

Sandra Bornand, chargée de recherche au CNRS en anthropologie linguistique, mène ses recherches de terrain au Niger sur les pratiques langagières en région zarma et songhay. Elle a notamment publié *Le Discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger* (Karthala, 2005) et avec Cécile Leguy *Anthropologie des pratiques langagières* (Armand Colin, 2013).

Mots-clés : anthropologie linguistique – discours – genre – migration – zarma

« Chanter l'absence, louer le retour ».

Discours sur les migrants en pays zarma (Niger)

Sandra Bornand,

CSPC, INALCO CNRS UMR 8155 LLACAN (Langage, langues et cultures d'Afrique noire)

« Je ne leur dis pas [que l'on souffre là-bas], parce qu'on ne m'avait pas dit que là-bas, il y avait de la souffrance. »

Entretien avec Soumana, homme marié d'une vingtaine d'années du village de Mallalé (Mallalé, canton de Liboré, 2015)

« Dieu est grand ! C'est ainsi que je n'aurais pas voulu me marier ici. C'est mon destin qui fait que je ne veux qu'une chose : me marier et aller chez les machines, c'est la machine qui prépare, c'est la machine qui sert et apporte le repas à mon époux. »

Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boktili (Boktili, canton de Kouré, 2015)

Ces deux discours m'ont paru être une porte d'entrée intéressante pour aborder la migration sud-sud chez les Zarma du Niger : l'un m'a été tenu par un jeune homme de 24 ans et l'autre a été entendu sur une place de fête, lorsque chantaient les filles non mariées du village. Mais ces discours ne sont pas du même ordre : le premier est extrait d'un entretien, tandis que le second est chanté de manière tout à fait spontanée.

Lors de mes séjours en région zarma, à l'ouest du Niger, j'ai souvent entendu les jeunes filles évoquer dans leurs chants ces hommes partis travailler au Ghana, en Côte d'Ivoire ou au Bénin. Les jeunes hommes, quant à eux, m'ont fréquemment raconté leur envie de partir, citant tous leurs amis qui avaient vécu l'expérience migratoire. Mais, s'ils expriment volontiers leurs rêves de migration, une fois de retour, ils n'abordent en revanche pas spontanément ce sujet. Je me suis alors interrogée sur le sens d'une opposition entre, d'une part, les hommes qui gardent le silence sur ce qui renvoie à leur expérience migratoire et, d'autre part, les femmes qui chantent en public une expérience qu'elles n'ont pas vécue¹. Ma réflexion repose sur deux hypothèses :

¹ Dans le champ des études africanistes, la question de la construction sociale des relations de genre, en lien avec les performances orales, a tout particulièrement été abordée par Deborah James (1999, 2000), Deborah A. Kapchan (1995, 1996) pour le monde anglo-saxon et Alice Degorce (2016) en France.

- La migration peut être assimilée à une expérience à valeur initiatique et le point commun entre ces deux événements est le silence que partagent ceux qui les vivent.
- Les femmes ne migrent pas, mais subissent directement — de manière parfois prolongée — l'absence masculine. Les chants leur permettraient alors de s'appropriier une expérience qui les touche mais qui n'est pas la leur; ils constitueraient pour elles un moyen d'action face à une situation sur laquelle elles n'ont pas prise.

Silences et discours de ceux qui migrent : la migration comme expérience à valeur initiatique

Avant la colonisation, les guerriers zarma, à la recherche de butin, partaient volontiers guerroyer hors de leurs territoires. Si la colonisation a rendu les guerriers anachroniques, elle n'en a pas pour autant éliminé la migration, qui s'est modifiée, devenant saisonnière². Les fils de guerriers sont ainsi devenus des paysans qui, désœuvrés durant la saison sèche, partent le plus souvent dans les pays côtiers y chercher du travail (dans les plantations, les mines ou les marchés) et des revenus ; ils reviennent au pays au moment des premières pluies pour s'occuper de leurs propres cultures et repartent après les récoltes.



Fig. 1 : Village de Boktili dans le canton de Kouré, durant la saison sèche

² Le verbe *jaaway*, qui signifie « passer la saison sèche hors du village », désigne cette migration saisonnière. Contrairement à d'autres termes qui impliquent un départ hors du pays, ce verbe peut également être utilisé pour les hommes qui migrent à l'intérieur du Niger.

Les griots généalogistes ont longtemps narré aux migrants, sur le départ ou de retour, les exploits, dans l'actuel Ghana, de Babatou, grand guerrier zarma du XIX^e siècle. Ce faisant, ils proposaient un modèle positif à ces travailleurs immigrés et, par le rappel de la domination exercée dans la région par les Zarma, ils permettaient à ces derniers d'oublier un peu la précarité de leur situation.



Fig. 2 : Une maison de migrant à Abidjan (Côte d'Ivoire)



Fig. 3 : Seyni Saley, Zarma de Tonkobangou (canton de Liboré, Niger), colporteur dans le quartier de Kumasi (Abidjan, Côte d'Ivoire)

Si l'on ne peut négliger les causes sociales, économiques et politiques de la migration³, si l'on ne peut non plus ignorer les nombreuses sécheresses et mauvaises récoltes (Sidikou, 1991) qui poussent à chercher ailleurs les ressources qu'on ne trouve plus sur place, la quête d'aventures n'est pas à négliger, comme l'a montré Rouch (1990) et comme en témoigne ce jeune homme que je cherchais à dissuader de partir, à la demande de sa mère : « Tu sais, tous les garçons de mon âge partent, là je reste tout seul dans le village, ce n'est pas bon. » Bien que les migrants n'effectuent plus le trajet à pied⁴ et qu'ils n'encourent plus autant de dangers, bien qu'ils migrent dans des villes où ils retrouvent des gens du même canton, du même village voire de la même famille, ils conçoivent toujours cette migration comme une aventure, comme l'occasion de prouver leur courage⁵.



Fig. 4 : Gare d'Adjamé d'où arrivent et partent les cars du Niger (Abidjan, Côte d'Ivoire)

En outre, on peut y voir une réminiscence de rites initiatiques anciens, tels que la circoncision collective, dont la pratique s'est perdue depuis plusieurs décennies déjà. On retrouve en effet des points communs dans la structure de ces deux événements pourtant en apparence fortement éloignés. Ainsi :

- 1) Un homme parti une première fois en migration dans les pays côtiers est désigné soit comme *yammaize* (littéralement : « fils de l'Ouest⁶ ») soit comme *kurmize* (littéralement : « fils du pays forestier⁷ »). Ces désignations aux connotations positives l'opposent alors à celui qui reste au village, qualifié péjorativement de *jawiize*, terme qui signifie « fils de la saison froide⁸ ». Ce changement de désignation apparaissait également lors du rite de circoncision collective qui

³- Comme Painter (1988) le souligne dans sa critique de Rouch.

⁴ Les déplacements à pied et en groupe pour éviter les attaques ont existé jusqu'aux environs de 1945, comme le souligne Harouna Mounkaïla (1999). D'ailleurs, les locuteurs songhay (le zarma et le songhay forment un ensemble linguistique), quand ils désignent la migration, font toujours référence à ce mode de déplacement : *I koy dirawo* (littéralement : « ils sont partis à la marche »).

⁵ On revient parfois avec un nom (*ma-dake* : « nom posé dessus » ; variante : *ma-gaaru* « nom posé en travers ») qui marque une expérience particulière et accorde dans ce cas une identité de migrant pour toute la vie, comme dans le cas de « Vieux Tchad ». Cet homme a été surnommé ainsi, car il était migrant au Tchad lorsque le conflit tchado-libyen explosa. Retrouvé vivant parmi les morts, il fut alors rapatrié au Niger.

⁶ *Yamma* : terme hausa désignant l'ouest ; *ize* : terme zarma désignant l'enfant.

⁷ *Kurmi* : terme hausa désignant le pays forestier ; *ize* : terme zarma désignant l'enfant.

⁸ Comme le note Harouna Mounkaïla, « ces deux appellations au-delà de leur différence d'origine — *Yamaize* met l'accent sur la situation géographique alors que *Kurmize* met l'accent sur le milieu naturel — désignent la même catégorie de migrants » (1999 : 228).

prévalait autrefois⁹ et le non-circoncis était disqualifié¹⁰. À l'instar du circoncis appelé ainsi durant la période de réclusion, un homme n'était désigné comme migrant que les premières semaines suivant son retour. Ces désignations passagères définissent alors ces expériences comme des parenthèses.

- 2) Comme la circoncision, qui faisait de l'enfant un jeune homme susceptible de se marier, le retour d'une première migration¹¹ ouvre les portes du mariage¹². On observe ainsi dans les deux situations un changement de statut social.
- 3) Passages d'un lieu à un autre ou d'un état à un autre, la migration comme le rite de circoncision ont toujours été perçus comme des sources de danger, qui nécessitent une protection surnaturelle (accordée par les *ziima*, « prêtres » des religions du terroir, ou par les marabouts, lettrés musulmans). Et même si le voyage est aujourd'hui devenu une routine, la crainte de la mort demeure et certaines destinations sont toujours à hauts risques.
- 4) Le primo-migrant est accueilli par des migrants déjà installés, souvent de la famille ou du même village. Leur hôte joue pour eux le rôle de « guide », à l'instar — toutes proportions gardées — du responsable de la circoncision. C'est lui qui aide le migrant dans son installation et lui montre ce qu'il peut vendre lorsqu'il se lance dans une activité de colportage, qui le met en contact avec un commerçant *zarma* qui peut lui faire crédit et lui indique des lieux de vente. Il peut être également celui qui organise les aides et les retours des migrants en difficulté.
- 5) La migration comme la circoncision sont des expériences collectives — autrefois, on se déplaçait en groupe — et ceux qui la vivent ensemble se reconnaissent comme pairs, désignés par les termes *hangasin* (littéralement : « celui qui marche avec toi ») ou *cale* (« camarade »). Cette relation implique la solidarité et l'on aide celui qui débute ou celui qui n'a pas pu gagner de quoi rentrer au pays. Personne ne saura au village qui s'est fait secourir et les souffrances communes vécues là-bas seront tues, comme l'on gardait secret ce qui s'était passé lors du rite de circoncision.



Fig. 5 : Han Beeri, un « Vieux Zarma » qui accueille les primo-migrants zarma de Liboré dans le quartier de Yopougon (Abidjan, Côte d'Ivoire)

⁹ « La circoncision n'est plus aujourd'hui qu'un acte bénin et sans grande importance sociale [...]. Les enfants sont circoncis dans les premières années et chaque famille décide comme elle l'entend de la date de l'opération, que nulle grande fête ne sanctionne. Par contre, avant la venue des Blancs, la circoncision était un des temps forts de la vie villageoise. Elle gardait encore des rares traces d'un système initiatique, se moulait dans le cadre de la classe d'âge, et mettait en valeur le savoir magique du responsable. » (Olivier de Sardan, 1982 : 108.)

¹⁰ Ainsi, le circoncis durant les huit jours qu'il passait hors du village était appelé *bangüze* (littéralement : « fils de la mare ») ou *jiggalüze* (« enfant de la paillette en nattes édifée à l'occasion de 'cérémonies de passage' ») (Olivier de Sardan, 1982 : 230), au contraire du non-circoncis, qualifié de *cafare* (« cafre, païen »), terme injurieux aujourd'hui « même sans référence explicite à la religion » (*ibid.* : 83).

¹¹ Harouna Mounkaïla (1999) situe la moyenne d'âge de la première migration à 19 ans, les plus jeunes migrants étant âgés de 14-15 ans.

¹² Il faut dire que « le mariage nécessite un investissement financier assez important de la part des jeunes hommes » et que « dans l'incapacité de se procurer des montants élevés sur place, ils se voient dans l'obligation d'aller les chercher ailleurs. C'est cette exigence sociale qui pousse beaucoup de jeunes ruraux sur les chemins de l'émigration » (Mounkaïla, 1999 : 110-111).

- 6) Le primo-migrant, comme l'initié, acquiert un savoir spécifique exclusivement partagé par ceux qui ont vécu son expérience. Ainsi, on accordera peu de crédit et on reprochera son manque de connaissance à celui qui n'a pas voyagé : « Comment veux-tu t'exprimer, toi qui n'es jamais parti ? » (Koudou, homme marié d'une quarantaine d'années du village de Boktili ; Niamey¹³, 2013). Partir implique au retour une plus grande autorité pour prendre la parole dans les réunions familiales ou villageoises.

La migration apparaît dès lors comme une parenthèse. Par leur silence sur les échecs, les violences subies, la pénibilité du travail¹⁴, les migrants participent à ce qu'Harouna Mounkaila appelle « la grande mystification » (1999 : 112-113), une mystification qui « s'exprime par l'affichage de la réussite des migrants de retour » (*loc. cit.*). Et quand les migrants parlent, c'est pour louer les lieux d'arrivée et, surtout, se moquer de celui qui n'est jamais parti, lui reprochant son manque de courage, de curiosité et de connaissance.

La migration : une expérience silencieuse mise en discours par ceux qui restent « immobiles »

Si l'expérience est tue par les hommes qui migrent, elle est en revanche mise en discours par les femmes qui, elles, ne partent généralement pas. Pour Rouch (1956 : 51), les chants d'éloge du migrant apparaissent dès 1902, lorsque les premiers à rentrer de Kumasi ramenèrent des cotonnades européennes.

Par leurs chants, les femmes — qui ne sont pas des chanteuses professionnelles mais qui vivent par procuration la migration de leurs époux, amoureux, frères ou voisins — célèbrent un migrant conquérant et convoyeur de richesses, à l'instar des guerriers d'autrefois qui rapportaient de leurs campagnes esclaves et bétail.



Fig. 6 : Marchandises en partance pour le Niger, Gare d'Adjamé (Abidjan, Côte d'Ivoire)

¹³ Accompagné de Moktar et Bonkaano (dont je parle par la suite), il m'avait rendu visite à Niamey, quand ils ont su que j'étais arrivée au Niger.

¹⁴ L'un des hommes rencontrés m'a dit qu'il ne pouvait parler de la pénibilité qu'à son père et son grand frère, les deux l'ayant précédé dans les pays côtiers, et à sa mère, la personne à qui il est indéfectiblement lié.

Que ce soit tous les soirs sur la place publique, durant la saison sèche ou, de jour dans une cour, lors d'un mariage, pour les amies — encore jeunes filles — de la jeune mariée, que ce soit une fois par année sur la place publique, lors de la fête de la graisse (*maani foori*) ou, tous les jours, dans la cour, pour les femmes mariées, elles chantent en fonction des situations et de leurs propres envies et non des demandes masculines.



Fig. 7 : Une nuit lors d'un mariage
à Tonkobangou, canton de Liboré (Niger)

Elles participent ainsi, par leur éloge du migrant qui part puis revient après avoir « réussi », à la construction d'un « modèle » masculin. Mais elles chantent aussi l'attente, parfois déçue, des jeunes filles comme des épouses qui espèrent le départ ou le retour d'un amoureux ou d'un mari.

Ces paroles codifiées — car émises dans des situations spécifiques, dans le respect des normes génériques et transmises de génération en génération — leur permettent ainsi d'exercer une action sur une situation qui leur échappe; d'abord en s'appropriant une expérience qu'elles ne peuvent vivre que par procuration, puis en assumant leurs émotions (les chants ont en effet une fonction exutoire), mais aussi en agissant sur les autres par les injonctions implicites que ces chants contiennent.

La construction d'un imaginaire migratoire partagé

Ces chants sont ainsi pour les femmes l'occasion de se représenter et d'idéaliser un ailleurs qu'elles ne découvriront probablement jamais. Cette représentation passe par l'énumération de noms à forte valeur symbolique, comme *Faransi* et *Gurunsi*, qui désignent, pour le premier la France et les anciennes colonies françaises et, pour le second, le Ghana, dont les Zarma occupaient une partie du territoire avant la colonisation. Ces ailleurs renvoient donc non seulement à des espaces géographiques exotiques, mais sont aussi associés à deux « empires » : l'empire colonial français et l'empire zarma conférant, en quelque sorte par capillarité, un peu de leur prestige

au migrant. Les lieux d'arrivée sont parfois plus précisément énumérés, avec l'évocation de villes réputées : Abidjan, Cotonou, Kumasi voire, plus rarement, la Mecque.

La construction de cet ailleurs passe donc par des associations aux connotations positives, qui s'offrent comme le miroir inversé de la vie villageoise, loin de la chaleur étouffante,

« Eh Haoua amène ma cola ! Aziz est revenu du froid, il y a du parfum, tu en verses un peu, il y a de la pommade, tu en verses un peu, il y a de la poudre, tu en verses un peu. »

« *Eh Haouwa kande ay gooro Aziizi ka ga fun yeeno ra ga turaare go no ma a mun kayna ji go no ma a mun kayna pudur go no ma a mun kayna.* »

Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boktili (Boktili, canton de Kouré, 2015)

loin des travaux pénibles :

« La belle est à Koumassi, à l'ombre des boutiques
Loin des corvées d'eau
Loin du méchant pilon. »

« *jaale go Kumaasi faadey cire
A wa bari guri
Nda binji duruyan futa.* »

Proverbe de pileuse (Hama, 1988 : 134-135)

loin de la pauvreté ou de la faim :

« La raison pour laquelle je ne veux pas aller à Boktili, c'est qu'ils y transforment le maïs en eau de boule. »

« *Hari kan se ay si ba ay ma koy Boktili kolkoto no i ga te bari kwaaray.* »

Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boktili (Boktili, canton de Kouré, 2015)

alors que là-bas, les mets varient et la viande est abondante :

« Demain à cette heure, l'igname sera sur le feu
L'igname mijotera, tandis que chutent les mangues
Et qu'au pied du lit, sera la viande rôtie. »

« *Suba ya-cine, dundu kuso dake
Dundo ga zarga, mango kan
Ham leda go daaro cire.* »

Chant de place de fête (Mounkaïla, 2008 : 170-171)

La « Côte » est aussi rêvée pour ces objets qui symbolisent le luxe et la réussite, comme les produits de beauté, les pagnes ou diverses parures :

« Père d'Illiassou, porteur de montre-bracelet. »

« *Illiyaasu baaba montooru koy.* »

*Proverbe de pileuse
(Mounkaila, 2008 : 170-171)*



Fig. 8 : Les téléphones portables ont remplacé les montres-bracelets

Au premier plan : Chaïbou Mounkaila, Zarma du village de Kouré (canton de Kouré, Niger) ;
au second plan : Abdoulaye Idrissa, Zarma de Siné Koira (canton de Kouré, Niger),
vendeurs de téléphones portables à Yopougon (Abidjan, Côte d'Ivoire)

Il y a derrière ces symboles l'espoir d'une vie moins dure.

Alors que les femmes, dès l'âge de sept ans, sont restreintes dans leur occupation de l'espace, qu'elles doivent rendre compte à leurs parents, puis à leur époux de leurs déplacements, les chants leur permettent de voyager par l'évocation de lieux merveilleux comme ces plages d'Abidjan, images d'abondance et de liberté. Cette évocation leur permet ainsi de se construire un imaginaire migratoire collectif et partagé mais aussi de vivre par procuration cette « autre » vie idéalisée.

Le chant comme exutoire

C'est sur la base de cet imaginaire partagé que peuvent s'exprimer les différents sentiments liés à la migration. Car l'attente — qui transparait dans l'omniprésence d'une temporalité centrée sur la saison froide (*jaw*), dont le début et la fin rythment les départs et les retours¹⁵ — génère espoir, crainte, désillusion ou colère. En choisissant un chant plutôt qu'un autre, la soliste impose au chœur un registre qu'elle souhaite exprimer. Ainsi, telle épouse, qui attend désespérément le retour d'un mari, évoque-t-elle le « vieux Zarma », qualificatif désignant ces hommes partis

¹⁵ Cf. les emplois de verbes de mouvement *koy* « aller, partir », *jaaway* « migrer », *fun* « venir de » ou encore *jaaje* « rentrer au bercail ».

depuis des années sans revenir et qui auront peut-être — humiliation suprême — épousé une autochtone. Ainsi, telle jeune fille qui espère le retour de son prétendant — avec la dot — chante-t-elle l'arrivée triomphale de Djabi, le fils du pays :

« Je répétais que le soleil était sorti par ici, sur la colline, mais [en fait] ce n'était pas le soleil, l'enfant du Goubé m'a dit que c'étaient les bazins jaunes de Djabi. »

« *Ay ma ye ga ne wayna fatta ne baray tondo boŋ manti wayno no Gubayzo ci Jaabi jabba sayey no.* »

Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boutchi dans le canton de Loga, devenues bonnes à Niamey (Niamey, 2004)

Tandis qu'une autre — pour marquer son impatience — se demande :

« Quand la saison froide finira-t-elle, afin que les migrants rentrent au bercail ? Regarde, il faut que les migrants rentrent au bercail, afin que les grandes filles se marient ! »

« *Han fo no jawo ga ban yammayze ma jaaje guna yammayze ma jaaje wondi beerey ma hiiji !* »

Chant de mariage par les amies de la mariée (Niamey, 2005)

Chanter l'espoir de partir, également

Le grand nombre d'occurrences du verbe *koy* « aller, partir », associé à une 1^{ère} personne (singulier ou pluriel) et à des lieux de migration ou relié au verbe *jaaway*, « partir en migration durant la saison sèche », souligne l'envie de voyage, parfois obsédante, qui colore le plus souvent les chants de jeunes filles.



Fig. 9 : Un car arrivé à Abidjan du Niger, gare d'Adjamé, Abidjan (Côte d'Ivoire)

L'autogare — lieu de départ pour les pays côtiers, déjà différent du village, car situé dans la capitale — ne fait rêver que parce qu'il symbolise cet entre-deux ; ni tout à fait ailleurs ni tout à fait ici :

« L'autocar nous attend déjà à l'autogare
[...]
Même à terre, je ne regarderais pas du côté de Niamey
Niamey risque seulement de salir ma toilette. »

« *Kaaro go teesam ga iri batu*
[...]
Ba ni na ay tansi ay si jamay guna
jamay wo ga iri zübandi no. »

Chant de place de fête
(Mounkaïla, 2008 : 170-171)

L'utilisation de l'inaccompli¹⁶ (qui désigne en zarma aussi bien une action qui va avoir lieu qu'une action habituelle dans le présent) pose ce départ comme une évidence, comme une manière de forcer le sort. Mais ce rêve, d'ailleurs, ne reste le plus souvent qu'un rêve et le renoncement apparaît dans la structure hypothétique irréaliste (*bala... ðõ* : si... alors) du vers qui suit :

« Si on ne nous accusait pas de désobéir à nos
mères, nous jurerions que nous accompagnerions
les migrants au loin. »

« *Hala ðay manti kaŋ i ga ne iri mongo iri*
ŋaŋey se ðõ iri ze nda kaŋ iri ga
yammazyey dum ga mooru. »

Chant de mariage par les amies de la mariée
(Niamey, 2005)

Les rêves des jeunes filles s'opposent alors à ce qu'impose la morale : lucides, elles savent qu'aucune d'entre elles ne partira ; elles savent aussi que rares sont les femmes qui rejoindront leur mari, mais c'est comme si, en chantant leur propre départ, elles s'appropriaient un peu cette expérience migratoire.

Chanter la désillusion et la colère

La colère n'est alors jamais très loin ; colère de celle dont l'époux n'est pas encore revenu et dont elle est sans nouvelles :

« Tu es parti longtemps en brousse, la mignonne
n'en a rien su.
Ta recherche de trois ans ou ta recherche de sept
ans, la mignonne n'en a vraiment rien su. »

« *Ni seekar*¹⁷ *ganji, jaala mana bay.*
*Ni jüri binza ceeco*¹⁸ *wala ni jüri iyye*
ceeco a kulu jaale mana bay. »

*Proverbe de pileuse par Hamsatou Amadou*¹⁹
(Boktili, canton de Kouré, 2015)

¹⁶ (*ga* versus *si*) : inaccompli / inaccompli négatif.

¹⁷ *Seekar* : comme les migrants vont loin et quand leur absence se prolonge sans qu'ils donnent de nouvelles (environ à partir de 3-4 ans), on dit qu'*seekar ganji* « ils sont restés longtemps en brousse ».

¹⁸ *Ceece* : terme utilisé à la fois pour dire que l'on « [cherche] à se procurer des ressources : [cherche] de quoi manger [cherche] un butin (razzias d'antan), [cherche] un travail ou de l'argent » (Olivier de Sardan, 1982 : 83).

¹⁹ Hamsatou Amadou est une femme de 50 ans vivant dans le village de Boktili et dont l'époux est parti au Ghana depuis plus de 10 ans. C'est elle qui m'a énoncé ce proverbe de pileuse au cours de notre discussion.

Mais aussi colère de celle qui n'a pu épouser un migrant :

« Dieu est grand ! C'est ainsi qu'elle a dit : "Je n'ai pas voulu cela, c'est mon destin qui l'a voulu. J'aurais voulu me marier et partir chez les Arabes pour enfanter d'un Arabe, pour le prendre et le porter dans le dos, pour que tous ceux qui passent disent : salut, femme 'd'Arabe !'" »

« *Alla wa kubaari ya-din walla day no a ne ay mana ba hayo ay boho no ay mana ba kala ay ma hijji ga koy laarabey do ay ma laarabiize hay ay ma za ga hampa boro kulu kay ga bisa ma ne laarabu wande fo-fo !* »

Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boktili (Boktili, canton de Kouré, 2015)

Ou de celle dont l'époux — paresseux — n'est jamais parti :

« Bonhomme rampant, tu es là ?
[...]
Suis-je ta mère ou ton père ?
Qui ont mis neuf mois pour te façonner.
Et fait éclore au dixième mois ?
[...]
Tu te repentiras d'être resté pour la morte-saison. »

« *Taku-a-si-tuno ni go ne ?*
[...]
Ay ti ni ja wala ni baaba ?
Kay na ni te handu yegga
Iwayyanta ra ni fambu
[...]
Wo kay se ni jaw ne, ni a ga a ze. »

Proverbe de pileuse (Mounkaila, 2008 : 162-165)

Or ce dernier vers surprend par sa véhémence et peut être — comme nous le verrons — entendu du mari et de ses proches. Et celle qui énonce le proverbe ne laisse à l'homme qu'une seule issue pour sauver la face : migrer à son tour. C'est cet aspect que j'appelle la fonction injonctive des chants.

Le chant comme injonction

Pour comprendre cette possible injonction adressée aux hommes, il faut savoir que ces chants — qui appartiennent principalement à cinq genres discursifs — ont en commun de pouvoir être entendus à des degrés divers par les hommes. Plus encore, certains vers sont indirectement adressés à ceux-ci et visent à les faire agir. Pour exemple, voici deux de ces cinq genres et leur situation de communication :

- Les *foori batama dooni* sont chantés par les jeunes filles, le soir, sur la place de fête, à proximité des jeunes hommes qui viennent volontiers encourager et récompenser la prestation de celle qui leur plaît ;
- Les *duruka yaawey* sont des proverbes énoncés par les femmes lorsqu'elles pilent. Même si cette activité est parfois solitaire, comme on pile dans la concession familiale, les proches ainsi que ceux qui sont les cibles des critiques émises sont susceptibles de les entendre. En outre, les enfants ne sont jamais très loin²⁰.

²⁰- Les autres genres sont les *hijay dooni* (chants de mariage), qui sont chantés pour la mariée par ses amies. Bien que l'auditoire soit uniquement féminin, les hommes peuvent tout de même entendre des bribes de ces chants. Du côté des femmes mariées, on chante en présence d'un auditoire composé de femmes et d'enfants lors de la fête de la graisse (*maani foori*), où l'on célèbre celle dont les formes généreuses sont les plus abondantes et le mieux réparties. Mais, chantés en plein jour sur la place publique, ces chants peuvent être entendus des hommes qui ne font que passer et des adolescents qui jettent souvent un œil curieux sur l'assistance. Les *ize zamu* (éloge d'enfant) constituent le cinquième et dernier genre : ce sont des éloges que les mères adressent à leur enfant, en présence ou non de tiers.

Fig. 10 : Travail au pilon, Boktili,
canton de Kouré
(Niger)



© Sandra Bormand (2005)

En s'inscrivant pleinement dans le cadre de l'idéologie dominante concernant la migration, les femmes participent par leurs chants à la construction et à la pérennisation d'un modèle. Mais plus encore, elles cherchent à stimuler la rivalité entre les jeunes hommes, car ne sera nommé et loué que celui qui sera parti au loin, incitant ceux qui restent à l'imiter :

« Avant-hier, le petit frère de Biba a migré à Cotonou. »

« *Bi fo Biiba kayne Kotonu no a koy ga jaaway.* »

Chant de place de fêtes prononcé par des jeunes filles du village de Boutchi dans le canton de Loga, devenues bonnes à Niamey (Niamey, 2004)

En évoquant tour à tour tel homme devenu chef de quartier à Cotonou²¹ ou tels frères qui ont si bien réussi qu'ils ne connaissent même plus leur région d'origine²², les femmes encouragent les hommes qui partent à faire mieux que ceux-là. En les qualifiant de *koyze*, « prince » en français nigérien, elles les assimilent à l'aristocratie, qui joue encore un rôle très important dans la société zarma. Qui alors n'aurait pas envie d'imiter ces « princes du Kurmi », dont la réussite est éclatante et que l'on célèbre en jouant un air réservé au migrant qui a réussi ?

« [...] Homme riche, Madougou l'homme riche, homme riche, Madougou l'homme riche, à l'arrivée du prince du pays forestier, le prince du pays forestier n'aime pas l'obscurité. Eh ! Allumez la lumière pour voir l'arrivée du prince du pays forestier ! »

« [...] *Kongozo*²³ *kongoza Maadugo*²⁴ *kongozo kongoza Maadugo kurmi kaayano kurmi koyze si ba kubay hay wo danjo bal ga di kurmi koyze kaayano !* »

*Fête de la graisse, chant fait par Safi Hamidou*²⁵
(Boktili, canton de Kouré, 2004)

²¹ *Jaabi koda a te Kotonu kwaara may jida* : « Djabi, le benjamin, est devenu chef de Cotonou » (chant de place de fête des jeunes filles du village de Boutchi dans le canton de Loga, alors bonnes à Niamey).

²² *Arney kay i ga doona ga ci i si ba Looga laabu bay* : « Les frères dont on parle habituellement ne connaissent même pas la région de Loga » (chant de place de fête des jeunes filles du village de Boutchi dans le canton de Loga, alors bonnes à Niamey).

²³ Le terme *kongozo* désigne l'homme riche.

²⁴ Surnom du migrant ayant réussi et nom de l'air joué au migrant et à sa famille.

²⁵ Safi Hamidou est une femme d'une quarantaine d'années vivant dans le village de Boktili.

Mais l'éloge des rivaux n'est pas la seule stratégie qui inciterait à partir. L'exhortation passe aussi par l'attaque — parfois très virulente — envers ces « fils de la saison froide », qui restent coûte que coûte et à qui les chanteuses refusent parfois même leur statut d'homme, comme ici :

« Le mariage de la saison froide n'est pas agréable Laisse rentrer les migrants Il n'y a aucun garçon Les enfants sont partis travailler dans les pays côtiers ²⁶ . »	« <i>Jaw hijjay si kaanu Naj yammayzey ma koy ka Arwasu si no Zankey koy Faransi goyo ra.</i> »
--	---

*Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boktili
(Boktili, canton de Kouré, 2013)*

La femme pilant, quant à elle, se fait menaçante lorsqu'elle évoque l'époux jamais parti :

« Jarre placée à l'entrée, tu es toujours là posé ? [...] Non-migrant aux jambes grisonnantes. [...] Je le jure au nom d'Allah, que je ne me tairai pas, juste pour te ménager. »	« <i>Hu me kuso, ni go ne ? [...] Jawüze ce-jinde kwaaray [...] Wallaayi ka ne ni se Ay si cukka.</i> »
--	---

*Proverbe de pileuse
(Mounkaila, 2008 : 166-167)*

La migration semble la seule réponse possible à ce type d'attaque pour celui qui ne veut pas perdre la face dans son village.

Mais si les jeunes filles et les femmes en tant qu'épouses enjoignent aux hommes de migrer, ces mêmes femmes en tant que mères s'y opposent dans les éloges qu'elles adressent à leurs enfants (Bornand, 2013). Celui qui reste est ainsi valorisé aux dépens de celui qui part et à qui elles reprochent de les abandonner :

« Mon enfant chéri qui ne part pas au pays gourounsi en abandonnant sa mère. »	« <i>Ay bayya kan si koy Gurunsi ga nga ja nan.</i> »
---	---

*Éloge d'enfant, prononcé par une femme du village de Tonkobangou
(Tonkobangou, canton de Liboré, 2004)*

²⁶ J'ai choisi ici de traduire *Faransi* par "pays côtiers", car si ce terme renvoie à la fois à la France et aux pays côtiers anciennement colonisés par les Français, c'est dans ces pays entre autres que migrent les jeunes hommes du village.

En répétant cela à son enfant dès le plus jeune âge, la mère présente son avenir comme évident, en utilisant l'inaccompli qui désigne en zarma, rappelons-le, aussi bien une action qui va avoir lieu qu'une action habituelle dans le présent.

Point par point, les mères défont l'argumentaire des jeunes filles et des épouses : celles-ci décrivent-elles le non-migrant comme une bouche à nourrir et un oisif, les mères le qualifient aussitôt métaphoriquement de travailleur et de pourvoyeur de biens :

« Homme-épi [de mil], homme-fourmi [qui] transporte de la brousse pour ramener au village. »

« *Alboro jeeni alboro nkonɔ
ɔundum ganji ga kand'a kwaara.* »

*Éloge d'enfant énoncé par Ganda ja²⁷
(Boktili, canton de Kouré, 1999)*

Plus encore, en évoquant l'utilité de ce fils qui n'a pas migré, elles critiquent implicitement celui qui est parti :

« Il est utile à sa mère et à son père
Devant tous ses rivaux. »

« *ja hinfa ga baaba nafa
Baabayzey kulu mo ra.* »

*Éloge d'enfant prononcé par une femme du village de Tonkobangou
(Tonkobangou, canton de Liboré, 2004)*

Une mère souhaite plus que tout que ses fils restent, autant pour s'assurer qu'ils sont en bonne santé que pour se garantir un soutien en cas de coup dur : dans un contexte polygame, rien ne vaut en effet la présence d'un fils pour une mère. C'est pourquoi quand plusieurs garçons sont en âge de partir, elle cherchera toujours à ce que l'un d'eux reste à ses côtés.

Mais bien que la mère adresse cet éloge à son enfant depuis qu'il est tout petit, bien que l'incitation à rester soit omniprésente dans ce genre, il n'en demeure pas moins que l'injonction reste le plus souvent sans réponse car, dès l'adolescence, les jeunes hommes ne songent qu'à partir, encouragés qu'ils sont par leurs pères et leurs pairs, mais aussi par ces chants de filles et d'épouses qu'ils ont également entendus depuis leur tendre enfance.

²⁷- Ganda ja est une vieille femme du village de Boktili, décédée depuis.

Conclusion

Depuis très longtemps, les hommes zarma migrent vers la Côte. Si l'on ne peut nier des causes économiques à ces voyages, ils ne doivent pour autant pas être réduits à celles-ci. Ils constituent aussi, pour ceux qui partent, une expérience à valeur initiatique, qui leur permet de prouver leur courage et les rapproche, dans une certaine mesure, de leurs prestigieux ancêtres guerriers, qui portaient autrefois guerroyer dans ces mêmes pays côtiers.

Alors que ceux-là étaient magnifiés par les griots généalogistes, ce sont aujourd'hui les jeunes filles et les femmes qui chantent les migrants, louant ceux partis au loin et critiquant — de manière parfois très mordante — ceux restés au village. Et ces commentaires chantés ne se font pas à la demande des hommes, mais en fonction des situations et du ressenti des femmes. S'emparant de la parole, les femmes louent ces beaux migrants devenus riches, insultent les paresseux et les peureux qui préfèrent rester au village au lieu de partir à l'aventure. Elles participent ainsi à la pérennisation de l'idéologie dominante, qui veut qu'un jeune homme migre pour devenir un homme.

« Tu sais, tous partent, à part les vieux, je suis le seul homme dans le village, alors si je n'ai rien, je ne suis pas un homme », dit Bonkaano, un homme marié d'une quarantaine d'années du village de Boktili (Niamey, 2013).

Mais elles essaient aussi — dans la mesure du possible — de tirer avantage d'une situation sur laquelle elles n'ont pas prise. Subissant les décisions de leur amoureux ou de leur époux, les femmes — par les chants qu'elles choisissent de chanter, les vers qu'elles mentionnent ou non — prennent part à cette expérience : en se l'imaginant, elles se l'approprient comme lorsqu'elles décrivent cet ailleurs fantasmé, en évoquant espoir, renoncement et désillusion, aspiration à une vie meilleure et crainte de ne pas voir revenir l'élue de leur cœur. Ainsi, ces chants qu'elles chantent ensemble, entre elles, ont une fonction exutoire et servent à dépasser une situation souvent difficile à vivre.

De ce fait, le silence des migrants comme les chants des femmes concourent pareillement à établir le statut privilégié de ceux qui ont migré. Ce privilège passe par le silence des hommes, car c'est en gardant ce dernier qu'ils créent une communauté d'« initiés ». Aux initiés qui ont vu, vécu, parfois survécu, comme le « Vieux Tchad », en résumé ceux qui savent, on oppose ceux qui sont restés. Ces derniers sont alors déconsidérés, les migrants de retour s'autorisant à leur ôter le droit à la parole au cours d'une discussion, au prétexte qu'ils ne connaissent rien. Or, si les hommes revenus de migration parlaient de leurs expériences, sans doute détruiraient-ils ce privilège, car la vie de migrant dans les pays côtiers est en vérité bien loin de l'Eldorado rêvé, et les sacrifices consentis augmentent trop rarement de manière significative le bien-être matériel de la famille. De leurs côtés, les femmes — en chantant une version idéalisée de la migration — veillent elles aussi à garder le capital symbolique dont elles bénéficient : celles d'être les promises ou les épouses d'hommes bien vus par la société. Elles se consolent, en outre, en se rappelant que si la séparation est difficile, elles auront en retour le privilège d'être célébrées en tant que femmes de migrant.

Tandis que les hommes migrent et se taisent, les femmes attendent et chantent. Et c'est en chantant qu'elles libèrent la puissance présente dans la performance elle-même et qui veut que, hommes comme femmes, l'on se plie à la routine imposée...

Références bibliographiques

Bornand S.,

2013, « Quand donar nom ès desijtjar : l'exemple dels elogis d'infant en els Zarma de Niger », *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* « Estudis d'Ethnolingüística africana », 28 : 9-28.

Degorce A.,

2016, « Approches ethnolinguistiques des rapports entre hommes et femmes. Un objet en filigrane dans les recherches sur la parole en Afrique » in Lafay M., Le Guennec-Coppens F. et Coulibaly E. (dir.), *Regards scientifiques sur l'Afrique depuis les Indépendances*, Paris, Karthala : 125-138.

Hama B.,

1988, *L'essence du verbe*, Niamey, CEHLTO.

James D.,

1999, *Songs of Women Migrants : Performance and Identity in South Africa*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

2000, « Sister, Spouse, Lazy Woman. Commentaries on domestic predicaments by Kiba Performers from the Northern Province » in Brown D. (ed.), *Oral literature and performance in Southern Africa*, Oxford, James Currey : 176-194.

Kapchan D. A.,

1995, « Performance », *The Journal of American Folklore*, 108/430 : 479-508.

1996, *Gender on the Market. Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Mounkaïla F.,

2008, *Anthologie de la littérature orale songhay-zarma. Saveurs Sahéliennes, chants d'intégration sociale*, Tome 2, Paris, L'Harmattan.

Mounkaïla H.,

1999, *Migrations, environnement et santé au Niger. Dynamique récente des migrations Songhaï-Zarma dans le département de Tillabéri (ouest du Niger)*, Bordeaux, université de Bordeaux III, thèse de doctorat en géographie.

Olivier de Sardan J.-P.,

1982, *Concepts et conceptions songhay-zarma. Histoire, culture, société*, Paris, Nubia.

Painter T.,

1988, « From Warriors to Migrants. Critical Perspectives on Early Migrations Among the Zarma of Niger », *Africa : Journal of the International African Institute*, 58/1 : 87-100.

Rouch J.,

1956, « Migrations au Ghana », *Journal de la Société des Africanistes*, 26/1 : 33-196.

1990, « Les cavaliers aux vautours. Les conquêtes zarma dans le Gurunsi 1856-1900 », *Journal des Africanistes*, 60/2 : 5-36.

Sidikou A. H.,

1991, « Une région sahélienne en crise : le Zarmaganda (République du Niger) » in Gallais J. et al. (dir.), *Sabel, Nordeste, Amazonie. Politiques d'aménagement en milieux fragiles*, Paris, L'Harmattan : 51-86.