

Université Abdou Moumouni de Niamey

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Avec l'appui du groupe de recherche :
Littérature Genre et Développement
“Visions et Perspectives Nigériennes”

Mémoire de maîtrise

Thème : *Toula, la nièce salvatrice : Etude ethnolinguistique du mythe et de la parenté chez les Zarma- Songhay*

Présenté par :

YOUNSSA NOUHOU Alzouma

Sous la direction de :

Mme Salamatou Alhassoumi Sow

M. Diouldé Laya

2004

Sommaire

Dédicace			
i			
Remerciements			
ii			
Signes	et	abréviations	
v			
Table	des	matières	
Viii			
Introduction		générale	
1			
Première partie :	Analyse	du	récit
10			
Chapitre1: Les		versions	
12			
Chapitre2 : Transformations	du	récit	
28			
Chapitre3 : Réflexion sur quelques significations du			
sacrifice		33	
Deuxième partie : Analyse linguistique des termes de			
parenté		43	
Chapitre1: L'approche méthodologique		44	
Chapitre2 : Parenté biologique ou « <i>dùmítàrây</i>			
<i>màànó</i> »		48	
Chapitre3 : Les autres formes de parenté		60	
Conclusion générale		78	
Bibliographie		83	
Annexes			

Dédicace

Je dédie ce travail à :

Ma regrettée mère **Maïmouna Hamidou** qui n'avait pas eu la chance de parfaire une éducation qu'elle avait commencée ;

Ma regrettée grand-mère **Fatouma Halidou** dite **Djalé** qui n'avait pas eu la chance de transmettre d'autres connaissances qu'elle avait sans doute à m'apprendre et qui n'avait pas vu grandir son enfant ;

Ma regrettée grand-mère **Hado Abdou** qui n'avait pas eu la chance de transmettre d'autres secrets sans doute qu'elle avait à m'apprendre, Dieu le Tout Puissant le Miséricordieux fasse que leurs âmes reposent en paix et qu'il les accueille dans sa clémence ;

Mon père **Younsa Nouhou** qui a eu la clairvoyance et le courage de m'envoyer à l'école malgré les multiples tâches que j'avais à accomplir pour lui ;

A toute la jeunesse nigérienne qui aujourd'hui, traverse et endure les multiples épreuves qui ont pour noms le chômage, le conflit de génération, le manque d'intérêt et la cécité de nos gouvernants à leur égard et à l'égard de toute la classe intellectuelle. Puisse Dieu venir au secours de cette importante couche sociale.

Remerciements

Qu'il nous soit permis ici d'exprimer notre profonde gratitude à nos deux encadreurs **Mme Sow et M. Diouldé** pour avoir accepté de conduire jusqu'à bon port ce travail malgré leurs multiples occupations mais aussi pour les dérangements que nous leur avons causés et pour les sages conseils qu'ils nous ont prodigués.

Nos chaleureux remerciements vont au **Pr Abdou Hamani** pour avoir non seulement accepté volontiers de diriger mon jury de soutenance mais aussi pour tous les efforts qu'il déploie pour le rayonnement des activités académiques et scientifiques au niveau de l'Université en général, de la faculté des Lettres et du département de Linguistique en particulier.

Nous profitons de cet instant solennel pour remercier de tout cœur, le groupe de recherche **LGD/VPN** pour l'appui financier, technique et la formation dont nous avons bénéficiés pour la réalisation de ce travail. Que tous les membres trouvent ici l'expression de notre profonde reconnaissance.

C'est également le lieu pour nous d'avoir une pensée particulière à tous ceux qui nous ont transmis le savoir et en particulièrement ceux de l'université à qui nous devons beaucoup. Ils sont nombreux et je ne puis les citer tous nommément.

Il nous plaît d'exprimer notre entière satisfaction et notre profonde gratitude à notre grande sœur **Mme Issoufou Biba Younsa** qui a souffert comme une mère en investissant énergie, temps moyens et toute son âme pour nous accompagner sur le chemin de la réussite.

Nous présentons aussi nos sincères remerciements à **M. Issoufou Alzouma Oumorou** pur nous avoir donné un accès libre à son matériel informatique pour des saisies et des tirages dont nous avions eu besoin. Que Dieu lui soit reconnaissant pour sa générosité et lui ouvre les portes du bonheur !

Nous adressons aussi nos chaleureux remerciements à notre cousine **Barakatou** pour sa patience, sa disponibilité et son courage pour avoir supporté d'être notre secrétaire de tous les temps. Que Dieu la récompense.

Il me plaît également de présenter mes sincères remerciements à mon ami **Habiboulaye Hamado** pour les travaux combien importants qu'il m'a faits avec disponibilité et compréhension.

C'est aussi le lieu d'exprimer notre profonde reconnaissance à mes parents **Maimouna Sadou, Moussa Nouhou, Hamani Hamidou, Boureima Sadou, Boureima Hamidou, MDL Hassanne Kangaye**, les deux **Amadou Soumana dits Tijani, Soumana François**, de nous avoir supporté dans les moments de joie et de peine mais aussi le soutien moral et financier qu'ils ont bien voulu nous offrire et pour leur attitude de parents disponibles, volontaires et patients. Je n'oublie non plus tous les autres parents qui n'ont pu être cités nommément pour toutes les charges, le soutien moral et les conseils dont ils nous ont comblés. Que Dieu leur en soit gré.

Nous saisons cette occasion pour exprimer notre profonde reconnaissance à **Rahamatou Mahamatou Maâzou**, notre compagne, notre amie et enfin notre copine de nous avoir accordé son affection et son soutien psycho-sentimental qui nous ont permis (à certains moments pour ne pas dire tous) d'avoir de la force et le sans-froid pour affronter certaines réalités.

Nous disons merci à tous nos amis, camarades ou compagnons qui nous ont accompagné de loin et ou de près dans la voie de la réussite académique. Ils sont nombreux. En effet combien sont-ils ceux-là qui furent à mes côtés dans tous les moments de ma vie académique de l'école primaire jusqu'ici. Je puis citer **Abdou Patrick, Abdou Issa** ; ceux avec qui j'ai partagé bien de joie et de peine au collège et au lycée **Soumana Yacouba, Ayouba Il-Yassou, Moussa Sadou ; Halidou Djibo, Abdoulaye Souley, Moustapha Afizou, Mamane Sani Amadou, Hamani Abdou, Seydou Hamidou** ceux aussi qui sont devenus mes frères **Yacouba Djibo** (alias Boutézi), **Yacouba Yayé** (alias Adjasco), **Moumouni Hassane** alias Alpha, **Moctar Dia, Soumaila Mounkaila** alias Simon, **Boubacar Boureima** alias Moundjo, **Issifi Yayé** alias Abiola et mon regretté frère et cousin

Abdouramane Soumana qui nous a quitté à la fleur de l'age, sans oublier les biens aimées de tous ces amis.

Je ne puis aussi oublier tous mes camarades de section et de promotion avec qui nous avons agi, construit et réalisé un destin presque commun, principalement **Boubacar Halidou, Boubacar Hamidou** et ma courageuse et combattante amie **Chaïbou Amina**.

Nous serions ingrat si nous oubliions tous les bibliothécaires et personnes ressources qui nous ont accordé facilité et diligence dans la collecte de nos données de recherche, particulièrement **Ali Seyni** (ingénieur de génie rural à la retraite), **Saleye** (au Centre d'Information et de Documentation pour le Développement rural, au Ministère du Développement Agricole) et une dame à la sonothèque de l'ORTN dont nous n'avons pas retenu son nom.

Que Dieu le Miséricordieux les récompense tous pour leurs bienfaits.

Symboles et abréviations

Abréviations

dé : déterminé

dt : déterminant

ex : exemple

fém : féminin

GP : grand-parents

H : homme

i, i', i'' : notation pour classification

j, j', j'' : idem

k, k', k'' : idem

LGD/VPN : Littérature Genre et Développement « Visions et Perspectives Nigériennes »
(groupe de recherche)

Mat : descendance matrilinéaire

ORTN : Office de Radio et Télévision du Niger

Pat : descendance patrilinéaire

PPN/RDA : Parti Progressiste Nigérien pour le Rassemblement Démocratique Africain

Symboles

Système phonologique

Les voyelles

Les voyelles brèves

a : voyelle basse, centrale, non arrondie

e : voyelle moyenne, antérieure, arrondie

i : voyelle haute, antérieure, non arrondie

o : voyelle moyenne, postérieure, arrondie

u : voyelle haute, postérieure, arrondie

Les voyelles longues (mêmes caractéristiques que les voyelles brèves en dehors du trait de la longueur vocalique)

aa :

ee :

ii :

oo :

uu :

Les consonnes

b : occlusive, bilabiale, sonore

c : occlusive, alvéopalatale, sourde

d : occlusive, alvéolaire, sonore

f : fricative, labiodentale, sourde

g : occlusive, vélaire, sonore

h : fricative, glottale, sourde

j : occlusive, palatale, sonore

k : occlusive, vélaire, sourde

l : latérale, alvéolaire, sonore

m : nasale, bilabiale, sonore

n : nasale, alvéolaire, sonore

ɲ : nasale, palatale, sonore

ŋ : nasale, vélaire, sonore

p : occlusive, bilabiale, sourde

r : vibrante, alvéolaire, sonore

s : fricative, alvéodentale, sourde

t : occlusive, dentale, sourde

w : semi-consonne, bilabiale, sonore

y : semi-consonne, palatale, sonore

z : fricative, alvéodentale, sonore

Les tons

ˊ : haut

ˋ : Bas

^ : Modulation descendante

: Modulation montante

Notations phonétiques

< : Introduit un changement qui indique qu'un terme vient d'un autre

> : Marque une évolution phonétique faisant passer d'un terme à un autre

: Marque la frontière d'un mot

* : indique l'inexistence d'un terme, d'une expression ou une reconstruction

Ø : au début ou à la fin, marque la chute ou l'effacement d'un terme

+ : signe de concaténation ou d'association

= : indique le résultat d'une opération

~ : tilde, indique la nasalisation d'un terme

/ : rapport d'association ou d'opposition entre deux termes

[] : notation des sons

{ } : contient une énumération d'éléments entre lesquels on peut choisir

() : signe montrant qu'un élément est facultatif ou redondant

// // : notation des phonèmes

Table des matières

Introduction générale	1
Première partie : Etude des versions du récit	10
Chapitre premier : Les versions	12
1.1. Le tableau comparatif	15
1.2. Les différences de forme	20
1.3. Les différences de contenu	22
1.4. Les personnages	22
1.5. La variation du contexte socio-historique	23
1.6. Les variants du récit	25
1.7. Les invariants du récit	26
Chapitre2 : Transformations du récit	28
2.1. Les manipulations du récit	28
2.1.1. Du texte oral au texte écrit	28
2.1.2. L'auteur et le style	30
Chapitre3 : Réflexion sur quelques significations du sacrifice	33
3.1. Signification socioculturelle	33
3.1.1. Le sacrifice, forme de représentation sociale.	34
3.1.2. Le sacrifice, pacte et échange.	36
3.1.3. Croyances et violence.	37
3.2. Significations économique et politique	39
3.2.1. Sacrifice et enjeu économique	39
3.2.2. Sacrifice et enjeu politique	40
Deuxième partie : Analyse linguistique des termes de parenté	43
Chapitre premier : L'approche méthodologique	44
1.1. Le cadre d'étude	45
1.2. L'analyse des différents termes	46
Chapitre2 : Parenté biologique ou « <i>dùmìtàrày màànó</i> »	48

2.1.	Parenté	de	lait	ou	«le	<i>nyàyzètàrây</i> »
48						
2.2.	Parenté			de		sang
		57				
Chapitre3 :	Les	autres	formes	de	parenté	
60						
3.1.	Le		tableau			terminologique
		71				
3.2.				Les		implications
74						
Conclusion générale						78
Bibliogrphe						
83						

Introduction générale

Avant d'aborder l'approche de notre thème, il nous paraît important de jeter un regard sur le personnage du récit. En fait qui est *Toula*, cette fille qui a tant marqué et marque encore la vie et les attitudes sociales de toute une communauté ?

Toula, comme toute fille zarma-songhay est une nièce, la fille de la sœur d'un chef songhay. Sans reprendre les qualités que Boubou (1971 : 41) lui a déjà attribuées, nous dirons qu'elle est l'exemple même de la jeune fille dans la société zarma-songhay et comme presque partout en Afrique noire de façon générale et au Sahel en particulier.

Elle fut l'héroïne par son sacrifice, pour avoir sauvé tout un peuple du danger (risque de disparition face à la sécheresse) qui pesait sur lui.

Elle était une fille unique et donc jouissait de toute l'affection de sa mère et de son père (dont le nom a été très peu évoqué dans les différentes versions).

Elle est en plus celle qui, en sauvant le peuple de son oncle Baharga Beeri, est devenue le serpent qui reçut la mission de faire désormais régner la vie et la prospérité dans le royaume de son oncle.

Toula est encore et sans doute le génie de l'eau qui représente le symbole du pacte des Baharga avec les génies mais aussi le symbole d'une famille à jamais sans descendance à cause de l'acte des parents de la branche masculine de sa famille.

C'est enfin et surtout elle qui perpétue le serment de sa mère, gage d'un pacte devenu éternel.

Elle attrape et agit encore dans les eaux de Bilow (Téra), de Dargol, partout et l'eau est devenue sa propriété dans tout le Songhay.

Cependant pour beaucoup d'esprits qui se disent avertis et qui n'acceptent jamais facilement les données non vérifiables, *Toula* n'a pas réellement existé car affirment-ils, il s'agit là des données de la tradition orale dont le but est d'entretenir le merveilleux et de montrer les caractères d'une tradition ou une société qui traîne encore les pieds dans l'amorce de son véritable développement économique, scientifique et culturel.

A ces esprits nous dirons que certes le mythe relève généralement de l'irréel et de l'imaginaire mais pour le récit de *Toula* nous avons au moins une certitude : c'est l'existence de nos jours, à Téra comme à Dargol et dans plusieurs régions du Songhay nigérien, de familles qui réclament le droit à l'appartenance à cette branche masculine de la famille de celle qui fut la victime sacrificielle. Aujourd'hui plus qu'hier nous avons des personnes réellement présentes dans cette ville de Niamey qui l'affirment sans cesse. Aussi selon Ali

Seyni un de nos informateurs (dont un des parents s'occupe actuellement du sacrifice pour *Toula*) les sacrifices pour *Toula* restent-ils une réalité dans plusieurs régions du Songhay. Reste à découvrir la société qui est le lieu de naissance et d'immortalité de ce mythe.

Les Zarma - Songhay

Les Zarma-Songhay selon Niandou (1996 : 166) appartiennent à une communauté appelée « ay - ne - hā » et ont pour auto désignation selon leur milieu social ou géographique Sonjey-boro (région typiquement Songhay), Gao-boro (région de Gao), Zarma (Zarmaganda et Zarmataray), Dandi-boro (région dandi) Wogo et Kurte (population insulaire).

Le peuplement Zarma-Songhay au Niger se justifie essentiellement par trois faits historiques (si l'on écartait l'origine mythologique du peuplement).

Il y a notamment la connaissance que l'on a de l'empire Songhay surtout sous le règne d'Askia Mohamed Touré, dont l'expansion de son empire et ses conquêtes s'étendraient sur un vaste espace du Soudan occidental comprenant presque toute la boucle du fleuve Niger.

Le second fait annoncé par Gado (1980 : 46, 71, 111, 117) justifiant le peuplement actuel réside principalement dans trois types de migration :

La migration dans le Songhay (Téra, Wanzarbé) et l'Anzourou ;

La migration des Songhay vers le sud-ouest nigérien (à l'origine des descendants de Djermakoy Sambo à Dosso) ;

La migration conduite par Mali Béro avec son fameux « *Bármà dábà* » à l'origine de la formation du Zarmataray (Zarmaganda, le Kogori, le Zigi etc.).

Il y a enfin le troisième fait historique dans le processus de formation de la communauté zarma-songhay au Niger. Il s'agit du déclin de l'empire Songhay et surtout la conquête marocaine qui consacre la dispersion du peuple (tout le peuple s'étant installé après cet événement auquel on attribut le qualificatif de Dendi, le Dendi actuel n'étant que le dernier murmure de cette appellation.)

Ce sont donc ces trois faits historiques qui sont à l'origine du peuplement zarma-songhay au Niger. Signalons tout de même que les mobiles de ces trois faits historiques ne nous intéresseront pas ici.

Au-delà des frontières nationales les Zarma-Songhay occupent l'espace des deux rives « gourma et hausa » du fleuve Niger allant de Mopti au Mali en traversant tout l'Ouest

nigérien), jusqu'à Kandi au Bénin. Les principales variantes linguistiques que Prost (1956 : 14) a identifiées et qui composent l'ensemble Zarma-Songhay sont :

Le Soŋey de Mopti, Goundam et Tombouctou ;
Le Soŋey de l'Est de Tombouctou, depuis Arsanay (25 kilomètres) jusqu'à Labezanga ;
Le Kaado (Tillabéri, Téra, Dori et Canton de Hombori) ;
Le Wogo (Sinder) ;
Le Kourte (Niamey et Tillabéri) ;
Le Zarma du Zarmaganda (Niamey, Dosso) ;
Le Dendi, (Gaya, Parakou et Kandi au Bénin).

Dans la classification des langues africaines, le Zarma-Songhay appartient au groupe Songhay de la famille Nilo-saharienne. La langue Zarma-Songhay au Niger comprend trois dialectes principaux : le Kaado (Téra, Tillabéri), le Zarma (Ouallam, Fillingué, Niamey) et le Dendi (Gaya). Le caractère composite de la communauté « ay-ne-hā » suscite souvent les questions de délimitation des frontières entre dialectes et parlers. Il est difficile de tracer ces frontières, que ce soit sur des bases linguistiques et/ou culturelles. Des tentatives pour aboutir à des distinctions géographiques ou linguistiques ont été vainement entrepris par des chercheurs, historiens, ethnologues et linguistes. Il y a certes, des spécificités linguistiques et non linguistiques plus ou moins marquées, mais les difficultés d'une véritable délimitation des frontières nettes demeurent encore et toujours. Ces spécificités sont aussi dues aux usages et aux variations, à un certain nombre de facteurs sociolinguistiques. Il existe, de ce fait, des variations régionales et patoisantes, car un Kourte et un Wogo (tous de sous-groupe Soŋey-Kaado) ne parlent pas tout à fait de la même façon, ni un « Zarmaganda-boro » (de l'aire Zarmaganda) ou un « dandi-boro » (de la région du Dandi). Malgré la présence au sein de la communauté zarma-songhay de parlers régionaux comme ceux de Dosso, du Zarmaganda ou de Niamey, l'intercompréhension est toujours possible. Il y a même une tendance à l'homogénéisation intra-communautaire (locuteur d'un même village), aux plans phonétique, syntaxique et morphologique.

En définitive, quel que soit le degré de dialectatisation de la langue Zarma-Songhay l'intercommunication entre un « Soŋey-boro » de Téra et un Zarma de Dosso est toujours

possible. Par contre l'intercompréhension n'est pas toujours possible entre un Zarma de Dosso et un Songhay de Tombouctou ou de Djenné.

Après ce bref aperçu sur la société zarma-songhay, il paraît intéressant de voir quel intérêt le mythe peut-il jouer dans les recherches sur les sociétés africaines et comment notre thème sied dans cette démarche ?

Les événements sociaux et culturels reviennent de force dans la dynamique de recherche qui s'installe. Dans cette démarche où se posent les fondements de la recherche sur les sociétés africaines, l'étude des mythes constitue un vaste et important champ de connaissances. Même si les chercheurs engagés dans l'étude de la tradition orale s'interrogent aujourd'hui encore sur la vérité du mythe, celui-ci demeure un intéressant motif de recherche pour les sciences humaines où la linguistique doit jouer une place centrale indéniable. L'étude du récit de *Toula* et en particulier celle de la parenté dans ce mythe est un exemple de ce champ d'exploration qu'offre l'étude du récit mythique.

Le sujet « **Toula, la nièce salvatrice : Etude ethnolinguistique du mythe et de la parenté chez les Zarma-Songhay** » n'est, pour sa part, qu'un ensemble de signifiants dont les signifiés ne sont pas apparents mais que le lecteur découvrira plus loin.

Nous dirons aussi que la langue est inséparable de la société qui la parle et qu'à ce titre, son étude doit nécessairement tenir compte des faits, phénomènes et comportements sociaux qui déterminent et influencent inévitablement et de façon permanente la langue. Ce n'est pas ici une étude de la langue par elle-même et pour elle-même, que nous abordons mais plutôt une étude qui s'intéresse à la langue sans la détacher de la société et la culture de ceux qui la parlent. Il s'agit donc de voir le sujet sous une perspective ethnolinguistique car, dans l'étude des mythes, la linguistique n'a-t-elle pas une approche des éléments de la culture ? La question de la parenté ne mérite-t-elle pas une analyse linguistique ? Le récit mythique et en particulier celui de *Toula* n'est-il pas un moyen de découvrir un univers linguistique auquel jusque-là, la recherche en linguistique n'a pas songé ou qu'elle n'a pas encore exploré ?

Voilà plusieurs interrogations auxquelles nous tenterons de répondre dans le contenu de cette étude.

Problématique

En abordant ce projet de recherche intitulé : « **Toula, la nièce salvatrice : Etude ethnolinguistique du mythe et de la parenté chez les Zarma-Songhay** », nous pensons

indispensable de présenter quelques approches du mythe qui, de notre point de vue, nous maintiennent au cœur de notre thème de travail.

La première est le point de vue de Eliade (1983 : 15) qui définit le mythe en ces termes : « Le mythe raconte une histoire sacrée, il relate un événement qui a eu lieu dans le temps fabuleux du “commencement”. Autrement dit le mythe raconte comment, grâce aux exploits des êtres surnaturels, une réalité est venue à l’existence, que ce soit la réalité totale, le cosmos ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution »

L’intérêt et le rapport de cette idée à notre problématique tiennent au fait qu’elle comporte des notions importantes que nous envisageons d’aborder dans notre travail. Il s’agit principalement des notions de sacré (c’est-à-dire l’existence religieuse), de commencement (caractère événementiel du mythe, ayant toujours un début), d’Etres extraordinaires (héros mythiques), d’institutions et de comportements humains ou sociaux.

L’autre approche qui semble plus spécifique à notre thème de recherche, est le point de vue de Roland Barthes (1957 : 199) pour qui « Les matières de la parole mythique (langue proprement dite, photographie, peinture, affiche, rite, objet, etc.), pour différentes qu’elles soient, se ramènent à une fonction signifiante. » En d’autres termes, les motifs mythiques sont toujours porteurs de charge et valeur sémantiques qui débordent le cadre du langage général. Les symboles mythiques contiennent donc un signifié plus profond que celui du langage ordinaire.

Pour revenir à notre objet de recherche, il nous paraît important de placer le récit de *Toula* dans son contexte historique et culturel.

En effet que ce soit les versions de Boubou Hama ou la version (orale) de Hammadou Soumaïla dit Bonta, l’événement se ramène tout de même à un contexte de rareté d’eau.

Quoi qu’il en soit à propos des versions, de ce qu’on en fait (légende, conte, histoire ou même mythe), des localités de naissance du récit (Téra, Dargol, Yalambouli Kokorou...), des cours d’eau qui accueillent le gooru-gondi (Toula) dans le Gorouol, Youmbam, Kolgou...), il s’agit d’un événement vécu. Mais le fait primordial et le plus important, c’est que toute une postérité devait payer le prix de ce sacrifice, car *Toula* devenue esprit de l’eau, ne doit accepter en sacrifice, selon les recommandations de sa mère, que le sang des enfants de la branche masculine de sa famille.

Après ce tour d'horizon sur les questions de l'approche du mythe et de contextualisation du récit de *Toula*, il est à présent possible de montrer le rapport qu'entretient notre projet avec le programme de LGD/VPN, nos objectifs et enfin l'intérêt de notre sujet.

Ainsi le groupe de recherche **Littérature Genre et Développement “Visions et Perspectives Nigériennes”** voudrait-il dans ses objectifs scientifiques « remédier au manque de connaissance criant concernant la littérature nigérienne en général, vue sous l'angle du genre, avec un aspect particulier sur le contenu et la signification des cultures féminines, à étudier dans les textes oraux et écrits du Niger. » En œuvrant dans le même sens, notre thème, **Toula, la nièce salvatrice : Etude ethnolinguistique du mythe et de la parenté chez les Zarma-Songhay** vise à pénétrer l'objet de manière spécifique. En voulant porter notre attention à la parenté dans le récit de *Toula* nous pensons éclairer l'idée qui est la base même du mythe c'est-à-dire les relations sociales, plus exactement les rapports familiaux avec en toile de fond des rapports frère (roi) /sœur (mère de *Toula*), oncle / nièce (*Toula*), devin / génie.

De façon globale nous voulons apporter une contribution à la recherche (surtout concernant des domaines insuffisamment explorés comme la parenté par une approche linguistique) et à la réflexion critique sur nos valeurs traditionnelles.

Notre thème s'articule autour des axes principaux suivants :

- D'une part on envisage une étude des versions du récit qui fera le point sur les rapports entre versions orales et écrites dont le but sera de situer leurs variations et constantes. Ce point sera aussi l'occasion de comprendre la transformation du récit oral en un texte littéraire. Puis nous fermerons cette partie sur l'analyse du récit par une réflexion sur quelques significations que nous avons assignées au récit.

D'autre part on portera une attention particulière aux termes de parenté sur la base du noyau de termes qui est à l'origine du mythe de *Toula*. Nous tenterons de voir les valeurs que véhiculent ces termes particulièrement les signifiés ou les représentations qui leurs sont associés par les locuteurs mais aussi leurs implications dans les rapports entre individus. Il s'agit entre autres de *àrmè* / *wàymè*, *hásay* / *hàway*, *tubà* (*wàymayzè*), *àlbòráyzè* / *wàybòráyzè*, *nyáyzè* / *bâàbúázè*, *nyàkàfosîn* etc.

Il faut en plus souligner que ce travail, particulièrement la seconde partie, se veut terminologique dans la mesure où les significations, qu'elles soient politique, religieuse ou culturelle, ne doivent leurs valeurs qu'aux mots, car, disait Roland Barthes (1957 : 194, 199) « Les matériaux du mythe qu'ils soient représentatifs ou graphiques, presupposent une

conscience signifiante. ”. Il ajoute même : “ qu'il s'agisse de graphie littérale ou de graphie picturale, le mythe ne veut voir là qu'un total de signes, qu'un signe global, le terme final d'une première chaîne sémiologique »

Nous disposons pour l'analyse, de deux types de textes :

D'une part des textes littéraires (les quatre versions de Boubou) provenant certes d'une tradition orale, mais que l'auteur aura adapté à une culture désormais engagée dans la voie d'une tradition écrite.

Et d'autre part la version de Bonta dont la caractéristique essentielle est d'être un texte transcrit en langue zarma-songhay présentant aussi l'avantage d'avoir été traduit en Français, c'est-à-dire un texte finalement bilingue.

Ces textes sont certes le pilier de l'étude mais, le film de Alhassane Moustapha et Soehring « *Toula* ou le génie de l'eau » et le ballet « *Toula* » de la troupe artistique de Téra offrent davantage, une contribution à l'analyse du récit.

Méthodologie de travail

En débutant ce travail notre ambition était de mener la recherche dans toutes ses dimensions. Tous les aspects d'une recherche scientifique faisaient partie de la démarche. Nous entendions donc procéder par recherche documentaire par enquête, interview et tous autre moyen qui donnerait valeur à notre travail. Néanmoins certains de ces éléments n'ont pu être effectués (l'enquête), d'autres l'ont été en partie (les entretiens), d'autres par contre l'ont été dans toute leur plénitude (la recherche documentaire).

La recherche documentaire

Elle était la partie essentielle de notre travail. Elle a tout d'abord consisté en une approche de nos documents de bases, c'est-à-dire tout ce qui traitait du récit de *Toula* de façon partielle ou totale. Nous avons ensuite porté notre attention sur tous les écrits qui portent un regard sur la société zarma-songhay, son histoire ses mythes et légendes. Nous avons aussi accordé une place importante à tout ce qui concerne les religions et le sacrifice aussi bien chez les Zarma-Songhay que chez d'autres peuples d'Afrique. Nous devions par la suite porter un regard attentif aux descriptions sur le thème de la parenté, objet principal de notre étude.

Il est à noter que toutes ces étapes et processus sont restés principalement dans le cadre de trois disciplines :

L'histoire parce qu'elle constitue le chemin obligé qui permet la découverte et la connaissance de plusieurs vérités jusqu'alors cachées,

La sociologie parce que l'étude du mythe et particulièrement de la parenté doit nécessairement s'appuyer sur une approche sociologique de la question,

La linguistique parce qu'en définitive notre ambition était de proposer une approche linguistique des éléments de la culture où le système de parenté requiert une attention particulière de notre discipline, qui peut en présenter un éclairage scientifique.

Discussions et entretiens

Nos entretiens étaient ciblés et ont visé des personnes ayant une connaissance soit du récit de *Toula*, du problème du mythe ou de la parenté. A propos de cette dernière, nous avions expressément créé des discussions avec des personnes capables, selon leur âge ou leur niveau d'instruction, de nous apporter une contribution significative. Nous avons à ce sujet bénéficié, de la part de certains parents et amis, d'un apport appréciable et indéniable.

Le travail qui suit comportera, comme nous l'avons souligné dans la problématique, deux parties dont chacune à son tour est organisée en chapitres et titres avec des objectifs bien distincts.

La première partie est organisée en trois chapitres cherchant respectivement à déchiffrer d'abord le mythe à travers ses éléments constitutifs par le biais de la comparaison des versions écrites et la version orale pour bien le comprendre ; ensuite sur les transformations du récit par un auteur, grâce auquel le récit acquiert d'autres éléments nouveaux, par exemple les circonstances sociales, politiques et culturelles que Boubou Hama lui a données; et pour terminer cette partie nous nous sommes évertués de notre point de vue à attribuer au récit quelques significations qu'il recouvre, notamment les représentations sociales (culturelles) politiques et économiques du sacrifice de *Toula*.

La seconde partie de notre travail cherche à décrire, dans une approche terminologique, les termes de parenté (par le biais d'un noyau de termes déjà connu, qui sont à l'origine du mythe) et tout ce qu'ils peuvent contenir comme signification dans leurs usages par les locuteurs zarma-songhay et leurs valeurs du point de vue culturel, politique et

économique. Les termes ont ainsi été regroupés en deux à travers ce que nous avons appelé parenté biologique et autres. Nous avons accompagné ces termes par quelques descriptions morphophonologiques, syntaxiques, phonétiques ou même dialectologiques (selon les nécessités). Pour finir, disons que ces termes n'ont pas été traités de la même façon tant l'importance varie d'un terme à un autre.

Nous avons débouché sur une conclusion générale qui a réuni et rapproché tout ce qui a fait l'objet de notre attention. Celle-ci n'a pas manqué de rappeler les difficultés à analyser certains termes de culture et d'ouvrir les chemins d'une possible poursuite de la recherche sur le thème abordé.

Première partie :
Analyse du récit.

Cette partie est une approche préalable du récit de *Toula*. En effet notre corpus montre l'existence de plusieurs textes. Or, même quand ils proviennent d'une seule source ou d'un même auteur (comme c'est le cas chez Boubou Hama auteur de quatre de nos cinq versions), ces textes apparaissent dans des contextes différents ou présentent des contenus nuancés ou encore ne poursuivent pas les mêmes buts. C'est pourquoi nous avons entrepris de présenter ces différents textes avant même d'aborder toute réflexion sur le récit. Pour nous, il s'agit là d'une attitude pouvant assurer une bonne pénétration, ne serait-ce qu'une relative accessibilité, du récit.

Chapitre 1 : Les versions

Il faut tout de suite dire que, aussi bien pour la présentation que pour l'analyse des versions nous nous sommes inspiré de la méthode adoptée par Mounkaila Fatima (1988 : 165). Sans prétendre nous mesurer à cette spécialiste de l'analyse comparative, nous dirons néanmoins qu'au regard du contenu de nos textes et des buts poursuivis, il y a sans doute des nuances voire même des différences qui caractérisent nos approches.

Pour le présent travail que nous commençons, nous avons recueilli un ensemble de cinq versions du récit de *Toula*. Parmi ces cinq versions nous en avons quatre de Boubou Hama et une de Hammadou Soumaïla, dit Bonta. Précisons que nous avons opté, pour l'ordre des textes, selon la date de publication des sources des récits. Nous avons aussi choisi de représenter version par (V) auquel est affecté un numéro indiquant l'ordre de succession des textes.

Nous avons sur la base de leur forme et de leur contenu, constitué deux ensembles de textes :

Le premier type de versions est constitué d'un ensemble de textes écrits à contenu littéraire dont certains sont longs et détaillés (avec description, création de thèmes et sous thèmes ou même introduction de nouveau thème V2 et V3).

Le second type de version relativement simple, court est un texte oral transcrit. C'est un texte provenant d'une autre réalité, celle de la société ayant vécu ce récit. Il s'agit d'un texte oral dont l'auteur Bonta n'a pas le souci de juger ou de transformer le récit (version 5).

a) Boubou Hama (textes écrits, littéraires)

Version1 (V1) : Ce texte est extrait de l'ouvrage «L'aventure extraordinaire de Bi Kado » dans lequel l'auteur, Boubou Hama (1971 : 296-298) décrivit plusieurs événements historiques, socioculturels et politiques du Songhay mais aussi d'autres sociétés de la région Ouest africaine. Intitulé, *Toula le goorou- gondi (le serpent d'eau de Bilo)*, le texte est à notre connaissance le premier document écrit sur le récit.. Le tableau comparatif sera l'occasion de découvrir d'autres caractéristiques du texte et du récit lui-même.

Version (V2) : Egalement publié en avril 1971, mais après le premier. Il s'agit ici d'une œuvre intégrale écrite autour du récit de *Toula*. C'est une œuvre littéraire sous forme de légende (101p) que Boubou a construite. C'est un texte relativement long et complexe organisé, à notre avis, sur la base des connaissances que l'auteur a du récit et de sa

communauté d'origine. Plusieurs thèmes et sous-thèmes y ont été introduits. Cette version est en grande partie la base même de l'écho et du retentissement du récit de *Toula* au Niger.

Version3 (V3) : C'est la même légende que Boubou a reprise, d'ailleurs sans modification en 1972 dans un recueil de textes intitulé *Contes et légendes du Niger* (p169-212). Elle ne se distingue de V2 que par l'année de publication et du fait qu'elle n'est pas un texte unique.

Version4 (V4) : C'est la quatrième version de Boubou publiée dans *Le double d'hier rencontre demain* (pp 390 à 392). Elle se perd presque dans la masse d'idées intéressantes et riches (à la découverte des cultures et traditions du Niger) dont seule la patience du lecteur peut en assurer le repérage. L'auteur semble, à travers cette version, montrer la survivance du récit de *Toula* devenu même objet de culte que pratiquent désormais certains prêtres encore attachés aux croyances animistes dans les régions où se situe le récit. Cette version (en quelques pages) rappelle un fait historique et culturel.

b) Bonta (texte oral transcrit)

Version (V5) : C'est la version orale de Hammadou Soumaïla dit Bonta. C'est un texte bilingue (français et songhay), tiré de la masse d'informations recueillies auprès de Bonta. L'ouvrage dans lequel cette version a été recueillie est intitulé : *Les traditions des Songhay de Téra(Niger)* notamment pp62 à 64 pour le texte en français et pp209 à 212 pour le texte songhay. Aussi sans trop de détails sur le récit, la version permet de saisir comment d'un rite ordinaire chez un sous-groupe songhay (Baharga), on est passé à un rite spécial, les circonstances de sa légitimation et l'écho qu'il a eu au plan socioculturel, politique et religieux dans la communauté zarma-songhay.

Avant de passer à l'analyse des versions, il peut être intéressant de mettre d'abord en relation ces textes, si possible même de faire un regroupement.

En effet nous pensons qu'au regard de leur contenu, la comparaison entre V2 et V3 ne présente pas un grand intérêt. C'est la raison pour laquelle nous ne retiendrons dans le tableau que V2 (c'est-à-dire la légende) représentant les deux versions V2 et V3.

En ce qui concerne le film et le ballet de *Toula* nous les avons indiqués pour servir de référence par rapport à tout ce qui a été fait à propos du récit. Cependant en dehors de

quelques idées (comparaison ou référence), notre réflexion ne s'est pas beaucoup appuyée sur ces textes qui sont tout aussi intéressants, riches et dignes d'intérêt. Nous les avons évacués pour deux raisons : d'une part parce qu'ils sont une transformation d'un texte ayant déjà subi une manipulation (littéraire ou idéologique) et d'autre part la réflexion (sur ces textes artistiques) risquerait d'introduire d'autres thèmes d'étude et de débat.

Le tableau et le commentaire qui suivent, donneront plus d'indications sur la division que nous venons d'opérer.

1.1. Le tableau comparatif

L'objectif visé à travers cette démarche est de favoriser un rapprochement des versions, pour les confronter et aboutir à une bonne maîtrise du récit. La comparaison fera l'état des rapports entre les textes (l'intertextualité), situera l'intérêt de chacun d'eux. Elle pourra, à l'issue de leur combinaison, définir le degré d'interpénétration des versions, montrer les points d'accord et de rupture, et déduire le noyau sur lequel s'est organisé le récit.

Différentes versions		Caractéristiques du récit	Contexte socio-historique du sacrifice	Personnages du récit	Eléments géographiques
V1		Titre (Toula le gooru-gondi : le serpent d'eau de Bilo) – texte court – texte français – thème de l'ouvrage – narratif – présence de dialogues – connaissance historique – savoir culturel – portrait (Toula)	Epoque lointaine – longue sécheresse – oncle (chef du pays) – devoir royal – recherche solution – visite au devin – sacrifice humain – choix (fille ou nièce) – acceptation – sacrifice individuel – consignes devin – obstacle coutumier – désignation Toula – fête – demande d'eau – le génie – la pluie (surprenante et violente) – la fuite des enfants – l'immobilisme (Toula) – la tristesse des camarades – le désespoir – le message (à sa mère) – la disparition – la tragique nouvelle – la visite à la mare – l'appel – la sortie de l'eau – le dialogue pathétique - le serment – survivance de l'esprit et des attaques de Toula – les milieux de son immortalité.	1 – Toula, nièce du chef, serpent d'eau 2 – Oncle Toula, premier responsable, sacrificateur, décide et ordonne le sacrifice 3 – Devin, représentant des pratiques animistes, il est les yeux du chef et de son peuple 4 – Fille du roi, l'impossible alternative du roi 5 – Femme du roi, son avis est plus fort que la	<ul style="list-style-type: none"> Bilo : un des multiples abris de Toula – passage du Dargol (affluent Niger) à Téra – en aval du barrage de Téra (100 à 150 m) Songhoy : espace socio-géographique situé à l'Ouest du Niger (pays) Région appelée Songhay les populations Sojey-boro et la langue Sojey ciine (dialecte Songhay Kaado) Yalambouli : village situé entre Korogoussou et

			<p>décision du chef</p> <p>6 – Beaux-frères du roi – oncles de la fille du roi ont plus autorité sur la fille du roi que le chef lui-même – ils ont montré la force du lait.</p> <p>7 – Jeunes filles – sans le savoir sont celles qui ont le rôle de conducteur au génie - aussi en tant que compagnons ont le rôle de masquer le sacrifice direct</p> <p>8 – Sœur du chef, princesse, possède la parole performative – sa parole entérine le sacrifice – immortalise l'esprit de Toula par le serment</p>	<p>Balleykoira – canton de Goro vers Bankillaré – lieu beaucoup cité par les versions</p> <p>- Kokoro (Kokorou) : l'un des quatre cantons de l'actuel arrondissement de Téra – bien connu dans l'histoire des provinces historiques d'après la conquête marocaine (1592 1900) et avant la pénétration coloniale</p> <p>- Mare : abri du génie – lieu de cérémonie du rituel de sacrifice – désormais demeure de Toula</p> <p>- Dargol : cours d'eau (affluent du Niger) ayant donné son nom au canton et à la ville – ayant aussi marqué de son nom par ses courageux guerriers, l'histoire des provinces Siciya</p> <p>- Téra : ancien cercle de l'occupation française – arrondissement et</p>
			<p>Terrible sécheresse – hivernage précoce – problème et tristesse (pour Baharga Béri) – Baharga et son confident Zongom – consultation de la terre – géomancien (Bapouri) au palais – les signes magiques – le malheur – la nature du sacrifice – la victime – la solution – la détresse de Baharga Béri – la consultation familiale - les plaidoiries – les refus – l'obstacle coutumier – le destin immuable – la victime et ses qualités physiques et sociales – la visite au génie – le pacte secret – l'assemblée royale – la fête – le cortège royal – l'ambiance – la tornade et la pluie – l'immobilisme(Toula) - les signes du génie –</p>	aujourd'hui consacré département par le nouveau découpage administratif dans la région de Tillabéri

V2 (V2 + V3)	<p>(nouveaux rôles et noms : Zongom, Winsi...) – organisation sociale (nya-hu/baaba-hu, fille, beaux-frères, prêtre.....) – discours (Baharga et ses beaux-frères) - attitudes sociales (princesse : maîtrise de soi) – langue & communication sociale (le chef décide, sujets et enfants ne révèlent pas la vérité).</p>	<p>dispersion de la foule – le désespoir – les adieux et le pardon – le serpent (python) – la tragédie – l'attente – le village – le message au peuple – la colère du peuple – la mère – la nouvelle – la visite à la marre – l'appel – la sortie de l'eau (à mi-corps) – le dialogue pathétique – le serment – la survivance de l'esprit de Toula et ses attaques.</p>	<p>1 - Baharga Béri/Koi : oncle de Toula, chef des Baharga, sacrificeur – c'est lui qui ordonne les cultes</p> <p>2 – Zongom (personnage nouveau) – il est le confident du chef – il rappelle les errements politiques et sociaux – c'est le médiateur entre le roi et les autres coupes sociales</p> <p>3 – Bapouri : gourmanché, le détenteur du pouvoir magique – c'est le voyant et la lumière du chef – il dit le culte</p> <p>4 – Gouri, femme du roi, elle possède le rôle de consolateur dans les moments de détresse – elle possède un avis sur les décisions royales – elle a aussi une responsabilité sur le destin de ses enfants en tant que mère</p> <p>5 – Koudoum, fille du roi, c'est une victime potentielle si le génie, sa mère y contribuaient</p> <p>6 – Winsi & Wantan beaux-frères du roi –sont les obstacles à la proposition du chef de donner en sacrifice leur nièce sur laquelle ils ont droit de vie et de mort comme l'est Baharga Béri pour Toula</p> <p>7 – Toula, nièce du roi – victime – condamnée à devenir serpent d'eau –</p>	<p>– très célèbre par ses chefs et ses spectaculaires guerriers dans le passé des provinces historiques (les Siciya)</p> <p>- Yalambouli : village où se passe le récit – localité citée par toutes les versions comme cite où a eu lieu le récit de Toula</p> <p>- Mare : abri du génie – lieu de cérémonie du rituel – désormais demeure de Toula</p> <p>- Palais : domicile de la famille royale, lieu de prise de décisions politiques et des consultations</p> <p>- Place publique : seul endroit où le peuple rencontre le roi, lieu d'explication et révélation politique par exemple le sens et le but du sacrifice</p>
---------------------	---	---	--	---

V4	<p>Français – court – thème (idée de l’ouvrage) – récit narratif – historique savoir culturel – récit imaginaire – conteur (Gamgari-Toula Koi) – le narrateur (Boubou).</p> <p>Texte bilingue (français-songhay) – informateur (Bonta) – texte oral (transcrit) – narratif – historique – savoir culturel – thème contenu dans l’ouvrage.</p>	<p>Epoque inconnue – les Baharga – longue et grande sécheresse – visite au géomancien (gourmantché) – les signes magiques – sacrifice humain – recherche de pluie – consignes du devin – retour à Yalambouli – le Korte – fête (dans le lit de la mare) – l’orage – la fuite – l’immobilisme (Toula) – les eaux de la mare – le disparition (Toula) – le message pathétique – le serment – les migrations (de Toula vers d’autres lieux) – le culte – l’histoire des gooru-gondi.</p>	<p>salvatrice du peuple</p> <p>8 - Niantam, sœur du roi, mère de Toula, elle eut la parole performative d’ordonner la punition des enfants de la branche masculine</p> <p>9 – Servante ; esclave de Niantam - c'est l'amie de Toula , et la dernière preuve de vie pour la mère de Toula</p> <p>10 – Les personnages anonymes : les caramades de Toula, les deux vieillards (homme et femme) qui pleurent Toula, comblés de ses bienfaits, et enfin celui qui réalisa la tristesse de ceux qui reviennent de la mare.</p> <p>1 – Toula, nièce du roi, l’ancien des Baharga – salvatrice du peuple – serpent d’eau (gooru-gondi)</p> <p>2 – Gamgari,-Toula-Koï, prêtre du culte de Toula, conteur</p> <p>3 – L’ancien des Baharga, oncle de Toula, demandeur pluie – sacrificateur</p> <p>4 – Géomancien, le voyant le donneur du Korté</p> <p>5 – Les filles, expression de la compagnie que la société accorde à chaque membre pour la vie comme la mort – elles masquent le terrible acte de mise à mort</p>	
----	---	---	--	--

		<p>l'orage – la traversée de la mare – la montée des eaux – la fuite – l'immobilisme (Toula) – la disparition – le village – le retour des tresses (mère de Toula) – le calme au foyer – la recherche – la nouvelle (ou révélation de Nomdjissi) – visite à la mare – l'appel pathétique – les signes de présence (de Toula) – le serment – les baignades malheureuses (morts) – dislocation de Yalambouli – la dispersion des Baharga – la formation d'autres villages (liens fraternels).</p>	<p>6 – la mère de Toula, elle est la sœur du chef, c'est elle qui entérine le sacrifice – proclame le serment de la punition des parents de la branche masculine.</p> <p>1 – Balma : souverain personnage connu des chefs historiques Songhay</p> <p>2 – Les Baharga : demandeurs du rite, oncles de Toula</p> <p>3 – Toulé : nièce des Baharga, jeune fille devenue serpent d'eau</p> <p>4 – Camarades de Toula : compagnons d'enfance et de jeu de Toula</p> <p>5 – Nomdjissi : captive, détentrice de la vérité du sacrifice informatrice de la mère de Toula.</p>	<p>- Dargol : ville de Dargol – autre variation de lieu qui accueille l'esprit de Toula</p> <p>- Rappel des cours d'eaux que Toula a habité avant de se fixer dans le mare de Dargol : Tara Salam Fonéko, Kokoro, Namga, Wama ; ce sont tous des cours d'eau de la région de Kokoro</p> <p>- Yalambouli : comme partout dans nos versions il est cité comme village des Baharga et où le récit a pris naissance.</p> <p>- Mare : site des Baharga sur ses bords – désormais</p>
V 5				

				<p>demeure de l'esprit de Toula</p> <ul style="list-style-type: none"> - Yalambouli : village des Baharga – localité de naissance du récit - île : lieu de cueillette - Mâbay : village voisin de Yalambouli ; la mère de Toula s'y est rendue pour se tresser - Yatâkou : village des gourmantché Tandâno – qui interrogent la terre - Villages créés suite à la dislocation de Yalambouli ; Tourikoukay ; Sirfi koyra ; Darba Tégué.
--	--	--	--	---

Commentaire du tableau

Le tableau fait ressortir plusieurs remarques :

Le noyau : l'élément récurrent sur lequel se construit le récit et que toutes les versions racontent est sans doute un sacrifice humain, le sacrifice d'une fille unique, *Toula*, que son oncle, chef des Baharga devait sacrifier au génie de la mare de Yalambouli, pour épargner à son peuple la disparition.

Au-delà de ce noyau, nous pouvons aussi remarquer la présence d'autres éléments réguliers dans les différentes versions :

- le serment de la mère de *Toula* est présent dans toutes les versions ;
- c'est un oncle qui sacrifie sa nièce ;
- que les populations sont des Baharga, un sous-groupe de Songhay.

Ce sera ce que nous avons intitulé les invariants du récit, constitué en un point du commentaire du tableau :

Après les éléments réguliers, c'est à dire les invariants, l'analyse du tableau nous permet également de ressortir des éléments variants sur lesquels il y a des nuances, des différences, voire des contradictions, selon que l'on passe d'une version à une autre ou à l'intérieur d'une même version.

Au nombre de ces variants, on peut déjà citer (avant d'aborder le point qui les mentionne) la façon dont le sacrifice a été fait, (pour les versions de Boubou c'est par le biais d'une fête, alors que la version de Bonta l'a signalé autrement (lors d'une traversée de la mare). La façon dont le choix de *Toula* a été fait, etc.....

Le tableau, par son contenu, nous donne l'occasion de jeter un regard sur les personnages et leurs statuts à travers les différentes versions, mais également sur les éléments géographiques notamment les lieux d'origine, de construction (de naissance) du récit de *Toula* et les localités de survie du mythe.

1.2. Les différences de forme

Après la classification nous pouvons distinguer

V1, V4 et V5 ayant un contenu historique

V2 et V3 avec une fonction littéraire, il nous semble intéressant d'aborder un autre degré de l'analyse de notre corpus en fonction de la forme des textes.

V1, V4, V5 véhiculent un savoir historique ou même culturel pendant que V2, V3 ont des objectifs littéraires. Cette distinction nous a permis de les différencier au niveau de leur forme. Retenons aussi que V2 et V3 sont des textes ne se distinguant que par leur origine et leur usage V2, texte unique et complet de la légende tandis que V3 est le même texte repris dans le recueil de contes intitulé “Contes et légendes”. C'est là la différence entre les deux. Ces remarques sur V2 et V3 nous autorisent à dire que légende ou conte (qui sont bien des genres littéraires), poursuivent en conséquence des buts littéraires : informer, éduquer certes, mais mieux, ils entendent émouvoir, distraire justifiant ainsi l'usage épisodique, voire fréquent, de l'imaginaire et même de l'irréel.

En ce qui concerne l'imaginaire, au de-là du fait que la légende elle-même résulte d'une imagination, nous pouvons citer dans le texte plusieurs passages justifiant cet imaginaire : l'assemblée des notables que Baharga Beeri a convoquée au palais pour la fête qu'il entend organiser en l'honneur du génie, le message délivré sur la place publique pour expliquer le sens du sacrifice de sa nièce sont des idées nouvelles et des situations sociales que l'auteur a imaginées et décrites. Ce sont là des exemples, parmi tant d'autres, qui n'existent pas dans les versions V1, V4 et V5.

Pour ce qui concerne l'irréel, il serait difficile d'accepter que les hommes, même les croyants les plus avertis, puissent échanger des paroles avec des dieux, si ce n'est par l'intermédiaire des «médiums» dans le cercle de possession, et même dans ce cas il y a le spécialiste qui interprétera ce que disent ces médiums. D'ailleurs on peut se demander s'il existe une réelle communication entre les génies et les hommes. Pourtant Boubou en a donné un exemple.

Alors que V1, V4, V5 ne dépassent guère quatre pages, V2 et V3 (avec les mêmes contenus, seulement quelques différences au niveau des phrases) quant à eux sont un peu plus volumineux (V2 101p, V3 44p). Précisons que cet écart est dû à la différence de format. Si donc on passe de textes courts V1, V4, V5 à des textes relativement longs V2 et V3, c'est que, dans les derniers, l'objectif n'est plus de véhiculer seulement un savoir historique ou culturel, mais d'apporter des jugements plus expressifs car plus de détail a été accordé aux personnages, lieux, faits sociaux, culturels et les comportements.

1.3. Les différences de contenu

A ce niveau deux importantes idées méritent d'être soulignées :

Le récit qui fait l'objet de notre attention est, avant tout, une histoire qui s'est déroulée en un lieu et à une date donnés (dans les versions V1, V4, V5). Le récit vise à transmettre un événement, la sécheresse c'est-à-dire l'adversité qui appelle des solutions urgentes pour sauver un peuple en danger de disparition.

L'autre fait important que nous révèle le récit est l'intention de donner un cachet particulier aux rapports sociaux tels que les conçoit la communauté zarma-songhay à une étape de son évolution culturelle. Entre autres on peut retenir la possibilité pour un oncle de disposer des enfants de sa sœur même les mises à mort. Ces rapports sociaux, *àrmè* / *wàymè*, *hásày* / *túbà*, *àlbòràyzè* / *wàybòràyzè* constituent le socle sur lequel s'est construit le mythe de *Toula* et toutes les conséquences culturelles, religieuses, économiques et politiques qu'il implique. Les versions V1, V4, V5 en tant que données n'ayant fait l'objet d'aucune manipulation (idéologique ou littéraire), ont conservé leur originalité.

Par contre les versions V1 et V2 permettent de mieux connaître l'auteur Boubou qui a assigné au récit des fonctions qu'il n'avait pas jusqu'alors. Nous en reparlerons avec plus de détail dans la partie consacrée aux transformations du récit en soulignant quelques manipulations du texte oral.

1.4. Les personnages

Nous avons l'impression, comme nous l'avons remarqué au niveau de la forme et du contenu des textes, qu'en partant de V1, V4, V5 (c'est-à-dire les textes à contenu historique) vers V2 et V3 (à contenu littéraire), d'observer une progression à partir de faits simples ou simplifiés à d'autres plus complexes ou plus développés. Il en est de même au niveau de la désignation des personnages. Non seulement dans V1, V4, V5 les personnages (réels ou non) ne sont pas nombreux, mais aussi ils sont pour la plupart anonymes : les personnages réels, ceux qui ont été désignés nommément, les personnages anonymes, ceux n'ayant pas une présence nominale. C'est ainsi que dans V1, et V4 peu d'attention a été portée à la désignation des personnages par des noms. Seul a été cité de façon explicite le nom de *Toula*. Les autres personnages, l'oncle de *Toula*, le devin, la fille de l'oncle de *Toula*, les beaux-frères de l'oncle, la mère de *Toula* n'ont pas une présence référant à leurs noms. Au niveau de V5 on note trois personnages réels : le géomancien nommé Dourba, *Toula*, nièce du roi des Bahargas, et personnage focal du récit, enfin Nomdjissi, une femme captive auprès de qui la

mère apprit les raisons de la transformation de sa fille en *gooru-gondi* « serpent de rivière ». Dans le même texte V5, on peut citer quelques personnages anonymes, notamment les oncles de *Toula* (les Bahargas, c'est-à-dire les frères de sa mère), les filles (les camarades et amies de *Toula* en compagnie desquelles elle partit dans l'île) mais aussi et surtout le souverain Balma qui autorise, à leur demande, les oncles de *Toula* à procéder au rite.

Cependant le nombre de personnages cités dans les textes ci-dessus (chacun des textes pris individuellement), demeure insuffisant par rapport aux personnages dans la légende. Ce qu'il importe de signaler, c'est que Boubou Hama a non seulement nommé des personnages qui, au départ (dans V1, V4 et V5) n'ont pas été désignés : le roi est nommé Baharga Beeri ou Baharga Koï, ses beaux-frères Winci et Wantam ; Gouri désigne la femme du roi, sa fille est Koundoum, sa sœur nommée Niantam ; le géomancien est nommé Bapouri. Il créa même le rôle d'ami et confident du roi auquel il attribua le nom de Zongom. Pourtant, malgré cette liste remarquable, d'autres personnages anonymes participent au récit. A deux vieillards (une femme et un homme), *Toula* de son vivant apportait des cadeaux. Enfin une femme, la servante est partie à la recherche de *Toula*. Cette seule évocation des noms démontre l'effort de réflexion auquel s'adonne le créateur des textes littéraires, dans sa façon d'organiser l'imaginaire.

1.5. La Variation du contexte socio-historique

Le lieu :

La première remarque qui se dégage au niveau du contexte socio-historique est qu'il existe une convergence de vue à propos du lieu de naissance du récit. Toutes nos versions V1, V2, V3, V4, V5 ont mentionné la mare de YALAMBOULI comme lieu du sacrifice de *Toula*.

Le milieu social :

Même si l'on évoque d'autres localités comme Téra, Kokorou, le fait important qu'il convient de souligner est que le récit demeure sans doute un patrimoine culturel de la société zarma-songhay. Le fait se passe dans la communauté zarma-songhay, particulièrement chez les Baharga, un sous-groupe songhay.

Par ailleurs toutes les versions du récit signalent l'existence de deux communautés voisines : les Baharga et les Gourmantché. Cependant, la communauté gourmantché a été diversement désignée. De façon implicite par simple évocation du nom du géomancien ou

devin, Bapouri qui semble s'accorder avec le système des noms gourmantché (dans V1, V2, V3, V4) ou de façon explicite dans V5, comme l'indique le passage suivant :

«Alors les Baharga retournèrent, et prirent la direction de Yatâkou. Ils s'y rendirent auprès des Gourmantché ; ils allèrent y consulter la terre. Le géomancien portait le nom de Dourba», Bonta (1998 : 62)

Les raisons sociales et le repère historique :

En retenant la sécheresse (toutes les versions de Boubou), et l'insuffisance de l'eau du puits (version de Bonta) comme fait primordial, certaines versions n'ont donné aucun repère historique au récit ; c'est le cas de V2 et V3.

Par contre dans les versions V1 et V4 il y a une tentative d'attribuer un repère historique au récit bien que lointain et inconnu. Ce qui semble l'accorder avec le temps mythique qui n'est pas le temps historique. C'est le temps du "commencement" qui échappe à toute datation. Ce temps est aussi le temps d'une tradition orale où n'existe pas le fait daté sauf référence à quelques événements fâcheux (famine, épidémie, sécheresse, guerre) ou heureux (victoire de guerre, règne d'un chef...). Enfin une variante, et une seule, V5, a essayé de remonter le passé historique qu'il situe à l'époque du souverain Balma Farimonzon qui a régné de 1667 à 1691 selon la chronologie établie par I. S. Zoumari (1983 : 37, 38). D'ailleurs celui-ci (après avoir présenté la chronologie de règne des chefs songhay) affirme que le seul moyen de remonter le temps reste les généalogies. La recherche de la vérité historique (dans la cinquième version) est loin de s'accorder avec la logique du mythe dont l'objet n'est que de justifier, d'expliquer un ordre social ou un comportement. Le mythe appartient à tous les temps et est valable pour tous les temps (passé, présent, futur) parce qu'il est éternel. Il n'y a pas d'événementialité du mythe. Cette non temporalité apparaît à travers cette pensée de R. P. Caeneghem cité par L-V. Thomas et R. Luneau (1995 : 48) : «L'idéal du rite religieux serait que tout ce qui existe fût la reproduction d'un modèle transcendant et que tout ce qui arrive ne fit que répéter l'histoire mythique qui, elle, se situe dans un temps qui n'est pas soumis aux vicissitudes des diverses temporalités de la vie sociale ». Ce passage montre bien que le temps mythique est hors du temps historique. On ne comprend pas le mythe si on le réduit à un objet historique. Le mythe ne se soumet pas à l'histoire.

1.6. Les variants du récit

A notre avis, les variations au niveau d'un récit sont intéressantes et enrichissantes pour l'analyse. Elles favorisent l'apport et l'introduction d'autres idées qu'une version aurait ignorées ou peu évoquées. Elle accentue le degré de pertinence du texte (oral ou écrit).

Pour le récit de *Toula*, nous allons passer en revue quelques-uns des variants du récit.

A ce propos, la première remarque est que les lieux de naissance du mythe ne varient pas, même avec Boubou Hama qui, bien qu'ayant retenu Yalambouli, ait souligné que l'on raconte d'autres localités comme Téra (mare de Kolgou), Dargol, etc.

Aussi la façon dont le sacrifice a eu lieu diffère-t-elle d'une version à l'autre. Pour les versions de Boubou Hama, le rituel de sacrifice a reçu un caractère de fête organisée à l'intention du génie de la mare. Cependant la version de Bonta (1998 : 63) indique plutôt que les enfants avaient l'habitude d'aller arracher dans les bas-fonds une herbe appelée « *cyperus esculentus* ou *cyperus bulbonus* », “ *hanti nciriya* ” en Songhay. C'est donc à la recherche de cette plante que les enfants ont été surpris par un orage et la pluie qui s'en est suivie à la suite de laquelle la nièce du roi, *Toula*, a été arrachée et engloutie par les eaux de la mare de Yalambouli.

On note aussi une variation relative au nom et aux consignes du devin. Tandis qu'il est nommé Bapouri (un nom à consonance gourmantché) dans les textes V2 et V3, la version V5 quant à elle a gardé le nom de Dourba. A propos toujours du géomancien, il faut signaler qu'au niveau des éléments du “**korte**”¹, il existe un point de rupture. Dans V5 ces éléments sont constitués par un bouc (égorgé déjà chez le géomancien), une fiche métallique et un “**hampi**”², qu'on placera dans le lit de la mare, le personnage à sacrifier (*Toula*) ayant été déjà désigné par ses oncles maternels. Or dans V4 les incantations ont été formulées sur un orguent.

¹ Charmes magiques, incantation ou parole magique, prononcée pour qu'un voeu, une prière ou un souhait se réalise. Le contenu de ces formules reste difficile d'accès aux non initiés. Le prêtre, le magicien ou l'homme de culte est seul dépositaire de ce trésor religieux.

² Vase(jarre) en argile de construction artisanale n'ayant jamais été utilisé. Il représente dans les rituels et les cultes de chez nous un instrument très essentiel.

Enfin, comme partout ailleurs, le chef, c'est-à-dire l'oncle de *Toula*, a formulé avec le génie un pacte (par le biais du géomancien) dans les versions V2 et V3 quels que soient la nature et le mode.

1.7. Les invariants du récit

Ferdinand de Saussure (1964) affirmait qu'il n'y a que des différences dans le langage. Cette caractéristique importante du langage naturel donne lieu évidemment à des différences dans la production du discours et en particulier du récit, que ce dernier soit historique ou littéraire. Néanmoins, même si les différences représentent une donnée incontournable dans l'analyse du discours humain, celui-ci exige un minimum de cohérence et d'homogénéité internes. Cette cohérence et cette homogénéité sont assurées par la présence dans le récit d'éléments constants sans lesquels il n'y aurait pas de langage à priori. Pour le travail qui nous occupe, nous allons noter quelques éléments constants du récit de *Toula*.

a) Le problème d'eau

L'une des grandes idées et peut être la première, qui a valeur d'invariant dans le récit, est qu'il y avait une situation de départ, une étincelle qui a conduit au sacrifice : il s'agit d'un problème d'eau, que ce soit la sécheresse (V1, V2, V3 et V4) ou l'insuffisante couverture, par le puits du village des besoins en eau, évoquée par V5. Avant tout c'est le départ de ce que nous connaissons du récit.

b) Le sacrifice (pour le *gooru-gondi* ou serpent d'eau)

On peut citer comme invariant du récit, voire la plus importante l'idée de sacrifice, surtout humain et sa transformation en *gooru-gondi* (serpent d'eau). Combien de types de sacrifice de ce genre existait-il dans nos traditions ? Nous avons l'impression que c'est le même phénomène qui se passe chez les DO et les KARA chez qui existe bien le rituel de transformation en *gooru-gondi* mais pas comme dans le cas de *Toula*. Chez ces sous-groupes songhay c'est plutôt "un enfant ayant perdu sa mère dès le bas âge qu'on peut destiner à être *Gooru-gondi*" selon les propos de A. Seyni (informateur). Mais le sacrifice de *Toula* et les conditions dans lesquelles il arrive constitue un fait nouveau dans la communauté zarma-songhay.

c) *Toula*, nièce du roi

Il faut d'abord relever que tous les textes dont nous disposons comme corpus pour le récit de *Toula*, ont retenu le même nom (*Toula*) pour le personnage central mais aussi qu'elle est la nièce du roi. C'est une des idées qu'on cite parmi les invariants du récit.

d) La pluie (orage qui apporte l'eau)

En outre nous pensons que l'orage et la pluie qu'il implique était un élément régulier et constant pour toutes les variantes de notre récit. C'est d'ailleurs la phase ultime vers la concrétisation du sacrifice.

e) Le serment de la mère de *Toula*

Cependant l'élément fondateur du récit ou si l'on veut, du mythe de *Toula* reste et demeure le serment de la mère de *Toula* qui consacre et jeta les bases d'un ordre nouveau dans les rapports entre les *àlbòráyzè* « *enfant d'homme* » et les *wàybòráyzè* « *enfant de femme* ». Cet élément important, aucune des variantes ne l'a ignoré. Nous retenons ici deux exemples de ce serment.

“ Ma fille, je sais que c'est le roi des Baharga qui t'a sacrifié à l'esprit de la mare de Yalambouli. Le roi est aussi mon frère. Maintenant que tu es devenue, O Toula ! l'esprit de la mare de Yalambouli, que tu es l'esprit de l'eau, je te demande de n'accepter, à ton tour, comme sacrifice que le sang de tes parents de la branche masculine qui doivent à jamais supporter le poids de ton sacrifice, la responsabilité de ta mort de ce monde ”, H. Boubou (1972 : 211)

“ Oui, je vois que c'est toi qui a été transformée en serpent. Si c'est vrai, tout enfant d'homme quel qu'il soit, bois-lui le sang. Mais si un enfant de femme entre dans le marigot et si tu le touches, mon sein droit ne t'a pas donné à téter. Si c'est bien toi, tâche de t'en tenir à ce que je t'ai dit ”, H. Soumaïla dit Bonta (1998 : 211).

Chapitre2 : Les transformations du récit

Par transformation du récit nous voulons dire que le récit n'existe plus sous sa forme de départ, c'est-à-dire d'un récit oral qu'on transmet de bouche à oreille. Il va dès lors se transporter sur le terrain de la littérature sous forme de légende ou de conte (V2 et V3), pour enfin intéresser le cinéma (film de *Toula*) ou la chorégraphie (ballet de *Toula*).

2.1. Les manipulations du récit

Nous allons essentiellement examiner les usages que Boubou a faits du récit de *Toula*.

2.1.1. Du texte oral au texte écrit

De la comparaison entre V2, V3, légende construite par Boubou Hama et V1, V4 (récit qu'il a rapporté) se dégagent deux importants constats.

Nous pensons d'abord que la légende est une restitution d'un savoir culturel et historique. L'auteur semble, à notre avis, transporter le récit sur le terrain de la littérature pour lui permettre de résister à l'altération et surtout à la disparition, car ce sont les risques qui pèsent sur lui s'il continue de rester dans l'oralité.

Puis, le récit apparaît comme la traduction ou l'expression d'une pensée à travers un élément du patrimoine culturel pour justifier une réalité sociale. Nous pensons que le texte a subi une manipulation idéologique à deux points de vue : d'une part en tant qu'homme politique, l'auteur voulait légitimer un certain nombre de décisions et attitudes politiques pour un pays, le Niger, menacé de sécheresse : par exemples, la reconnaissance en de telles circonstances de l'efficacité des valeurs religieuses traditionnelles. Leur prise en compte peut être une alternative pour conjurer les situations difficiles et angoissantes. D'autre part, il s'agissait d'assigner au récit un caractère "naturel", c'est-à-dire un récit qui ne porte plus les marques d'une culture spécifique mais plutôt celles d'une culture négro-africaine, ouverte au monde en favorisant un dialogue et une coexistence entre les civilisations.

Cette transformation du récit oral et historique en texte écrit témoigne d'une volonté de mettre en perspective le récit de *Toula*, en le plaçant non seulement dans un contexte socioculturel qui est le sien, mais aussi africain. Au-delà de la manipulation idéologique, le passage du texte oral au texte écrit est une espèce d'immortalisation, un geste de survie du récit comme le dit de manière saisissante C. Levi-strauss dans cette formule : "Le mythe littérarisé est le dernier murmure de la structure expirante".

Sans doute la littérature transforme des mythes, crée des mythes (l'exemple des mythes politico-héroïques d'Alexandre, de César, de Napoléon, de Louis XIV...), ajoute quelques significations au mythe (récit de *Toula* dans la manipulation idéologique que Boubou en a faite) ; il faut néanmoins reconnaître et accepter que ce soit à travers la littérature que vivent et survivent certains mythes. Le texte littéraire ressuscite le mythe. Il demeure de ce point de vue comme le dit Pageaux (1994 : 97) «le conservatoire des mythes ».

Pour encore appuyer cette idée de passage du récit oral au texte écrit, il nous semble important d'introduire une nuance qui apparaît entre mythe (le récit de *Toula* est mythique en ce qu'il contient un acte sacré : le sacrifice d'un être humain, *Toula*) et la légende. C'est une distinction que Thomas et Luneau (1995 : 102) expriment en ces termes : «La distinction fondamentale et classique entre mythe et légende s'énonce par le fait qu'on définit le mythe comme une histoire fictive, anhistorique ou transhistorique et la légende en tant qu'une histoire plus ou moins inventée et susceptible de contenir un noyau de vérité historique ». En plus de cette distinction entre mythe et légende, ces auteurs Thomas et Luneau (1995 : 202, 203) évoquent aussi cinq critères qui distinguent le mythe de la légende :

Alors que la légende donne l'idée d'une construction gratuite ou une dégradation du mythe celui-ci par contre n'a aucune "dimension ludique". C'est le fruit d'une entreprise "métaphysique" dépassant le cadre du gratuit ou du fortuit.

La légende revêt un caractère profane, concret et changeant alors que le mythe est du domaine du sacré et de l'immuable. La légende est marquée de clarté et s'auto suffit tandis que le mythe, impénétrable (hermétique) se réfère à quelque chose le dépassant.

La légende entend instruire et distraire, mais le mythe a une "fonction révélatrice et vise souvent par la magie du verbe, "l'efficacité " : sa parole est "puissance " et " donne vie "

Le degré de l'adhésion à l'une et à l'autre n'est pas le même. La croyance au mythe est ferme. Cette fermeté de la croyance n'est pas nécessairement accordée à la légende.

Enfin ils se distinguent par la forme. Le mythe est ésotérique. Il appartient à l'ordre de l'initié qui seul en saisit la porté et la "valeur ". Quant à la légende elle peut tomber dans le populaire. Sa réception et sa transmission n'exigent pas dès lors sagesse.

Pour établir un parallèle avec notre thème, nous voyons qu'il y a une nuance entre la légende de *Toula* et la classique dialectique entre mythe et légende. En effet la légende

construite par Boubou Hama n'est pas une création ex-nihilo, mais plutôt une œuvre littéraire qui a une base historique et culturelle attestée. Le fait historique s'était effectivement passé dans la société zarma-songhay. Elle n'est donc pas gratuite et totalement fictive comme l'ont affirmé Thomas et Luneau.

En passant donc de la pensée mythique qui dépasse les frontières du rationnel, à la pensée rationnelle, qui argumente, on remarque une rupture entre ces deux niveaux de discours. Par exemple en transformant le récit en légende l'auteur a introduit d'autres thèmes (tels "le chef" : parce que Boubou était à l'époque autorité politique, président du PPN/RDA , "la terre infaillible qui ne ment pas" ...) voire des sous-thèmes (tels "le lien du sang", "la fête" ...) qui désormais en tant que motifs littéraires tiennent un langage argumentatif. Pourtant le récit historique d'où découle la légende ne s'est pas intéressée à l'ordre des thèmes et mieux n'a même pas exprimé l'existence de thèmes. Le mythe n'entend pas créer une hiérarchie au sein des thèmes qu'il contient. Le but visé n'est point une esthétique littéraire mais de comprendre le contenu et la valeur du message sacré qu'il transmet en tant que modèle de comportement et explication d'une certaine situation sociale. Les versions V1, V4 et V5 sont des exemples de textes s'inscrivant dans la logique de cette assertion, c'est-à-dire du texte mythique.

2.1.2. L'auteur et le style

La description du fait social ou culturel exige une maîtrise des réalités socioculturelles de la société dans laquelle il est observé. C'est en effet la connaissance de données sociales dans la communauté zarma-songhay qui a favorisé la production du texte littéraire et surtout le détail remarquable qui a marqué les thèmes littéraires autour du récit. Par ces raisons, nous estimons que la légende de *Toula* peut être comprise sous le double point de vue de patrimoine culturel et de la sensibilité. Le texte est patrimoine parce que tout le détail dont il a fait l'objet, réfère à un peuple et reflète son image. C'est en quelque sorte la société zarma-songhay, sa hiérarchisation, son fonctionnement, ses lois coutumières, tout ce qui a cours dans la vie de tous les jours de cette société. La légende ressemble à un miroir pour les Zarma-Songhay. Le texte est aussi sensibilité parce qu'il donne au lecteur l'impression de découvrir l'image d'un personnage, Boubou Hama, l'écrivain.

En ce qui concerne le style dont il marque le texte, sans aller trop dans le détail, nous nous devons de relever quelques caractéristiques. Le texte est à la fois narratif (raconte un

événement, une histoire) et descriptif (puisque plusieurs thèmes et scènes ont connu une description exceptionnelle). Il contient également un degré appréciable d'esthétique et d'émotion.

L'esthétique apparaît notamment dans le portrait de *Toula* comme l'énonce Boubou (1971 : 41) en ces termes:

«*Toula avait dix huit ans. Elle était grande. Elle était belle. Prompte, gaie, elle était la vie ; fluide, celle-ci pétillait dans ses yeux de...*»

Ces phrases sont brèves mais leur contenu ne manque pas de frapper la sensibilité du lecteur. Aussi cette idée d'esthétique construite par Boubou est-elle marquée par la cohérence et la pertinence qui caractérisent l'usage de monologues, tel Baharga Beeri dans ses réflexions et ses méditations :

«*Ouhoum ! Ouhoum ! C'est cela. Tant qu'on n'est pas mort, on voit tout sur terre* »

Il eut au mieux des dialogues qui apparaissent ici et là. En témoigne l'échange de paroles entre *Toula* et sa mère :

-«*Toula ! Toula ! Ma fille où es-tu ?*

-*Je suis vivante ma mère. De ma vie je n'ai jamais connu autant de félicité...* »

Nous reviendrons sur cette importante formule dans la partie consacrée à la signification du sacrifice.

Certains chants produisant l'impression de chants initiatiques, exécutés par *Toula* et ses compagnons traduisent un remarquable degré d'émotion :

Tout brûle génie,

tout brûle dans le pays

Les arbres

les animaux meurent de faim et de soif dans le pays...

Ces idées sont une preuve de la qualité littéraire appréciable du texte.

En partant des versions V1, V4 et V5 vers V2, V3 (c'est-à-dire de textes oraux aux textes écrits) nous avons l'impression que les premiers ne parlent pas, ils sont racontés. Ils sont descriptifs puisqu'il n'y a focalisation que sur l'événement inédit et surtout le peuple.

Personnages, lieux et faits ne semblent pas intéresser l'auteur dans leur rôle. Cependant le texte historique qui a été repris pour devenir légende quant à lui parle. Chaque

personnage, chaque scène, chaque élément nécessaire dans la réalisation de la légende a été conçu par l'imaginaire de Boubou pour participer non pas en tant qu'éléments passifs dans le texte historique mais comme vivants, actifs, significatifs et symboliques : le chef (Baharga koy) a reçu un portrait de chef africain réel. *Toula* a été montrée à l'image du modèle de jeune fille avec toutes les qualités ; la fête et le sacrifice ont été décrits comme se passe tout rituel ou sacrifice en Afrique au cœur de croyances sacrées.

Chapitre3 : Réflexion sur quelques significations du sacrifice

A travers cette idée il sera l'occasion pour nous de montrer les quelques significations que nous puissions dégager du mythe de *Toula*. Chacun pourrait y trouver d'autres. Mais il faut tout de même reconnaître que l'on peut avoir autant de significations que de personnes qui s'y penchent et l'étudient. La signification est donc une question d'interprétation et de jugement. Il n'y existe pas à cet effet de vérité absolue. C'est dire que la présente réflexion résulte de l'analyse que nous avons proposée du mythe, et particulièrement de *Toula*.

3.1. Signification socioculturelle

Pour bien saisir le sens du sacrifice, il y a lieu de voir comment s'organise l'idéologie africaine autour de la question de la mort. En un mot ce que représente le sacrifice vis-à-vis de la mort.

C'est une question ayant attiré l'attention de L-V. Thomas et R. Luneau. D'après leurs analyses et recherches, ces religions ou croyances, dans beaucoup de pays d'Afrique noire (de l'Atlantique à la Corne de l'Afrique) il existe deux types de mort qui sont la mort physique (avec décomposition du cadavre) et la mort sociale qui est un éloignement du défunt (par exemple lors des rites de désagrégation), enfin la mort spirituelle (rejet d'un être hors de la communauté religieuse, privé de son groupe d'où arrive finalement son périssement). Mais ce qui est plus remarquable dans cette étude c'est la conception qu'on a de la mort au "pluriel". L'évidence et la pertinence de cette idée se justifient lorsqu'on pense que la mort est : tantôt "bonne mort" qui, dans les normes traditionnelles, est naturelle, tantôt "mauvaise mort" quand elle résulte du courroux des puissances religieuses. Cette mort est redoutée à cause de son caractère subit et violent (foudroiement, noyade) avec d'autres cas horribles, anormaux et dangereux.

Ces différentes visions de la mort conduisent Thomas et Luneau à une classification de la mort selon trois types : la mort véritable, la mort simulée ou symbolique et la pseudo-mort. Au regard de notre problématique, nous n'allons nous intéresser qu'à la deuxième vision de leur typologie : la mort simulée ou symbolique. Selon eux, cette mort est un voyage au-delà du monde sensible (marquée par des états qui s'observent lors des rites). C'est une épreuve de purification et de sublimation :

"Je suis vivante ma mère. De ma vie je n'ai jamais connu autant de félicité... "

C'est donc à ce niveau que se situe le rapport entre la mort naturelle et le sacrifice, mort rituel et symbolique. Rappelons-le Thomas et Luneau (1995 : 215) ont défini le sacrifice comme "un déplacement de forces mystiques réalisées par Dieu, grâce à l'intercession du génie, éventuellement des ancêtres, par l'intermédiaire du prêtre et pour la satisfaction du fidèle ". Cette définition du sacrifice est une façon de détacher la mort de son caractère naturel en la plaçant au cœur de nos croyances. Ce rapport entre la mort et le sacrifice en Afrique noire, est comme la dialectique entre le "Temps éternité " et le "Temps concret ", le "Temps existentiel " et le "Temps mythique " dont parle Eliade M dans « Aspects du mythe. »

3.1.1. Le sacrifice, forme de représentation sociale.

La question de la mort est pleine de significations comme l'est le sacrifice qui en est une forme de représentation des valeurs socioreligieuses. Il y a un sens que le négro-africain assigne à sa vie sacrée. C'est une vision du monde. Dans le rituel de mort et de résurrection la société cherche à lutter contre la puissance dissolvante de la mort réelle. Malgré la douleur causée par le sacrifice, la société exprime son dépassement de l'existence individuelle au profit de l'existence collective. Le sacrifice vise, dans cette perspective, la perpétuation de la vie et de la création. L'acte sacrificiel n'est donc pas un geste banal et profane, mais une action sacrée en puissance dans le dessein de véhiculer un modèle archétypal. C'est d'ailleurs la vision et le sentiment que nous avons eus lorsque, à la lecture du film de *Toula*, lors de l'assemblée au palais royal, à la recherche d'une solution au problème de sécheresse où un sujet déclarait :

" Si cette fille devait transformer la situation en bonheur pour notre peuple et sa survie ; et aussi si les générations l'apprenaient comme un événement inoubliable, alors je demande qu'on donne satisfaction au génie ". Cette logique semble non seulement légitimer le sacrifice mais aussi milite en faveur du respect des croyances qu'il ne faut ni oublier, ni banaliser afin de donner un modèle futur de société.

A ce propos H. Boubou (1967 : 17-18) nous propose un postulat nuancé, non moins important que ceux formulés par Thomas et Luneau. Il affirme que le sacrifice signifie : " non seulement le maintien de l'équilibre d'une entité dont on prend un élément mais aussi de détourner de lui, de sa famille, la responsabilité de ce déséquilibre ". Il donne les deux exemples suivants :

- «*Quand le bûcheron abat un arbre, il le considère comme une entité vivante de la nature, comme une entité de son équilibre. C'est pourquoi le bûcheron avant de s'attaquer aux grands arbres, offre à l'esprit du bois et au génie qui l'habite, un sacrifice par lequel il rétablit l'équilibre que son action a détruit à la suite de l'arbre abattu.*
- *Le chasseur qui abat une bête, est conscient, lui aussi, du déséquilibre qu'il provoque dans la nature. C'est pourquoi avant d'attaquer l'animal, il se livre à des sacrifices qui détournent de lui et sa famille, la responsabilité de ce déséquilibre. »*

Cette autre vision du sacrifice montre bien que les Zarma-Songhay (selon H. Boubou), voire même le négro-africain, perçoit chaque élément de la nature comme double : le visible et l'invisible, le matériel et le spirituel, l'être et l'esprit, justifiant ainsi le sacrifice qu'on fait au double, l'esprit de l'élément. C'est donc la croyance en l'existence d'un dualisme entre le matériel et le spirituel, mieux, entre le “sacré” et le “profane” de Eliade.

En inscrivant ces vues du sacrifice dans la perspective de notre travail, le sacrifice de *Toula* pour sa part est le retour à un ordre normal (cours normal de la vie) perturbé par la rupture du pacte entre le chef des Baharga (oncle de *Toula*) et le génie de l'eau, produisant la sécheresse qui frappe le peuple. Voici en substance le langage tenu par le génie à l'égard du chef Baharga :

“*Que crois-tu, roi des Baharga ? Tu m'as offensé en me délaissant. Pour te punir de ton inobservance de la coutume, je veux le sang de ta fille ou une fille qui t'est chère... », H. Boubou (1972 : 187)*

Plus qu'un retour à l'ordre normal, le sacrifice est aussi le retour à la vie, une renaissance après que l'inobservance du pacte eut provoqué le courroux, la colère du génie et perturbé le processus normal de la vie par le biais de la sécheresse.

Dans la logique du sacrifice et dans la conscience collective religieuse, le sacrifice de *Toula* est le voile qui sépare le monde humain “profane” et le monde “sacré”, surnaturel des génies, des dieux et des esprits des ancêtres.

Cette vision métaphysique du sacrifice pense que *Toula* est une élue qui assure au peuple la continuité de la vie, donc une civilisatrice pour le peuple plutôt qu'une victime sacrificielle.

3.1.2 Le sacrifice, pacte et échange.

En considérant le sacrifice comme pacte et échange ou mode d'échange, la question essentielle que l'on pose de prime abord, est celle du rapport entre l'Homme et Dieu, entre l'Homme et les génies, entre l'Homme et les esprits des ancêtres. En effet peut-on parler de rapport entre Dieu et les hommes sans admettre l'existence d'un monde ou un univers religieux et de croyances ? Thomas et Luneau (1995 : 15) ont écrit : " La religion représente, tout d'abord, comme une ordination de puissances. Au sommet se place l'Etre suprême ". Cette pensée ne semble-t-elle pas conclure que l'univers est un ensemble où tout se tient, où chaque élément de la nature participe à un effort de vie ? Le refus d'adhésion à ce mécanisme ne supposerait-il pas la perturbation de tout le système et la négation de soi. Ce système représente pourtant une hiérarchie pour que la vie elle-même soit.

Cela signifierait que le Dieu suprême régnerait en puissance sur le monde ; les représentants de Dieu (au second rang) régleraient "les phénomènes cosmiques (mouvement des astres, marée, écoulement des fleuves, force de direction du vent)". Les esprits des ancêtres assureraient le respect de l'ordre naturel ; les prêtres ou hommes de culte véhiculeraient les valeurs socioreligieuses que l'homme doit épouser afin que lui soit soumise la nature. C'est pourquoi on parlerait de divinités secondaires assurant un rôle d'intermédiaire dans la vision de la pensée religieuse en Afrique : " considéré comme puissance religieuse, le génie reste avant tout, le délégué de Dieu auprès des hommes et l'intercesseur des hommes auprès de Dieu [...] En tant qu'intercesseur, il rend possible et efficace le sacrifice ".

Consentir un sacrifice au génie gardien de la mare (génie de la mare de Yalambouli) n'est pas seulement synonyme de crainte et d'obéissance au génie, mais de renouvellement du pacte avec le Dieu extra cosmique ayant investi le génie terrestre d'une mission auprès des hommes. Par le culte, le sacrifice et le rituel, la pensée religieuse entend renforcer l'homme et le groupe social ; mieux l'on vise à détacher la pensée religieuse d'une conception arbitraire, obscure et irrationnelle de son rapport avec l'Etre Suprême. C'est donc là un moyen et une manière de rendre matériel l'esprit de Dieu, plutôt que de s'attacher à une adoration strictement théorique et insuffisamment significative. Il s'agit pensons-nous d'un pragmatisme religieux qui s'insurge contre la soumission de l'homme à un esprit de Totalité sans manifestations réelles.

Au-delà du pacte avec Dieu par l'intermédiaire des génies et les esprits des ancêtres, le sacrifice de *Toula* est l'expression même d'un système d'échanges, un mode de paiement et de compensation car la prière ou la demande (que formule et accomplit le croyant ou la

communauté) permet avant tout, comme dans les rapports humains, l'espoir de tirer profit, d'obtenir un avantage de l'échange. Ainsi Thomas et Luneau (1995 : 49) relèvent-ils la conception du Diola de cet échange : “ Dieu vous m'avez donné du vin de palme. Voici votre part ! ”. Cette formule, loin de revêtir seulement un caractère de remerciement à une demande exhaussée, est le signe concret de considérations et d'intentions marchandes entre l'homme et le divin.

3.1.3. Croyances et violence.

Comme nous avons établi le rapport entre la mort et le sacrifice, ici également nous allons passer à une sorte de pesée des valeurs sociales au niveau des termes sacrifice et crime. Nous constatons que dans l'un (le sacrifice direct ou indirect) et l'autre, il y a une mise à mort d'un être quelles que soient leurs implications sociales. Néanmoins ils s'opposent par le fait que le premier (sacrifice) s'intègre dans l'univers des croyances, c'est-à-dire qu'il est un acte religieux tandis que le second ne reçoit aucun crédit religieux ; c'est une mise en branle anarchique. Le premier est légitime (à condition qu'il s'exerce dans le respect des règles liturgiques) ; le second non. C'est parce que le sacrifice est entouré de multiples valeurs socio-religieuses qu'il se distingue du crime. En plus des représentations attribuées au sacrifice, on note aussi qu'il répond simultanément à une obligation religieuse (qu'il ait destruction partielle ou totale de l'objet de sacrifice) et à un acte symbolique faisant passer du réel au spirituel, du profane au ‘sacré’, Thomas et Luneau (1995 : 113).

L'office de sacrifice qu'organise la communauté croyante, plus que vénération et reconnaissance, s'assigne pour fin essentielle, à travers l'être ou l'objet sacrifié et l'autel où réside le génie, de renforcer la croyance des fidèles, Thomas et Luneau (1995 : 20)

La parole sacrée, l'incantation marquent l'expression et la volonté de l'homme de participer à la vie universelle. C'est le signe de sa disponibilité à contribuer au dynamisme et à l'équilibre des forces de la nature ; ce qui amène la religion à corriger, à réparer les risques d'anéantissement que provoquent les fautes de l'homme. La “puissance incantatoire” ou la “ force du verbe ”, la danse, le chant, le langage tambouriné lors du rituel, s'inscrivent dans le désir de rétablir une harmonie compromise par l'erreur du ‘Vivant’

*Tout brûle génie,
tout brûle dans le pays...*

*Nous sommes la vie,
génie de la mare de Yalambouli*

*Nous continuons la vie
si tu veux que d'autres
jeunes filles après nous,
chantent tes louanges
fais tomber la pluie,
la pluie abondante qui donne la vie.* H. Boubou (1971 : 52, 53)

Ces vers contiennent certes une charge poétique extraordinaire, mais aussi et surtout la “puissance incantatoire”, la “parole sacrée” qui interpellent le génie. Toute cette poésie ainsi que son rythme, que chantent *Toula* et ses camarades visent à apaiser la colère du génie et à susciter en lui la pitié pour les hommes dont il est le protecteur.

S'il y a une démarche s'exerçant par la brutalité (sacrifice de *Toula* par exemple), c'est qu'il y a eu interruption des processus normaux ; en termes “métaphysiques”, la rupture de l'équilibre avec des “Etres-forces”. Les croyants dans leur ensemble savent à la suite de ces événements qu'il y a “vengeance des puissances sacrées” résultat d'un manquement grave, inconscient ou volontaire : “la mort et la souffrance de l'homme introduites dans la création le plus souvent à la suite d'uninceste constituent à la fois le signe et la conséquence d'un déséquilibre rythmique”. Quand donc la faute d'un individu (Baharga Koy rompant un pacte avec le génie, transgressant les croyances des ancêtres, la coutume) crée un désordre cosmique ; « seule une vie la rétablira », qui désormais, assume une mission religieuse pour le devenir de la cité ! Cette conception montre que l'individu n'est rien face à la société qui, par le biais de son chef (oncle de *Toula*), lègue à *Toula* le flambeau de la vie par son sacrifice. Le sacrifice de *Toula* est sans doute le signe de l'extrémisme religieux même s'il demeure une voie obligée, l'unique solution. Qu'est-ce que “l'humanité” peut donner de plus au génie ?

3.2. Significations économique et politique

En abordant ce double thème, politique et économique sous l'angle du sacrifice, c'est une des lectures faites du récit de *Toula* que nous dévoilons. Ces thèmes envisagent d'éclairer

quelques-unes des multiples significations que cache ou recouvre le mythe de *Toula*. Pour nous, le sacrifice vu sous les angles politique et économique est seulement une valeur ajoutée à la perspective religieuse et enfin, de façon globale, au récit de *Toula* lui-même.

3.2.1. Sacrifice et enjeu économique

Jusqu'ici, plusieurs perspectives du sacrifice avaient été évoquées, notamment son rapport avec la mort, la violence, la politique etc.

En plaçant donc le sacrifice sous le signe d'un enjeu économique, nous entendons examiner et éclairer le côté purement matériel de l'action sacrificielle dans le mythe de *Toula*. Cet éclairage de la logique économique du sacrifice que nous proposons, nous le devons à L. De Heusch qui a mené une réflexion critique sur les enjeux et le symbolisme du sacrifice

La première mention qu'il convient d'introduire est que l'on peut considérer le système sacrificiel comme le circuit des échanges matériels. Il s'agit là du sacrifice vu sous l'angle du potlatch. Dans une interprétation du sacrifice sous un angle économique, L. De Heusch (1986 : 309) voit à travers le sacrifice le symbolisme du Nuer qui, tenant sa lance de sacrifice, malgré le sentiment de culpabilité qui le marque, entend payer sa dette comme il règle une affaire. Il s'agit ici d'une option qui vise à mettre au cœur du sacrifice une option économique fondée sur la recherche de "rentabilité", ce qui veut dire que le flux de sang versé est une dette de sang humain occultée, débitée au compte de "l'Avoir". Le sacrifice, comme dans le circuit financier moderne, dans les opérations bancaires, rappelle l'idée ou le sens du "Débit" et de "l'Avoir", de Heusch (1986 : 312).

Sacrifier devient alors le désir de prendre (tirer) d'une main, ce que l'on a donné d'une autre. Le bétail ou même l'être humain par exemple *Toula*, que l'on sacrifie, n'est dans ce cas perçu que "pure quantité". On ne peut de toute évidence prendre le risque de détruire, d'offrir cette richesse (individuelle ou collective) de très grande importance sans s'inscrire dans la logique d'une récupération, d'une fructification et d'une accumulation de biens qu'on attend de l'acte de mise à mort, de ce que l'on a de plus précieux. L'acte de sacrifice s'inscrit donc dans l'optique de réaliser en retour un "Avoir" considérable. Et pour jeter un regard sur le rôle du chef dans le mécanisme plaçant le bien au centre des préoccupations sacrificielles, nous partageons avec de Heusch l'idée que le roi symbolise l'"Avoir" et l'"Etre". Car les rituels, au sein de la communauté, participent d'un calcul des pertes et des profits. Ils sont loin de revêtir le caractère de simple violence, qui comme dans la guerre, ne vise que la destruction aveugle de l'autre, sans que ne s'instaure la recherche du profit.

La question de l'intention économique ou si l'on veut, de l'intention matérielle du sacrifice, a été également au centre des préoccupations de A. Touré et Y. Konaté, résultat de sérieuses et réelles enquêtes menées par ces auteurs est une remarquable façon de cerner le sacrifice dans un contexte d'une Afrique moderne (le cadre citadin). A la question de savoir les raisons, les types de problèmes pour lesquels le citadin procède au sacrifice, ils arrivent à un classement ordonné de ce qui est à la base du sacrifice. Il y a notamment et en premier l'emploi ; en second la santé, en troisième point l'école, etc. La Côte d'Ivoire est certes d'après eux un exemple de pays où existent beaucoup de pratiques animistes, contrairement au Mali et au Niger qu'ils pensent être majoritairement musulmans ; mais avec les mêmes mobiles qui conduisent le citadin auprès du devin, le sacrifice est bien une réalité de notre vécu quotidien. Ce qui nous fait dire que, en ville comme en campagne, dans la société traditionnelle comme dans la société moderne, hier comme aujourd'hui, le sacrifice est toujours là avec nous, sans que nous ne puissions par quelque action que ce soit nous en éloigner et nous en débarrasser.

3.2.2. Sacrifice et enjeu politique

Le sacrifice en tant qu'acte d'adoration est un symbole, une représentation comme nous l'avons dit plus haut. Il appelle un jugement, aussi bien de l'adepte (initié) que du profane. La question du jugement, c'est-à-dire le sens qu'on attribue au sacrifice, fait appel à une autre idée : le pourquoi du sacrifice.

A ce sujet, une interrogation pourrait interpeller notre conscience. Elle concerne notre thème du sacrifice de *Toula*. Pourquoi Baharga Beeri a-t-il sacrifié sa nièce au génie de la mare ? Qu'est-ce qui se cache derrière cette action religieuse ? Le sacrifice s'arrête-t-il seulement à un geste salvateur ? Plusieurs questions se posent à nous.

Or De Heusch (1986 : 315) à propos du sacrifice, écrit à propos du roi dans le système sacrificiel : «Le roi est le lieu où s'articule le territoire humain et un territoire extérieur où se logent les forces naturelles. C'est ce caractère étrange, voire monstrueux du corps royal qui lui assigne une position ambivalente dans le système sacrificiel ». Ce regard sur le chef (roi) dans le sacrifice nous donne le sentiment que le chef est habité par deux mondes : le monde humain (puisque il est avant tout un être social), le monde extra-humain (surnaturel) qui semble montrer la nature sacrée, voire divine, de la fonction de chef (le trône). Seul donc le roi possède cette double fonction au sein de la communauté qu'il gouverne. Il garantit de ce

fait l'équilibre individuel mais aussi l'harmonie sociale et économique dans le rapport humain-humain, humain-divin. Il est en quelque sorte " l'acte fondateur " comme le dit De Heusch.

C'est pourquoi chaque fois qu'à l'occasion d'un événement social, naturel ou économique nécessitant son intervention par l'acte sacrificiel (sacrifier un objet, un animal voire même un être humain) pour le bien public, il acquiert la responsabilité par son pouvoir de remettre en " mouvement la grande horloge " et de rétablir même la " fécondité ". La violence qu'exerce donc le pouvoir politique sur les objets et les êtres au bénéfice du bien public, naturel et cosmique, est une brutalité légitime aux yeux de tout celui qui croit au système de relations établi entre un Etre suprême (représenté par des génies ou esprits des ancêtres) et les hommes. Lorsque par exemple Baharga Beeri sacrifie sa nièce *Toula*, c'est que le feu de la discorde (entre les hommes et les génies de la mare) se trouve éteint dans le cœur et les esprits des uns et des autres : " la fraîcheur est un attribut de l'harmonie sociale, elle constitue un préalable au sacrifice ", De Heusch (1986 : 315, 320). Lorsque *Toula* a été sacrifiée au serpent-génie de la mare de Yalambouli, tout le peuple, absent ou présent sur le lieu de sacrifice, vit le chagrin, la violence au plus profond de son âme et de sa chair. Mais malgré cette pilule difficilement digérable pour le peuple, il se trouve dans un état moral de " fraîcheur " à la suite de l'hivernage favorable et la prospérité que le génie a promise de faire régner dans le royaume. Baharga Beeri a sacrifié sa nièce pour que vivent les hommes, les animaux, les arbres, les oiseaux, pour que se perpétue en un mot la vie.

Le sacrifice est certes le prix à payer aux fins de la vie. Cependant, cette dette remboursée apparaît comme dans une balance en équilibre parfait avec l' " Avoir du chef ". En réalisant l'équilibre social et religieux, du coup un enjeu politique de taille se trouve épargné. Il s'agit de la perpétuation d'un pouvoir politique plus stable, fort et sacré. C'est cette pensée que L. De Heusch exprime remarquablement ici : " En Afrique, le sacrifice humain n'est le plus souvent qu'une façon de différer le sacrifice du roi ". Pour donc épargner le " bonnet " du chef (garant de la stabilité sociale, politique et économique), de sombres et monstrueuses procédures ou mécanismes s'organisent et entourent le pouvoir politique. Nous relevons ici donc un exemple de l'action politique en Afrique. Il s'agit de l'exemple des pratiques des chefs Yombé (RDC actuelle) recueilli dans l'ouvrage de De Heusch (1986 : 320). C'est ainsi que pour acquérir le pouvoir sacré, le redoutable Wene (émanation des forces supra-humaines) détenu par les esprits de la terre, les prétendants n'hésitent pas à mettre en pièces

(en deux) une jeune fille vivante (capturée par les soldats) avec ce que l'on appelle " le couteau du pouvoir ". Son foi arraché était mangé par le chef. Ce qui montre ici que la violence interfère avec la quête de la royauté sacrée. C'est un acte qui est en contraste avec la morale bantu qui y voit l'expression d'un "abus de pouvoir ". Ce comportement cannibale, l'un des plus cruels, est certes dur à avaler mais, il ne l'est pas moins dans le cas de *Toula*. Le choix de *Toula* en tant qu'être sacrificiel, est un geste qui assure d'abord à son oncle Baharga Beeri la survie, mais aussi et surtout le maintien de son pouvoir qui devient à jamais sacré.

Le pouvoir africain, traditionnel ou moderne ne se dérobe pas du sang c'est-à-dire du sacrifice. Il lui est devenu comme une sève à l'arbre. Son absence quelque fois ou dans certaines circonstances favorise la dégradation du pouvoir, ce qui peut aboutir à la fin la de sa sacralité voire même la chute du chef. Le chef est "l'Ame " du peuple. Il doit veiller à ce mandat divin ou souvent doit savoir partir (par le suicide par exemple) parce que la fonction de chef naît d'une nécessité sociale et politique. Le peuple se doit pour sa part d'y œuvrer inlassablement.

Deuxième partie
Analyse linguistique des termes de parenté

Chapitre 1 : L'approche méthodologique

En abordant cette partie, nous estimons tout d'abord nécessaire d'annoncer le cadre qui va guider notre démarche. Nous savons que le système de parenté zarma-songhay ne peut être étudié à fond dans le cadre d'un mémoire tant il est complexe et intéressant. Par ailleurs le système de parenté zarma-songhay a été l'objet de réflexion par plusieurs auteurs parmi lesquels : Rouch, Bisilliat, Olivier de Sardan, Boubou Hama, Laya. Néanmoins nous nous proposons de nous intéresser à la place du système de parenté dans le mythe de *Toula* en limitant notre réflexion à un nombre limité de termes.

Cette attitude n'est pas une façon de nous enfermer dans un vase clos, car selon les nécessités, nous serons contraint d'aborder des sujets faisant appel à la sociologie, à l'anthropologie ou à l'histoire.

D'ailleurs paraphrasant Sapir nous dirons que la langue et la culture constituent deux éléments se déterminant mutuellement ; car la langue est une sorte de miroir pour une société, et est le meilleur support de la culture.

C'est pourquoi la présente analyse, **analyse linguistique des termes de parenté** revêtira une vision plurielle : linguistique d'abord en tant que production de la parole (avec toutes les analyses linguistiques dont elles peuvent être l'objet), socio-anthropologique ensuite parce que porteurs de multiples valeurs culturelles, voire même de toutes, et enfin historique, car certaines données historiques comme nous le verrons, sont un tremplin pour la maîtrise des éléments culturels et linguistiques.

Le terme *nyàkàfosîn* (*târây*) a fait l'objet d'une réflexion de Rouch (1954 : 36), de Bisilliat et Laya (1998 : 112), de Hamani (1981 : 101) et de Heath (1999 : 110) : les analyses des linguistes ne concordent pas, encore moins celles des ethnologues et sociologues (Rouch, Bisilliat, Laya).

De même “*bààbiizè(târây)*” a été analysé par l'historien Zoumari Issa Seyni (1983 : 205). Il y a donc tant d'idées, de réflexions, d'hypothèses différentes qui nous décrochent d'une analyse strictement linguistique.

1.1. Le cadre d'étude

Pour l'analyse des termes relevant de la culture comme ceux du système de parenté il convient d'observer un certain nombre d'attitudes. Il s'agit de ce que Sapir (1967-1969 : 69) appelle "les précautions méthodologiques, au sens où différents changements peuvent intervenir au cours de l'évolution de la langue tel que le passage de *àrù ízè* vers *àlbòráyze*, *wày ízè* vers *wàybòráyzè*. Parmi ces changements on observe : les mutations terminologiques où un concept culturel ancien est remplacé par un nouveau et tombe en désuétude par l'élimination du caractère descriptif du terme primitif : Par exemple *wàymáyzè* se substitue à *túbà* dans la majorité de la communauté zarma-songhay. L'une des raisons est peut être que le terme primitif apparaît comme un tabou par rapport à la formation récente : dans les milieux citadins le terme *wándíyó hínkáyzè* est de plus en plus rejeté, car dit-on, " les mères de deux enfants sont désormais mères et jamais plus *wándíyó* ". Beaucoup de sujets, dans les milieux zarma surtout, préfèrent *wàybòrò hínkáyzè* ou même *wày hínkáyzè*, probablement étymologique et plus ancien, plutôt que *wáydíyó hínkáyzè* n'expliquant plus le statut actuel de deux femmes déjà devenues mères. Ce qui rend le terme de plus en plus tabou par l'usage.

Pour cette question de la mutation terminologique, le critère morphologique est déterminant pour l'apparition des termes de culture chaque fois que l'étude comparative prouve que l'usage d'un terme n'est précédé d'aucun autre terme non descriptif de même sens.

Le second type de précaution méthodologique relative aux changements, est le changement sémantique qui fait qu'il y ait soit transfert de sens (conversion) soit restriction sémantique ou extension sémantique.

Ces précautions méthodologiques permettent par exemple dans le cas des mythes de reconstituer l'ordre d'apparition des éléments constitutifs d'un rite. Ce n'est pas toujours les cérémonies que les noms des rites désignent dans leurs représentations et interprétations actuelles et l'analyse de certains termes aujourd'hui secondaires pourrait conduire à voir que le nom du rite est antérieur à la cérémonie elle-même, comme le dit Sapir (1967-1969 : 72), et pour ma part je dirai, à la limite du culte lui-même.

Par ailleurs pour ce qui concerne le présent travail sur le mythe de *Toula* et particulièrement du système de parenté à travers le récit, nous voyons que les termes *hásày* et *wàymáyzè* auraient existé suffisamment longtemps avant le mythe mais ce récit leur aura

ajouté un autre sens, une valeur ajoutée au contenu sémantique qu'ils désignaient déjà. Nous en parlerons dans l'analyse de ces termes.

Le terme de *gòòrù-góndì* et le culte des *gòòrù-góndì* (peut-être) pratiques très primitives des Do et Kara peut-être en vigueur de nos jours, ont bien précédé la naissance du récit de *Toula*, mais le mythe aura sans doute donné à cette pratique un écho national voire supranational.

Après ce tour d'horizon de la démarche qui soutend notre analyse sur les pratiques au niveau des termes de parenté, il est à présent nécessaire d'annoncer que ces termes seront abordés à deux niveaux de la parenté : familial et social.

1.2. L'analyse des différents termes

Tout en laissant aux anthropologues le discours sur ce concept (la parenté), nous n'allons donc pas retenir les approches de définition de ces types de parenté. Nous proposons de l'étudier sous deux angles, à savoir la parenté par la mère, matrilinéaire (ligne utérine), que nous avons désignée par "lien du lait" et celle par le père, patrilinéaire (ligne masculine), « le lien du sang » parce qu'il se présente ainsi dans le mythe et parce que les Zarma-Songhay dans l'usage, distinguent *írì ndà' wà fó* « nous sommes du même lait », et *írì kùrì fó* c'est-à-dire « nous sommes du même sang », sauf que ce dernier syntagme est quelque peu plus général car pouvant désigner aussi bien les parents du lait que ceux du sang. On dira *ày kúró nò* autrement dit "c'est mon sang" donc *írì ndà' fùnú càrè gá* "nous sommes apparentés".

Rappelons que nous n'allons pas nous appesantir sur tous les termes de parenté mais plutôt sur ceux qui paraissent intéressants par rapport au mythe de *Toula*. Néanmoins l'analyse de certains d'entre eux s'étendra à d'autres ou nous obligera à faire recours à d'autres.

En partant donc des personnages principaux nous avons ici le noyau de termes sur lequel se base toute notre analyse. Ils sont ainsi répertoriés.

Albòrò /wòybòrò

Nyâ / bààbà

Hásày / hàwây

Armè / wàymè

Armáyzè / wàymáyzè

A partir déjà du couplet *nyâ / bààbà* c'est-à-dire les parents géniteurs, nous pouvons considérer que nous sommes au niveau d'un degré de la parenté. Il s'agit de la parenté

biologique (première forme de parenté). Par contre le couplet *hásày* « *frère de la mère* » / *hàwây* « *sœur du père* » (surtout dans le sens de leur descendance) est un autre pas vers les autres formes de la parenté, représentant le deuxième degré de la parenté dans notre liste mais de façon générale, le thème qui nous intéresse ici.

En d'autres termes nous aborderons le thème de la parenté sous le double point de vue biologique (par le lait et le sang) et social (les *nyàkàfòsîn*). Par ailleurs il convient de souligner que les termes seront étudiés à partir de trois niveaux d'analyses : phonétique, morpho-phonologique et enfin sémantique. Néanmoins selon les nécessités de l'analyse, nous nous appuierons sur la dialectologie pour les questions d'éclaircissement ou d'explication.

Chapitre 2 : Parenté biologique ou « *dùmìtarây màànó* »

Pour mieux démarrer, prenons quelques termes contenus dans le serment de la mère la mère de *Toula* que nous tirons du texte de Bonta (1998 : 211).

Arù et *wày* sont des éléments pertinents dans la mesure où ils sont en quelque sorte le pilier de la relation de parenté mais aussi parce que, presque tous ces termes de parenté que nous entendons analyser sont déterminés par le rapport homme / femme, élément fondateur du mythe. Tandis que *ízè* et *nyà* représentent des termes motivés par leur participation à la constitution d'unités morpho-sémantiques en ce qui concerne beaucoup de termes de parenté. Nous reviendrons sur leur rôle dans la construction des unités significatives.

2.1. Parenté de lait ou « le *nyàyzètarây* »

Il sera essentiellement question de tous les termes qui se réfèrent à la parenté par la relation de lait c'est-à-dire de par la mère, utérine.

Hásày « frère de la mère »

Données étymologiques

A ce niveau l'intérêt visé est de présenter les termes dans leurs évolutions ou les différents changements qu'ils peuvent subir dans leurs usages. Cela permettra de situer les variations et les «évolutions» des termes.

L'observation de ce terme suscite à nos yeux une hypothèse que nous représentons par :

hásày < {has- ay, ha-say} ?

Avant de voir la description de cette hypothèse, observons cette formule célèbre « *hásà ndá hìnî* » dans la communauté zarma-songhay.

Dans l'expression *hásà ndá hìnî*, nous avons *hásà* qui maintenant n'apparaît d'ailleurs que seul dans l'autre forme de défini (pour les formes du défini du terme se référer à l'analyse morpho-syntaxique) de *hásày*, nous pouvons admettre l'existence d'une forme ancienne de base **has-* qui serait à l'origine de la formation du terme *hásày*. Du point de vue sémantique et à propos du syntagme *hásà ndá hìnî* on retient le sens d'une relation mue par le sentiment de pacte. Or les relations de lait dans la société zarma-songhay sont rigoureusement marquées de l'empreinte de la confiance mais aussi de tout interdit de la rupture de ce pacte ou de cette confiance. Il justifierait les rapports qui unissent les parents de lait. Ce qui nous fait penser

que ces traits de pacte, de confiance et de sentiment d'appartenance à un même lait que reflète l'expression *hásà ndá hìnî* est un élément essentiel dans la formation du sens de *hásày*.

Ce qui est visible, c'est l'existence de la base **has-* dans *hásà de hásà ndá hìnî* une expression qu'on peut postuler primitive et que par conséquent *hásà* (avec pour base **has-*) serait une preuve d'existence de **has-*, cette expression que les zarma aimeraient fort employer dans leurs rapports familiaux quotidiens.

Quant à l'hypothèse que *hásày* < **ha – say* nous n'avons aucune assurance de l'existence de cette forme car présentement nous ne disposons pas de données qui nous autorisent à nous appuyer là-dessus. Nous pensons que d'autres travaux pourraient permettre de trouver une description de cette forme.

Par ailleurs il convient de noter que l'usage de la forme *hásè* en Koroboro Senni (principalement à Gao) et en Dendi (à Gaya) est une forme qui est en variation avec *hásèy* (ou *hásày*) dans les autres dialectes de la langue zarma-songhay. C'est dire que la variation s'observe en finale des deux variantes.

Hásey → *hásè* ≡ *hás-èy* → *hás-è*

Ce qui veut dire de notre point de vue, qu'il y'a une alternance entre une forme simple *-e* et une forme complexe *-ey* en passant des dialectes Koroboro Senni et Dendi vers les autres dialectes. Là où les premiers utilisent *-e* dans le contexte de *hás-* (dans le cas du terme *hásèy*), les autres utilisent *-ey*

Au niveau sémantique

Les représentations autour des termes :

Par représentation, nous entendons l'ensemble des signifiés (connotations et dénotations) qui sont attachés à chaque terme dans l'imaginaire des locuteurs zarma-songhay aussi bien au plan linguistique que culturel.

Hásày : dans l'usage, on désigne par *hásày* «frère de la mère» qu'on traduit par «oncle maternel» en français. Il s'agit d'une catégorie de personnes allant du frère utérin de la mère «*nyâ fó bâàbâ fó*» (aîné ou cadet) à tout le reste (ses demi-frères et cousins paternels connus sous la désignation de *bâàbízè* mais aussi ses cousins maternels ses *nyáyzè*). De façon

générale est *hásày*, toute personne (de sexe masculin) qui partage avec la mère une relation de fraternité ou de cousinage. Le critère d'âge dans ces rapports n'est pas pertinent donc les *hásèy* aînés ou cadets gardent le même statut.

Au niveau morphosyntaxique

La détermination nominale

La détermination que nous avons l'honneur de présenter ici de façon générale et qui s'applique à la plupart de nos termes est un phénomène important à souligner. Ainsi est-il nécessaire de dire que la langue zarma-songhay se distingue du français par le fait qu'il n'existe pas de particules grammaticales pour faire la distinction du genre (masculin / féminin). Cela ne veut pas dire pour autant qu'elle n'existe pas. Elle se fait par le biais des termes en marquant la frontière des sexes. Et les termes de parenté sont un remarquable exemple de l'existence de l'opposition de genre masculin / féminin.

En outre nous devons préciser que de façon générale, la plupart des termes de parenté, à l'exception de quelques-uns, connaissent une détermination de deux ordres.

D'une part il y a celle que l'on peut identifier au moyen du défini (singulier ou pluriel). Ainsi donc le défini singulier des termes est soit - *o* ou - *a*.

Défini singulier : - *a* (-aa), -*o* (-oo)

Exemple : *àrmáyzè* « enfant du frère (pour une femme) »

àrmáyzo « l'enfant..... »

àlbòráyzè « enfant d'homme »

àlbòráyzo « l'enfant d'hommes »

Certains de ces termes au singulier ont une détermination double c'est-à-dire qu'il y a usage alternatif des deux formes - *o* / - *a*. C'est l'exemple de *hásày* qui fait son défini dans les formes : *hásày - o* ; *hásàá / hásà*

La forme du pluriel pour sa part est représentée par - *ey*

Défini pluriel: - *ey*

Exemple: *àlbòráyzè* + - *ey* → *àlbòráyzèy*

Par contre il y a l'autre type de détermination dont le jeu s'opère à l'intérieur du terme, entre deux éléments connus sous les désignations de déterminant (dt) et de déterminé (dé). Il concerne la majorité des termes à l'exclusion de certains d'eux comme *àriù / wày* ; *nyâ /*

bààbà ; *hásày* / *hàwây* etc. Néanmoins certains composés ou dérivés de ces termes connaissent l'usage de la détermination dt-dé.

Exemple : $\frac{| \grave{a}r |}{\text{dé}} - \frac{| me |}{\text{dt}}$; $\frac{| wày |}{\text{dé}} - \frac{| me |}{\text{dt}}$

Le sens de chacun des éléments peut être représenté ainsi :

Ar-mè est constitué de deux unités dont les sens sont représentés respectivement par « mâle » et « bouche ». « Bouche » a le sens de « fin ou limite ». Ce qui implique qu'en utilisant ce terme, le zarma-songhay entend marquer la limite incestueuse et il signifie que « le frère » est en fait celui par qui s'arrête les relations d'amour et de mariage. Wày-mè étant le converse de àr-mè, a la même structure de construction lexico-sémantique que àr-mè.

La détermination des unités donne ici à – *me* la place et le rôle de déterminant alors que le premier terme *ar-* ou *way-* représente le déterminé. Beaucoup de termes sont construits sur cette forme.

Le genre

En ce qui concerne le genre (la distinction fem/masc), il nous paraît important de préciser que même si cette distinction concerne peu d'éléments du lexique zarma-songhay et même s'il n'existe pas une particule grammaticale qui l'atteste, force est de reconnaître que la majorité des termes de parenté forment une bonne preuve de l'existence d'une opposition de genre masculin / féminin apparaissant dans les rapports ci-après.

Exemple :

<i>hásày</i> / <i>hàwây</i> ,	<i>àrmè</i> / <i>wàymè</i>
masc	fém

Toujours à ce propos il faut remarquer l'existence du genre neutre pour les termes de parenté. Il implique que le terme est utilisé alternativement au masculin ou au féminin.

Exemple : *Túbà* (ou *wàymáyzè*) il désigne aussi bien le sexe masculin (neveu) que le sexe féminin (nièce)

Armáyzè il s'agit aussi bien du sexe masculin que du sexe féminin (neveu ou nièce) en parlant de l'enfant du frère.

Cette caractéristique l'est aussi pour d'autres termes : *àlbòráyzè*, *wòybòráyzè* etc.

Les usages syntaxiques

Au niveau des pratiques du terme on peut noter des combinaisons syntaxiques possibles et impossibles.

Considérons le syntagme nominal possessif *ày hásày* :

Possibilités syntaxiques :

ày hásày nô bòrà dìn káy gó gá kóy. « Celui qui s'en va est mon oncle ».

On peut tout à fait rencontrer des constructions de ce genre permettant l'usage du pronom *ày* devant *hásày*. La remarque principale pour cette possibilité de combinaison est que non seulement Ego (la personne en question) est éloigné par rapport à l'interlocuteur mais aussi le sujet locuteur s'adresse à une autre personne et non pas à Ego (*hásày*).

Impossibilités syntaxiques :

**ày hásày, sállé áy sè gòmbà káy gó ni sè* «oncle passe-moi la louche que vous tenez ».

En s'adressant à *hásày* (oncle), jamais en Zarma-songhay, le locuteur n'utilisera le syntagme *ày hásày*. La formule adaptée dans cette situation d'élocution est «*ày báábà* » (le terme *báábà* est une attitude langagière qui exclut la possibilité d'appeler un homme *áy nyà* même si le véritable statut de *hásày* est celui de mère).

Et même quand on l'utilisait, comme dans l'exemple ci haut, c'est à l'occasion d'une plaisanterie avec une tierce personne, lorsqu'il s'agit donc d'une personne qui ne l'est pas réellement.

La dérivation et la composition

Nous avons entrepris d'introduire ces deux concepts à cause des frontières difficiles qui séparent ces deux notions dans les procédés de formation des mots de la langue. On a quelques fois du mal à propos de certains éléments, à distinguer les dérivés des composés. Pour distinguer ces deux concepts voici les définitions proposées par V. Schott-Bourget (1994 : 18,19).

« Un mot dérivé est constitué d'un radical (appelé également racine ou base) et d'un affixe, c'est-à-dire d'un élément qui n'a pas d'autonomie dans la langue et qui s'ajoute au radical, soit en le précédent (préfixe), soit en le succédant (suffixe). On parle alors de

dérivation préfixale (ex. im – propre), suffixale (ex. norm – al) ou parasyntétique (in – croy – able).

Un mot composé est formé de plusieurs mots ayant une existence autonome dans la langue mais correspondant à un seul signifié et référent (ex. Pomme de terre ». Et il cite quelques critères permettant d'identifier un mot composé notamment :

« L'orthographe qui révèle parfois la cohésion du composé par la présence d'une forme unique (ex. porte feuille) ou de trait d'union (ex. Arc-en-ciel).

Il est impossible de séparer les éléments du composé en y insérant un autre mot (ex. *salle splendide à manger) ».

C'est au nom de cette difficulté de distinguer le composé du dérivé que sont nées des divergences dans l'approche de certains termes de parenté en zarma-songhay. Il s'agit de plusieurs mots dont les formes *ize* et *me* entrent dans leurs processus de formation : *àrmè*, *wàymè*, *hásáyzè* etc. La notion de dérivation nous permet ainsi d'aborder un terme qui vient du terme *hásày*.

Hásáyzè « enfant du frère de la mère »

***Au niveau sémantique**

Dans la formation du signifié on retient que chacun des éléments (*hásày* et *ízè*) qui le composent peut exister de façon autonome.

A *hásày* dont le signifié est «frère de la mère » on associe le signifié «enfant » de *ízè* aboutissant à la construction d'un signifié nouveau «enfant de frère de la mère » qu'on désigne par «cousin croisé » en français. Il s'agit donc d'un nouveau composé (néologie) dont *hásày* est l'origine.

***Au niveau morphophonologique**

Règles morphologiques

La formation de *hásáyzè* reflète un changement morphologique qu'on peut représenter de la façon suivante :

Hásày + *ízè* → *hásày* + *Ø zè* → *hásáyzè*

Cette règle de changement morphologique implique qu'il y a effacement ou chute de *i* devant *y -*.

Au niveau de l'identité des unités entrant dans la formation de *hásáyzè*, la composition se présente de la façon suivante :

<i>hásày</i>	+	<i>ízè</i>	—————→	<i>hásáyzè</i>
nominal	+	nominal	—————→	nominal

A travers ce procédé de formation on remarque que de par ses constituants le monème *hásáyzè* se comporte comme un composé dans le sens des définitions proposées par Schott-Bourget. De ce fait on aboutit à un composé nominal à centre nominal à deux termes (nominaux). C'est pourquoi on dira que *hásáyzè* est composé nominal endocentrique.

Les usages syntaxiques

A ce propos rappelons que dans les pratiques linguistiques on se référera à la même argumentation évoquée pour *hásày* qui se résume à : on utilise le terme justement quand la personne qu'on appelle par ce vocable ne l'est pas réellement. *Hásáyzè* est donc un terme de désignation et non d'appellation comme d'ailleurs la majorité des termes de parenté. En s'adressant donc à un cousin croisé, on l'appelle toujours par son nom.

***Túbà / wàymáyzè* « enfant de la sœur »**

Ces deux termes que nous avons ici, représentent deux signifiants pour un même signifié dont chacun reste spécifique à une situation où l'aire linguistique est fonction du terme approprié. Le référent linguistique est donc sujet à une détermination de différenciation dialectale. Ce qui se produit est qu'il y a usage simultané de *túbà* et de *wàymáyzè* mais il y a refoulement progressif de *túbà*. Cela veut dire que la majorité des locuteurs utilisent de plus en plus *wàymáyzè* au détriment de *túbà* même si ce dernier semble plus ancien et étymologique que l'autre. Le terme *túbà* est devenu en quelque sorte une marque de discrimination linguistique pour le dialecte *Káádò* alors que *wàymáyzè* tend à se généraliser à la communauté zarma-songhay dans son ensemble. Mais avant d'aborder chacun des termes individuellement il importe de signaler que le signifié que les locuteurs attribuent à ce terme est : « enfant de la sœur d'un homme » que l'on désigne par nièce ou neveu en langue française.

Túbà

***Au niveau sémantique**

La première tâche à laquelle nous allons nous atteler est de faire une analyse du sens et de son origine. Nous avons l'existence des termes ci-après *túbú* (verbal qui veut dire «hériter »), *tubandi* (terme pouvant revêtir les sens «d'héritage », «la répartition de l'héritage » et «l'acte ou la séance qui consacre la répartition des biens d'héritage ») et *tùbùkô* (nominal signifiant « héritier »). Le champ notionnel de l'héritage n'est évidemment pas pauvre pour qu'on assiste à l'introduction d'un autre terme *túbà* qui s'éloigne de cet ensemble. Les réalités sociales quotidiennes (religieuses ou laïques) n'entendent pas non plus accorder à ce type de parent ce prestigieux statut et privilège. Alors qu'est-ce qui justifierait l'apparition ou l'usage de ce terme (*túbà*) dans la société zarma-songhay ?

A notre avis l'existence de ce terme ne pourrait être qu'une hypothèse voire même une raison historique. On peut alors énoncer l'idée d'un Songhay primitif à société matriarcale ou à une date encore historique, l'exemple de Mamar qui aurait usurpé le pouvoir de son oncle Si (que ce soit par la puissance, la prédiction des forces extraordinaires ou encore les règles de la pratique sociale ancienne). Ici nous sommes en face d'une preuve linguistique du passé culturel de la société zarma-songhay dont pour Sapir (1967-69 : 72) permettent de remonter les éléments constitutifs d'un rite ou d'une pratique sociale comme c'est le cas ici.

L'existence des termes *túbú*, *tubandi*, *tùbùkô* indique que le terme *túbà* appartient au champ conceptuel dérivationnel où *tub-* est la base sur à laquelle se forment tous les termes cités haut grâce un processus de concaténation des suffixe *-andi* et *-ko* alors que *u* et *a* sont ici des phonèmes qui ne peuvent pas s'analyser comme les premiers.

Le terme *túbà* peut être alternativement utilisé comme masculin ou féminin. Il s'agit donc d'un terme à comportement de genre neutre.

Wàymáyzè

Tout en gardant le même signifié que *túbà* «enfant de la sœur d'un homme » le terme *wàymáyzè* montre actuellement la tendance de la variation dialectale à l'usage dans la communauté zarma-songhay.

*Au niveau sémantique

Il ne nous appartient pas de juger cette variation mais ce qui est pertinent c'est que chacune de ces variantes linguistiques est révélatrice d'une réalité :

Túbà : il implique un signifié plus étendu. D'une part il est porteur d'un fait culturel en se référant au champ notionnel de l'héritage et d'autre part, porteur d'un contenu sémantique d'un statut social.

Wàymáyzè : L'unique contenu sémantique qu'il exprime est le rapport social.

On a donc deux variétés en présence dont l'une *túbà* a un contenu sémantique double et l'autre *wàymáyzè* a un contenu sémantique unique.

*Au niveau morphosyntaxique

Règles morphologiques

A ce niveau, ce qu'il convient de noter est que le terme *wàymáyzè* a un comportement de composé puisque chacun des éléments qui le composent *wàymè* et *ízè* peut avoir une existence autonome dans la langue. Le procédé de formation peut être décrit ainsi :

Wàymè + *ízè* → *wàymáyzè*

Nominal + nominal → nominal

A travers ce procédé on dira que *wàymáyzè* est un composé nominal endocentrique (à centre nominal) à deux termes.

Il y a en outre une importante remarque à faire. Il s'agit du changement intervenu à l'intérieur du mot qui fait passer de [*e* + *i*] à [*a* + *y*]. Mais le changement qui nous intéresse ici est celui occasionnant la transformation de [*e*] en [*a*] (le second type de transformation sera traité ultérieurement au niveau de *nyáyzè*).

Pour donc expliquer le changement de [*e*] en [*a*] nous prenons les exemples suivants empruntés aux deux dialectes Zarma et Kaado, contenus dans la Revue du Département Linguistique (1979 : 143).

Kaado

Zarma

<i>Fèrì</i>	<i>fàrì</i>	« champ »
<i>Hérí</i>	<i>hári</i>	« eau »
<i>Hèynì</i>	<i>hàynì</i>	« mil »
<i>Kéní</i>	<i>kání</i>	« se coucher »
<i>Wèy</i>	<i>wày</i>	« femelle »

Le constat qui se dégage de l'observation de ces termes est que l'on remarque une tendance à la non utilisation de la voyelle (brève) fermée [*e*] en position médiane des mots. Par ces contextes, il y a une sorte de fin ou de disparition du caractère distinctif entre [*e*] et [*a*] en position médiane. Ce qui nous autorise à affirmer que l'opposition entre [*e*] et [*a*] est neutralisée en position médiane. La liste des mots qui ont le / *e* / fermé (et bref) en position médiane est actuellement en inventaire fini. Nous venons d'exposer ici une hypothèse de la transformation de [*e*] en [*a*] à l'intérieur du mot *wàymáyzè*.

A propos des usages syntaxiques il faut remarquer que le terme à l'instar des précédents, est un terme de désignation et non d'appellation (le tableau sur ces termes et son commentaire donneront plus d'explication sur le sens de ces deux concepts).

2.2. Parenté de sang ou « le *bààbiùzètàrày* »

Nous désignons par ce terme l'ensemble des parents du côté du père que la relation qui unit les individus soit d'égalité ou d'ascendance. A ce niveau nous allons analyser essentiellement deux termes d'un même champ sémantique notamment *hàwây* et *hàwáyzè*

***Hàwây* « sœur du père »**

Comme nous l'avons fait au niveau de *hásày*, nous aurions pu poser l'hypothèse étymologique suivante *hàwây* < {*haw-ay*, *ha-way*} , cependant l'absence de données fiables pour la décrire constitue une limite à cette volonté. Néanmoins elle demeure une piste de recherche ultérieure.

***Au niveau sémantique**

Les représentations autour du terme dans la société zarma-songhay peuvent être énoncées ainsi : *hàwây* désigne «sœur du père ». Mais seulement il n'y a pas que la sœur biologique ou utérine pour qualifier ce terme. Il représente en fait l'ensemble des personnes (de sexe féminin) avec lesquelles le père partage une relation d'égalité (sœurs utérines, demi-sœurs ou encore les cousines croisées ou latérales du père). C'est ce que l'on traduit par «tante paternelle » en français.

***Hàwáyzè* « enfant de la sœur du père »**

Prenons tout d'abord cet exemple emprunté à *D. Laya* (178 : 47)

Taman Kumaatu kà tí hàwáyzè, Mali wàymáyzo,

En tant qu'unité de sens, les locuteurs expriment par ce terme «enfant de la tante paternelle » que l'on traduit traditionnellement par « cousin croisé ». Mais ce terme français présente l'insuffisance de ne marquer que le rapport qui lie ces individus entre eux et non de les distinguer chacun par un terme propre.

Il faut aussi remarquer que les locuteurs les désignent indistinctement quels que soient l'âge ou le sexe.

***Au niveau morphophonologique**

Par son procédé de formation on peut observer que sur la base de *hàwây* s'est construit un signifiant nouveau qui se présente ainsi :

<i>hàwây</i>	+	<i>ízè</i>	→	<i>hàwáyzè</i>
Nominal	+	nominal	→	nominal

Nous remarquons qu'à *hàwây* déjà nominal se joint *ízè* aussi nominal, pour former un autre nominal *hàwáyzè*. C'est pourquoi nous pouvons dire que nous avons affaire à un composé nominal endocentrique (à centre nominal) à deux termes. La disposition de ses éléments constitutifs reflètent une disposition déterminé – déterminant c'est-à-dire que l'un occupe la fonction de déterminant et l'autre celle de déterminé.

<i>Hàwáy</i>		<i>ízè</i>
de	—	dt

Chapitre3 : Les autres formes de parenté

Nyáyzè / Bààbáyzè

Ces deux unités de sens forment deux termes converses dont chacun constitue un côté de la parenté respectivement celui de la mère et celui du père. Ils sont très significatifs dans les rapports qui déterminent les relations entre individus. Nous allons néanmoins les présenter de façon individuelle.

Nyáyzè « enfant de la sœur de la mère »

***Au niveau sémantique**

Les signifiés ou représentations attachées au terme sont quelque peu variés à cause de l'évolution terminologique rapide dans la société. Mais notre propos portera une attention principalement sur trois de ces signifiés ou représentations.

Wór mà kóy wór nyáyzèy hā écrivait Prost (1956 : 505) en donnant un exemple d'usage du terme et il proposait comme traduction «vous allez chercher (demander) vos amis ». Ce sens attribué à *nyáyzè*, l'un des sens les plus éloignés du sens qu'il revêt, se pratique de plus en plus par les locuteurs. Il indique donc un affaiblissement de sens qu'on peut considérer étymologique. Nous avons affaire ici à une extension sémantique car le terme déborde les frontières de son sens initial.

Il y a en suite un autre signifié que le terme recouvre. C'est celui par lequel on désigne «tous les parents du côté de la mère » particulièrement les frères et sœurs de même lait et cousins et cousines parallèles (maternels). Là également le signifié va un peu au-delà du contenu qu'il exprime au départ. Cependant cette définition est encore plus proche du contenu primordial.

Pour refermer cet inventaire des contenus sémantiques de *nyáyzè*, nous pouvons annoncer celui qui, à nos yeux, semble avoir le droit de contenu sémantique primordial. Il s'agit du sens qui lui est associé comme étant «les enfants de même mère ». L'appartenance à un même père ou non étant peu pertinent dans la logique des représentations attachées à ce dernier signifié.

*Au niveau morphosyntaxique

Règles morphologiques

A travers tous les composés dont *ízè* est le second composant, il est important de noter deux principaux changements qu'il convient de décrire et d'expliquer. Ce sont les transformations du *i* dans *ízè* et des voyelles qui le précèdent. Donc selon ses multiples distributions de *ízè* deux phénomènes se produisent :

Le changement de [i] → [y]

Quelle que soit la variabilité de [z] en fonction des dialectes (z ou j) ce qui mérite d'être souligné est la transformation du [i] de *ízè*

Considérons les exemples ci-après

ex :

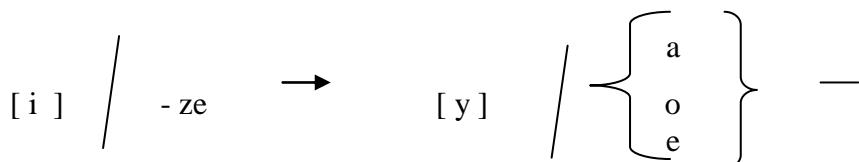
<i>gòrñò</i>	+	ize	→	<i>gòrñá-yzè</i> “ poussin ”
“ poulet ”				
<i>hìnjè</i>	+	ize	→	<i>hìnjá-yzè</i> “ dent ”
<i>bármà</i>	+	ize	→	<i>bármá-yzè</i> “ celui qui assiste le “ grenier ” constructeur de grenier ”

Pour tous les termes donnés, on constate une régularité du changement suivant :

|| - ize || → || - yze ||

Selon Heath (1998 : 94) nous sommes en présence d'une règle appelée désyllabification.

Considérant aussi les voyelles finales de nos trois exemples o, e et a nous pouvons déduire que nous avons une règle qui se résume à :



Le changement des voyelles devant *ízè*

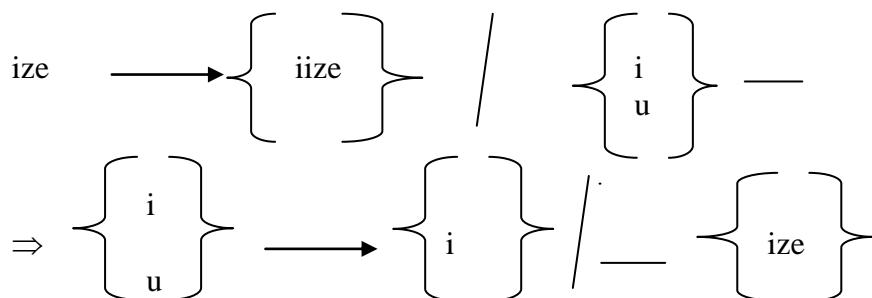
On observe en outre une transformation des voyelles qui précèdent *ízè* et pour cela analysons les exemples suivants que nous devons toujours à Heath (1998 : 43)

Ex :

<i>tóndì</i>	+	ize	→	<i>tóndí-íjè</i>
“ Pierre ”				caillou
<i>hánsì</i>	+	ize	→	<i>hánsí-ízè</i>
“ chien ”				“ chiot ”
<i>sùbù</i>	+	ize	→	<i>sùbí-ízè</i>
“ paille ” herbe				“ brin de paille ”
<i>gòòbù</i>	+	ize	→	<i>gòòbi-ízè</i>
« baton »				«bâtonnet »

A travers ces termes nous avons les voyelles fermées $\left\{ \begin{array}{c} i \\ u \end{array} \right\}$ comme

terminaisons de nos exemples. Ce qui nous conduit à formuler la règle suivante :



Il se dégage dès lors une assimilation régressive de [i] sur les voyelles {i u} qui le précédent.

Au-delà de toutes ces règles morphologiques il faut reconnaître que ces changements n'ont leurs valeurs que dans la formation du signifiant *nyáyzè* qui est le résultat de la combinaison de deux éléments autonomes dans la langue.

<i>Nyâ</i>	+	ize	→	<i>nyáyzè</i>
Nominal	+	nominal	→	nominal

D'où la conclusion que *nyáyzè* est un composé nominal endocentrique (à centre nominal) à deux(2) termes

Par ailleurs notons qu'à partir de *nyáyzè* et du suffixe *-tàrây* on a ainsi formé *nyàyzètàrây* “ fraternité ”

<i>nyâ</i>	+	<i>ízè</i>	+	<i>târây</i>	→	<i>nyâyzétârây</i>
Nominal	+	nominal	+	suffice	→	nominal

Concernant les pratiques (usages), on rencontre *nyâyzè* comme terme d'adresse de plus en plus dans les discours politiques signifiant « compatriotes » pour des fins électorales. Il y a là une preuve de l'élargissement de son champ des représentations.

***Bààbáyzè* « enfant du frère du père »**

Le terme que voici semble se comporter comme le précédent dans les divers contenus sémantiques. Mais son champ de significations est moins étendu que celui de son converse.

***Au niveau sémantique**

L'un des signifiés attachés au mot *bààbáyzè* est celui par lequel on désigne « enfant du père ». Mais en Zarma - Songhay ce père n'est pas seulement le père biologique, il est aussi le frère de celui-ci (le frère direct ou le demi-frère) ou encore ses cousins patrilatéraux. C'est pourquoi le *bààbáyzè* est « l'enfant de tous ceux-là qui remplissent ce statut de père ». Voici à ce propos un exemple que nous devons à Bonta (1998 : 210) dans le récit de *Toula* :

« *I koy cere gune, i ne ngey mana di boro kulu kaj ize way follow ka bara nyano nda baabo se hala manti ngey bââbâyzo wo kaj gonda ize way kaj se i ga ne Tuule* ».

Il y a par contre l'autre sens que revêt le terme *bààbáyzè* que l'usage tend à garder sous la forme *bââbízè* en ces termes «adversaire ou même ennemis ». Zoumari (1983 : 128, 129) le note ainsi : « Ce terme s'applique à tous les degrés de la parenté du côté du père, du frère germain aux cousins [...]. Le *bââbízétârây* au sens large du terme signifie adversaire tout court ».

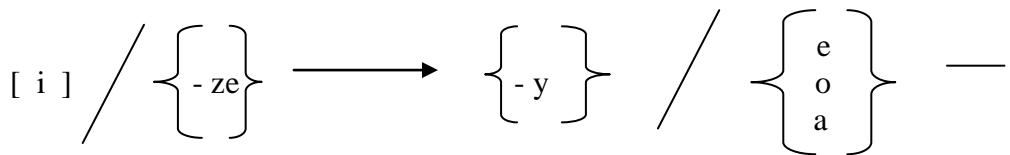
***Au niveau morphosyntaxique**

Règles morphologiques

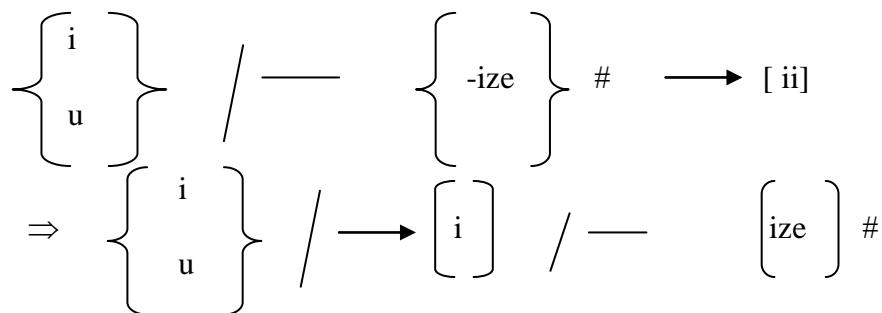
Nous n'allons pas faire une description détaillée de ce terme car les changements morphologiques sont les mêmes que dans le cas de *nyâyzè*. Néanmoins il apparaît indispensable de décrire et d'expliquer l'usage alternatif de *bààbáyzè* et *bââbízè* ou les raisons qui motivent ces changements.

Pour l'expliquer considérons tout d'abord les règles (déjà connues) suivantes :

(1)



(2)



Il y a donc une assimilation régressive de [i] de [ize] sur les voyelles fermées

$\begin{Bmatrix} i \\ u \end{Bmatrix}$ qui le précédent.

L'existence de la correspondance $e \sim a$ attestée (avec la tendance à la fin de l'utilisation de [e] en position médiane en Zarma au profit de [a] nommée neutralisation) entre les dialectes Zarma et Kaado, mais aussi la récurrence à l'usage bââbè en Kaado nous permet de poser :

bââbè + *ize* $\Rightarrow [e] \rightarrow [i] / -ize$ (dans ce cas là)

bââbâ + *ize* $\Rightarrow [i] \rightarrow [y] / [a] -$

C'est donc en fait ce qui explique l'usage alternatif de *bââbâyzè* et *bââbûzè* en Zarma-Songhay.

A l'issue de ces différentes occurrences de *ize* nous pouvons formuler la règle générale suivante :

$/i/ \begin{cases} [i] / i / u \\ [y] / \text{ailleurs} \end{cases} -$

Ce qui veut dire que [i] et [y] sont des allophones de /i/ conditionné phonologiquement par les contextes ci-haut évoqués.

Mais selon N. Tersis (1972 : 5) cette réalisation se présente autrement. Pour elle, cette transformation n'est que la réalisation de [i] en structure de surface (particulièrement en final de mots) qu'il explique par :

V i # → V y # d' où i → y/ V – #

Emploi : *à kábái* «il est passé» → *a kábáy*

Gói «travail» → *góy*

La formation du mot se caractérise par la structure suivante:

<i>bààbà</i>	+	<i>ize</i>	→	<i>bààbáyzè</i>
nominal	+	nominal	→	nominal

Ce qui nous amène à dire que *bààbáyzè* est un composé nominal endocentrique (à centre nominal) à deux termes.

De ce terme a été construit un dérivé :

<i>bààbáyzè</i>	+	<i>tàrây</i>	→	<i>bààbàyzètàrây</i>
-----------------	----------	--------------	----------	----------------------

Albòráyzè «parent de la branche masculine»/ *Wàybòráyzè* «parent de la branche féminine»

Ces termes montrent le rapport entre deux groupes de parents. Ce rapport s'appuie principalement sur l'idée de descendance dont chacun est déterminé par son appartenance à la descendance féminine (les *wàybòráyzè*) ou masculine (les *àlbòráyzè*). C'est une distinction qui reste extrêmement liée à deux autres distinctions notamment celles de *àrmè* / *wàymè* d'abord, puis *hásày* / *hàwây*.

Nous nous sommes donc intéressé à l'important serment où apparaît de façon pertinente ce rapport de la parenté entre enfants de *àrmè* et *wàymè* ou encore entre *hásày* et *hàwây*, et pour intégrer les termes du récit de *Toula*, entre Baharga Beeri et la mère de *Toula* contenu dans le texte de Bonta (1998 : 212).

« *àlbòráyzè* yé *àlbòráyzè* kâŋ húrò bàngo lá,
kâŋ àlbòrò bándá nò, kúlù mà à *hàŋ*;
wàybòráyzè yé *wàybòráyzè*,
kâŋ wàybòrò bándá nò
kâŋ màntí kòyrá árù ízè.... »

*Au niveau sémantique

Dans cette dichotomie deux éléments nous paraissent importants à évoquer. Il s'agit de *al-* dans *àl-bòràyżè* et de *boro* contenu dans tous les deux termes.

Bòró qui signifie «homme», joue, dans la structure des mots un rôle éminemment important. Il permet, le plus significativement possible, de marquer une distinction entre espèce : espèce humaine par opposition à espèce animale ou végétale. En effet les termes *àrù* et *wày* ont un caractère d'ambiguïté. Par contre *boro* diminue ou même écarte la possibilité ou le degré de confusion quant à la spécification de l'espèce.

L'utilisation de *boro* en Zarma-Songhay dans certains termes malgré l'apparence qu'il a d'être redondant, donne l'avantage d'être plus descriptif et moins ambigu. En tant qu'actant (composant) dans les termes, il représente un autre trait sémantique de plus dans la définition ou la détermination des unités significatives (les sèmes). Son usage au sein des éléments de notre dichotomie confère à ces mots le statut de néologies plus récentes que les expressions *àrù ízè* et *wày ízè*. Pour la détermination des sèmes le trait +humain est beaucoup plus explicite et réel au niveau de *àlbòràyżè* que dans *àrù ízè*.

Après avoir souligné l'importance de *boro* dans les termes, nous allons nous intéresser au formant *al-*. En effet de l'observation du terme *àlbòrò* on peut faire les constats suivants.

àlbòrò < ar (u) boro

→ *ar Ø boro*

→ *ar boro > al boro*

r → [1] / - *b*

Le changement de *r* en *l* devant *b* est le résultat d'une assimilation régressive. Cette description montre que le terme *àlbòrò* est au départ *àrù bòrò* mais dans lequel s'est produit la chute de *u* et après une assimilation de *r* par *b* pour devenir ainsi 1
composition : *alborayze*, composé nominal (centre nominal) à deux termes :

<i>àlbòrò</i>	+	<i>ize</i>	→	<i>àlbòràyżè</i>
nominale	+	nominal	→	nominal

Armè «frère»/ ***wàymè*** «sœur»

*Au niveau sémantique

On désigne par “frère” le premier, «sœur » pour le second. Mais les deux termes montrent leur importance à travers un élément qui entre dans la formation du signifié linguistique. Il s’agit de «*me* » en se présentant comme le déterminant du terme de base. On sait que «*me* » dans les multiples sens auxquels il réfère, on a «frontière ». En utilisant ce terme on ne désigne pas seulement un rapport social marqué par la proximité du lien. La société à travers la pratique du terme exprime un interdit et dicte en quelque sorte la limite où s’arrête la possibilité des liens de mariage entre les membres de la communauté. Les deux termes sont en fait un langage, celui de la culture de toute une communauté dans les choix des possibles et futurs conjoints. La valeur sémantique qu’apporte à ces termes le mot «*me* » confère aux deux signifiants le statut de véhicule de toute une vision culturelle du monde. C’est pourquoi même quand on affirme que la langue est le résultat d’une convention, il faut néanmoins reconnaître que les unités linguistiques peuvent être motivées. Pour le cas de *àrmè* et *wàymè*, nous dirons qu’ils sont motivés culturellement

*Au niveau morphosyntaxique

Pour chacun des termes on a :

$$\begin{array}{ccccccc} ar(u) & + & me & \longrightarrow & \text{àrmè} \\ \text{nominal} & + \text{fonctionnel(locatif)} & & \longrightarrow & \text{nominal} \end{array}$$

Ceci implique que *àrmè* est un composé nominal exocentrique (à centre nominal) à deux termes. Nous disons aussi que «*me* » peut exister en tant que monème libre ayant un sens autonome et même si dans la composition des termes *àrmè* et *wàymè* il occupe une fonction de déterminant, il n’en est pas pour autant un dérivatif.

En outre un autre composé a été construit à partir de *arme* et *ize*

àrmáyzè < *àrmè* + *ize*

$$\begin{array}{ccccccc} wày & + & me & \longrightarrow & wàymè \\ \text{nominal} & + & \text{locatif} & \longrightarrow & \text{nominal} \end{array}$$

A partir de *wàymè* et de *ize* a été construit

wàymè + *ize* → *àrmáyzè*

Les usages syntaxiques

A propos des usages de ces termes il faut noter que chaque fois que le locuteur les utilise comme appellation il s'agit d'une personne qui, en fait n'a pas ce statut vis-à-vis de l'autre. Les pratiques actuelles ou même anciennes marquent une relative fréquence au niveau des relations entre jeunes filles et jeunes garçons, mais qui n'ont pas encore pris le pas sur le sens qui lui est déjà associé dans son rôle de marquer sa motivation culturelle

***Nyàkàfòsîn* « enfant de la mère »**

C'est un terme qui est équivalent à *nyáyzè*. Mais il semble plus général car désignant aussi bien les parents proches que lointains.

***Au niveau sémantique**

On entend par ce terme «le réseau de parenté du côté de la mère » en un mot il signifie «parent par la mère ». Dans un sens encore plus étendu il désigne «compatriote » c'est-à-dire une personne avec laquelle on partage une quelconque chose. Cette appartenance peut être une couche socioprofessionnelle, une région, une communauté linguistique ou culturelle, politique, donc autant de choses qui unissent les individus, en résumé «une communauté de destin ». Par exemple les étudiants ou la communauté universitaire sont des *nyàkàfòsîn*, les travailleurs de la santé, des télécommunications ou les travailleurs tout court sont *nyàkàfòsîn*, les musulmans aussi le sont entre eux, les zarma-songhay (quel que soit leur dialecte, leur parler ou leur région d'origine) le sont également, pas plus que les membres de la classe politique. On voit donc que *nyàkàfòsîn* avec *nyáyzè* dont ils partagent relativement le même sens possède un champ très étendu de significations dans ses usages quotidiens qu'en font les locuteurs.

***Au niveau morphosyntaxique**

Cependant de par la structure du terme, *nyàkàfòsîn* n'est pas facilement analysable comme les autres termes que nous avons abordés sans grande difficulté. Son classement au

sein d'une classe de paradigmes dont lui seul est l'élément jette un voile sur la certitude à affirmer l'existence d'un suffixe *kàsîn*.

Considérons les paradigmes suivants :

1	2	3
<i>nyàkàfòsîn</i>	<i>hàngàsîn</i>	<i>gòrkàsîn</i>
	<i>màrgàsîn</i>	<i>tàwàykàsîn</i>
		<i>fòòràykàsîn</i>
		<i>nwààkàsîn</i>
		<i>gààkàsîn</i>
		<i>bààkàsîn</i>

L'observation de ces trois ensembles de mots donne les constats ci-après :

Sur la base de *kàsîn* le paradigme (3) constitue un ensemble à inventaire ouvert car, cette liste pourrait s'allonger par un nombre important de termes sous cette forme

La particule [ka] de *kàsîn* n'est pas réalisée dans les cas (2) de *hàngàsîn* et *màrgàsîn*, même si ce dernier peut apparaître sous la forme de *màrkàsîn*.

Au niveau du paradigme (1) le problème est tout autre que dans les cas précédents. On a d'un côté la particule [ka] en position interne du mot et de l'autre *sîn* en final sous la forme d'un suffixe.

Le fait que *kàsîn* dans *nyàkàfòsîn* n'obéisse pas au paradigme (3) signifie-t-il que nous avons affaire à une règle d'amalgame ou de discontinuité sous forme de *kà - sîn* ?

Alors faudra-t-il formuler une règle générale sur la base de la régularité ? Ou encore faudra-t-il considérer le paradigme (2) comme la forme simple pouvant représenter et expliquer à la fois les régularités et l'exception ?

Avant de tenter une explication de ce problème et de donner notre point de vue sur la question, il nous semble nécessaire de présenter les différents avis de certains auteurs ayant travaillé là-dessus.

Le point de vue de A. Hamani (1981 : 101) et J. Heath. (1998 : 81) en militant pour l'existence d'un suffixe *kàsîn* explique que le passage de *kàsîn* (dans 3) à *sîn* (dans 2) est dû à la chute ou la disparition de la particule [ka] dans les cas (2) est le résultat d'une

incompatibilité à avoir la succession *ga/ka* à l'intérieur du même mot. La règle se présente ainsi :

Kàsîn (e) → sîn / ga-

Cela revient à poser :

[ka] → ø / ga-

L'opinion de Bisilliat et Laya (1994 : 112) à la suite de Rouch (1954 : 36) pense qu'il y a plutôt un suffixe *sîn* mais qui, dans certaines distributions se trouve précédé par une particule de liaison *[ka]*.

Pour notre part, nous partons d'abord du fait que *[ka]* existe dans beaucoup de signifiants que l'on rencontre dans la littérature orale zarma-songhay :

Tà kà márgú

Dîrà ká sálàŋ

Kà kà má

Aussi avons-nous remarqué toujours dans la littérature orale l'usage de *nyàfòsîn*. Cette forme même si elle n'est pas très utilisée montre que l'on peut indifféremment le dire à la place de *nyàkàfòsîn*, et sans complexe pour certains locuteurs.

Si donc nous considérons les idées qui suivent :

- L'existence des exemples comme *hàngàsîn*, *màrgàsîn*,
- L'existence de la forme *nyàkàfòsîn*,
- La présence constante de *sîn* dans tous les termes répertoriés et qui seul est resté stable,
- La régularité de la particule *[ka]* dans d'autres signifiants différents de ceux que nous avons donnés,

On remarque que seul *sîn* demeure l'élément qui n'est pas sujet à variation. On peut pour l'instant, sans aucune ambiguïté et sans crainte, affirmer que le véritable suffixe sans contexte et qui reste à tout point de vue irréfutable est *-sîn*.

Après donc ce commentaire et sur la base de notre vision sur la structure du terme *nyàkàfòsîn* il est à présent possible de donner son procédé de formation qui est ainsi présenté :

<i>nyâ</i>	+	<i>ka</i>	+	<i>fó</i>	+	<i>sîn</i>	→	<i>nyàkàfòsîn</i>
nominal		+ particule		numéral		+ suffixe		nominal
de liaison								

A partir des termes *nyâ* «mère» et *fo* «un» on a formé un dérivé *nyàkàfòsîn* en utilisant une particule de liaison *ka* et d'un suffixe *sîn*.

3.1. Le tableau terminologique

Au-delà de toutes ces descriptions aux niveaux sémantique, morphophonologique et syntaxique et dans une moindre mesure phonétique, nous avons voulu, pour bien connaître la nature de ces termes de parenté, présenter un tableau qui apporte plus d'information sur les différents termes que nous avons déjà analysés. Ce tableau que nous devons à Bisilliat et Laya (1998 : 104, 105) et le commentaire présentent l'avantage de faire non seulement l'inventaire des termes de parenté mais aussi un résumé simple mais complet des termes. Il n'a été retenu que les termes essentiels qui ont des rapports directs avec le récit de Toula. En outre en ce qui concerne la présentation de ces termes dans ce tableau, les signes utilisés sont ceux qu'avaient employé les auteurs pour leur analyse terminologique. Ces signes employés sont les suivants :

Signes	Appellation	Désignation	Distance
x	employé	employé	proximité
-	exclu	exclu	éloignement
//	-	-	plaisanterie

Tableau : Présentation des termes de parenté

Terme Songhay-Zarma	Dénotata	Appellation	Désignation	Distance
a) Ascendance				
1 – <i>hásày</i>	Frère de la mère		x	x
2 – <i>hàwây</i>	Sœur du père		x	x
b) Fraternité				
3 – <i>àrmè</i>	1 – mâle sibling 2 – fils du frère du père 3 – fils de la sœur de la mère		x	x
4 – <i>wàymè</i>	1 – femelle sibling 2 – fille du frère du père 3 – fille de la sœur de la mère		-	-
5 – <i>hásáyzè</i>	Enfant de la sœur du père		-	-
6 – <i>hàwáyzè</i>	1 - enfant de la sœur du père 2 – enfant du frère de la mère		x	//
7 – <i>bààsè</i>	Enfant de la sœur du père		x	//
8 – <i>bààbíyzè</i> (<i>bààbáyzè</i>)	Enfant du frère du père		x	//
9 – <i>nyáyzè</i>	Enfant de la sœur de la mère		x	-
c) Descendance				
10 – <i>wàymáyzè</i>	Enfant de la sœur		x	x
11 – <i>túbà</i>	Enfant de la sœur		x	x
12 – <i>nyàkàfósín</i>	Enfant de la mère		x	-

Notre propos vise à montrer, à partir du tableau, les termes qui désignent les rapports entre individus. Le tableau reflète déjà la place et le statut de chaque individu dans le réseau des rapports familiaux. Il est important pour nous de préciser que les questions d'emploi c'est-à-dire les procédés de formation et les usages des termes de parenté ont été abordés dans le point sur l'analyse des termes. Nous n'y reviendrons pas ici. La question des implications sera abordée plus loin.

Armè / Wàymè : *Armè* désigne le mâle sibling (que ce dernier soit enfant de même père *nyâfó bâàbâ fó* ou demi-frère). Trois catégories de personnes déterminent *àrmè* : les frères, les cousins patrilatéraux (fils du frère du père) et les cousins matrilatéraux (fils de la sœur de la

mère). Ils sont aînés lorsque c'est le frère de leur père ou la sœur de leur mère qui est l'aîné ; ils sont cadets quand c'est leurs parents qui sont cadets.

Hásày / hàwây : Comme l'indique le référent *hásày* est “le frère de la mère”. Cadet ou aîné ce statut reste le même. Ego l'appelle certes *ày báábà* mais en fait son véritable statut est celui de mère parce qu'il représente en réalité la mère. Le terme *hàwây* quant à lui désigne “sœur du père ” et selon qu'elle est aînée ou cadette, elle est père dans les circonstances et, à la limite de ses compétences assume les responsabilités de père.

hásày et *hàwây* sont en fait *àrmè ndá wàymè* “frère et sœur ”.

Bààsè : L'intérêt de ce terme tient au fait qu'il inclut des dichotomies contenues dans notre tableau notamment, *hásáyzè / hàwáyzè*, *àlbòráyzè / wòybòráyzè*. Le rapport entre ces deux dichotomies est une relation de conséquence car, c'est en fait les *hásáyzè ndà hàwáyzè* qui représentent aussi les *àlbòráyzè ndà wòybòráyzè*. Le *àlbòráyzè* (qui est le *hásáyzè*) est “homme ” par rapport au *wòybòráyzè* tandis que ce dernier est “femme ”. Il est aussi désigné *bónkòònì* (*àlbòráyzè*) c'est-à-dire “ chef ” pour le second tandis que le dernier *wòybòráyzè* est *tálákà* ou *tàm* . Cette idée porte là en elle-même le mécanisme d'acquisition du pouvoir politique chez les Zarma - Songhay.

Nyáyzè / Bààbúzè : Le *nyáyzè* est l'enfant d'une même mère ou le cousin ou cousine matrilatéral. Il y a aussi *nyàkàfòsîn* qui est un autre terme pour désigner le *nyáyzè*. La relation entre les *nyáyzè*, *nyàyzètàrây*, est marquée par l'idée de l'affection et de la confiance, valables de façon générale à tous les parents du côté de la mère.

Quant au *bààbúzè*, il est le frère *nyâ fó bààbà fó* ou le demi-frère de père, mais aussi le cousin patrilatéral. Leur relation est appelée *bààbízètàrây* marquée certes par le respect mais aussi par la méfiance.

En effet, de cette distinction découlent les termes *nyâ fû* et *bààbà-fû* qui signifient respectivement « maison de la mère » c'est-à-dire «parenté matrilinéale », «maison du père » plus précisément le côté de la «parenté patrilinéale ». Dans un sens large *bààbà-fû* (extension sémantique) signifie «patrie » selon Heath (1998 : 24, T2). Ces termes sont beaucoup utilisés lors des cérémonies de mariage où cette distinction recouvre un sens très important.

3.2. Les implications

La question de l’implication est pour nous l’occasion de montrer l’importance, la valeur qu’on attribue à chaque terme, particulièrement sur le terrain social, économique et politique. Ce que nous voulons dire, c’est qu’en fait en étant la base du tissu social, c’est fondamentalement le mécanisme de parenté qui procède à une distribution des rôles, au partage des biens politiques et économiques (matériels).

Les implications des termes de parenté tracent donc les frontières des droits et devoirs, des statuts entre les individus pour toute l’organisation sociale. Sur la base donc de ces exemples (*àrmè/ wàymè, àlbòráyzè / wòybòráyzè, bààbíízè*) nous allons illustrer la valeur et le sens de la parenté sur ces trois terrains.

° ***Armè /Wàymè*** : Ces deux termes sont très intéressants surtout par rapport à leur procédé de formation. En effet à *àr(ù)* et *wày* marquant la différence au niveau du sexe, se trouve joint un suffixe – me. Cette particule lexicale est sans doute un élément de détermination des composés *àrmè* et *wàymè*, mais il est le reflet de toute une vision culturelle des rapports, d’une filiation biologique. Il (-me) montre que l’usage des termes montre déjà une idée de la structure de l’institution du mariage et les possibilités d’union qu’autorise la société zarma-songhay dans le choix des conjoints. C’est donc une prescription clairement formulée dans la proportion des mariages entre un certain type de parents réels ou classificatoires, C. Levi-Straus (1967 : préf). Les termes *àrmè / wàymè* sont donc exclusivement porteurs de trait culturel. Disons tout simplement qu’ils ont une implication culturelle

° ***Bààbíízè ou bààbíízè*** : Ces deux mots au niveau des représentations s’entendent par « enfant du père » (du père biologique, au frère du père) mais ils revêtent un contenu extrêmement important, économique et politique. Selon I. S. Zoumari (1983 : 128, 129) le terme *bààbíízè* et particulièrement le *bààbíítarây* a marqué la société Songhay-Zarma par l’esprit de rivalité opposant dans les rapports de tous les jours concurrents (des fils du père) potentiels ou effectifs. Ils en donnent les causes qui peuvent être :

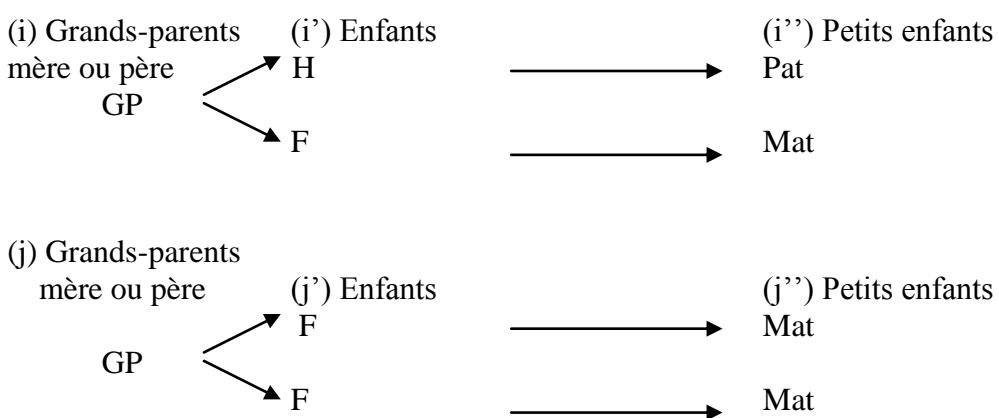
Le système d’héritage (tous les biens et surtout le pouvoir) s’acquiert par le côté du père, et comme conséquence, il en résulte des “contradictions socio-économiques et politiques ”. Le système d’héritage ici est l’implication économique du *bààbíítarây* ;

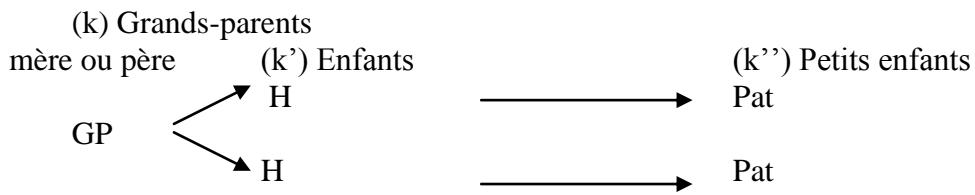
La polygamie où les co-épouses entretiennent dès le jeune âge une éducation marquée de rivalité et de conflits entre les enfants. Ce qui, des “bouderies” “aux bagarres rangées”, dégénère en pure haine. Ça, c'est l'implication socio-familiale du *bààbiütàrày* ;

En fin comme troisième cause, il y a la “ velléité de commandements ” qui caractérise les différentes familles royales, pour l'accession au trône. Les familles royales du plus haut degré de la structure politique (le roi) et au plus (le chef du village) sont donc le lieu où s'observe plus le *bààbiütàrày*. Le mécanisme d'acquisition du pouvoir dont la descendance du côté de père est le véritable canal, est en fait l'implication politique du *bààbiütàrày*.

° *Albòràyzè / wòybòràyzè* : Cette distinction dichotomique n'est en fait pas très loin du *bààbiütàrày* car elle est au départ des rapports qui autorise ou non l'accès au pouvoir politique chez les Zarma-Songhay. Cette dichotomie connaît deux implications : une implication sociale (relation entre ces deux groupes de parents), une implication politique (qui peut être candidat au trône ?).

D'abord au niveau des rapports familiaux, la distinction *àlbòràyzè / wòybòràyzè* est le champ vaste des relations qui englobe le couplet *àrmè / wàymè* dont il découle d'ailleurs et le couplet *hásày / hàwây*. En effet, *hásày* et *hàwây* sont *àrmè* et *wàymè* entre eux. C'est cela la base même des groupes de *àlbòràyzè* et *wòybòràyzè*. L'importance de la relation *hásày / hàwây* tient au fait que c'est d'abord une relation de frère à sœur. Il est ensuite au départ de *nyâ-fó* et *bààbà-fó*, et *àrmáyzè* et *wàymáyzè* (*tùbà*), lesquels sont *àlbòràyzè* et *wòybòràyzè*. Cette relation entre les deux groupes de cousins croisés donne lieu finalement à la plaisanterie entre les *hásáyzè* et les *hàwáyzè* : le *bààsètàrày*. Nous proposons des schémas indicatifs des possibilités de *bààsètàrày*, et de candidature au trône.





Rappel des notions : GP (grands-parents) : H (homme) ; F (femme) ; Mat (descendance féminine) ; Pat (descendance masculine).

Pour chacun des schémas, il s'agit d'un noyau minimal de relation familiale, dont GP représente la base. Le noyau n'exclut point les multiples ramifications qui peuvent en découler pour former le schéma d'un véritable arbre généalogique. Pour la relation de *bààsètarây*, seul (1) est pertinent car déjà au second degré de la parenté (i') de ce schéma, il apparaît une relation frère (*àrmè*)/sœur (*wàymè*) dont les descendances seraient respectivement une branche masculine et une branche féminine, c'est-à-dire des *àlbòráyzè* et des *wòybòráyzè*, donc naissance d'un *bààsètarây*.

La conclusion que l'on peut tirer est qu'à chaque niveau du schéma où il y a croisement H/F, c'est que leur descendance implique déjà une relation de *bààsètarây* (relation à plaisirterie), leurs enfants sont des *hásáyzè ndá hàwáyzè*, des *àlbòráyzè* et *wòybòráyzè*, c'est-à-dire des "cousin(e)s à plaisirterie" les uns pour les autres. Aussi disons-nous que le *bààsètarây* peut être proche (lorsqu'il découle des deux parents H/F) et lointain lorsqu'il découle des deux grands-parents H/F). Néanmoins ce schéma lui aussi devient digne d'intérêt puisqu'il introduit l'idée de perte (toute possibilité) de candidature au pouvoir politique. Dans un regard plus antérieur à ce niveau, ce serait une branche de la famille qui prend le relais de la gestion des affaires politiques

En ce qui concerne la vision politique de ces combinaisons, le schéma (2) n'est pas pertinent. Les deux descendances étant féminines, cela exclut leurs enfants et leur descendance à la conquête du trône.

Par contre les deux autres schémas (1) et (3) présentent une pertinence même si cette pertinence n'est pas du même degré. Dans (1) une seule famille (celle des *àlbòráyzè* puisque l'autre branche est *wàybòrò bándá*) et sa descendance a possibilité d'hériter du pouvoir politique. Au niveau (i') il n'existe pas encore le *bààsètarây*, mais celui-ci pourrait naître à un degré avancé du schéma.

Quant au schéma (3), il reste l'exemple le plus pertinent, les deux descendances du niveau (k') restent éligibles au trône, il s'agit là de l'exemple typique des luttes et conflits

pour la conquête du trône : c'est le terrain de l'impitoyable *bààbiùtarây* nourri par l'enjeu politique. Mais il s'enflamme davantage lorsqu'il est nourri par la polygamie.

Remarque :

Nous voyons bien que les termes de parenté (*àrmè/wàymè, hásày/hàwây, àlbòráyzè / wòybòráyzè* etc.) contiennent des significations multiples. Ils sont signifiants linguistiques pour désigner des individus dans les rapports qui les lient aux autres. Ils sont le reflet de toute une institution sociale (le mariage), en eux aussi s'exprime la structure politique et la répartition des biens économiques.

Conclusion générale

Au terme de ce travail, nous ne prétendons pas avoir soulevé toutes les questions et les implications que recouvre le récit de *Toula* ; ni même avoir épuisé et résolu toutes les questions et interrogations que nous avons formulées. Il y a certes des questions sur lesquelles le lecteur ou le chercheur est resté sur sa faim puisque, à mesure que se poursuivait la recherche, nous avions découvert que le mythe de *Toula* à lui seul représente en réalité, un vaste champ de recherche.

De tout ce que nous avons étudié, nous tirons ici quelques conclusions que relève notre travail. Au nombre de ces conclusions nous avons découvert que les textes écrits ou oraux comptent parmi les preuves servant à édifier «une anthropologie de la culture». Dans cet univers apparaît au grand jour la question de l'intertextualité : celle-ci est un élément important dans le processus par lequel on part d'une tradition orale, surtout des mythes, vers une tradition écrite où les mythes et les légendes sont présentés sous forme d'histoire écrite ou d'œuvre littéraire, voire artistique.

Le récit de *Toula* au départ était oral, mais plus tard il est devenu histoire écrite (par exemple au niveau de nos versions V1, V4 et V5) et enfin œuvre littéraire que Boubou Hama aura produite sous forme de légende (V2 et V3).

L'analyse des versions a aussi permis de découvrir, comment, à partir d'une idée noyau et de la masse nombreuse des connaissances culturelles, Boubou Hama a construit cette impressionnante description littéraire. C'est à dire de mettre en relation l'imaginaire et une réalité sociale. C'est, en définitive, toute l'organisation sociale que Boubou Hama a posée à travers ses structures politiques, économiques, religieuse et socio-culturelles dont le mythe de *Toula* constitue l'extraordinaire support, le moyen et la voix de sa diffusion. Notre tableau qui représente l'image de cette intertextualité a montré les ressemblances et les différences entre les versions, mais malgré tout, le noyau du récit est resté le même : un sacrifice, et pas n'importe lequel : un oncle qui sacrifice sa nièce (*Toula*) pour le bonheur d'un peuple. C'est une preuve de la logique qui soutend la vision de la vie au sein même des sociétés africaines. L'individu au service de la collectivité, de la vie, même au prix de sa vie. Une vie humaine n'est rien face à l'existence d'un peuple.

L'étude des textes a aussi montré que la parole n'est pas sans violence :

Le sacrifice de ma nièce t'agrée-t-il ? (parole de Baharga Beri au génie)

Je te demande de ne prendre en sacrifice que les enfants de la branche masculine qui doivent à jamais supporter la responsabilité de ta mort de ce monde (parole de la mère de *Toula*).

Ces deux discours sont sans doute le signe d'un pacte, ils sont aussi la preuve de la parole performative pour une époque donnée ou pour toute la vie. C'est d'avantage le serment de la mère qui a fait agir *Toula* dans les eaux contre les *àlbòráyzè*, les *àrù ízè*, les *àlbòrò bándéy* ; c'est enfin et surtout cette parole qui a maintenu cet ordre tel, pour faire naître le mythe, le faire vivre et l'immortaliser.

Nous avons également porté la réflexion sur le symbolisme dans le mythe de *Toula*, nous avons entre autres remarqué que le sacrifice peut être vu sous plusieurs angles :

- Il est d'abord une forme de représentation sociale dans la mesure où, la communauté croyante y voit non pas une violence exercée sur l'innocente nièce du chef, mais plutôt un moyen de rétablir l'ordre social, et à ce propos *Toula* apparaît non pas comme une simple victime sacrificielle, mais un être qui assure la continuité de la vie, donc une élue.

- Il s'inscrit tout autant dans la problématique de la faute et du péché, qui, chaque fois est un lourd tribut à payer aux puissances et forces (génies) avec lesquelles on partage un pacte.

Freud cité par L. De Heuch (1986 : 317) disait : “ même lorsqu'elle se présente elle-même comme la religion de l'amour, toute religion doit se montrer dure et sans amour vis-à-vis de ceux qui n'y appartiennent pas. Fondamentalement en effet, toute religion est de la même façon une religion d'amour pour ceux qui l'embrassent, mais la cruauté et l'intolérance envers ceux qui lui sont étrangers lui sont tout aussi naturelles ”,

Nous avons également souligné la perspective économique du sacrifice, où s'instaure la notion de dette, plus précisément le circuit des échanges matériels entre les dieux et les humains. La citation suivante exprime bien ce contenu : “ Chaque sacrifice, même s'il est d'expérience quotidienne, reste un événement : c'est un instant fugitif où, à l'intime conviction de tous, s'approchent les puissances invisibles. Comment n'être pas tenté d'en tirer le plus grand bénéfice possible et d'ajouter au but déclaré de l'acte quelques visées adventices ? ” ainsi parlait M. Cartry (1987 : 380). L'abondance que le peuple de Baharga koy attendait et accueille, n'est-elle pas la monnaie reçue, comme contre partie du sacrifice de *Toula* ?

En troisième lieu, nous avons noté que le sacrifice de *Toula* est aussi un enjeu politique. Certes le génie était exigeant, en ne réclamant que la nièce de Baharga Beeri. Mais ce dernier avait tout de même un choix dans cette exigence : choisir entre l'existence de son peuple et celle de sa nièce. Le choix de *Toula* n'est - il pas plutôt une crainte de ne plus être

chef ? Et par-là même d'épargner son " bonnet " c'est à dire le trône, en un mot le pouvoir politique ?

Pour donc conclure à propos de cette idée du sacrifice nous disons pour paraphraser A.Touré et Y. Konaté : tant qu'il y a la vie, il y a des problèmes, et les problèmes et difficultés de la vie appellent sans cesse des sacrifices. Touré et Konaté (1990 : 17, 18) ont affirmé encore que si quelqu'un rend visite au devin et que ce dernier ne lui prescrit aucun sacrifice, c'est qu'il ne lui trouve aucun problème. Et s'il n'a aucun problème, c'est qu'il ne lui reste pas longtemps à vivre.

Jésus a été sacrifié pour que sa communauté retrouve la paix avec Dieu en jetant les fondations d'un rite commémoratif : La Croix.

La Tabaski dans la communauté musulmane est un rite qui symbolise le sacrifice différé d'Ismaël par son père, le prophète Ibrahim à son Dieu.

Même la pensée la plus critique de la rationalité scientifique, de la psychologie sociale, représentée par Freud ne se dérobe pas devant cette attitude religieuse. Freud lui-même croyant en avoir fini avec Dieu n'en finit pas avec des dieux affirmait Balmar ; car, Ernest Jones le confirme à l'occasion d'un geste (qui surprit Freud lui-même) délicat sacrificiel (en visant avec adresse de sa pantoufle une petite Venus de marche qu'il brisa). C'était l'expression d'un sacrifice exopropriatoire visant à protéger sa fille malade d'un danger de mort. " Si donc Freud fait un sacrifice, c'est qu'en tant que comportement, le sacrifice se trouve irrémédiablement encré en l'homme " affirmaient A. Touré et Y. Konaté (1990 : 25).

L'occident n'a fait que refouler le sacrifice par son acharnement rationaliste. " Mais partout, ce qu'il croit avoir définitivement réduit au silence, se fait bruyant ", "tournez le dos au sacrifice, il vous hante ", A. Touré, Y. Konaté (1990 : 26)

Finalement, comme le disent Touré et Konaté, le sacrifice est une institution, il s'impose à l'être humain qui, quels que soient son niveau intellectuel, sa culture et son statut social, s'accroche incompréhensiblement au sacrifice puisqu'il reste sous l'empire des dieux, c'est là une leçon qu'enseigne la psychologie.

L'analyse du mythe de *Toula* aura été aussi l'occasion, à travers ce regard sur le passé que le récit reflète, de constater les mutations sociales qui s'opèrent au fil des années et des siècles. En effet de la rigueur coutumière et religieuse, on arrive à l'affaiblissement des pratiques traditionnelles, peut-être même leur fin et leur enterrement. Hier on sacrifiait des êtres humains (cas de *Toula*), aujourd'hui le sacrifice est différé (animaux et volaille), demain

peut-être ce sera des objets. Le sacrifice disparaîtra-t-il ou reviendra-t-il en force ? Nul ne le sait !

Au niveau terminologique et lexico-sémantique, l'analyse des termes de parenté a montré que la langue évolue irréversiblement entraînant des changements au plan lexical et sémantique. Il arrive d'ailleurs que sous l'effet de l'évolution, les dialectes d'une langue s'éloignent à propos de certains usages voire même au niveau de l'inter - compréhension. Le premier fait impressionnant est de remarquer que cinq siècles après (si l'on considère le règne de Balma Farimonzon sous lequel Bonta situait le récit de *Toula*, et qui, d'après la chronologie dressée par I. S. Zoumari (1982 : 38), remonte entre 1667 à 1691, soit 24 ans de règne), les termes *hásay* et *hàwây* n'ont pas changé au plan morphologique et encore moins au plan sémantique.

Il y a eu par contre au niveau du terme *túbà* à la fois restriction sémantique et changement lexical. Le changement lexical s'explique par le fait que *túbà* est complètement remplacé par une néologie morphologique *wàymáyzè* désormais dans l'usage en Zarma, tandis que *túbà* est resté spécifique au Songhay Kaado et aux autres dialectes au Mali. La restriction sémantique tient lieu au fait que *wàymáyzè* (nouvelle formation) ne désigne aujourd'hui qu'une réalité unique, et que même *túbà* au départ à sens plus étendu (désignant d'abord l'enfant de la sœur, et aussi un autre sens selon l'hypothèse que *túbà* serait hériter de son oncle puis qu'il vient de *túbà* "hériter") ne semble pas couvrir le double contenu sémantique dans son usage au Niger.

Le terme *bààbízè* a pris un sens plus étendu (extension sémantique) ; il désigne aujourd'hui à la fois frère (enfant du père et celui du frère du père) et adversaire voire même ennemis. *Arù* et *wày* ont reçus la marque spécifique de *bòrò* (en Zarma) écartant du coup la possibilité de confusion entre espèce puisque *àrù* et *wày* peuvent être utilisée dans d'autres composés pour les espèces animales ou végétales *cúrò àrù* «pintade mâle», *kángàw àrù* «palmier doum mâle». Par ailleurs dans *àlbòrò*, *al* - < *àrù*, où après transformation ayant occasionné la chute du "u", le "r" de *ar-* a été assimilé (assimilation régressive) par *b* pour devenir *l-*, plus proche de *b* que *r*.

Ce sont là quelques-unes des mutations terminologiques constatées au niveau des termes.

A travers l'étude que nous venons de faire nous constatons que le mythe est sans doute le commencement d'un événement ou d'un ordre quelconque, et que le fait mythique n'est qu'un fait synchronique dans le temps. Les mythes comme celui de *Toula* nous

permettent de voir que des transformations socioculturelles, politiques, religieuses et surtout linguistiques interviennent dans l'évolution des sociétés.

Le mythe de *Toula* peut être un moyen (tel que nous l'avons remarqué pour quelques termes de parenté) de résoudre certaines difficultés d'étymologie que connaissance encore les descriptions terminologiques et lexicographiques dans nos langues. On voit donc qu'à travers le mythe on peut remonter l'histoire d'une société mais aussi et surtout de remonter une époque antérieure peut être même très lointaine de l'évolution de la langue.

D'autres mythes zarma-songhay pourraient ouvrir la voie à une description d'un état plus ancien de la langue.

Le mythe de *Toula* (provenant d'une tradition orale) nous donne aussi l'occasion de découvrir que la tradition orale n'est pas moins riche que la tradition écrite. Il faut donc creuser les mythes et les légendes pour connaître et découvrir le voile qui recouvre les secrets de nos cultures et l'extraordinaire richesse des traditions orales.

Bibliographie.

Documents de base

Alhassane Moustapha ; Anne Soehring ; *Toula ou le génie de l'eau....*

Ballet de la troupe de Téra (Festival de la jeunesse de...), *Toula*

Hama (Boubou) - *L'Aventure extraordinaire de Bi Kado "fils de noir"*, Présence africaine, 1971, 623p, pp296-298.

- *Toula* (texte dactylographié), 1971, 101p.
- *Contes et légendes du Niger tome1*, Présence africaine, Paris 1972, 212p, pp169-205.
- *Le double d'hier rencontre demain*, Union générale d'édition, 1973, 447p, pp390-392.

Mahammadou Soumaila dit Bonta , Hamidou M. , Laya Diouldé ; *Les traditions des Songhay de Téra(Niger)*, Karthala, France, mai 1998, pp62-64 et 209-212.

Ouvrages généraux

Barthes Roland ; *Mythologies*, Edition du Seuil, Collection Pierres Vives, 1957, 267p, 21cm.

Cartry Michel, *Sous le masque de l'animal : Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, PUF, France, juin 1987, 380p.

Creissels Denis; *Descriptions des langues négro-africaines et théorie syntaxique* ; Grenoble, Ellug. 1921, 466p.

De Heusch Luc, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, France, 1986, 354p

Durand Gilbert; - *Introduction à la mythologie*, Paris, Cérès édition, Collection Critica, 1996,

Eliade Mircea ;

- *Aspects du mythe*, Gallimard, collection Idées, Paris 1983, 18cm.
- *Le sacré et le profane*, Gallimard, collection Idées, Paris 1975, 186p, 18cm.

Gado Boubé, le Zarmatarey : Contribution à l'histoire des populations d'entre le Niger et Dallol Mawri, IRSN (Etudes nigériennes), Niamey 1980, 356 P, 24 cm. Heath Jeffrey: Jeffrey Heath - A grammar of Koyra Chiini Paris, Harmattan, 1998, 453p

- A grammar of Koyraboro (Koroboro) Senni : The Songhay of Gao (Mali) Köln : Köppe, 1999, 399p
- Dictionnaire Songhay-Anglais-Français Tome I- Koyra Chiini, Harmattan, Paris, 1998, 264p, 28cm
- Dictionnaire Songhay-Anglais-Français Tome II- Djenné Chiini, Harmattan, Paris 1998, 202p, 27cm.

Levi-Strauss(Claude) ; *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris 1967, 591p

Louis-Vincent Thomas ; René Luneau ; *Les religions d'Afrique noire (Textes et traductions sacrés)*, Edition Stock, Paris 1995, 537p

Mounkaila Fatimata, le Mythe et l'histoire dans la geste de Zabarkâne, CELHTO, Niamey, 1988

Nicolai Robert, Les dialectes du Songhay, Contribution à l'étude des changements linguistiques, SELAF, Paris, 1981

Prost(R. P. A), *La langue Soney et ses dialectes*, Dakar, IFAN(Mémoire de l'IFAN), 1956, 27cm, 628p

Sapir Edward ; *Anthropologie(Culture)*, Paris 1967-1969, 224p.

Touré Abdou; Konaté Yacouba, Sacrifice dans la ville : le citadin chez le divin en Côte d'Ivoire, Editions Douga, 1990, 242p

Thèses et mémoires

Hamani Abdou, - La structure grammaticale du Zarma : Essai de sémantisation,, Paris(Université de Paris....) thèse, 1981, 691p.

Zoumari Issa Seyni, Le Sojey après la conquête marocaine(1952-1900), Formation des provinces historiques : Téra, Gooro(Gorouol), Namaro, Kokorou, Gothey, Contribution à l'histoire du Sojey Post-impérial et pré-colonial thèse de doctorat de 3ième cycle, Paris(Université de ParisI), 1982, 29,5cm

Farmo Ibrahim Etude constrative entre le Zarma et Le Dendi : Phonologie et Synthématicque (UAM), Niamey, 1989

Articles et Revues

Bisilliat, Jeanne ; Laya, Diouldé ; *Le système familial Songhay-Zarma* in-journal des africanistes tome 62, fascicule 2, 1992, pp161-181.

Chaïbou Niandou, Variation structurales et gradation communicationnelle, in BILL (Bulletin de l'Institut de Linguistique et des Sciences du Langage de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne) 1996, PP 159-191.

Hamani Abdou,, De l'oralité à l'écriture le Zarma s'écri aussi, INDRAP, Niamey, 1982.

Diouldé Laya; *Songhay, Traditions orales, textes songhay-zarma* ; CLTHO, 1978, 108p, 29cm.

Université Abdou Moumouni de Niamey, Revue de l'Institut des Recherches en Sciences Humaines, Volume 9, Fascicule 1-2, 1998.

Annexe :

Transcription: Ballet Toula (Troupe de Tera)

L'appel généalogique

Wo dangey ke ma

Vous taire pour entendre

Da manti wo kan i ne no ni nite, kulu
jiiri iddu ni si du hari ne,
jew yaamo non ga ni wi

Si ne pas être ce que on dire toi faire
année sept toi ne pas avoir eau ici
soif rien que mod. toi tuer

- Goonga wo ti cimi !

Certes cela être vérité

- Mayga !

Maïga

- Mayga mate ni weete Mayga !

Maïga comment toi matinée Maïga

- Bieke Kaasa !

Bieké Kassa

- Marakan Kaasa !

Marakan Kassa

- Adam Kaasa !

Adam Kassa

- Kuuli Kaasa !

Kouli Kassa

- Weyji Kaasa !

Weidji Kassa

- Weyyo Kaasa !

Weyyo Kassa

- Kaasa Yaasi !

Kassa Yassi

- Sorka Yaasi !

Sorka yassi

- Faada Yaaasi !

Fada yassi

- Yaasi Siciya Alhaji !

Ya si Si(k)aya Alazi

- Marunfa Siciya Alhaji !

Marounfa Sikiya alazi

- Fankoy Siciya Alhaji !

Fankoï Sikiya Alazi

- Tafarma Siciya Alhaji !

Tafarma Sikiya Alazi

- Beleyde Siciya Alhaji !

Beleide Sikiya Alazi

- Abiiban Siciya Alhaji !

Abiban Sikiya Alazi

- Tondo Siciya Alhaji !

Tondo Sikiya Alazi

- Yeeji Siciya Alhaji !	Yedji Siciya Alazi
- Siciya Alhaji Amaru !	Sikiya Alazi Amarou
- Tafarma Aamaru !	Tafarma Amarou
- Aamaru Sumayla !	Amarou Soumaila
- Farimonzon Sumayla !	Farmanzon Soumaïla
- Jiweykoy Sumayla !	Djiwaikoï Soumaïla
- Aamaru Sumayla !	Amarou Soumaïla
- Sumayla Moru Baani !	Soumaïla Morou Bani
- Moru Baani Dawda !	Morou Bani Daouda
- Fargasi Dawda	Fargasi Daouda
- Yuuri Dawda !	Youri Daouda
- Isaaka Dawda !	Issaka Daouda
- Amarsø kayne beere Dawda	Amarsø petit frère grand Daouda
- Alhazi Dawda !	Alazi Daouda
- Dawda Maamar !	Daouda Mamar
- Muusa Candi Maamar !	Moussa Tchandi Mamar
- Isaaka Maamar !	Issaka Mamar
- Suleymaan Maamar !	Souleymane Mamar
- Maamar Abuubakar !	Mamar Aboubacar
- Abuubakar Algazari !	Aboubacar Algazari
Borey kan ey ce wo kul ni kaayi yan no.	Personnes que moi appeler Toutes grand-parents sont.

Le génie et les contraintes sacrificielles

Ne tooro ne kala i ma boro ka!

Dire fétiche dire on mod personne en sacrifice

Ne tooro ne kala i ma boro ka!

Dire fétiche dire on mod personne en sacrifice

Allaahu Taala Koy Beero!

Allah seigneur chef grand

Allaahu Taala Koy Beero!

Allah seigneur chef grand

To say tooro ka ne ima boro sarga

Dire chef tout que mod appeler Allah

To say tooro ka ne ima boro sarga

Dire chef tout que mod appeler Allah

Ne Koy kulu kan ga ce ma ce Alla!

Allah seigneur chef grand

Allaahu Taala Koy Beero!

Allah seigneur chef grand

Allaahu Taala Koy Beero!

Le chef qui après chef ne pas être encore

Koyo kan banda sinda Koy koyne!

Le chef qui après chef ne pas être encore

Koyo kan banda sinda Koy koyne!

Dire fétiche dire on mod personne en sacrifice

Ne tooro ne kala i ma boro sarga!

Dire fétiche dire on mod personne en sacrifice

Ne tooro ne kala i ma boro sarga!

Sacrifice aussi sauf avec autochtone

Sarga mo kala nda kwaarayze!

Sacrifice aussi sauf avec autochtone

Ir koy ga ci Bieke se!

Nous partir mod dire Bieke pour

Ir koy ga ci Bieke se!

Nous partir mod dire Bieke pour

Bieke kaasi kan ti ir kaay

Bieke kasi qui être notre grand-parent

Bieke kaasi kan ti ir kaay

Bieke kasi qui être notre grand-parent

Ir kaayi tooro ma ir faaba!

Notre ancêtre Fétiche mod nous secourir

Ir kaayi tooro ma ir faaba!

Notre ancêtre Fétiche mod nous secourir

Allaahu Taala Koy Beero!

Allah seigneur chef grand

Allaahu Taala Koy Beero!

Allah seigneur chef grand

Ne ir te jiiri iyye alhanan!

Dire nous être année trois pardonner

Ne ir te jiiri iyye alhanan !

Dire nous être année trois pardonner

Da beena hirri hala haro dundu!

Quand ciel lorsque eau gronder

Da beena hirri hala haro dundu!

Quand ciel lorsque eau gronder

Ir goorey kad ir ci ga ne ey si do koyne!

Notre rivière que nous connaître ne pas couler encore

Ir goorey kad irci ga ne ey si do koyne!

Notre rivière que nous connaître ne pas couler encore

Tooro ne kala i ma boro sarga!

Fétiche dire on mod personne en sacrifice

Tooro ne kala i ma boro sarga!

Fétiche dire on mod personne en sacrifice

I ma di Belle fo ga koy sarga !

On mod attraper Bella un mod aller sacrifier

I ma di Belle fo ga koy sarga !

On mod attraper Bella un mod aller sacrifier

Ne tooro ci ga ne ey si ba Belle!

Dire Fétiche dire je ne pas vouloir Bella

Ne tooro ci ga ne ey si ba Belle!

Dire Fétiche dire je ne pas vouloir Bella

I ma di Zarma fo ga koy sarga!

On mod attraper Zarma un mod aller sacrifier

I ma di Zarma fo ga koy sarga!

Ne tooro ci ga ne ee si ba Zarma!
Ne tooro ci ga ne ee si ba Zarma!
I ma di Pullo fo ga koy saga!

I ma di Pullo fo ga koy saga!

Ne tooro ci ga ne ee si ba Pullo!
Ne tooro ci ga ne ee si ba Pullo!
I ma di Gurma fo ga koy sarga!

I ma di Gurma fo ga koy sarga!

Ne tooro ci ga ne ee si ba wo-din!
Ne tooro ci ga ne ee si ba wo-din!
Tooro ne kala nda Bandaado!
Tooro ne kala nda Bandaado!
Bieke weyme fo a gonda nga ize!
Bieke weyme fo a gonda nga ize!
I ma koy di ga sarga tooro se!

I ma koy di ga sarga tooro se!

Ne woymo izo mo i follow no
Ne woymo izo mo i follow no
I na a di ga sarga tooro se!
I na a di ga sarga tooro se!
Ne beena hirri kala burey dundu!
Ne beena hirri kala burey dundu!
Beena te buru cirey nda buru kwaaray!
Beena te buru cirey nda buru kwaaray!
Haala te kayna mo haaro go ka!

Haala te kayna mo haaro go ka!

Ir toorey ci ga ne ey ga do koyne!

Ir toorey ci ga ne ey ga do koyne!

Ir kaayi tooro na ir faaba!
Ir kaayi tooro na ir faaba!

On mod attraper Zarma un mod aller sacrifier

Dire Fétiche dire je ne pas vouloir Zarma
Dire Fétiche dire je ne pas vouloir Zarma
On mod attraper Peul un mod aller sacrifier

On mod attraper Peul un mod aller sacrifier

Dire Fétiche dire je ne pas vouloir Peul
Dire Fétiche dire je ne pas vouloir Peul
On mod attraper Gourmantché un mod aller sacrifier

On mod attraper Gourmantché un mod aller sacrifier

Dire Fétiche dire je ne pas vouloir cela
Dire Fétiche dire je ne pas vouloir cela
Fétiche dire que avec
Fétiche dire que avec
Bieke sœur un elle avoir un enfant
Bieke sœur un elle avoir un enfant
On mod aller attraper mod sacrifier fétiche pour

On mod aller attraper mod sacrifier fétiche pour

Dire la sœur l'enfant unique c'est
Dire la sœur l'enfant unique c'est
On attraper mod sacrifier fétiche pour
On attraper mod sacrifier fétiche pour
Dire ciel jusqu'à nuages gronder
Dire ciel jusqu'à nuages gronder
Ciel faire nuage rouge et nuage blanc
Ciel faire nuage rouge et nuage blanc
Si être peu (petit) aussi eau (pluie) mod venir

Si être peu (petit) aussi eau (pluie) mod venir

Notre fétiches que nous mod connaître mod couler encore

Notre fétiches que nous mod connaître mod couler encore

Notre ancêtre fétiche mod nous secourir
Notre ancêtre fétiche mod nous secourir

L'angoissante nouvelle

Ku!

Ee zaarey kulu tey

Hariyo na ee zaarey kulu teyendi

Heey wo ti gomni,
buru hariyey da ku goro doyendi kulu ya-cine?

Foofo!

Ngoyya!

Foofo!

Ngoyya!

Foofo!

Alhamdullaahi!

De man no kociyo gana,
kociyo key abada boro si dira de ma a gar ne.

Tuule !

Tuule !

- Faati !

- Aa

- Man no Tule Koy?

- Heysa?

- Aa

- Man no Tuule Koy?

- Bieke man no Tuule koy

kan ee di a celey kulu ee man di a?

- Tu ee se Bieke ni da no ee go ku ha,

hala nan bu mo ma ci ee se?

- Cimi no, Tuule bu a man bu,

tooro no ne kala i ma boro ka,

ey ne a se dumi kulu kan a ga ba ee ga a no,

a ne nga si ba kala Tuule,

tilaso bon kala ir na Tuule sambu gu no a se,

nga sabilo no ba kan kande buru haro wo.

- Sohon Tuule no or di ga no toooru se,

Laa ilaaha illallaahu Muhammadara suurullaahi
sallallaahi maley ma sallama,
sohon i ga hin ga hundikooni sambu ga no
tooru se?

Ouf

Mon habits tout être mouillé

Eau-petit mod mon habits tout mouiller

ça être bonheur,

nuage-eau-petits là mode vallée

tout faire couler ça comme

Bonne arrivée

Merci

Bon

Merci

Bon

Pas de mal

et où c'est enfant partir,
enfant lui jamais personne ne pas quitter et
mod trouver

Toula

Toula

Fati

Oui

Où c'est Toula partir

Aïssa

Oui

Où c'est Toula partir

Bieke où c'est Toula partir

que je voir son amis tout je ne pas voir
elle

Répondre moi pour Bieke toi mod c'est je
mod demander
si elle mod nourrir aussi mod dire moi
pour

Vérité c'est, Toula nourrir elle ne pas
mourir,

fétiche c'est dire que on mod personne
enlever

je dire lui pour ethnies tout que il mod
vouloir je mod lui donner,

il dire lui ne pas vouloir que Toula
contrainte sur que nous mod Toula
prendre mod donner lui pour

lui cause c'est même que amener eau là

Maintenant Toula c'est vous attraper mod
donner fétiche pour

Que Dieu est grand !

maintenant on mod pouvoir humain
prendre mod donner fétiche pour

Aamadu! Aamadu ni ma
wo kan i te ni bine baaka se?
i na ni bine baaka sambu ga no tooro se!

- Laa ilaaha illallaahu Mahammadara surllaahi
sallallaahi maley ma sallama.

Amadou !Amadou toi entendre
ce que on faire ton coeur amoureux pour.
On mod ton amoureux prendre mod
donner fétiche pour
Que Dieu est grand !

Les chants pathétiques

- Hääyi tooro ne i ma boro ka,
sorkey wana tooro ne i ma boro ka,
tooro ga i ma woydiyo te gooru gondi!

Hääyi tooro ne i ma boro ka,
sorkey wana tooro ne i ma boro ka,
tooro ga i ma woydiyo te gooru gondi!

- Hääyi Deyyo kala ni ma suuru Tuule ya
Yaasi izo na te gooru gondi
Hääyi Deyyo kala ni ma suuru Tuule ya
Yaasi izo na te gooru gondi

- Hääyi Tuule kala ni ma suuru,
hasey ga ne ni ma koy te gooru gondi!

Hääyi Tuule kala ni ma suuru,
hasey ga ne ni ma koy te gooru gondi!

hawey ga ne ni ma koy te gooru gondi
hawey ga ne ni ma koy te gooru gondi

- Hääyi Bieke man ci ey se, to kan
a na Tuule sambu ga te gooru gondi!
Hääyi Bieke man ci ey se, to kan

a na Tuule sambu ga te gooru gondi!
- Hääyi ize fo kan go ey se, nga no
hasey ga sambu ga te gooru gondi

- Hääyi ize fo kan go ey se, nga no
hasey ga sambu ga te gooru gondi

- Hääyi hasey man wenje Tuule
Toula, personne tout
boro kulu ga bey hawey mana wenje Tuule
refuser Toula fétiche

Interj; fétiche dire mod personne enlever,
sorko (s) leur fétiche dire on mod
personne enlever,
fétiche mod dire on mod fille faire mare
serpent

Interj; fétiche dire mod personne enlever,
sorko (s) leur fétiche dire on mod
personne enlever,
fétiche mod dire on mod fille faire mare
serpent

Interj Deyyo que toi mod patienter Toula
elle

Yasi le fils mod faire serpent

Interj Deyyo que toi mod patienter Toula
elle

Yasi le fils mod faire serpent

Interj! Toula que toi mod patienter
oncle (maternel) mod dire toi mod aller
être mare serpent

Interj! Toula que tu mod patienter
oncle (maternel) mod dire toi mod aller
être mare serpent

tante (paternelle) mod dire toi aller être
mare serpent

tante (paternelle) mod dire aller être mare
serpent

Interj! Bieke ne pas dire moi a, et sinon il
ne pas

Toula prendre mod faire mare serpent

Interj! Bieke ne pas dire moi a, et sinon il
ne pas

Toula prendre mod faire mare serpent

Interj enfant un que être moi à lui c'est
oncle mod prendre mod faire serpent
d'eau

Interj enfant un que être moi à lui c'est
oncle mod prendre mod faire serpent
d'eau

Interj oncle (paternel) ne pas refuser
mod savoir tante (partenelle) ne pas

tooro ga ne kala i ma a te gooru gondi!
serpent

- Hääyi hasey man wenje Tuule
Toula, personne tout
boro kulu ga bey hasey mana wenje Tuule
refuser Toula fétiche
tooro ga ne kala i ma a te gooru gondi!
serpent

- Hääyi hondiiyey bono no
filles tête c'est
gune Tuule wo wondiyey bono no!
Hääyi hondiiyey bono no
filles tête c'est
gune Tuule wo wondiyey bono no!

- Hääyi banda furu nda gande
avoir derrière jeter
hey Tuule te banda furu nda gande!
Hääyi banda furu nda gande
avoir derrière jeter
hey Tuule te banda furu nda gande!

- Hääyi Aamadu kala ni ma suuru
que Toula elle
zama Tuule ya hasey na te gooru gondi
que tu mod aller
kala ni ma koy du hondiyo fo ga hiji!
Hääyi Aamadu kala ni ma suuru
que Toula elle
zama Tuule ya hasey na te gooru gondi
que tu mod aller
kala ni ma koy du hondiyo fo ga hiji!

- Hääyi Aamadu ne ey sa hiji
que je ne pas
zama ey si ba hondiyo kan manti Tuule!
Hääyi Aamadu ne ey sa hiji
que je ne pas
zama ey si ba hondiyo kan manti Tuule!

- Hääyi Irkoy waadu dey no
Amadou mod savoir
Aamadu ma bey Irkoy waadu dey no
destin Toula
hala manti waadu Tuule si te gooru gondi!
Hääyi Irkoy waadu dey no
Aamadu ma bey Irkoy waadu dey no

mod dire que on mod elle faire mare

Interj oncle (paternel) ne pas refuser

mod savoir tante (partenelle) ne pas

mod dire que on mod elle faire mare

Interj! filles tête c'est, regarder Toula là

Interj! filles tête c'est, regarder Toula là

Interj! derrière jeter et poitrine, oh Toula

et poitrine

Interj! derrière jeter et poitrine, oh Toula

et poitrine

Interj! Amadou que tu me patienter parce

oncle (materne) mod faire mare serpent

mod avoir fille un mod marier

Interj! Amadou que tu me patienter parce

oncle (materne) mod faire mare serpent

mod avoir fille un mod marier

Interj! Amadou dire je ne pas marier parce

vouloir fille qui ne pas être Toula

Interj! Amadou dire je ne pas marier parce

vouloir fille qui ne pas être Toula

Interj! Dieu destin justement c'est

dieu destin justement c'est si ne pas être

ne pas être marre serpent

Interj! Dieu destin justement c'est

Amadou mod savoir dieu destin j

ustement c'est

hala manti waadu Tuule si te gooru gondi!

si ne pas être destin Toula ne pas être marre serpent

- Hääyi Tuule ni gaasiyey ne
nyoney ga ne i ma kande ni gaasey haro me!

Interj! Toula ton calebasse voilà,
maman mod dire on mod amener ton calebasses eau bouche

Hääyi Tuule ni gaasiyey ne
nyoney ga ne i ma kande ni gaasey haro me!

Interj! Toula ton calebasse voilà,
maman mod dire on mod amener ton calebasses eau bouche

- Hääyi Tuule ni hiiriya ne
ni hankorba nda ni hiiriya ne!
Hääyi Tuule ni hiiriya ne
ni hankorba nda ni hiiriya ne!

Interj Toula ton chaîne voilà,
ton boucle d'oreille et ton chaîne voilà
Interj Toula ton chaîne voilà,
ton boucle d'oreille et ton chaîne voilà

- Hääyi Tuule ni zuntano ne, ni cantaga ne
ndu ni zuntano ne
- Hääyi Tuule ni zuntano ne, ni cantaga ne
ndu ni zuntano ne

Interj! Toula ton zuntano voilà, ton cantaga voilà,
et ton zuntano voilà
Interj! Toula ton zuntano voilà, ton cantaga voilà,
et ton zuntano voilà

- Hääyi Tuule ni teegeya ne, ni ndu
ni deegera ne
Hääyi Tuule ni teegeya ne, ni teegeya
ndu ni deegera ne

Interj Toula ton teegey voilà, ton teegeya
et ton deegera voilà,
Interj Toula ton teegey voilà, ton teegeya
et ton deegera voilà

- Hääyi Tuule ni daariya ne, ni daaro ne
nda daari bundey
Hääyi Tuule ni daariya ne, ni daaro ne
nda daari bundey

Interj Toula ton lit-petit voilà, ton lit voilà,
et lit-bois
Interj Toula ton lit-petit voilà, ton lit voilà,
et lit-bois

- Hääyi Tuule ni hanjalo ne, na hanjalo ne
nda ni haabiya ne
Hääyi Tuule ni hanjalo ne, na hanjalo ne
nda ni haabiya ne

Interj Toula ta filsuse voilà, ta fileuse
voilà,
et ton coton-pettit voilà
Interj Toula ta fileuse voilà, ta fileuse
voilà,
et ton coton-pettit voilà

Le dialogue et le serment

Tuule! Tuule! Tuule!
Tu ee se Tuule !
Hala ni go haro la fatta ee ma di ni.
Fatta ee ma di ni koyne
Fatta koyne ee ma di ni
Ni jiney no ya kan ee kande ni se haro me

Ni di mo wo kan ni hasey te ni se

Irkoy ma a te ni se baani wane
Amma ee ga nwaarey ni ga
wey ize ye wey ize kan do gooro me
dey ni kambo tuku a ga
kulu ee fafa guma wa ma to ni

Amma *aru ize ye aru ize kan do gooro me*
ma si a nan Irkoy se

Farambaaru nda Harakoy

ee zo gu talfi ori
ee ya go ga koy

Toula ! Toula ! Toula
Répondre moi pour Toula,
Si tu être eau dans sortir je mod voir toi,
Sortir je mod voir toi encore
Sortir encore je mod voir toi
Ton bagages c'est que je amener toi pour
eau bouche(bord)
Tu voir aussi ce que ton oncle (maternel)
faire toi pour
Dieu mod cela faire toi bonheur pour
Mais je mod demander toi à,
Femelle enfant tout femelle enfant qui
descendre mare
bouche et ton main ce touche lui à que
mon sein droit
lait mod rattraper toi
Mais *mâle enfant tout mâle*
enfant qui descendre mare
bouche (bord) mod ne pas lui laisser dieu
pour
Farambarou et Harakoy
mon enfant mod confier vous moi
je mod aller