul est ici représenté comme humble. Il reconnaît, sans difficulté aucune, les compétences du féticheur, et lui propose une alliance. Ainsi à l'orgueil du marabout peul dans le récit d'*Alfaga Modibaajo* Alfa Mahaman Jobbo répond par l'humilité. Cependant, on ne peut complètement opposer ces représentations. Si l'on s'intéresse à la morale du récit, on s'aperçoit que ces deux récits proposent un modèle religieux identique même si la forme symbolique diffère. Le récit d'*Alfaga Modibaajo* représente le comportement à ne pas avoir du point de vue du féticheur qui outrepassa ses fonctions (il baptise à la place du marabout) ; c'est pourquoi il est puni. Le récit de *Kambe Zima* et d'*Alfa Mahaman Jobbo* propose, quant à lui, une attitude idéale des deux côtés : le féticheur reconnaît la supériorité divine et décide de mettre ses compétences au service d'Allah). Le marabout reconnaît, de son côté, son inefficacité dans certains domaines et réclame la participation du représentant des génies. Ce récit propose donc un modèle religieux fait de tolérance et de syncrétisme. Mais ce modèle va au-delà, puisqu'il établit des relations de proximité (sur le modèle familial) entre marabouts et féticheurs, ou si l'on étend la classification au groupe ethnique, entre Peul et Zarma, car chacun des personnages représente à la fois un groupe religieux et un groupe ethnique. A l'inverse d'Issa Korombé et Bayero qui cherchent à éliminer, ou plutôt à dominer l'autre groupe ethnique, Kambe Zima le Zarma et Alfa Mahaman Jobbo le Peul s'allient.

Comparaison des représentations des Peuls dans les trois récits étudiés

La représentation des Peuls n'est pas monolithique. Chacun des récits étudiés propose une image de ce groupe ethnique. Dans le récit d'*Issa Korombé*, le Peul représente l'ennemi, alors que dans le récit de *Kambe Zima* et *Alfa Mahaman Jobbo*, il apparaît comme l'ami. Le premier récit insiste sur les stéréotypes liés au Peul, stéréotypes qui sont repris d'ailleurs par la population : le Peul est intelligent, rusé, mais il est également celui à qui on ne peut pas faire confiance et que l'on ne comprend pas. Dans le récit de *Kambe Zima* et *Alfa Mahaman Jobbo*, il apparaît comme intelligent, puisqu'il est capable de définir ses limites, et tolérant : il accepte les pratiques de

l'autre. Enfin, dans le récit d'*Alfaga Modibaaajo*, il occupe une position intermédiaire : il est celui qui amène l'islam en région sojay, tout comme dans le récit de *Kambe Zima et Alfa Mahaman Jobbo*, mais il est également l'étranger qui impose ses règles (avec, toutefois, la complicité des villageois). Ni ennemi ni ami, il est uniquement perçu comme un agent religieux puissant et fier. On pourrait penser que le narrateur nous propose dans ces deux récits le modèle du bon marabout. Mais lorsqu'on écoute le récit d'*Alfa Sino*, un récit qui appartient également au genre « *zima nda alfaga deede* » et qui ne met en scène que des Zarma (le féticheur et le marabout), on remarque que le marabout zarma outrepassa ses fonctions en louant le génie de la foudre. Il ne fait pas montre de la même intelligence que le marabout peul des deux récits précédemment cités. Peut-on alors en déduire que le narrateur se représente le Peul comme plus intelligent et plus tolérant que le Zarma ? Ou existe-t-il d'autres explications pour expliquer ces différentes représentations ?

Sans que cela infirme l'hypothèse précédente, si l'on replace ces récits dans leur contexte historique et géographique, on s'aperçoit que chacun d'eux est issu d'une région différente, et que l'histoire des relations entre Peuls et Zarma (voire Sojay) varie d'une région à une autre.

Selon les historiens et les traditionnistes, les hostilités entre Zarma et Peuls du Boboye débutent au XIX^{ème} siècle après une période de cohabitation pacifique. S'il n'y eut plus de grande guerre entre eux depuis la colonisation, les tensions demeurèrent. Ce sont ces tensions qui apparaissent dans le récit d'*Issa Korombé*.

Les Zarma du bord du fleuve Niger se trouvent *a priori* dans une situation différente de celle des Zarma de l'Est. Il semble qu'ils n'aient jamais connu d'exaction de la part des Peuls de Say, avec lesquels ils vivaient en toute harmonie sous l'autorité morale et spirituelle d'Alfa Mahaman Jobbo, le chef peul de Say. L'autorité de ce dernier sur les Zarma du fleuve ne fut pas acquise par la force, mais par l'intelligence et la connaissance qu'il avait des dissensions internes aux Zarma. Ainsi assiste-t-on au XIX^{ème} siècle à des alliances entre Zarma du fleuve et Peuls contre les Zarma de l'Est. Le récit de *Kambe Zima et Alfa Mahaman Jobbo* reflète cette alliance en faisant de l'autre un proche.

Quant au troisième récit (*Alfaga Modibaaajo*), il a pour cadre la région sojay de Wanzerbé, un lieu particulièrement attaché jusqu'il y a peu aux religions du terroir¹. Le marabout vient quant à lui de Bangoula, un village peul de la région du fleuve, situé à quelques kilomètres de Niamey.

1 Selon ROUCH (1989, 1969 : 25), « il y a quelques années [à Wanzerbé], les femmes se précipitaient pour purifier avec des torches enflammées l'endroit où un voyageur avait fait la prière ».

L'opposition Peul / Sonjaye divise le récit. Cette simple distinction suffit à l'interprétation : le Peul est l'agent musulman, tandis que le Sonjaye reste résolument attaché aux anciennes pratiques religieuses.

On le voit, ces trois régions ont un vécu différent. Et c'est ce vécu qui influence les différentes représentations proposées par les récits. On peut donc légitimement penser que le narrateur n'a pas d'a priori absolus par rapport aux Peuls, mais qu'il exprime les sentiments de l'auditoire zarma qui se trouve en face de lui. La diversité des représentations proposées par le *jasare* nous montre qu'elles dépendent de la région où a lieu l'histoire. En résumé, les Zarma ne conçoivent pas les Peuls de la même manière selon qu'ils sont originaires de l'est ou de l'ouest.

Conclusion

En comparant les représentations de l'autre, on s'aperçoit que celles-ci diffèrent selon que l'autre est un peuple lointain ou proche. Ainsi les Européens, le « peuple » le plus lointain évoqué dans ces récits, ne sont pas valorisés au contraire des Peuls dans le récit par exemple de *Kambe Zima et Alfa Mahaman Jobbo*. Les Blancs apparaissent comme une masse uniforme dirigée – on ne le voit qu'à la fin du récit – par un commandant. Et, malgré leur supériorité technique (armes à feu, écriture), ils ne dominent les Zarma que par la ruse.

Au contraire, les Peuls sont nommés et individualisés. Il y a bien sûr l'ennemi Bayero, mais on trouve également l'agent d'islamisation Alfaga Modibaajo et le « cousin à plaisanterie » et ami Alfa Mahaman Jobbo. Le narrateur nous propose par conséquent une représentation nuancée qui va du rejet du guerrier Bayero à la sympathie pour le marabout et chef de Say.

Les représentations des Gourounsi – peuple à la fois lointain puisque les Zarma ne le côtoient pas quotidiennement comme les Peuls, et proche, car lors de l'exode, la région gourounsi est souvent choisie – se trouvent à mi-chemin entre celle des Européens et des Peuls. D'une part, l'auditeur a l'impression qu'il s'agit là aussi d'un peuple sans nom et sans visage (à l'exception du seul Boukari) au point que les distinctions ethniques ne sont mentionnées qu'en début et fin du récit, avant que Babatou ne les envahisse et après qu'il les a libérés. D'autre part, la description est plus détaillée que celle des Européens, car l'autre est semblable : le récit insiste sur les nombreux points communs qu'ils ont avec les Zarma, tout en soulignant que la comparaison est toujours en faveur des derniers. Mais il arrive parfois que la représentation des Peuls soit favorable : dans le récit de *Kambe Zima et Alfa Mahaman Jobbo*, le Peul est même décrit comme intelligent (peut-être même plus intelligent que le Zarma dans ce récit du moins), tolérant et sympathique.

Cependant, quel que soit l'autre, le narrateur utilise ses représentations pour se définir, plus précisément pour définir ce qu'est un zarma. La construction de sa propre identité passe donc par la comparaison avec l'étranger : ici, l'Européen, le Gourounsi ou le Peul.

Références

- BAJE, Jibo, 1998, *Issa Korombé* (recueilli par BORNAND, Sandra).
- 1999 a, *Kambe Zima et Alfa Mahaman Jobbo* (recueilli par BORNAND, Sandra).
- 1999 b, *Babatou* (recueilli par BORNAND, Sandra).
- 1999 c, *Alfaga Modibaajo* (recueilli par BORNAND, Sandra).
- 1999 d, *Alfa Sino* (recueilli par BORNAND, Sandra).
- BAZIN, Jean, 1979, « La production d'un récit historique » in *Cahiers d'études africaines*, 73-76, XIX-1-4, Paris, pp. 435-483.
- BONTE, Pierre, IZARD, Michel, 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris.
- BORNAND, Sandra, 1999, « Le statut des griots en pays songhay-zarma de l'époque précoloniale à aujourd'hui », in *Brücken und Grenzen/Passages et frontières*, 290-300, Forum Suisse des Africanistes, LIT Verlag, Münster/Hamburg/London.
- CAUVIN, Jean, 1980, *La Parole traditionnelle africaine*, Editions Saint-Paul, Les Classiques Africains n° 882, Paris.
- GADO, Boubé, 1980, « Le Zarmatarey. Contribution à l'histoire des populations d'entre Niger et Dallol Mawri », *Etudes Nigériennes*, n° 45, Niamey.
- NICOLAS, Guy, 1975, *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, Paris.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 1982, *Concepts et conceptions songhay-zarma histoire culture société*, Nubia, Paris.
- 1984, *Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans...* Karthala, Paris.
- PERSON, Yves, 1977, « Samori, construction et chute d'un Empire » in *Les Africains*, tome I, Editions Jeune Afrique, pp. 253-285.
- ROUCH, Jean, 1956, « Migrations au Ghana (Gold-Coast) » in *Société des Africanistes*, pp. 33-196.
- 1989 (1960), *La religion et la magie songhay*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.
- TRAORE, Karim, 2000, *Le jeu et le sérieux*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln.