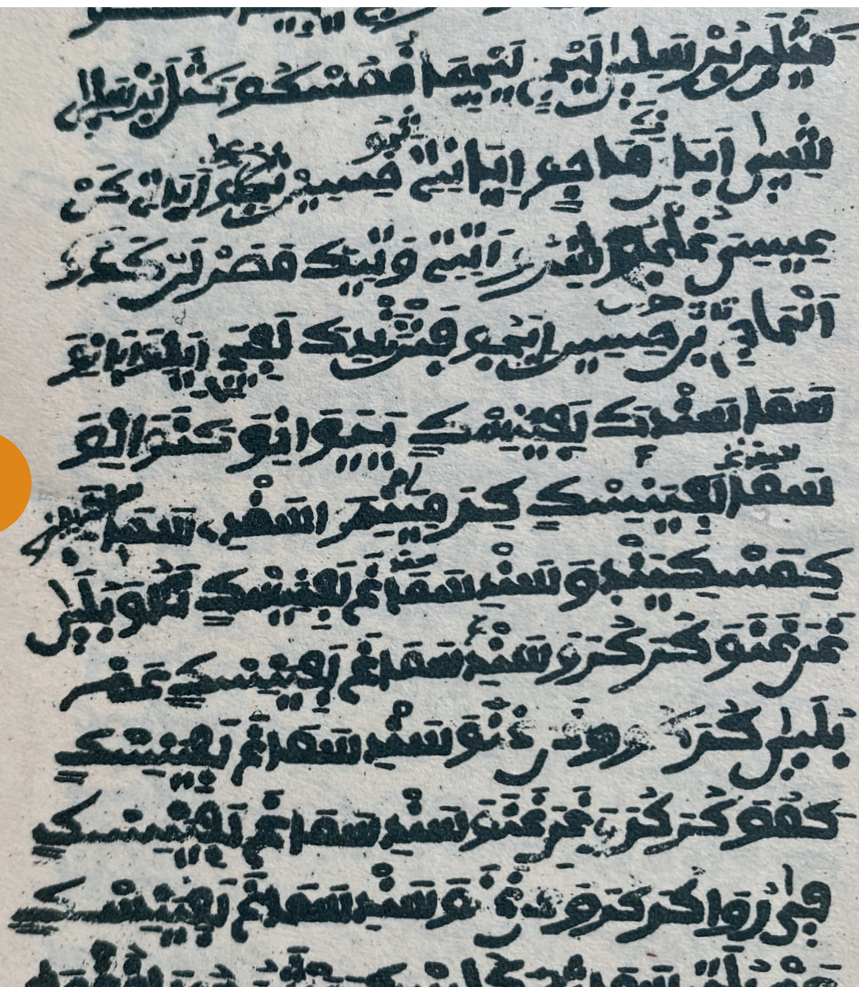


L'œuvre en kanouri d'al-Hajj Musa ibn Hissein, un savant du Borno (Niger-Nigéria)

for African History

African Sources

20



Traduction et édition critique par
Ari Awagana et
Camille Lefebvre

BRILL

L'œuvre en kanouri d'al-Hajj Musa ibn Hissein, un savant du Borno
(Niger-Nigéria)

African Sources for African History

Editorial Board

Dmitri van den Bersselaar (*Leipzig University*)
Michel Doortmont (*Groningen University*)
Jan Jansen (*Leiden University*)

Advisory Board

Wim van Binsbergen (*Leiden University, The Netherlands*)
Karin Barber (*Centre of West African Studies, University of Birmingham, UK*)
Andreas Eckert (*Humboldt University, Berlin, Germany*)
John H. Hanson (*Indiana University, USA*)
David Henige (*University of Wisconsin at Madison, USA*)
Eisei Kurimoto (*Osaka University, Japan*)

VOLUME 20

The titles published in this series are listed at brill.com/asah

L'œuvre en kanouri
d'al-Hajj Musa ibn Hissein,
un savant
du Borno (Niger-Nigéria)

Traduction et édition critique par

Ari Awagana et Camille Lefebvre



BRILL

LEIDEN | BOSTON



This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

This research has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme, ERC-STG 2017 Grant agreement n° 759390.

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <https://catalog.loc.gov>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 1567-6951

ISBN 978-90-04-72402-0 (paperback)

ISBN 978-90-04-72-403-7 (e-book)

DOI 10.1163/9789004724037

Copyright 2025 by Ari Awagana and Camille Lefebvre, published by Koninklijke Brill BV, Plantijnstraat 2, 2321 JC Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill BV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

Koninklijke Brill BV reserves the right to protect this publication against unauthorized use.

For more information: info@brill.com.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Matières

Editors' Introduction	IX
Liste des illustrations	XI
Remerciements	XIII
Guide de lecture du corpus d'al-Hajj Musa	XV

1	La part africaine des collectes linguistiques afropéennes	1
	Introduction	1
	Sur les traces d'un lettré bornouan, né dans les marches de l'empire du Borno	10
	Grandir au cœur d'une tradition plurilingue et diglossique	15
	Construire une carrière savante dans un monde en train de s'effondrer	23
	Aux origines d'une rencontre savante dans le <i>Machrek</i>	28
	Le Caire 1904–1914: les conditions de production de l'œuvre d'al-Hajj Musa	47
	Pratique concrète du travail scientifique: composer, dicter, collecter, corriger	55
	Les pratiques d'écriture et de transcription en <i>ajami</i> d'al-Hajj Musa	69
2	Chansons du Borno collectées et expliquées par al-Hajj Musa et Rudolf Prietze	81
	Introduction [par Ari Awagana et Camille Lefebvre]	81
	Introduction [de Rudolf Prietze]	91
I	Chanson du joueur de tambour Ali de Bursari, les jeunes sont appelés à venir danser sur la place publique	102
II	Chanson de jeunes gens pendant la danse de <i>damánya</i> (une danse mixte): qui est chantée à l'attention des vieilles personnes, pour les empêcher d'y participer parce que les jeunes veulent rester entre eux, elle se chante en chœur	106
III	Chant de danse de jeunes filles	108
IV	La chanson de la chanteuse Fannata	116
V	La chanson des filles de Katabri sur leur camarade de jeu: Dingirtu, la légendaire beauté du lieu	134

- VI Chanson de Dangarba, un jeune de Bursari 138
- VII Louanges pour le chef de guerre Madangəlma 146
- VIII Louanges à Laminu, un neveu de *Shehu* Omar 156
- IX Louanges au jeune Hamadu de Bursari 156
- X Chanson pour un commerçant caravanier, chantée par le joueur de tambour qui accompagne la caravane 158
- XI Dialogue chanté entre un jeune homme étranger et une jeune fille autochtone qu'il essaie de séduire 158
- XII Dialogue chanté entre une fille qui cherche l'amour et un jeune homme, qui au départ le lui refuse, mais qui changera par la magie 162
- XIII Duo entre un malade et sa bien-aimée 164
- XIV Complainte d'une esclave pour son ami, le beau Mamadu, qui a été vendu loin à l'étranger (chantée pendant le travail) 168
- XV Complainte pour Fatuma, la bien-aimée disparue 176
- XVI Complainte pour la mort de l'épouse 184
- XVII La Chanson d'amour du jeune Mainami 188
- XVIII Chanson d'une fille amoureuse 194
- XIX Chanson d'une mère pour son dernier-né 196
- XX Chanson d'enfants contre les singes qui ravagent les champs 196
- XXI Chanson satirique sur le chasseur Madə de Bursari 198
- XXII La chanson du collecteur d'impôts [Abdu, le père d'Omar Sanda] 202
- XXIII Chanson satirique sur Kaltuma, une fille séduite 204
- XXIV Satire du Borno sur les Haoussas 212
- Appendice: La chanson de la cigogne 216
- 3 Proverbes du Borno collectés et expliqués par al-Hajj Musa, Hajiya Musa et Rudolf Prietze 222**
- Introduction [par Ari Awagana et Camille Lefebvre] 222
- Introduction [de Rudolf Prietze] 225
- 4 Textes du Borno collectés et expliqués par al-Hajj Musa et Rudolf Prietze 358**
- Introduction [par Ari Awagana et Camille Lefebvre] 358
- Introduction [de Rudolf Prietze] 362
- 1 Deux lettres d'al-Hajj Musa à ses parents 368

II	Fables	378
III	Anecdotes	392
IV	Souvenirs historiques	396

Annexe: Bibliographie des textes d'al-Hajj Musa publiés par		
	Rudolf Prieze	485
	Bibliographie	486
	Index	498

Editors' Introduction

With the publication of *L'œuvre en kanouri d'al-Hajj Musa ibn Hissein, un savant du Borno (Niger-Nigéria)* the series *African Sources for African History* assumes a new direction in its offering of academic publications as historical sources in their own right. We concur that certain texts should be re-published in such a way as to reveal historic processes of marginalization and silencing of Africans' own contributions to the production of scientific knowledge of Africa. In publishing such texts as historical sources we have therefore acknowledged their debt to African scholarship, despite the fact that the texts themselves were published as the work of scholars from outside Africa.

For a number of good reasons therefore, Rudolf Prietze's work is exemplary for such re-publication of academic endeavour as historical source. First of all and most importantly, its re-publication in today's new era allows justice to be done to the co-author of what had previously been presented as wholly Prietze's work. That co-author was al-Hajj Musa, a scholar from Borno whose authorial input Prietze mentioned only as informant in any of his publications. Prietze had in fact met Al-Hajj Musa in 1904 certainly in Cairo and used his knowledge freely, indeed in certain cases depending on it fully. It is true that references to al-Hajj Musa are to be found scattered throughout various of Prietze's articles, but al-Hajj Musa's work as collector, linguist and author had never previously been identified before this re-publication in *African Sources for African History*.

Second, the work presented here was originally published exclusively in the form of German-language articles in academic journals, leaving it much less known than other collections of a similar nature published in English or in books. Finally, most of the work was published in the journal *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, which has been digitized only per volume, so that separate articles are not listed individually in the repositories of academic journals. Prietze's work is therefore still hard to find, in spite of its having been digitized.

The two editors of this volume have put a great deal of effort in gathering information and knowledge provided by al-Hajj Musa from Prietze's numerous publications. They put effort, too, into keeping the original linguistic and anthropological critical apparatus of the texts ascribed to Prietze as author, both in form and content, since that is the key to understanding the epistemology and practical logic applied to the collection of African language material, for it gives us a snapshot of German "Afrikanistik" at the turn of the nineteenth

and the twentieth centuries, and provides insight into the epistemological processes of that time.

In comparison with the texts published as solely Prietze's scholarship, today's publication in *African Sources for African History* adds two more elements of great value. First, this volume is no mere re-publication of a set of early twentieth century academic publications, but rather it offers also a new transcription which meets today's standards for Kanuri orthography. Second, by presenting an introduction with translations in French, the joint efforts of al-Hajj Musa and Rudolf Prietze have now become available to today's inhabitants of the region to which the documents refer, for given that most of the texts were produced in or near what is now the francophone country of Niger, publication in French was not only logical but perhaps even *de rigueur*.

Finally this volume is, *eo ipso*, a study of scholarly worlds – one might even say an example of “histoire des mentalités” – offers detailed insight into two different, almost entirely separate cultural and intellectual contexts of knowledge production at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. Those two contexts were on the one hand, Bornoan Islamic scholarship embedded in large supra-regional educational and religious networks in northern Africa and the Middle East, and on the other, German philological interest in African languages which was embedded in a network of academic institutions within Germany and was mediated through contact with colonial administrators and tourism entrepreneurs.

Illustrations

Figures

- Hors texte: Carte du parcours d'al-Hajj Musa ibn Hissein (réalisée par Floriane Picard pour cet ouvrage) XIX
- 1 Carte de l'empire du Borno dessinée à partir des informations d'al-Hajj Adem, BnF – SG COLIS 3, Fascicule 6, “Empire du Bornou et pays environnants” (© Société de géographie, reproduit avec permission) 13
 - 2 Classification des principales variantes dialectales kanouri-kanembou identifiées (schéma réalisé par Ari Awagana et Camille Lefebvre) 22
 - 3 Carte postale: les étudiants dans la cour de la mosquée al-Azhar (collection privée des auteurs) 45
 - 4 Page de notes de Prietze comparant l'orthographe *ajami* de ses deux informateurs, Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, “Korrespondenz II-9,” Notes sur l'orthographe haoussa 59
 - 5 Cahier de travail concernant les collectes en haoussa de Prietze, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, Prietze Nachlass, NR Pr K1 – 19 Prietze-Musa, cahier 19 (photographie des auteurs) 63
 - 6 Danse à Zinder en 1900-1902 photographiée par le commandant Gaden, Archives nationales d'Outre-mer (ANOM), Fonds Gaden, FRANOM43_27FI_07_N0968_H. (reproduit avec permission) 70
 - 7 Page d'écriture en *ajami* kanouri rédigée par al-Hajj Musa, dans Prietze 1930: XIX-35 (photographie des auteurs à partir de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de France) 86
 - 8a Reproduction du recto du facsimilé de la lettre 1 de Musa à ses parents, dans Prietze 1930: I-1 (photographie des auteurs à partir de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de France) 366
 - 8b Reproduction du verso du facsimilé de la lettre 1 de Musa à ses parents, dans Prietze 1930: I-2 (photographie des auteurs à partir de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de France) 367
 - 9a Reproduction du recto du facsimilé de la lettre 2 de Musa à ses parents, dans Prietze 1930: II-3 (photographie des auteurs à partir de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de France) 372
 - 9b Reproduction du verso du facsimilé de la lettre 2 de Musa à ses parents, dans Prietze 1930: II-4 (photographie des auteurs à partir de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de France) 373

Tableaux

1	Voyelles et diphtongues	71
2	Voyelles et diphtongues	72
3	Voyelles et diphtongues	72
4	Les consonnes	73
5	Affrication	74
6	Lénition intervocalique	75
7	La dégémination	75
8	La consonne alvéopalatale /c/ et la vélaire /k/	76
9	La palatalisation de s > sh chez al-Hajj Musa	76
10	Les pronoms personnels indépendants en kanouri	77
11	Le choix des lettres d'al-Hajj Musa	77
12	La consonne alvéolaire sonore z chez al-Hajj Musa	78
13	La prénasalisation d'après al-Hajj Musa	79

Remerciements

Produire un livre comme celui-ci prend du temps, un temps infini, celui de la traduction, celui de la transcription et des discussions sur ses modalités, celui de la contextualisation et des recherches pour comprendre à qui et à quoi nous avons affaire, celui des questionnements: pour qui traduit-on et dans quelle langue traduire? Un temps que les carrières académiques d'aujourd'hui ne nous permettent plus d'avoir. Ce livre n'aurait jamais été possible sans un financement de l'*European Research Council* (ERC) de l'Union européenne [*Horizon 2020 Research and Innovation Programme*], GA n°759390, qui nous a permis de nous consacrer pendant plusieurs années à ce projet exigeant, qui nous a offert des conditions de travail exceptionnelles, en nous permettant de nous rendre dans les différents dépôts d'archives conservant des données sur al-Hajj Musa ou sur Rudolf Prieze, notamment à Hambourg et Berlin, de nous retrouver pour de longues sessions de travail sur le texte à Paris ou Leipzig et de réaliser plusieurs missions de terrain au Niger, à Niamey et à Zinder.

Sans les échanges avec les savants et les lettrés du Damagaram d'aujourd'hui, nous n'aurions certainement pu comprendre ni le parcours de formation ni les pratiques savantes complexes d'al-Hajj Musa, tel qu'il les mettait en œuvre cent vingt ans plus tôt. Sans la passion de Laminou Issaka Bra pour l'histoire du Damagaram, sans la richesse des archives de la famille de feu Chétima Mahamadou et leur accueil dans leur bibliothèque, sans les échanges avec le Cheikh Rabiou de Kolori Kolo, sans l'opportunité de présenter nos recherches au CCFN de Zinder grâce à Bawa Kaoumi et surtout sans la bienveillance et l'appui de son altesse le sultan du Damagaram, Aboubakar Oumarou Sanda, rien de tout cela n'aurait été possible.

Nous remercions également, pour leur aide précieuse et leur éclairage inestimable sur l'histoire du Niger, à Niamey, feu André Salifou, Mahaman Tidjani Alou, Djibo Hamani, Zakari Maikorema, Seyni Moumouni, Mamoudou, Alasane Salao, et Roufai Ali de l'Université Abdou Moumouni, du LASDEL, de l'IRSH et de l'École normale supérieure, ainsi qu'au Département de linguistique Mahamane Laoualy Abdoulaye et Chaibou Landi, enfin à l'Université de Zinder Malam Issa, qui nous ont reçus et aidés. Les analyses présentées dans ce livre ont aussi été nourries par le travail réalisé à Niamey autour des proverbes et des chansons avec Fanna-Moussaram Mamadou Touré, Zara Lawan Boulama et Zeina Moustapha qui nous ont fait bénéficier de leur expertise, ce dont nous leur sommes très reconnaissants.

Un financement de l'ERC c'est aussi la possibilité de travailler en équipe, ce livre est en grande partie le résultat des très riches échanges que nous avons

eu avec Cécile van den Avenne, Jean-Charles Hilaire, Hadiza Nazal, Élara Bertho, Stephanie Zehnle et particulièrement Benedetta Rossi, qui ont, par leurs remarques, par leurs connaissances et par la générosité de leurs relectures, fait avancer ce travail. Nous tenons aussi à remercier ici nos collègues et étudiants de l'*Institut für Afrikastudien* de l'Université de Leipzig, Rose Marie Beck, Dmitri van den Bersselaar, Adam Jones, Katja Werthmann, Söhnke Stöckmann, Carolin Rippstain, Monika Große, nos collègues d'Hambourg, Joe McIntyre, Dmitry Bondarev et Ekkehard Wolff, ainsi que nos collègues de l'IMAf Anaïs Wion, Violaine Tisseau, Aïssatou Mbodj-Pouye, Valérie Koffi et à l'EHESS Antonella Romano et les étudiants des séminaires *Sahara et Sahel au XIX^e siècle: une histoire sociale* et *Saharo-sahéliens entre plusieurs mondes (XIX^e siècle)* qui par leur aide, leurs remarques et leurs critiques lors de séminaires, de conférences ou d'échanges informels ont contribué à la qualité de ce livre.

Nous voudrions pour terminer remercier nos familles et amis à Niamey Mamadou Alayé Lawan dit Bob, Bako Abdou, Boukar Mamadou, Issyad ag Kato, Hadiza, Makochi, Kahina et Fati Sidikou et surtout nos deux familles qui ont consenti avec beaucoup de patience à nos nombreuses et longues absences: Marie Yolande Awagana, Bint El Zarah et Mohamed Nambinina Awagana, Buzio Saraiva, Ernestine, Isadora et Indiana Saraiva.

Ari Awagana et Camille Lefebvre

Novembre 2024

Guide de lecture du corpus d'al-Hajj Musa

Note sur la présentation et la traduction de l'œuvre

L'ouvrage que vous allez lire, consacré à l'œuvre en kanouri d'al-Hajj Musa ibn Hissein, est issu de trois articles publiés par le linguiste Rudolf Prietze dans les *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* en 1914 (Chansons du Borno), 1915 (Proverbes du Borno) et 1930 (Textes du Borno). Ces trois articles sont composés de textes en kanouri transmis oralement par al-Hajj Musa et transcrits par Rudolf Prietze, d'une version en *ajami* kanouri de tous ces textes écrits par al-Hajj Musa (dans les articles originaux certains manuscrits sont reproduits en facsimilé¹ et d'autres typographiés), d'une traduction en allemand réalisée par Prietze, de très nombreuses notes de bas de page majoritairement consacrées à des enjeux linguistiques et, pour le dernier article, d'une version transcrite des mêmes textes en haoussa.

Au regard de la complexité de l'ensemble original, nous avons dû faire des choix pour construire cet ouvrage. Premièrement, nous avons choisi de ne traiter que les documents en kanouri; deuxièmement, nous avons ajouté à la transcription originale de Prietze une transcription en kanouri moderne pour les lecteurs contemporains; troisièmement, nous avons retraduit l'ensemble des textes en français depuis le kanouri. À cela, nous avons ajouté dans le chapitre 1, une introduction générale, qui fait un point sur les connaissances historiques et linguistiques actuelles, qui explicite nos choix méthodologiques et qui analyse les liens entre version transcrite et version *ajami*, entre pratique d'oralité et culture écrite.

Nous avons réalisé notre propre traduction du texte d'al-Hajj Musa à partir du kanouri transcrit, sans tenir compte de celle en allemand de Prietze, et en comparant régulièrement notre transcription avec le texte en *ajami* kanouri. Pour élaborer cette traduction, nous avons procédé à une lecture à haute voix, puis traduit le plus littéralement possible, mot à mot ou syntagme par syntagme, avant d'établir ensemble une version française à la fois au plus près du texte et où le sens ne se perdait pas. Nous avons respecté le temps des verbes et suivi la structure des phrases, sauf quand le sens se perdait. Nous avons parfois modifié la ponctuation, quand celle ajoutée par Prietze ne semblait pas en accord avec le sens et entravait la compréhension. Le français de la traduction

1 Plusieurs folios du facsimilé du manuscrit en *ajami* écrit par al-Hajj Musa sont reproduits dans ce volume, voir les figures 6, 8a, 8b, 9a, 9b.

est régulièrement influencé par le français du Niger. Tous nos ajouts ou nos modifications insérées dans les traductions du kanouri ou de l'allemand sont indiquées entre crochets.

Par souci de simplification, dans notre texte, les noms de lieux et de populations utilisent les formes francisées en usage pour les pays aujourd'hui francophones et les formes anglicisées en usage pour les pays dont la langue officielle est l'anglais, ce qui signifie que nous utilisons Borno plutôt que Bornou ou Bornu, Bursari plutôt que Borsari, Darfur et Sudan plutôt que Darfour et Soudan pour ce qui concerne aujourd'hui la *Republic of the Sudan*, ce qui permet de le distinguer du Soudan central des auteurs du XIX^e siècle et de Prietze, c'est-à-dire le Sahara et le Sahel central. L'orthographe des sources est systématiquement conservée dans les citations, y compris lorsqu'elle est fautive, notamment parce que les noms de populations et de lieux ne sont pas encore stabilisés au tournant du XIX^e et du XX^e siècle.

Le corpus de sources publié dans cet ouvrage se trouve dans les chapitres 2, 3 et 4. Nous avons conservé la structure de chacun des articles dans son entier. Pour chacun après notre introduction et celle de Prietze traduite, on trouvera sur la page de gauche une reproduction de la transcription de Prietze, une nouvelle transcription selon les normes du kanouri moderne et une traduction des notes de bas de page en allemand qui contiennent de nombreuses informations sur la collecte et le travail avec al-Hajj Musa. La traduction de l'appareil critique permet de révéler le rôle d'al-Hajj Musa non seulement comme informateur, comme collecteur, mais aussi comme linguiste, notamment en mettant au jour la place cruciale qu'il a joué dans la mise en œuvre des analyses grammaticale et linguistique qui ont ensuite été attribuées à Prietze. Sur la page de droite, nous proposons une traduction du texte original kanouri en français et nos notes de bas de page. Dans le cas de la publication de Prietze sur les proverbes, nous avons aussi conservé, sur la page de gauche, la traduction et le sens des proverbes proposés par al-Hajj Musa, tel que rapporté par Prietze, en regard de notre propre traduction et analyse sur la page de droite.

À propos de l'orthographe des transcriptions

Dans les chapitres 2, 3 et 4, sur la page de gauche, les transcriptions de Prietze utilisent principalement l'alphabet développé par l'égyptologue allemand Karl Richard Lepsius au début des années 1850 pour transcrire les langues dites alors "non encore écrites." Tous les signes diacritiques ont été repris.

La seconde transcription, indiquée en italique dans les chapitres 2 et 3 pour les textes interlinéarisés ou, dans le chapitre 4, dans la colonne de droite pour les textes en prose présentés en double colonne. Nous avons choisi l'orthographe fixée par le ministère nigérien de l'Éducation nationale de 1999 par l'arrêté 0213/MEN/SP-CNRE (République du Niger, 1999),² plutôt que le SKO (Standard Kanuri Orthography),³ qui est utilisé au Nigéria et qui est basé sur le yerwa, c'est-à-dire le kanouri central parlé principalement autour de Maiduguri au Nigéria. La langue d'al-Hajj Musa est en effet beaucoup plus proche de celle parlée aujourd'hui au Niger, néanmoins toutes les caractéristiques de son parler ont été conservées sans aucune modification, y compris lorsqu'il mêle yerwa et manga. Notre transcription applique strictement les règles orthographiques définies par l'arrêté: le ton n'est pas marqué, les mots composés sont écrits toujours collés, tout comme les mots redoublés, les postpositions sont collées au mot de base, les particules d'identification, de l'interrogatif, de l'additif, du comparatif ne sont, en revanche, pas collées et s'écrivent isolément.

2 République du Niger, Arrêté 213-99/MEN/SP-CNRE du 19 octobre 1999, Alphabet kanouri, Niamey.

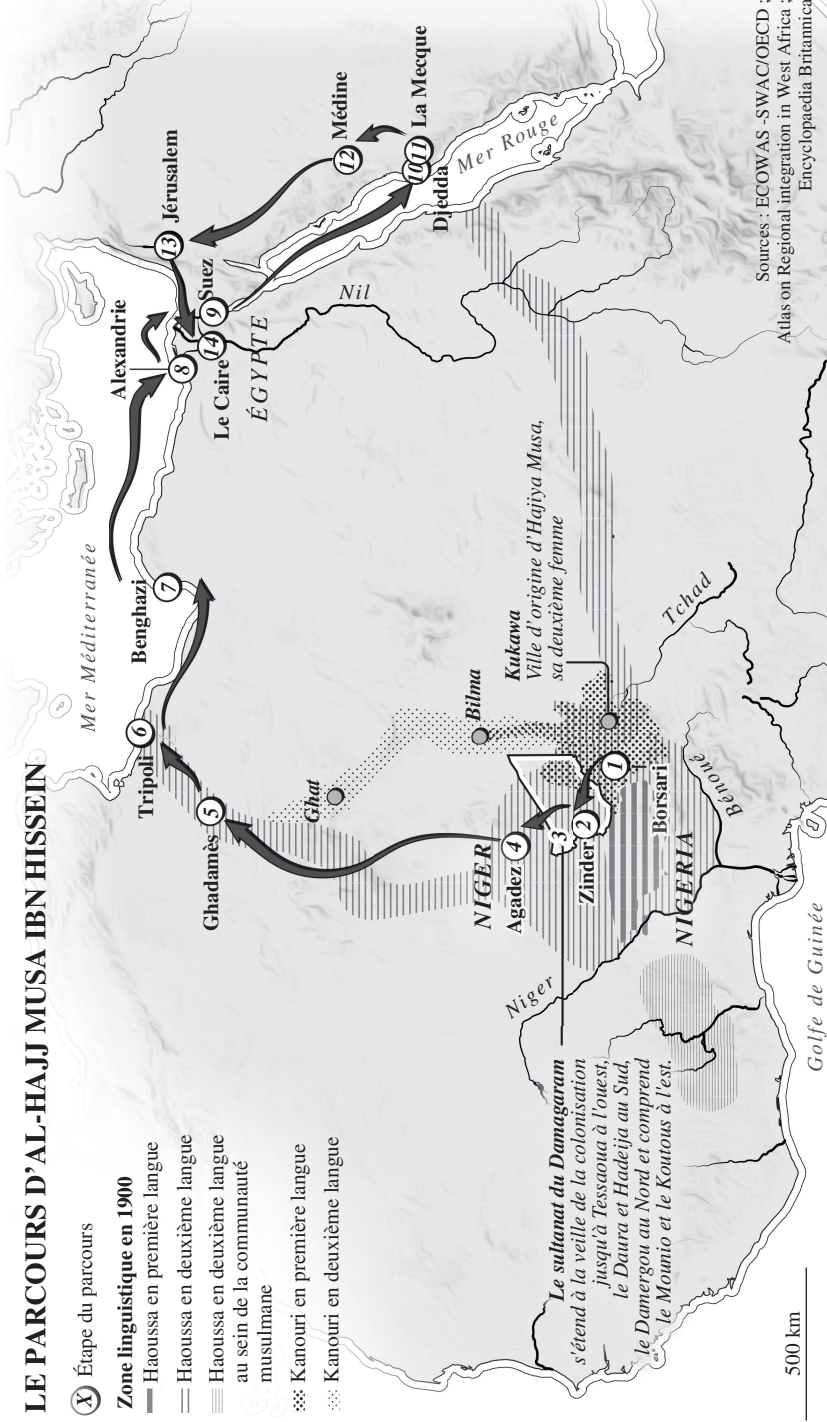
3 Cyffer et Hutchison 1978.

LE PARCOURS D'AL-HAJJ MUSA IBN HISSEIN

(X) Étape du parcours

Zone linguistique en 1900

- Haooussa en première langue
- == Haooussa en deuxième langue
- === Haooussa en deuxième langue au sein de la communauté musulmane
- *** Kanouri en première langue
- **** Kanouri en deuxième langue



Sources : ECOWAS -SWAC/OECD ;
Atlas on Regional integration in West Africa ;
Encyclopaedia Britannica

Hors texte: Carte du parcours d'al-Hajj Musa ibn Hissein
RÉALISÉE PAR FLORIANE PICARD POUR CET OUVRAGE

La part africaine des collectes linguistiques afropéennes

Introduction

Le Caire 1904, ou peut-être 1903. Deux hommes d'une quarantaine d'années se rencontrent: un lettré musulman kanouri, al-Hajj Musa ibn Hissein,¹ qui s'est installé là afin de poursuivre des études de troisième cycle à la mosquée al-Azhar, et un linguiste amateur allemand, Rudolf Prietze, qui cherche à collecter les matériaux nécessaires à la réalisation d'une thèse de doctorat.² La collaboration intellectuelle et amicale nouée par ces hommes dure une dizaine d'années et donne lieu à une série de publications dans lesquelles Prietze est indiqué comme auteur et al-Hajj Musa comme simple informateur. Pourtant, c'est bien ce dernier qui a dicté et rédigé en *ajami*, c'est-à-dire en langue africaine écrite avec des caractères arabes, les textes haoussa et kanouri qui font l'objet de ces articles: des lettres, des contes, des fables, des récits historiques, des dizaines de chansons et des centaines de proverbes.³

Dans une forme de partage des tâches relativement ordinaire dans les pratiques scientifiques du début du xx^e siècle, le rôle d'al-Hajj Musa a été minoré, et ce, bien que Prietze ait constamment insisté, dans ses lettres, ses introductions

-
- 1 Afin d'alléger la lecture, nous avons choisi d'écrire al-Hajj Musa ibn Hissein, une version simplifiée de la translittération du nom par lequel il se présente lui-même dans ses lettres rédigées en *ajami* kanouri, et d'utiliser systématiquement une version raccourcie de son nom, al-Hajj Musa, pour nous référer à lui. En effet, Prietze, dans ses différentes publications, orthographie son nom quasiment à chaque fois de manière différente et utilise parfois dans la même publication plusieurs orthographes, jusqu'à rendre complexe, pour certains lecteurs, de savoir s'il s'agissait de la même personne (Seidensticker-Brikay 2013, 2: 818–819). Prietze écrit Hāẓ Mūsa dans Prietze 1907: 917, Hadsch Musa et parfois Mūsa dans Prietze 1911: 867, 870 n. 4, Hāẓ Mūsa Husein, puis Musa ou Mūsa dans Prietze 1914: 134, 140–141, 245, Mūsa ibn Hisēn, puis Mūsa dans Prietze 1915: 85, Mūsa ben Hisēin dans Prietze 1916a: 2, Mūssa ben Hissēin dans Prietze 1917a: 1, Mūsa ibn Hisēin dans Prietze 1917b: 169, Muṣa dans Prietze 1918a: 3, Mūssa dans Prietze 1926b: 139, Hāz Mūsā bin Hisēin ou Mūsa dans Prietze 1930: 82, mais systématiquement Musa dans ses lettres à ses parents.
 - 2 Comme Prietze le mentionne dans une lettre écrite à ses parents conservée à la Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz I-10," 1904–1905, lettre à ses parents, Constantinople, 11 novembre 1903, f. 4. Toutes les traductions de l'allemand sont des auteurs de cette ouvrage.
 - 3 Voir la bibliographie d'al-Hajj Musa en annexe 1.

et ses notes de bas de page, sur la valeur et le rôle central de son compagnon dans sa production. Dans cette première moitié du xx^e siècle, la mise en ordre du matériau par l'Européen et son analyse sont seules considérées comme relevant de la science, la production du matériau lui-même et la participation à son analyse sont, elles, réduites à de la simple information quelle que soit leur importance dans les modalités concrètes de fabrication. Plus largement, le domaine de recherche qui s'est intéressé à ce que l'on désigne alors comme le folklore s'appuie sur l'idée que celui-ci est formé d'un savoir anonyme qui ne peut de ce fait être attribué à un individu.⁴

Pour redonner sa juste place au savant al-Hajj Musa, ce livre réunit, traduit et édite l'ensemble des documents en kanouri produits par lui et collectés auprès de lui,⁵ certains dont il est l'auteur, comme les récits historiques, et d'autres dont il est simplement le passeur. En effet, plusieurs textes, chansons et proverbes de ce volume appartiennent à des formes de culture populaire, entendue ici au sens d'une culture largement partagée au sein d'une société au-delà des classes sociales. Cet ensemble documentaire, qui n'a jamais été réédité ou retraduit depuis sa publication initiale dans les *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* de 1914, 1915 et 1930, offre une fenêtre exceptionnelle sur les liens entre cultures savante et populaire au sein des mondes bornouan et haoussa du xix^e siècle, permettant de mieux comprendre des pratiques à la croisée de l'oralité et de l'écriture. S'y mêlent chansons d'amour entendues, compositions mentales élaborées et influence de la glose coranique *old kanembu* sur la culture écrite profane.

Pour construire cet ensemble documentaire comme source historique et en mesurer la solidité, il est nécessaire de retracer les étapes qui ont abouti à sa production, en analysant les situations de collecte, la structure du corpus, sa construction, puis sa transmission, depuis sa genèse jusqu'à ses usages *a posteriori*, savants ou non. Cette introduction se consacre dans cette perspective à la vie sociale de ce corpus en langues africaines pour reconstituer les contextes intellectuels et matériels qui ont présidé à sa production, ainsi que les pratiques scientifiques et savantes qui sont au cœur de sa mise en œuvre. D'un point de vue méthodologique sont combinées ici une analyse épistémologique de l'intérêt scientifique européen pour les langues africaines et une analyse des pratiques orales et écrites de composition et de mémorisation du Sahel central, afin de déterminer comment chacune a joué dans la fabrication de cet ensemble.

La première étape de ce parcours est certainement de comprendre pourquoi ces documents exceptionnels et leurs auteurs/collecteurs ont, en partie,

4 Oumarou 1996: 13.

5 Les textes collectés en haoussa feront l'objet d'un second volume.

été oubliés alors que l'histoire de l'Afrique, comme domaine de recherche, s'est dès le départ intéressée aux récits en langues africaines et aux manières d'y accéder. Dès les années 1950, face à la rareté des sources endogènes et à la domination quantitative des sources exogènes, la volonté de retrouver des voix africaines pour écrire l'histoire du continent a été au principe de son institutionnalisation au sein des universités américaines, européennes et africaines. Dans cette perspective, la méthodologie centrale des études africaines a presque immédiatement été élaborée autour d'enquêtes orales et du recueil de sources et de traditions orales. Pourtant, malgré cela, les matériaux en langues africaines recueillis aux XVIII^e et XIX^e siècles dans un but linguistique, le plus souvent par des Européens, ont été très peu utilisés. Les chercheurs et les chercheuses préféraient mobiliser les données qu'ils produisaient eux-mêmes au cours de leurs enquêtes, les méthodes scientifiques contemporaines leur conférant, selon eux, une valeur supérieure à celle des documents collectés durant les siècles précédents ou pendant la colonisation.

Le caractère hybride des matériaux des XVIII^e et XIX^e siècles, c'est-à-dire produits en langues africaines, mais collectés, mis par écrit et transmis par le biais d'un intérêt, scientifique ou amateur, européen a certainement joué dans la suspicion dont ils ont longtemps fait l'objet, au nom d'une forme d'idéalisation de sources africaines authentiques, pures de toute interaction avec les Européens. Dans ce contexte étaient utilisés des matériaux linguistiques contemporains avec des méthodes régressives, comme la glottochronologie, pour élaborer des hypothèses à partir des langues actuelles, sur une histoire du peuplement dans la longue durée, c'est-à-dire à des périodes non couvertes par des traditions orales ou des sources écrites. En revanche, les matériaux oraux dûment datés, archivés dans des documents des XVIII^e et XIX^e siècles, n'étaient pas ou peu mobilisés pour reconstruire l'histoire des régions d'usage de ces langues à ces époques.⁶

Cela est certainement dû en partie à l'influence des études postcoloniales, qui ont contribué à disqualifier toutes les formes de savoirs produits en situation coloniale en les considérant comme des moyens de la conquête, des instruments de contrôle social et des vecteurs de l'impérialisme occidental. Cette mise en doute des savoirs européens sur l'Afrique a peu à peu été étendue, par la suite, à tout savoir constitué sur les mondes colonisés, y compris sur ceux produits en amont du temps colonial. La critique de la nature hégémonique du savoir colonial a été fondamentale, notamment en démontrant la manière dont les descriptions européennes des langues africaines avaient été des instruments de

6 À l'exception de Rhiannon 2007; Madeira Santos 2016.

pouvoir et comment l'État colonial et les missionnaires avaient en partie inventé des cultures et des langues africaines par des formes d'appropriation descriptive.⁷ Mais la déconstruction des procédures de pouvoir à l'œuvre dans ce contexte ne doit pas s'accompagner d'un rejet de toutes les données produites dans le cadre d'interactions entre Européens et Africains, quelle qu'ait été la nature de ces dernières, comme si ces sources ne pouvaient pas faire l'objet d'une critique historique permettant d'en faire un usage raisonné.

Aujourd'hui, les chercheurs et chercheuses travaillant sur l'Afrique doivent faire face à un changement de paradigme, dans la mesure où les pratiques d'oralité qui étaient au fondement méthodologique de ce domaine de recherche sont en train de se transformer, voire de disparaître. Il est notamment devenu quasiment impossible de réaliser des enquêtes orales sur les périodes antérieures à la fin du XIX^e siècle, qui sont à une distance temporelle de plus de trois générations, produisant des ruptures mémorielles importantes. À cela s'ajoute un affaiblissement des pratiques d'oralité lié aux effets combinés de la scolarisation et de l'arrivée de nouveaux usages culturels comme la télévision et les téléphones portables. Ce n'est désormais plus que le regard mémoriel de ces sociétés sur leur propre passé que l'on peut donc atteindre.

Ces dernières années, pour continuer à écrire une histoire de l'Afrique fondée sur des récits produits sur le continent, certains ont déplacé chronologiquement leurs enquêtes orales, notamment en travaillant sur le XX^e siècle, d'autres ont mis au centre de leur investigation l'archéologie des périodes historiques.⁸ Enfin, dans les régions où l'islam représente un fait culturel majeur et ancien, des recherches cruciales se consacrent aux sources en langue arabe ou rédigées en caractères arabes, produites, notamment, dans les régions centrales de la culture islamique (Tombouctou, Chinguetti, Sokoto ou le Touat) entre le XVII^e et le XIX^e siècle.⁹

Face à la fin programmée de l'ère des sources orales pour les périodes antérieures au XX^e siècle, ce qui implique qu'il ne sera bientôt plus possible de produire soi-même, en tant que chercheurs ou chercheuses en sciences humaines et sociales, des données factuelles sur ces passés anciens, une autre piste est de réévaluer et de réaffronter des documentations existantes, comme les matériaux oraux mis par écrit lors de collectes linguistiques ou folkloriques. Pour cela, plutôt que de considérer *a priori* toutes les formes de connaissance et de recherche élaborées dans le cadre d'interactions entre Européens et Africains

7 Par exemple van den Avenne 2012; Pugach 2012.

8 Bosc-Tiessé et Derat 2019; La Violette et Fleisher 2009: 433–456; De Corse et Chouin 2010.

9 Hunwick et O'Fahey 2009; Krätli et Lydon 2011; Tamari et Bondarev 2013; Kane 2016; Warscheid 2017; Brigaglia et Nobili 2017; Nobili 2020.

comme de purs instruments des logiques d'expansion européenne ou du contrôle colonial, quel que soit le moment de leur élaboration, il faut poser comme préalable à tout usage l'analyse concrète de leurs modalités de production et l'examen critique du rôle du racisme et des préjugés coloniaux dans celles-ci. Il est clair que plus la domination coloniale s'installe et s'institutionnalise, plus les pratiques et les processus de production savante et scientifique sont modifiés, tandis que la qualité de l'information s'affaiblit.

Néanmoins, hiérarchiser *a priori* les matériaux en fonction d'une pureté supposée liée à une production considérée, par exemple, comme strictement africaine est une posture épistémologiquement intenable qui nie le caractère interactionniste de tout dispositif social et de toute production documentaire. Ainsi, une grande partie des manuscrits arabes produits dans le Sahara et le Sahel auxquels nous avons accès aujourd'hui ont été recopiés à la demande des Européens ou conservés sous leur contrôle, souvent entre la seconde moitié du XIX^e et la première moitié du XX^e siècle, comme l'ont analysé Paulo de Moraes Farias, Benedetta Rossi ou Mauro Nobili.¹⁰ Beaucoup de ces manuscrits ont été modifiés au cours de ce processus, des textes anciens ont été amendés ou des passages ajoutés pour servir des enjeux contemporains. Inversement, Adam Jones et Béatrice Heintze ont montré qu'une grande partie des documentations européennes sur les sociétés africaines du XVIII^e siècle provenaient d'informations fournies par des Africains européanisés ou par des Européens africanisés, cette zone grise rendant presque impossible d'établir une distinction nette entre sources externes et internes.¹¹ Plus largement, la plupart des traditions orales ont, quant à elle, été collectées selon les pratiques et les enjeux de l'épistémologie de la science occidentale, même lorsqu'elles ont été recueillies par des scientifiques africains, ce qui a eu pour conséquence de les modifier, par l'acte de collecte lui-même.

Dans une position provocatrice, on pourrait dire qu'une part importante des matériaux concernant l'Afrique entre le XVIII^e et le tout début du XX^e siècle ne peut être considérée comme purement africaine ou purement européenne, mais devrait plutôt être pensée comme afropéenne, au sens de produite dans des contextes d'interactions entre acteurs européens et africains. Les documents qui composent le corpus de cet ouvrage sont le produit d'une rencontre entre plusieurs sociétés. L'analyse de leur modalité de fabrication constitue le moyen de mesurer combien leur production a pu être influencée et leurs propos transformés par le racisme, les préjugés ou les discours impérialistes ou coloniaux.

10 Moraes Farias 2003; Rossi 2016; Nobili 2020.

11 Jones et Heintze 1987: 7.

Ainsi, Rudolf Prietze, formé dans les universités de Halle, Leipzig et Erlangen à une philologie classique et à une philologie allemande (*Germanistik*) qui s'intéressent, depuis la fin du XVIII^e siècle, à l'origine du langage et des langues, a pour projet de collecter des éléments linguistiques conséquents des idiomes qu'il souhaite étudier afin de pouvoir mieux en comprendre la grammaire, la structure et la phonologie. Pour ce faire, il recherche des textes lui paraissant pouvoir être les plus représentatifs de l'esprit de ce peuple, dans lesquels la langue s'exprimerait dans une forme pure, comme des chansons ou des proverbes. Il suit en cela les propositions méthodologiques de Johann Gottfried von Herder sur les formes poétiques et l'art oratoire comme reflet d'activités linguistiques primitives permettant d'accéder à l'essence de la langue et à l'âme d'un peuple (*Volkseele*).¹² C'est pourquoi il se rend sur les côtes méditerranéennes afin de rencontrer des personnes originaires du Sahara et du Sahel qui pourraient lui confier à l'oral ou à l'écrit des textes en haoussa et en kanouri.

Bien qu'appartenant à une élite de savants musulmans lettrés, al-Hajj Musa répond à cette sollicitation en puisant dans des répertoires oraux partagés qui parcourent l'ensemble du monde dans lequel il a grandi. Le langage y joue alors, au quotidien, un rôle essentiel dans les maisons, les villages et les campements. Les activités et le travail sont rythmés par des chants, des récits et des jeux de langue, à toute heure de la journée: le matin lors de salutations quotidiennes, pendant le labour, lorsque l'on se rencontre sur les routes, au cours des pratiques religieuses et de l'enseignement, mais surtout le soir à la veillée, en famille ou en groupe, quand on se réunit pour raconter, chanter et danser.

Pour saisir les pratiques langagières mises en œuvre dans cette oralité ordinaire, nous disposons de la parole retranscrite d'une contemporaine d'al-Hajj Musa, Baba de Karo, qui a été recueillie par l'anthropologue Mary F. Smith. Dans la version originale haoussa, Baba raconte un événement à propos d'un personnage historique et s'interrompt pour un chant de louange (*H. kirari*) le concernant, puis reprend la narration là où elle l'avait laissée, enchaînant ensuite avec ce qui se passait alors dans sa vie personnelle.¹³ Ce texte témoigne de pratiques orales où le récit est tissé de proverbes, de chants et de passages dialogués et où s'entrelacent des éléments mémorisés relevant de la littérature orale déjà formalisée, tels les contes, les chants ou les fables, et d'autres composés sur le moment, créations de l'orateur ou de l'oratrice, allant des anecdotes sur des aventures vécues par un ami à des informations sur un lieu ou un événement, de l'autobiographie au roman.

12 Prietze 1918: 242.

13 Baba et Smith 1991: 8. La version haoussa est très différente de la traduction anglaise dans laquelle le propos a été réorganisé.

Dans ce contexte, chacun conserve dans sa mémoire, à des degrés divers en fonction de son goût, de son appétence et de son talent, des anecdotes, des histoires, des proverbes, des contes ou des devinettes qui sont confrontés dans des formes de performances orales ou de joutes verbales. Hommes, femmes, enfants semblent pouvoir être amenés à raconter ou à performer.¹⁴ Selon le major Tremearne, l'officier britannique devenu anthropologue qui a mené des enquêtes sur le folklore haoussa au début du xx^e siècle dans le nord du Nigéria, femmes et enfants étaient d'ailleurs considérés comme les meilleurs *story-tellers*.¹⁵ Ce qui permet d'expliquer comment al-Hajj Musa a pu retenir tant de chansons et de récits entendus durant son jeune âge et être ensuite capable de les reproduire près de vingt ans après avoir quitté la région, mais aussi pourquoi il a recueilli de nombreuses données auprès de sa seconde épouse.

À partir de ce qu'il a observé au moment de la collecte de son corpus en haoussa, Tremearne décrit les modalités concrètes d'une parole performée. Il remarque des changements de voix du narrateur au cours du récit lorsqu'il prête sa voix à certains personnages, des passages chantés, notamment quand des animaux parlent, mais aussi des chansons insérées dans la narration, une alternance entre récit et passages dialogués, entre discours à la première et à la troisième personne, des moments mimés pour décrire une action, des interpellations en direction du public ou des réponses à celui-ci et, enfin, l'usage d'onomatopées pour exprimer des pas, des cris ou des bruits d'animaux.¹⁶

La scène qui se joue autour de notre corpus peut donc être saisie ainsi. Pendant plusieurs années, durant les mois où ils sont tous les deux au Caire, et parfois à Jérusalem, Prietze et al-Hajj Musa se retrouvent de façon quotidienne et travaillent ensemble, en échangeant dans un mélange de haoussa, d'arabe classique, d'arabe égyptien et de kanouri. Tantôt al-Hajj Musa réoralise ou réécrit des textes collectés par Prietze auprès d'autres informateurs de manière à l'aider à affiner sa transcription, tantôt Prietze interroge al-Hajj Musa sur des faits linguistiques qui lui paraissent obscurs ou sur des points de grammaire, lui faisant par exemple écrire certains mots en *ajami*. Surtout, régulièrement

14 Rien ne permet d'attester dans les sources qu'au xix^e siècle existait une différence de pratiques genrées, réservant le vrai, les *labarai*, aux hommes et le récit, les *tatsuniyoyi*, pour les femmes, comme cela a été souvent décrit pour le xx^e siècle. Il semble que ce soit plus une question d'âge que de genre.

15 Tremearne 1913: 3. Ce qui semble confirmer l'immense corpus en haoussa transmis à James Frederick Schön alors qu'il n'avait que dix-sept ans par Dorugu, le serviteur de Barth que celui-ci a ramené en Europe. Selon Kirk-Greene et Newman, Dorugu arriverait en Europe vers quatorze/quinze ans et chez James Frederick Schön alors qu'il a seize/dix-sept ans en 1857, Kirk-Greene et Newman 1971: 1–12.

16 Tremearne 1913: 27–28.

al-Hajj Musa dit ou performe des textes en kanouri ou en haoussa pendant que Prietze prend des notes et transcrit, ou bien les écrit pour lui en *ajami* kanouri et/ou haoussa.

Le corpus qui nous intéresse, résultat de cette collaboration intellectuelle, est ainsi influencé à la fois par les pratiques de la linguistique allemande du tournant du XIX^e et du XX^e siècle et par celle de l'oralité populaire du Sahel central telle que rendue par un lettré musulman. Si l'on peut retracer le parcours intellectuel qui modèle l'acte de collecte européen, on peut tout autant retrouver les logiques de transmission qui anime le savant musulman. Mais, au-delà de la compréhension des modalités de l'interaction, ce corpus nous permet de prouver combien, dans ce contexte précis, le matériau produit n'est pas seulement le reflet de l'intérêt européen et de la transformation qu'il induit.

Au cœur de l'ensemble intitulé *Bornutexte (Textes du Borno)* publié par Prietze, on observe comment l'oralité et les pratiques langagières du Sahel central ont trouvé leur chemin jusqu'au papier malgré la mise par écrit, la grammatisation et la mise en ordre de la science occidentale. Dans le matériau publié auquel nous avons accès aujourd'hui transparaît une partie de ce qui a été dit: de très nombreux moments dialogués, des passages chantés, des onomatopées rendant des coups de fusil, "*tututum tututum*," des cris de souffrance, "*yayo yayo/aïe aïe aïe*," de la musique, "*dam dakata dam/ratatatam ratatatam*,"¹⁷ des moments mimés simulant un mouvement d'épée, accompagné d'une oralisation par un "*atagéi atagéi/comme ça, comme ça*," ou indiquant un geste de la tête, "*atagei kəla-nzú ci-dína/il fait comme ça avec sa tête*,"¹⁸ des répétitions caractéristiques de l'oralité, comme "*na atamba na atamba/plus là, plus là/de place en place*" pour exprimer une avancée.¹⁹

En deux endroits du texte, le narrateur prend la parole. La première fois, il termine l'un de ses récits par la formule consacrée clôturant les performances dans les mondes haoussa et kanouri, qui dit "*Goro kute/Donne de la cola*," afin de solliciter des remerciements pour sa performance.²⁰ La seconde fois se trouve au cœur de son texte sur l'arrivée des Français au Damagaram. Alors qu'il donne le nom de l'un d'eux, il indique juste après "*yindidə cunja nonəskəni/*

17 Dans ce volume, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 132, 149, 150, 133, 135.

18 Dans la version haoussa *háka háka*, dans ce volume, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 118, 101.

19 *Na atamba* est décomposable en *na* place/endroit, *atə* ceci, le *m* du locatif *ba* il n'y a pas. Ce n'est plus à cet endroit ou plus là plus là, *na atamba* est une expression très utilisée en kanouri pour se référer à une marche rapide, dans ce volume, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 124.

20 Dans ce volume, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 139.

je ne connais pas le nom des deux autres.”²¹ Dans les deux cas, Prietze a noté ce qui a été dit, sans chercher à effacer l’intervention du narrateur.

Des marques d’oralité sont parfois aussi inscrites au sein même du texte écrit en *ajami*, par des répétitions comme des salutations appuyées: “*lalēnum lalēnum lalēnum lalewa*/bienvenue à toi, bienvenue à toi, bienvenue à toi, bienvenue encore” ou “*zabuy, zabuy*/ils mangent, ils mangent” pour évoquer la quantité.²² Ces éléments montrent combien ces textes sont liés à la performance orale, y compris quand ils sont mis par écrit que ce soit en caractères latins à la demande d’un Européen ou en caractères arabes dans des pratiques liées à la culture écrite sahéenne. Cette porosité a déjà été décrite pour la poésie féminine haoussa du xx^e siècle qui, qu’elle soit écrite ou orale, est désignée par le même mot et prend la même forme, indépendamment du médium dans lequel elle est réalisée.²³

L’ensemble publié ici témoigne aussi d’une autre pratique orale, la composition mentale mémorisée. Il est structuré par des formules inaugurales répétitives, *daji* en kanouri, *shi ke nan* ou *to* en haoussa, qui scandent les paragraphes marquant le début des unités de mémorisation. La langue kanouri y est transformée par une série de licences poétique dans lesquelles les formes verbales sont modifiées pour construire les rimes et le génitif, le directif ou le locatif régulièrement abandonnés pour servir la prosodie.²⁴ Prietze n’a la plupart du temps entendu ni les rimes, ni la structure en strophe du texte et ne les a pas reportées dans la publication. Ces spécificités s’y sont inscrites presque à son insu.

C’est pourquoi, dans notre traduction de ces textes, nous avons choisi une présentation en deux colonnes. Dans la colonne de gauche, nous reproduisons la version des documents telle que publiée par Rudolf Prietze, en respectant strictement sa transcription dans son aspect non normalisé, avec ses irrégularités, ainsi que sa mise en forme qui reflète sa compréhension de l’organisation des textes. Dans la colonne de droite, nous proposons notre propre version qui respecte les normes actuelles de transcription de la langue kanouri et qui met en forme les textes en fonction de leur caractère oral et organisé par des strophes correspondant à des unités de mémorisation inaugurées systématiquement par la formule *daji*.

21 Dans ce volume, Textes du Borno, dans l’original Prietze 1930: 141.

22 Dans la version en *ajami*, certains mots sont répétés plusieurs fois pour marquer l’emphase et ces répétitions n’apparaissent pas dans la version orale transcrite par Prietze (1930: xxxix, xxx du facsimilé *ajami*).

23 Cooper 1999: 96–98; Mack 2014.

24 Nous reviendrons sur ce point dans la partie *pratique concrète du travail scientifique*.

La langue comme objet du regard européen n'a pu être détachée des pratiques culturelles qui l'informent et l'acte de collecte n'a pu complètement appauvrir, assécher ou transformer ce texte. La force de cette oralité performée et de ses formes langagières s'est inscrite malgré tout dans le matériau scientifique, nous donnant accès à une part de ce qui a été dit et faisant de ce texte, dans sa composition et dans ses formes, le reflet d'une épistémè du Sahara et du Sahel central.

Sur les traces d'un lettré bornouan, né dans les marches de l'empire du Borno

Al-Hajj Musa ibn Hissein, comme il se désigne lui-même dans les lettres écrites à ses parents après son pèlerinage, est un lettré musulman originaire du Manga, issu d'une famille de clercs musulmans du Borno. Au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, il poursuit une carrière de savant au sein des institutions les plus prestigieuses de l'érudition islamique de son temps qui le mène de Zinder à la mosquée al-Azhar du Caire en passant par Jérusalem et la mosquée al-Aqsa. Si son nom n'apparaît pas comme auteur au côté de celui de Prietze dans ses publications, cela n'a pas empêché ce dernier de s'intéresser sincèrement à celui qui fut son collaborateur pendant dix ans, rendant possible de retracer assez précisément les étapes de sa vie grâce aux informations qu'al-Hajj Musa a confiées au philologue allemand. Une multitude d'autres documents permettent également de contextualiser par des biais sa trajectoire.

Al-Hajj Musa est, selon son propre récit, né à Bursari, dans le Manga bornouan, à cinq jours de marche de Zinder, et y a vécu les quinze premières années de sa vie, certainement entre 1870 et 1885.²⁵ Bursari, orthographié parfois dans les sources Brsali, Mbursari ou Borsari, se trouve dans la vallée de la Komadougou, dans ce qui est aujourd'hui l'État de Yobe au Nigéria. La région est, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, limitée à l'est par Geidam, au nord par Geidam et Nguru et à l'ouest par les territoires Bedde. Elle représente, pour le sultanat du Borno, une position importante permettant de contrôler ses frontières avec le sultanat de Sokoto.

25 Cf. dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 82; dans ce volume, Introduction, Chansons du Borno, dans l'original Prietze 1914: 134. La chronologie a été reconstituée en remontant régressivement à partir de la date de sa rencontre avec Prietze et en calculant le nombre de mois ou d'années données par al-Hajj Musa à celui-ci pour chacune des étapes de sa trajectoire.

Depuis le jihad mené par Usman dan Fodio au début du XIX^e siècle, les attaques répétées des régions frontalières de l'ouest du Borno par les partisans de celui-ci ont provoqué un séisme au sein du sultanat, dont le système de gouvernement s'est effondré. Le sultan Dunama décide alors de solliciter l'aide d'al-Kanemi, un savant musulman réputé du Borno, ce qui aboutit progressivement à l'effacement de la dynastie Sayfawa à son profit. L'un des premiers objectifs d'al-Kanemi est de sécuriser le territoire et de définir une nouvelle frontière avec les régions se réclamant du jihad. Il tente, en premier lieu, une solution négociée et écrit en 1820 à Muhammad Bello, le fils et successeur d'Usman dan Fodio, pour, selon la tradition orale, lui proposer un arrangement frontalier.²⁶

Devant le refus de Bello, al-Kanemi choisit ensuite une stratégie offensive et mène, en 1825, une campagne pour sécuriser les frontières ouest du Borno, devenues des zones de no man's land depuis les débuts du jihad vingt ans plus tôt.²⁷ En 1835, après une série de campagnes non décisives, al-Kanemi organise un dispositif d'arrière-frontière autour d'un réseau de postes de défense basés dans trois villes importantes, Gujba, Birir et Bursari qui seront dirigées par des chefs de guerre: des *kacallawa*.²⁸ La frontière est, dès lors, stabilisée; il n'y a plus d'incursion du sultanat de Sokoto et de ses alliés dans les territoires bornouans, pas plus que de campagnes bornouanes de l'autre côté. Mais ces régions frontalières, où beaucoup demeurent fidèles aux Sayfawa, acceptent mal le nouveau régime. Al Kanemi en réorganise alors la gouvernance pour affaiblir le pouvoir du *galadima* (K. gouverneur), jusqu'ici tout-puissant, en le fragmentant en différents fiefs, dont Bursari.²⁹

Bursari, et plus tard Kataberi/Katabri, constituent à partir de ce moment des districts clés dans l'organisation territoriale bornouane.³⁰ Ces deux villes et les provinces alentour sont dirigées par des *kacallawa*, c'est-à-dire des chefs militaires le plus souvent de statut servile.³¹ Ils représentent l'échelon local du dispositif de contrôle territorial du sultanat composé, aux échelons supérieurs, des *galadima* et des *chima/cima*, qui résident à Kuka et sont eux aussi souvent de statut servile.³² Dans le sultanat du Borno à cette époque, les esclaves de cour occupent une place prépondérante au sein du palais et exercent des

26 Lefebvre 2015: 103.

27 Brenner 1973: 55-56.

28 Brenner 1973: 58.

29 Benisheikh 1983: 147-149.

30 Hiribarren 2017: 23.

31 Barth 1965, 3: 37.

32 Lefebvre 2015: 133.

fonctions centrales.³³ La position stratégique de front pionnier de Bursari et Katabri explique que l'on ait choisi des dignitaires esclaves pour les superviser. En effet, les *kacallawa* sont la plupart du temps installés dans des régions aux avant-postes où ils gèrent des villages d'esclaves organisés en garnison, comme c'est le cas au sud de Bursari.³⁴

Plusieurs voyageurs européens et africains ont parcouru le Manga bornouan dans la seconde moitié du XIX^e siècle et ont décrit les villes où a grandi al-Hajj Musa. L'explorateur Heinrich Barth traverse Bursari le 6 décembre 1852, en partant de Kuka sur la route de Tombouctou. Il observe une grande ville entourée d'un fossé et d'une muraille crénelée, de taille moyenne et où vivent entre 7.000 et 8.000 habitants.³⁵ La cité est alors dirigée par Kacalla Manzo qui a pour instruction d'empêcher l'exportation de chevaux bornouans vers les régions haoussas.³⁶ Vingt ans plus tard, Nachtigal, lui, ne visite pas Bursari, mais recueille des informations sur les *kacallawa* des différentes provinces du sultanat à Kuka. Il évoque, lui aussi, Kacalla Manzo qui dirige toujours Bursari en 1870–1871, ainsi que Kacalla Zaid qui gère, pour sa part, le district de Katabri et est chargé de surveiller et de contenir les populations beddes qui n'ont que partiellement fait allégeance au sultanat.³⁷

Pour les dernières années du XIX^e siècle, c'est par le biais du récit d'un pèlerin originaire de Katabri interrogé à Tunis par des agents du consulat de France, et notamment le commandant Francis Rebillet, que l'on retrouve des informations sur Bursari. Durant les années 1890, une série de pèlerins en route vers La Mecque sont interviewés en arabe par des représentants français à Tunis. On leur demande de fournir oralement des descriptions géographiques et politiques de leurs régions d'origine et des régions dans lesquels ils ont voyagé.³⁸ Leurs témoignages sont ensuite traduits, mis par écrit et envoyés au ministère des Affaires étrangères et à la Société de géographie de Paris, qui en ont conservé les traductions. Parmi ces voyageurs, al-Hajj Adem Mahamma, qui a alors quarante-cinq ans et vit à Kuka où il exerce comme lettré, décrit la situation

33 Brenner 1973: 54. Al-Hajj Adem Mahamma le formule ainsi: "Le Cheikh [el Kanemi] distribua les grandes fonctions de l'État et les grands commandements à ses principaux Lieutenants anciens esclaves de sa maison, évitant avec soin de les affranchir pour mieux marquer leur état de dépendance. Cet état de choses s'est continué jusqu'à ce jour. Les compagnons de Mohamed el Kanemi sont morts, mais leurs fils leur ont généralement succédé formant ainsi une nouvelle aristocratie héréditaire composée d'esclaves du Sultan," Al-Hajj Adem Mahamma, dans Kanya-Forstner et Lovejoy 1997a: 110.

34 Mafama 1977: 26, 106.

35 Barth 1965, 3: 36–38.

36 Barth 1965, 3: 38.

37 Nachtigal séjourne à Kuka du 6 juillet 1870 au 20 mars 1871. Kacalla Manzo est mentionné par Nachtigal 1980: 259–260.

38 Kanya-Forstner et Lovejoy 1997a: 1; Kanya-Forstner et Lovejoy 1997b.

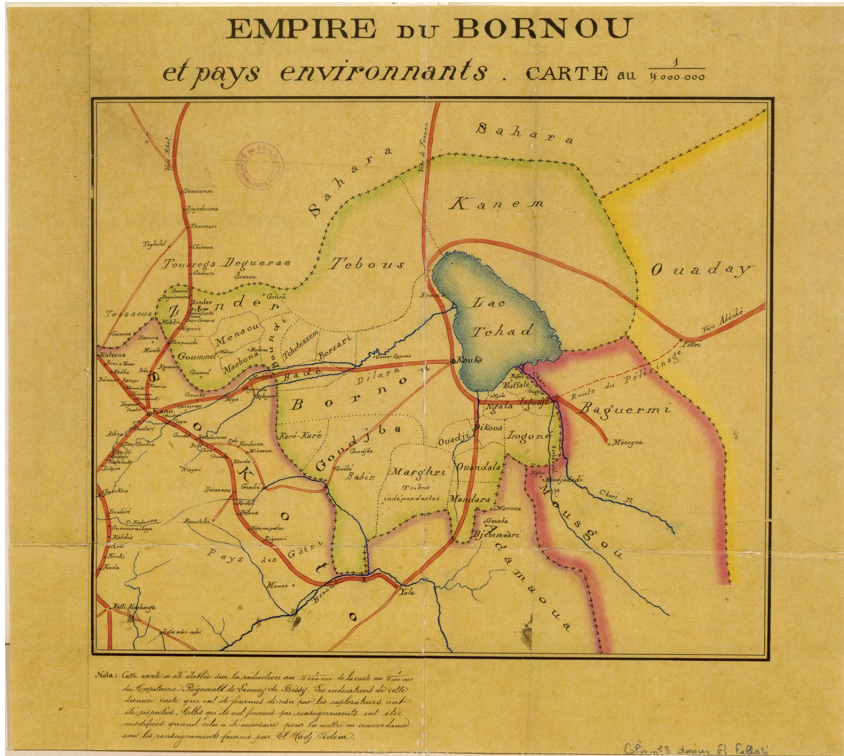


FIGURE 1 Carte de l'empire du Borno dessinée à partir des informations d'al-Hajj Adem, BnF – SG COLIS 3, Fascicule 6, "Empire du Bornou et pays environnants"³⁹
© SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE, REPRODUIT AVEC PERMISSION

de la région de Bursari et Katabri à la fin des années 1880.⁴⁰ Une carte est alors réalisée à partir notamment des informations transmises par lui, qui figure Bursari comme une région importante.

Al-Hajj Adem Mahamma évoque deux provinces qui ont un statut à part au sein du sultanat du Borno parce qu'elles sont "gouvernées par des Kachellat (*sic*) esclaves du Sultan, avec hérédité dans leur famille. Ces Kachellat ne jouissent pas des droits souverains, mais de ceux de simples gouverneurs de province et recueillent l'impôt pour le Sultan, ils n'ont pas le droit de prononcer

39 Bibliothèque nationale de France (BnF), Fonds de la Société de géographie, SG COLIS 3, Fascicule 6, "Empire du Bornou et pays environnants."

40 En effet, un certain nombre des informations qu'il fournit en 1892 sont déjà obsolètes, indiquant qu'il a probablement quitté la région quelques années plus tôt, Kanya-Forstner et Lovejoy 1997a: 117, n. 60.

des sentences capitales.⁴¹ À Bursari, selon al-Hajj Adem Mahamma, le statut du *kacalla* est d'autant plus précaire que le Kacalla Manzo, évoqué par Barth et Nachtigal, a choisi au moment de la mort du *shehu* Umar en 1881 de soutenir la candidature de son frère Abba Masta Kura, plutôt que celle de son fils Ibrahim.

Le conflit de succession dépasse en réalité le choix individuel du Kacalla Manzo. Une portion importante de la cour de Kuka, et notamment plusieurs *kogona* (conseillers de la cour), soutient Abba Masta Kura, mais Ibrahim réussit, grâce au soutien d'une faction d'esclaves royaux, à faire basculer les choses en sa faveur.⁴² À la cour du Borno, les esclaves royaux sont des acteurs clés des processus de succession.⁴³ Lorsque Ibrahim est élu *shehu*, il fait exécuter de nombreuses personnalités qui ont soutenu son oncle. Selon al-Hajj Adem Mahamma, il convoque le Kacalla Manzo et "le f[ai]t asséoir sur un tapis tendu au-dessus d'une fosse, où il s'enfon[ce]. On comb[le] immédiatement la fosse en l'y enterrant vivant."⁴⁴ Le fils du Kacalla Manzo aurait ensuite malgré tout été nommé *kacalla* mais comme "la fidélité de la famille Manzo [ne paraissait pas] suffisante pour qu'on lui abandonnât ce pays complètement. Le Kachalla (*sic*) Ari Ladane [fut] chargé de surveiller l'administration du pays et de commander les troupes qui ont à y opérer."⁴⁵

Dans un contexte désormais marqué par l'impérialisme européen, le capitaine Monteil, lors de son expédition visant à reconnaître la zone frontalière de l'accord franco-britannique de 1890 pour le compte du ministère des Affaires étrangères français, passe à Bursari en 1892. Il peine à retrouver les paysages décrits par Barth. Selon lui "les villages de cette région se déplacent constamment à cause du manque d'eau et de la profondeur des puits. Quand les puits se comblent, les habitants préfèrent en creuser de nouveaux et déplacer leur village plutôt que de les curer, par crainte des éboulements," la seule ville qu'il retrouve est Bursari qui est toujours entourée d'un *birni* (H. enceinte fortifiée).⁴⁶ Il y séjourne du 16 au 30 mars 1892. Le représentant du souverain du Borno est alors Kacalla Mena, "un personnage affable, simple, loyal, qui, dès le premier abord m'inspira confiance. [...] La personnalité la plus estimable que j'aie connue au Bornou."⁴⁷ Dans la chanson IV donnée par al-Hajj Musa à Prietze, la

41 Al-Hajj Adem Mahamma, dans Kanya-Forstner et Lovejoy 1997a: 108. L'orthographe de la source originale a été conservée dans la citation, même si elle n'est pas uniforme dans l'ensemble du texte.

42 Brenner 1973: 118–119.

43 Mafama 1977: 38–39.

44 Al-Hajj Adem Mahamma, dans Kanya-Forstner et Lovejoy 1997a: 104.

45 Al-Hajj Adem Mahamma, dans Kanya-Forstner et Lovejoy 1997a: 108.

46 Monteil 1895: 308.

47 Monteil 1895: 313.

chanson de Fannata, c'est Kacalla Mena qui est désigné aux vers 43–44 par la chanteuse “comme le chef de notre ville [...] Kacalla Maini, père de Isa, père de Kaku,” et c'est aussi lui qui est le sujet du premier souvenir historique rapporté par al-Hajj Musa.⁴⁸

L'une des dernières traces de Bursari, à la fin du XIX^e siècle, apparaît dans les archives coloniales britanniques. Dans la même perspective que les agents français à Tunis quatre ans plus tôt, à Zaria, la *Royal Niger Company*, en la personne de Sir Goldie, fait rédiger ou récupérer en 1896, les circonstances ne sont pas complètement déterminées, un récit de voyage entre l'Égypte et Zaria rédigé en arabe par un voyageur, al-Sharif Hasan b. al-Husayn. Ce dernier y raconte être passé à Bursari quelques années plus tôt et avoir été reçu par Kacalla Maine.⁴⁹ Il est difficile d'établir en quelle année le Kacalla Maine/Mena/Maini a été nommé à cette fonction à Bursari, mais il était déjà en place, vers 1885, lorsqu'al-Hajj Musa part pour poursuivre ses études à Zinder. Plusieurs chansons et l'un des récits historiques qu'il a confiés à Prietze l'évoquent.

Au-delà du contexte politique qui informe la situation de sa ville natale de Bursari, il est possible à partir des sources à notre disposition d'identifier assez précisément le milieu social dans lequel évolue al-Hajj Musa pendant les premières années de son enfance.

2 Grandir au cœur d'une tradition plurilingue et diglossique

Al-Hajj Musa grandit dans une famille de lettrés ou de clercs musulmans du Manga bornouan. L'islamisation du Borno est ancienne, mais difficile à saisir. Les traces d'une culture savante musulmane y remontent au XIII^e siècle, lorsque la dynastie Sayfawa du Kanem s'y installe, mais, entre le XIII^e et le XV^e siècle, les pratiques d'éducation coranique et d'étude de *tafsîr* (A. interprétation) ne sont documentées que par des sources arabes externes.⁵⁰ À partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, les documentations locales en langues arabes réapparaissent, permettant de suivre de l'intérieur les évolutions politiques et religieuses au cœur du sultanat du Borno, même si elles restent très parcelaires. En effet, la majorité des documentations accessibles sur les pratiques de l'islam sont relatives au XIX^e siècle, ce qui n'empêche pas qu'une partie de

48 Dans ce volume, Introduction, Chansons du Borno, dans l'original Prietze 1914: 190; dans ce volume, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 102–103.

49 Al-Hajj et Lavers 1973: 11.

50 Boboyi 1992: 8; Bondarev 2019: 27.

l'historiographie les mobilise pour traiter les siècles précédents.⁵¹ De plus, les documentations sur les savants et le milieu des clercs musulmans concernent principalement la région centrale du sultanat, Birnin Gazargamu ou Kuka, les données pour les régions frontalières, comme celle du Manga, demeurant rares.⁵²

Bien que le Borno soit au cœur d'une zone de contact islamique ancien, l'islam y est au XIX^e siècle un fait familier, quoique pratiqué à des degrés divers de ferveur selon les lieux, et l'imbrication des registres religieux musulmans et non-musulmans y est courante.⁵³ Au début du siècle, les pratiques non-islamiques sont encore ordinaires, et ce même au sein de la cour, et sont tolérées par les lettrés musulmans.⁵⁴ Dans la région de Bursari se côtoient différentes manières d'être musulman et d'autres formes de croyances. Y vivent des Beddes et des Jaaktos/Jatkos non-musulmans. Au nord de la Komadougou, l'islamisation est très superficielle.⁵⁵ Au moment du jihad, en 1808, face aux accusations d'apostasie portées à l'égard des Bornouans par les djihadistes, al-Kanemi répond que bien au-delà du Borno dans tout le Sahel vivent côte à côte païens, apostats, musulmans peu pratiquants et véritables musulmans. Selon lui, dans ce contexte, laisser vivre des non-musulmans sur son territoire est moins préjudiciable que de tuer des musulmans.⁵⁶

Al-Hajj Musa dit peu de choses de son enfance. Il indique que son père s'appelle Hissein et le décrit comme un lettré dirigeant une école et comme un notable de Bursari possédant trois chevaux, deux vaches, une vingtaine de moutons et de chèvres.⁵⁷ À la fin du XIX^e siècle, les populations kanouriphones de cette région pratiquent l'agriculture, mais ont également pour les plus fortunés de petits troupeaux d'une vingtaine de têtes de bétail. Plus largement, les lettrés pratiquent aussi le commerce. Sa mère, quant à elle, s'appelle Fanna et al-Hajj Musa serait son dernier-né, selon la berceuse confiée à Prietze, qu'elle lui chantait quand il était enfant.⁵⁸

Comme il est d'usage dans les familles de lettrés de cette zone, il a dû commencer à étudier, certainement entre trois et quatre ans, auprès de son père et de ses élèves, et a poursuivi cet enseignement de base ou de premier cycle

51 Comme le soulignait déjà Boboyi 1992: 45.

52 À l'exception de la thèse de Zakari Maïkoréma, mais qui se concentre principalement sur les zones du Manga se trouvant aujourd'hui au Niger, Maïkoréma 1985.

53 Maïkoréma 2009, 1: 120; Brenner 1973: 23.

54 Brenner 1973: 23.

55 Maïkoréma 1985: 149.

56 Brenner 1973: 40; Laminu 1993: 84.

57 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 82.

58 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson XIX, dans l'original Prietze 1914: 245.

jusqu'à l'adolescence au sein de sa propre famille. Musa, fils de lettré, est destiné à cette carrière, la dimension héréditaire des pratiques lettrées et savantes étant importante dans le Sahara et le Sahel du XIX^e siècle.⁵⁹ Dans les chansons et les proverbes qu'il a transmis à Prietze, cela apparaît à plusieurs reprises: "Chacun fait ce qu'il sait faire. Le fils du lettré ira toujours chercher la tablette" ou dans le proverbe 71 "Le fils du lettré ne suit pas le chasseur."⁶⁰ Cette transmission familiale se réalise indépendamment du genre, ainsi que le montre un autre vers: "Oh Fātuma, fille de lettré, même toi, tu feras ce que fait ton père" et dans une autre chanson: "Fazimata, fille d'un lettré, elle savait tout du monde."⁶¹

Avant le XX^e siècle, dans les sociétés islamisées du continent africain comme dans la plupart des sociétés musulmanes, l'enseignement était organisé en trois niveaux distincts: un niveau élémentaire, un niveau avancé et un niveau supérieur de troisième cycle.⁶² Le niveau élémentaire, qui concerne souvent aussi bien les filles que les garçons, notamment dans le Borno, est consacré à l'apprentissage de la lecture, de la récitation, de la copie et de la mémorisation du Coran et se réalise en groupe dans les médersas ou les cercles d'étude.⁶³ C'est un enseignement fondé sur la discipline et la soumission au maître.⁶⁴ La majorité de ceux qui suivent le premier cycle ne poursuit pas ensuite d'études et ceux qui continuent sont alors majoritairement de jeunes hommes. En effet, au niveau avancé, les étudiantes sont beaucoup moins présentes, à l'exception des descendantes de familles de lettrés.⁶⁵

Sur ses premières années d'étude, al-Hajj Musa confie à Prietze que "l'enseignement était intense et durait une partie de la nuit. Du mercredi midi au vendredi midi, l'étude était alternée avec les travaux des champs des élèves pour le maître."⁶⁶ Dans le Sahel central, les cours ont en général lieu à la tombée de la nuit ou au petit matin pour éviter la chaleur, et le jeudi est souvent considéré comme un jour impropre à l'étude; ainsi, dans la plupart des écoles, les cours s'arrêtent du mercredi après-midi au vendredi soir.⁶⁷ À cette époque, les lettrés ordinaires vivaient d'activités agricoles de subsistance, ainsi que des

59 Brenner 2001: 24.

60 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson XVII, vers 19, dans l'original Prietze 1914: 242.

61 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson XVII, vers 21; chanson XVI, vers 7, dans l'original Prietze 1914: 242.

62 Bondarev et Tamari 2013: 6.

63 Laminu 1993: 13.

64 Launay 2016: 13; Brenner 2001: 19.

65 Reichmuth 2000: 420; Launay 2016: 14.

66 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 82.

67 Tamari 2016: 35.

dons des parents de leurs élèves, de ceux des membres de leur communauté ou des autorités politiques.⁶⁸

La langue première d'al-Hajj Musa, celle de son enfance, est le kanouri, une langue appartenant, selon les classifications de Greenberg, au sous-groupe saharien au sein du phylum nilo-saharien, un rattachement qui soulève des problèmes de solidité que la linguistique historique comparative n'a pas encore résolus.⁶⁹ La distribution dialectale du kanouri est complexe, à la fois très étendue géographiquement et marquée par des contacts avec de nombreuses langues.⁷⁰ Le kanouri d'al-Hajj Musa est fortement marqué par le parler du Manga qui constitue, avec le dagara en usage plus au nord vers le Damergou, la branche occidentale de la langue kanouri.⁷¹ Cette variante dialectale se distingue du kanouri central, considéré aujourd'hui comme plus prestigieux et appelé yerwa, par des différenciations phoniques. Prietze a régulièrement

68 Laminu 1993: 13.

69 Greenberg 1966. Les essais de reconstruction de ce *phylum* par Bender, puis Ehret, n'ont pas réussi à rattacher de manières convaincantes certains sous-groupes de langues comme le songhay, voir Nicolai 2003. En revanche, la parenté linguistique au sein du sous-groupe saharien entre les trois langues sœurs, le toubou (ou teda-daza), le beria (ou zaghawa) et le berti, ne fait aucun doute pour les spécialistes. Ce sous-groupe constitue une unité historique vérifiable selon les méthodes de la linguistique historique comparative, voir Awagana 2011.

70 Dans un vaste espace, qui correspond largement aux anciens royaumes du Kanem-Borno, plusieurs parlers et dialectes, plus ou moins intercompréhensibles, se sont développés et ont donné naissance au continuum kanouri-kanembou, très souvent par des processus de "kanurization," comme le décrit Cyffer 1997: 62. Aujourd'hui, l'aire linguistique kanouri-kanembou s'étend sur un axe ouest-est qui va du Damergou, où elle est en contact avec l'aire linguistique tamacheq, et du Damagaram, où elle est en contact avec le haoussa, toutes deux aujourd'hui dans la République du Niger, aux provinces tchadiennes du Kanem et du Barh-El Gazaa, où elle est en contact avec l'arabe et diverses langues tchadiennes. Sur un axe sud-nord, elle s'étend des provinces nord et extrême-nord du Cameroun, où elle est en contact avec le peul et plusieurs langues tchadiques, jusqu'aux oasis nigériennes du Kawar et le Fezzan libyen, où elle est en contact avec l'arabe, le tamacheq et le teda-daza.

71 Chacun de ces dialectes se subdivise lui-même en un ou plusieurs sous-dialectes. Les deux principaux sont le yerwa, ou kanouri central, parlé aujourd'hui à Maiduguri et dans une grande partie de l'État de Borno au Nigéria, et le manga parlé dans l'État de Yobe au Nigéria et par plus de 70 % des kanouriphones du Niger, de Chétimari à l'est dans la région de Diffa jusqu'aux confins du Damagaram, dans la région de Zinder. Bulakarima (1997; 2001) qui a effectué des études dialectologiques sur le yerwa distingue une dizaine de sous-dialectes (ngumati, ngazar, fada, wuje, malama, karta, kaama, zarara, lare, bodai, koyam). Pour le dialecte manga, on peut distinguer autant de sous-dialectes qui s'étendent d'est en ouest, chétimari, maine, gudumaria, munio au Niger et dans le Yobe, les sous-dialectes geidam, nguru et macina qui sont les plus connus.

recensé dans les introductions de ses articles les différences phonologiques, morphologiques et lexicales du parler de son collaborateur par rapport aux variantes du kanouri décrites par Koelle et Barth. Cependant, les pratiques langagières d'al-Hajj Musa combinent dans leur ensemble des formes caractéristiques du manga, mais aussi du yerwa, ce qui pourrait s'expliquer à la fois par la localisation de Bursari à l'intersection géographique de ces deux formes dialectales, mais aussi peut-être par le fait que le kanouri central bénéficiait déjà d'un prestige socio-linguistique qui amènerait le lettré à réaliser des phénomènes d'hypercorrection.

De 1870 à 1885 environ, durant ses quinze premières années, il vit dans un milieu kanouriphone au sein d'un espace caractérisé par le plurilinguisme et la diglossie, comme c'est largement le cas dans le Sahara et le Sahel central, mais particulièrement dans la région de Bursari, frontière entre les mondes bornouan et haoussa. S'y mêlent peul, bedde, margi et d'autres langues, ainsi que les deux idiomes véhiculaires de la région, notamment le haoussa ou le kanouri. Ce plurilinguisme quotidien se double d'une diglossie fonctionnelle dans laquelle l'arabe est utilisé dans des fonctions prestigieuses de communication politique et religieuse. Les écrits diplomatiques, savants et religieux sont rédigés en arabe, langue apprise par l'enseignement réservée la plupart du temps à la communication écrite et maîtrisée par une élite de lettrés musulmans. Mais les habitants de la région écrivent parfois également de manière profane et ordinaire le peul, le haoussa ou le kanouri avec des caractères arabes, ce que l'on désigne par le terme d'*ajami*.

L'une des spécificités des pratiques lettrées et de l'enseignement dans les régions saharo-sahéliennes, et ce dès le premier cycle, est qu'ils sont fondés sur des allers-retours entre les langues, entre l'arabe du texte sacré et les langues africaines de ceux et celles qui l'étudient, ainsi qu'entre les médiums oraux et écrits. Des passages du texte coranique sont lus à haute voix en arabe, puis sont traduits oralement par l'enseignant dans sa langue et celle des étudiants. Alternent ainsi les langues et les médiums, le discours oral étant formé à partir du propos écrit, mais ne s'y limitant pas.⁷² Cette pratique, nommée par l'anthropologue japonais Paul Eguchi *translational reading*/lecture traductionnelle, n'est pas fondée sur une interprétation mot à mot, mais sur celle d'ensembles lexicaux ou de syntagmes, qui sont traduits puis donnent lieu à des explications complémentaires exprimées dans le même registre que la traduction.⁷³

72 Bondarev et Tamari 2013: 8–9.

73 Eguchi 1975; Bondarev et Tamari 2013: 9; Tamari 2020.

Ces allers-retours entre les langues, entre les médiums écrits et oraux et ce rôle central de la traduction et de l'interprétation linguistique et analytique orale sont au cœur du travail savant de ces régions. La plupart des lettrés vivent entre les langues, lisent et écrivent l'arabe, mais prêchent, enseignent et parfois aussi écrivent dans leur propre langue, voire dans plusieurs autres langues, comme le peul et le haoussa pour la dynastie fodiyawa. Cela produit des effets de compétence et d'adaptation linguistique de haut niveau, dans la mesure où presque toute la lecture et l'écriture sont réalisées en arabe, alors que toutes les explications et analyses sont, elles, effectuées en langue africaine.⁷⁴

Le curriculum du second niveau, celui des études avancées qui commencent dans les familles lettrées vers douze ans, est consacré, dans le Borno comme dans la plupart des sociétés africaines islamisées, aux *tafāsīr* du Coran, à l'étude des *ḥadīth* et du *fiqh*. À ce niveau, l'enseignement est fondé sur l'accompagnement de l'élève par le maître et les leçons individuelles y jouent un rôle important.⁷⁵ Dans la culture savante du Borno, la récitation et la copie du Coran sont centrales et consistent en une mémorisation en cinq étapes de manière à pouvoir le réciter et le copier de tête.⁷⁶ Au XIX^e siècle, ce savoir-faire des lettrés bornouans fait leur réputation. Muhammad Bello remarque, dans *l'Infāq al-maysūr*, que les qualités de récitation (*qirā'a*), de prononciation (*tajwīd*), de mémorisation (*ḥifẓ*) et d'orthographe (*kitāba*) dans le Borno dépassent celle de tout le reste de la région.⁷⁷ Ce second cycle implique une maîtrise des compétences scripturaires en arabe, mais aussi parfois dans ces régions en *ajami*.

C'est à ce monde qu'appartient al-Hajj Musa et c'est certainement auprès de son père, lui-même lettré, qu'il a appris à maîtriser l'écrit, les pratiques d'écriture en *ajami* kanouri et certainement en *old kanembu*. Il a rédigé pour Rudolf Prietze entre 1904 et 1914 des centaines de pages en *ajami* kanouri et haoussa qui permettent à la fois d'attester qu'il détenait les compétences scripturaires d'usage de la graphie arabe pour écrire les langues africaines, mais aussi d'identifier qu'il appartenait à une tradition savante séculaire, spécifique au Borno, de pratique de glose coranique mémorisée dans une langue liturgique: le *old kanembu*.⁷⁸ En effet, au cœur de son écriture s'en trouvent des traces; par exemple à l'écrit il ne marque pas la nasalisation des consonnes

74 Tamari 2016: 29.

75 Bondarev et Tamari 2013: 7.

76 Bondarev et Tamari 2013: 7; Laminu 1993: 10; Reichmuth 2000: 423.

77 Boboyi 1992: 45.

78 Pour la définition du *old kanembu*, une expression créée par Dmitry Bondarev, voir: Bondarev 2008: 213–214.

prénasalisées *ng* ou *nd*, alors qu'il la réalise à l'oral, comme le remarque Prietze, selon un usage caractéristique de la standardisation des écrits en *old kanembu* décrit par Dmitry Bondarev.⁷⁹

Le *old kanembu* est un système complexe de commentaire du Coran qui aurait été mis au point par les érudits musulmans du Borno entre le xv^e et le xvii^e siècle, pour gloser et expliciter l'arabe coranique avec un minimum de perte de contenu grammatical et sémantique. Cette version de la langue kanouri s'est peu à peu figée dans cet usage, à un moment où la différenciation dialectale du kanouri n'était pas encore réalisée. Cette variante a donc conservé des lexèmes et des formes grammaticales archaïques aujourd'hui disparues dans le kanouri et le kanembou modernes, mais dont il est possible de retrouver les filiations avec le teda-daza ou le beria d'aujourd'hui, attestant de l'ancienneté de cette langue.⁸⁰

Cette version de la langue figée s'est peu à peu éloignée de la langue parlée et cette métalangue, le *old kanembu*, destinée à décrire et expliquer une autre langue, l'arabe coranique, et à rendre explicite par son biais le message du Coran est ainsi paradoxalement devenue peu à peu un idiome incompréhensible pour les locuteurs contemporains.⁸¹ De ce fait, elle livre une exégèse largement incommensurable, mais qui continue néanmoins aujourd'hui à être apprise, transmise, récitée et révérée par les spécialistes du *tafsîr* kanouriphone, ou anciennement kanouriphone, au Niger et au Nigéria.⁸²

À environ quinze ans, al-Hajj Musa quitte sa famille et Bursari pour poursuivre ses études à Zinder. Il explique à Prietze à propos de son départ que l'on considérait à l'époque qu'un enfant ne pouvait correctement progresser dans ses études s'il restait auprès de sa mère et que c'est pour cela que son père l'a éloigné.⁸³ Sa mère écrit, à cette occasion, une chanson, qu'il a confiée à Prietze et qui nous est parvenue, dans laquelle elle pleure le départ de son dernier-né.⁸⁴

Il quitte alors le monde kanouriphone et, une fois installé dans le Damagaram, c'est en haoussa que se poursuit son apprentissage, une langue qu'il ne

79 Dans ce volume, Chansons du Borno, dans l'original Prietze 1914: 134, dans ce volume, Proverbes du Borno, dans l'original Prietze 1915: 85. Bondarev et Dobronravin 2019: 238.

80 Bulakarima 1997; Löhr 1997; Bulakarima 2001; Bondarev 2008; Awagana 2011.

81 Bondarev 2013: 80.

82 C'est le cas des membres de la famille Chétima à Zinder, auprès desquels Camille Lefebvre et Ari Awagana ont mené plusieurs missions de terrain en décembre 2018 et avril 2019. Ils détiennent des Corans glosés en *old kanembu*, sont capables de lire la glose ou de la réciter, mais ne la comprennent plus aujourd'hui.

83 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson XIX, dans l'original Prietze 1914: 245 n 1.

84 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson XIX, dans l'original Prietze 1914: 245–246.

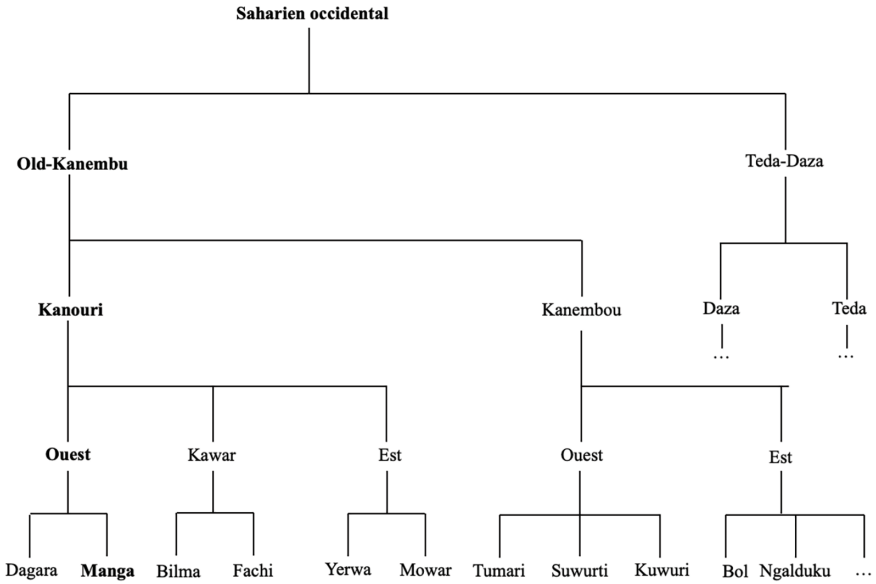


FIGURE 2 Classification des principales variantes dialectales kanouri-kanembou identifiées
SCHÉMA RÉALISÉ PAR ARI AWAGANA ET CAMILLE LEFEBVRE

maîtrisait pas à son arrivée à Zinder.⁸⁵ Dans l'ensemble documentaire qu'il a transmis à Prietze, les éléments en kanouri concernent principalement son enfance et les quinze premières années de sa vie, tandis que ce qui touche à des événements ayant eu lieu après son départ vers Zinder sont livrés dans les deux langues en parallèle. Son déplacement d'à peine trois cents kilomètres est aussi un passage d'un univers linguistique à un autre.

Il faut ici relever un point important. Dans cette seconde moitié du XIX^e siècle se réalise un basculement des pratiques linguistiques: le kanouri, qui était au XVIII^e et dans la première moitié du XIX^e du siècle la langue véhiculaire parlée le long des routes transsahariennes de Tripoli à Tunis en passant par le Fezzan, Kuka et Zinder, est supplanté progressivement par le haoussa qui a été choisi par les djihadistes comme la langue d'administration du sultanat de Sokoto et est devenu dominant dans tout le Sahara et le Sahel central.⁸⁶

85 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 82.

86 Sur la véhicularité du kanouri, voir Cyffer 2007: 1090. Une étude sur le phénomène de basculement de la véhicularité reste à mener.

3 Construire une carrière savante dans un monde en train de s'effondrer

Vers les années 1885, al-Hajj Musa arrive dans le sultanat du Damagaram pour poursuivre son apprentissage auprès du lettré Malam Mûmeni. Zinder, la capitale du sultanat, est alors en plein essor et atteint son apogée durant les décennies 1870–1880. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les régions du Sahara et du Sahel central ont continué à se modifier sous les effets de long terme des transformations liées au jihad d'Usman dan Fodio et le Damagaram, longtemps province du Borno, a profité des difficultés du pouvoir bornouan pour acquérir son indépendance.

En 1856–1857, lors de son second règne, le sultan Tanimoun a fait construire un *birni* (H. enceinte fortifiée) autour de sa capitale, et ce, sans autorisation du sultan du Borno, mais sans toutefois cesser de payer tribut.⁸⁷ Le sultanat du Damagaram profite aussi de l'incapacité du Borno à assurer la sécurité des caravanes sur ses routes. Le trafic transsaharien est peu à peu capté par Zinder, qui devient une étape privilégiée des échanges commerciaux nord-sud.⁸⁸ Cette réorganisation s'accompagne d'un développement des échanges avec le sultanat de Sokoto et conduit à l'installation de commerçants haoussas islamisés, ce qui entraîne une circulation accrue des pratiques religieuses aboutissant à un renforcement de l'islam dans le Damagaram.⁸⁹

En janvier 1851, au moment de son passage dans la capitale, l'explorateur James Richardson décrit Zinder, sur un ton condescendant et empreint de racisme, comme une ville musulmane depuis à peine une génération, dont le sultan Ibrahim doit tenir sa population pour qu'elle ne retourne pas au paganisme, et qui serait remplie de "*fighis* à demi fous, qui savent juste écrire l'alphabet arabe et se promènent dans les rues en mendiant piteusement avec à la mainalebasse d'encre et calame."⁹⁰ Il est difficile d'établir à partir de cette vision marquée par des préjugés la réalité de la situation religieuse de la cité, mais les traditions orales recueillies à Zinder confirment que c'est sous le second règne de Tanimoun (1851–1884) et sous les effets d'une politique volontariste de sa part que la ville devient un centre religieux et un pôle de culture musulmane important.⁹¹

87 Salifou 1971: 62–63; Dunbar 1970: 53–54, 124–125; Brenner 1973: 122.

88 Lefebvre 2015: 148.

89 Baier 1980: 25.

90 Il séjourne à Zinder du 14 janvier au 8 février 1851. Richardson 1853: 211, 219.

91 Baier 1980: 25; Dunbar 1970: 144.

Zinder est alors au cœur d'un axe de circulations intellectuelles et matérielles (manuscrits et ouvrages imprimés), autant régionales entre Sahara et Sahel (de Kano, vers le Damergou, Agadez et Ghadamès), que transcontinentales vers le Machrek et le Hijaz, en lien notamment avec le pèlerinage. Selon l'enquête de l'officier colonial Paul Marty, réalisée dans les années 1920, appartenant à ce que Jean-Louis Triaud a qualifié de littérature de surveillance caractéristique de l'obsession des colonisateurs français vis-à-vis de l'islam,⁹² Zinder est, durant le second règne de Tanimoun, "un centre d'enseignement important. On comptait au *zengou* et au *birmi* une cinquantaine au moins d'écoles coraniques officielles et une vingtaine de médersas ou écoles d'enseignements, fréquentées au total par un millier d'élèves. Les marabouts du Damagaram offraient l'exemple d'une culture intellectuelle élevée."⁹³ Beaucoup de lettrés venant du Borno ou du monde haoussa s'installent à cette période à Zinder, contribuant à cet essor, notamment Limam Borkoma et Malam Suleman.

Petit-fils de Bawa Jangwarzo, l'ancien sultan du Gobir, le second a étudié à Katsina pendant neuf ans, puis à Kano auprès du *shehu* Mohamman Agolal. Les traditions orales collectées par Zakari Maïkoréma et Ann Dunbar rapportent qu'alors qu'il se rendait à Agadez pour y visiter un autre savant en 1859, il fut sollicité par Tanimoun pour s'installer dans sa capitale et y enseigner en raison de sa réputation.⁹⁴ Selon les traditions recueillies par André Salifou, il aurait accepté de s'y établir uniquement si la *sharia* y était appliquée et devint le principal conseiller de Tanimoun en matière de religion, veillant dès lors au respect strict de la loi islamique, notamment concernant le mariage et le divorce.⁹⁵

Limam Borkoma, quant à lui, était l'un des principaux savants du sultan du Borno, dans la première moitié du XIX^e siècle, et exerçait auprès de lui le rôle d'ambassadeur et de négociateur en temps de guerre.⁹⁶ Mais il décida de quitter Kuka avec sa famille, partant pour Borko, puis Machena et enfin le Munyo et Gouré où ils s'installèrent.⁹⁷ Sa famille et lui résident à Gouré lorsque Tanimoun attaque et annexe le Munyo. Une fois le Munyo défait, Tanimoun emmène avec lui une partie des vaincus et parmi eux le lettré et ses proches.⁹⁸ Dès leur arrivée à Zinder, Tanimoun leur offre un lieu de résidence et autorise le savant à enseigner, à prêcher et à fonder une *zawiya*, puis lui demande d'exercer les

92 Triaud 2010.

93 Marty 1931: 191.

94 Maïkoréma 2009, 1: 102; Dunbar 1970: 145, 155 n. 50.

95 Salifou 1971: 66–67.

96 Maïkoréma 2000: 238–240.

97 Maïkoréma 2009, 1: 99.

98 Ce qui fait dire à certains à Zinder aujourd'hui que la famille est arrivée enchaînée dans le Damagaram. Notes de terrain, Camille Lefebvre, Zinder, février 2017 et avril 2019.

fonctions de *cadi* et de conseiller en matière d'islam à la cour du sultanat.⁹⁹ Son fils Malam Chétima né en 1832, puis son petit-fils Mahamadou Chétima lui succéderont. Ces deux cas témoignent d'une politique claire du sultan Tanimoun visant à développer la pratique et l'enseignement de l'islam à Zinder.

Al-Hajj Musa, une fois installé à Zinder, y poursuit ses études auprès de Malam Mumeni pendant deux ans. Ce savant semble disposer d'une certaine réputation, il est mentionné dans les chansons de Bursari en ces termes: "Imam Mumeni, homme saint de Dieu, dans sa maison se trouve l'arbre sacré banyan, il reste assis sous son ombre, ses étudiants eux, viennent, apprennent et s'en vont."¹⁰⁰ Al-Hajj Musa est l'un d'eux. Puis, comme il le raconte à Prietze, il parcourt durant deux ans "les différentes villes des régions haoussas, à savoir Daoura, Kano, Katsina et Maradi, restant dans chacune plusieurs mois, avant de revenir au Damagaram."¹⁰¹

Au niveau avancé, les études se réalisent en voyageant et en séjournant auprès de différents savants réputés et de leurs écoles pendant de longs mois afin de bénéficier de leur enseignement et de lire, copier ou mémoriser les différents ouvrages qu'ils possèdent dans leurs bibliothèques.¹⁰² Le déplacement est de ce fait une institution fondamentale des pratiques savantes du Sahara et du Sahel. Étudiants et enseignants confirmés sont nombreux sur les routes et sont désignés en haoussa par le terme d'*almajiri*. Le 11 février 1851, Richardson et ses compagnons de voyage croisent entre Zinder et le Munyo une troupe "d'élèves et leurs maîtres, tablettes à la main couvertes de caractères arabes, qui les protégeraient d'une troupe mille fois plus nombreuse que la nôtre, alors qu'une pauvre femme ou une fille avec un bol de lait ou de beurre ne pourrait pas rester indemne," ce qui serait, selon lui, le signe du respect accordé à l'éducation dans ces régions.¹⁰³

Al-Hajj Musa a confié à Prietze plusieurs chansons haoussas que son groupe d'étudiants itinérants avait l'habitude de psalmodier, lorsqu'il était lui-même *almajiri* dans le Damagaram dans les années 1880–1890. Il décrit cette pratique comme une spécificité des étudiants haoussas par rapport à leurs camarades bornouans qui, lors de leurs déplacements, quêtent sans chanter.¹⁰⁴ Lorsqu'ils se déplacent, seul ou en groupe, d'un lieu à un autre, les étudiants haoussas chantent pour obtenir des moyens de subsister et de poursuivre leur

99 Maïkoréma 2000: 240.

100 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson IV, vers 36, dans l'original Prietze 1914: 189.

101 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 83.

102 Laminu 1993: 13–14.

103 Richardson 1853, 2: 301.

104 Prietze 1916a: 7.

chemin. Lorsqu'ils arrivent chez des lettrés connus, le plus performant d'entre eux chante ses louanges, et parfois ceux de sa femme, pour obtenir l'hospitalité.¹⁰⁵ Al-Hajj Musa rapporte ainsi la chanson de son camarade Ahmadu, avec lequel il voyageait et qui dit: "C'est grâce à cette chanson que je mange, que je bois et que je participe aux célébrations. [...] Si je rencontre un groupe de jeunes hommes, je leur demande une contribution, certains donnent 100 cauris, d'autres 20, d'autres encore 15, si c'est des jeunes filles je leur demande cinq cauris et aux enfants un cauris, les femmes me donnent une mesure de mil et les hommes doivent m'en donner beaucoup."¹⁰⁶ L'itinérance estudiantine est exclusivement masculine, les jeunes filles qui poursuivent leurs études le font au sein de leur propre famille sans se déplacer.

Un *almajiri* ayant séjourné chez plusieurs érudits et ayant acquis auprès d'eux une variété de savoirs a plus de chance d'être un jour considéré, lui-même, comme un *malam/malām*, c'est-à-dire un lettré, ou même comme un savant, un *goni*. Comme ailleurs dans le monde musulman, pour être regardé ainsi, il faut être reconnu pour la profondeur de son savoir coranique, pour sa capacité d'interprétation et pour la diversité de ses connaissances dans d'autres domaines du savoir, notamment en matière de *fiqh*.¹⁰⁷ De très longues années, voire des décennies d'apprentissages sont nécessaires pour y parvenir.¹⁰⁸

Au cours de ce deuxième cycle d'études, al-Hajj Musa devient enseignant et crée sa propre école à Zinder.¹⁰⁹ L'enseignement élémentaire y était souvent du ressort des *almajirai* qui étaient dans le même temps encore eux-mêmes étudiants.¹¹⁰ L'officier interprète Moïse Landeroïn, en poste dans cette cité pendant les premières années de l'occupation coloniale française entre 1900 et 1902, décrit dans ses archives privées le fonctionnement de ces écoles, avec un ton marqué par une certaine condescendance: "Pendant le jour, [les élèves] restent étendus, au soleil (l'hiver) et à l'ombre l'été, à ne rien faire, et la nuit arrivée on entend leurs hurlements dans toutes les *makaranta* [A./H. écoles] du village comme si pendant le jour ils avaient eu de nombreuses occupations qui les avaient empêchés d'étudier. Le matin c'est la même chose deux heures avant le jour."¹¹¹ C'est principalement à la tombée de la nuit et au petit matin que se réalise l'enseignement de base, à cause de la chaleur, mais aussi parce que les

105 Prietze 1916a: 7-8.

106 Prietze 1916a: 29 vers 2, 51-52 vers 102-106.

107 Laminu 1993: 9.

108 Glew 1997: 78-79.

109 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 83.

110 Glew 1997: 78.

111 Bibliothèque de l'Académie des sciences d'outre-mer (BASOM), Fonds Moïse Landeroïn, 11-11, "Note sur l'islamisme à Zinder," f. 11. Les parenthèses sont de l'auteur de la citation.

élèves comme leurs professeurs réalisent d'autres activités la journée, notamment le travail des champs et pour les seconds leurs propres études.

Durant ses années passées dans le Damagaram, al-Hajj Musa se marie à une Zinderoise prénommée Habiba qui est, selon lui, à moitié kanouri et à moitié haoussa, elle a alors quinze ans et lui vingt-trois.¹¹² Les intermariages sont très courants dans cette région où se mêlent des populations et des langues très différentes. Dans les groupes kanouriphones, la première union est souvent arrangée et endogame au sein du cercle familial dans la parenté patrilinéaire. Les mariages qui suivent après des divorces qui sont la norme au tournant du XIX^e et du XX^e siècle sont complètement ouverts.¹¹³ Al-Hajj Musa l'évoque d'ailleurs avec Prietze, qui indique en note: "Aucun Européen *laudator temporis acti* ne peut être plus convaincu que mon informateur du déclin de la moralité dans son pays: autrefois, on recevait son épouse de la main de ses parents; aujourd'hui chacun veut la chercher et la trouver lui-même."¹¹⁴ On ne sait rien des origines familiales et sociales de Habiba ni de son niveau d'instruction, mais elle accompagne désormais son mari dans tous ses voyages.

Durant la dernière décennie du XIX^e siècle, la situation de la région se dégrade. En 1892, le chef de guerre Rabih Fadlallah s'attaque au sultanat du Borno. Après avoir commencé sa carrière au service du chef militaire trafiquant d'esclaves et d'ivoire al-Zubeir Rahma el-Mansur Pasha, Rabih s'est mis à son compte. Sorte d'empire en mouvement, son armée prédatrice – d'environ un millier de fusils – aux pratiques violentes ne parvient jamais à s'installer longtemps et poursuit son avancée du Sudan au Baguirmi jusqu'au Borno. En septembre-octobre 1893, cette troupe de mieux en mieux armée et entraînée défait à Amja les plus de 3.000 hommes du sultan du Borno, le *shehu* Hashimi, puis connaît une seconde victoire à Legarwa. Après avoir mis à sac l'ancienne capitale, Kuka, Rabih fonde sa propre capitale Dikwa et s'applique à détruire les restes du sultanat.¹¹⁵

Quelques années plus tard, d'autres envahisseurs, cette fois européens, commencent à prendre position dans ces régions. Les abords du lac Tchad, les régions du Borno et le Damagaram n'ayant encore été attribués à aucune puissance européenne, elles deviennent le point de mire de l'impérialisme occidental qui ne s'y était jusque-là intéressé que de manière théorique. La

112 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 83; son nom apparaît dans la première lettre, dans ce volume, Lettres d'al-Hajj Musa à ses parents, dans l'original Prietze 1930: 85.

113 Bovin 1991: 270.

114 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson XXIII, vers 17, dans l'original Prietze 1914: 256.

115 Kyari 2006.

convention franco-anglaise de 1890 qui imposait dans ces territoires une frontière de papier entre zones d'influence française et britannique ne concernait que les pays dépendants de Sokoto, ce qui ne fut jamais le cas du Borno ou du Damagaram. La France y dépêche plusieurs expéditions militaires, de plus en plus nombreuses et violentes pour y affirmer ses droits – la mission Cazemajou, la mission saharienne Foureau-Lamy, la mission Afrique centrale Voulet et Chanoine et la mission Gentil. Après les massacres de la mission Voulet et Chanoine et la chute de Zinder, l'occupation du Damagaram commence à la fin du mois de juillet 1899, bien que ce territoire ne soit officiellement colonisé qu'en décembre 1901.¹¹⁶

Vers 1900, le lettré et sa femme Habiba décident de partir pour le pèlerinage à La Mecque. Il y a, ici, un non-dit dans le récit d'al-Hajj Musa à Prietze. En effet, il ne mentionne à aucun moment que son départ pourrait être lié à la dévastation de la région par Rabih et à l'occupation coloniale française. Le monde dans lequel al-Hajj Musa a grandi s'est pourtant effondré. Sous les effets des destructions engendrées par la violence des troupes de Rabih, sa ville natale, Bursari, n'existe plus, comme l'écrit dans l'un de ses rapports en 1918 le *district officer* britannique John Patterson en charge de la région,¹¹⁷ tandis que la ville où il a vécu la majorité de sa vie d'adulte, Zinder, est occupée par une armée étrangère dont on commence à percevoir qu'elle n'est pas prête de repartir. Quitter ce monde qui ne ressemble plus à celui qu'il a connu est certainement désormais pour al-Hajj Musa une option de choix.

4 Aux origines d'une rencontre savante dans le *Machrek*

Le corpus objet de cet ouvrage est le résultat d'une rencontre s'expliquant par deux contextes savants parallèles et non convergents, qui pour différentes raisons ont amené nos deux protagonistes à se rendre au Caire. Pour al-Hajj Musa, ce sont les pratiques des lettrés ouest-africains appartenant à une *tariqa* soufie qui combinent le pèlerinage à La Mecque à des visites saintes et savantes dans des séjours de plusieurs mois ou années où se mêlent quête spirituelle et quête du savoir. Pour Prietze, c'est son appartenance à une autre tradition savante,

116 Lefebvre 2021: 131 ss.

117 National Archives Kaduna (NAK), "Assessment report on Borsari District, Bornu emirate, by J.R. Patterson assistant district officer," 1918, f. 1. Numérisé et mis en ligne par le programme Endangered Archives de la British Library <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP535-2-6-10#?c=0&m=0&s=0&cv=6&xywh=1876%2C-564%2C2136%2C3901&r=270> consulté le 8 juin 2022. Il y a une erreur dans le référencement du document qui indique Borsani au lieu de Borsari.

celle qui a vu émerger dans les universités germanophones à la fin du XVIII^e siècle et se renforcer tout au long du XIX^e un intérêt pour les langues africaines dans lequel la description linguistique s'articule à la collecte folklorique.

4.1 *Formation et parcours du collecteur*

Au XIX^e siècle, dans ce qui est aujourd'hui l'Allemagne, l'espace intellectuel qui se constitue autour des langues africaines est organisé autour de deux pôles: le premier lié au monde universitaire de la philologie classique, puis orientale, et le second aux amateurs pratiquant la collecte linguistique, dans le cadre de l'exploration scientifique ou en relation avec des activités missionnaires. Prietze est par son milieu familial, sa formation, ses réseaux et sa pratique à la croisée de ces deux univers.

Aux origines de cet intérêt pour les langues africaines se trouve la place centrale de la philologie dans l'émergence du modèle universitaire d'enseignement des sciences humaines de ce qui deviendra l'Allemagne. Elle y occupe, tout au long du XIX^e siècle, une position quasi hégémonique qui s'explique par plusieurs facteurs: son ambition totalisante qui en fait la science générale de la culture, les modalités de la réforme de l'enseignement secondaire qui ont mis au cœur de la formation les langues classiques et enfin le fait que cette discipline porte un projet global visant à fonder la nation culturelle allemande.¹¹⁸ En l'absence d'unité, les savants germanophones se passionnent pour la question des origines des langues et des civilisations, afin de montrer notamment que l'Allemagne du XIX^e siècle réincarnerait les valeurs de la Grèce. Dans cette perspective, la philologie classique participe à la construction d'une identité nationale.¹¹⁹

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les études liées aux philologies orientales s'autonomisent et se subdivisent en deux branches, la première dite "sémitique," liée à la théologie et à l'exégèse des textes sacrés, comprenant l'arabe, l'hébreu et certaines langues africaines, comme le vieil égyptien ou l'amharique, et la seconde dite "asiatique," centrée sur le sanscrit et le persan et qui s'ouvre plus tard à la sinologie et à la japonologie. Au sein de l'orientalisme issu de la philologie biblique tel qu'il se pratique depuis le XVIII^e siècle dans les universités prussiennes, les langues sont utilisées pour organiser une taxinomie des différents peuples du monde dans une hiérarchie classificatoire. Un certain nombre de savants germanophones développent, alors, un intérêt scientifique pour l'Orient et les sociétés non-européennes, paradoxalement

118 Werner 2006; Rabault-Feuerhahn 2008: 25.

119 Werner 2006.

encore plus fort que celui de leurs voisins européens qui sont pourtant déjà impliqués dans des entreprises coloniales.¹²⁰

Un intérêt particulier que l'on retrouve dans un autre espace savant, celui lié à l'exploration. Si l'impulsion institutionnelle du mouvement d'exploration scientifique du continent africain a d'abord été localisée à Londres, avec la création de l'*African Association* en 1788, puis à Paris en 1821 avec celle de la Société de géographie et seulement ensuite à Berlin avec celle de la *Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* (Société de géographie de Berlin) en 1828, ceux qui le mettent en œuvre sont, dans la première moitié du XIX^e siècle, très souvent germanophones, y compris lorsqu'ils partent pour le compte de l'*African Association* ou de la Société de géographie, comme Barth ou Vogel.

De même, au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, les germanophones et les Danois sont les plus nombreux au sein des organisations missionnaires britanniques présentes en Afrique, que ce soit dans la *Society for Promoting Christian Knowledge* ou dans la *Church Missionary Society* (CMS) et conduisent dans ce contexte des travaux savants amateurs.¹²¹ La CMS est une société missionnaire anglicane dont le but est de diffuser la parole divine en Afrique et en Orient en s'adressant à celles et ceux qu'elle cherche à convertir dans leur propre langue, notamment en traduisant la Bible. Il n'y a, à ce moment-là, pas de lien direct entre la langue, l'origine ou la nationalité de l'explorateur ou du missionnaire et les institutions ou les gouvernements qui le soutiennent, et donc pas de lien mécanique entre un projet nationaliste ou colonial allemand et la présence d'individus parlant allemand dans ces institutions.¹²²

Les travaux linguistiques réalisés dans les premiers temps de la CMS sont souvent pris dans une forme de paradoxe, théoriquement produits dans le but de servir à l'évangélisation, ils sont pour la plupart mis en œuvre loin des terrains d'évangélisation, par des individus qui s'y consacrent entièrement, aboutissant à des tensions fortes entre le missionnaire et sa hiérarchie. C'est le cas de Schön et Koelle qui mènent les premières recherches européennes sur le haoussa et le kanouri pour le compte de la CMS dans des régions où l'on ne parle pas ces langues (Freetown, Londres). Les supérieurs de Schön essaient régulièrement de le détourner de son intérêt pour le haoussa, l'invitant à étudier plutôt la langue mandingue ou le peul bien plus utiles à la mission, ou l'engageant à se consacrer à des activités plus missionnaires. De même, Koelle doit, à plusieurs reprises, justifier auprès de sa hiérarchie son choix d'étudier le

120 Pugach 2012: 7–8.

121 Pugach 2012: 9, 23. Le premier dictionnaire d'une langue africaine publié par la CMS, en 1813–1816, est ainsi le fait de Gustavus Reinhold Nyländer, un missionnaire allemand.

122 Lefebvre 2015: 44.

kanouri, bien plus relatif à son intérêt personnel pour les relations entre l'arabe et les langues africaines qu'à des objectifs missionnaires.¹²³

La volonté d'identifier des liens entre les langues s'inscrit dans une démarche de grammaire comparée qui interroge les relations horizontales entre structures grammaticales indépendamment du sens, et qui est alors, au principe, de la philologie allemande. Les savants de cette période, et en particulier les missionnaires, cherchent à incorporer les langues africaines dans des structures de classification générales, à établir des relations avec les langues indo-européennes et sémitiques, et produisent par ce biais des hiérarchisations des langues et populations africaines qui les parlent, participant de ce fait à établir une classification raciale.¹²⁴ Alors que, pour les autres langues du globe, ces liens sont déjà élucidés dans la seconde moitié du XIX^e siècle, permettant de se concentrer sur d'autres aspects, l'indétermination persistante des parentés linguistiques entre les langues africaines maintient cette question au cœur des préoccupations des savants encore dans les années 1870, ce qui distingue durablement leur analyse.¹²⁵

Rudolf Prietze est au croisement de ces espaces savants puisqu'il est le neveu d'un explorateur, qu'il s'inspire des travaux des missionnaires et qu'il a été formé à la philologie à l'université. Né le 2 septembre 1854 à Uchtenhagen, aujourd'hui un quartier d'Osterburg, dans l'Altmark, il est l'aîné d'une fratrie de cinq et a grandi dans une famille de notables bourgeois. Son père Adolf est pasteur et sa mère Marie Luise Nachtigal, qui a grandi à Stendal, est fille de pasteur, et surtout elle est la sœur du célèbre explorateur Gustav Nachtigal.¹²⁶ Médecin militaire dans l'armée prussienne ayant pris sa retraite pour raison de santé, ce dernier s'était installé à Tunis comme médecin du Bey où il avait appris l'arabe.¹²⁷ Alors qu'il s'apprêtait à rentrer en Europe en 1868, le gouvernement de Guillaume I^{er} lui propose de mener une expédition dans le Borno pour apporter au sultan un ensemble de cadeaux afin de le remercier de son accueil des voyageurs allemands. Profitant de cette opportunité, Nachtigal mène une exploration de cinq ans, 1869–1874, du Borno au Baguirmi, en passant par le Ouaddaï et le Darfur jusqu'à Khartoum. Bien que son exploration ait été commanditée par le gouvernement prussien, les pratiques qu'il met en œuvre sont encore

123 Hair 1967: 39, 42.

124 Pugach 2012: 44–46. Les travaux de Sigismund Koelle dans *Polyglotta africana*, puis à propos du kanouri (Koelle 1854), s'inscrivent dans une volonté de prouver par la philologie la théorie du monogénisme, l'existence d'une seule race humaine, en identifiant notamment des mots en kanouri issus de racines indo-européennes.

125 Rabault-Feuerhahn 2015: 235.

126 Möse 2004: 14.

127 Fischer et Fischer 1971, IV: ix.

celles de l'exploration scientifique, voyageant dans de petites troupes de voyageurs, s'adaptant aux usages de déplacement en vigueur dans la région, apprenant les langues des zones qu'ils traversent, citant et respectant les savoirs de ses interlocuteurs rencontrés sur place.¹²⁸

Beaucoup d'éléments de la formation et de la trajectoire de Rudolf Prietze sont liés à l'influence de cet oncle illustre. Il fait ses études primaires au même endroit que lui, dans une institution prestigieuse, le Winckelmann-Gymnasium de la ville de Stendal.¹²⁹ Après le Gymnasium, il poursuit des études d'allemand, de théologie et de philologie allemande et classique dans les universités de Halle, Leipzig et Erlangen.¹³⁰ Halle où son oncle avait aussi commencé ses études de médecine.

Au cours de son cursus, il est formé aux méthodes les plus récentes de comparaison linguistique en suivant des enseignements de *Germanistik*.¹³¹ Ce domaine de recherche s'inscrit alors dans un processus d'affirmation de l'identité nationale allemande par une réappropriation du passé, afin de retrouver, par la philologie et l'histoire de la langue allemande, ses origines les plus anciennes en analysant celle-ci dans la perspective de la grammaire comparée et du comparatisme indo-européen.¹³² Après Halle, Prietze poursuit son cursus à Erlangen, une université conservatrice dont les enseignements de théologie sont très réputés et qui est marquée par une présence forte des cercles piétistes, si important dans les milieux missionnaires.¹³³ Rudolf von Raumer y enseigne alors la *Germanistik* et consacre ses travaux à l'identification des parentés de langue en cherchant notamment à établir un lien entre les langues indo-européennes et sémitiques.¹³⁴

En 1877, Prietze souhaite poursuivre ses études en doctorat et se rend pour cela à Berlin, mais sa trajectoire prend une autre tournure. Son oncle Gustav Nachtigal, qui est rentré depuis trois ans de sa longue exploration dans le Sahara et le Sahel central, est en train de travailler à une publication et lui demande, comme il l'explique dans la préface du volume 11 de son récit de voyage, de venir l'aider à traiter ses matériaux linguistiques et ethnographiques en raison de sa formation philologique.¹³⁵ Prietze interrompt ses études et se consacre

128 Lefebvre 2015.

129 <https://www.winckelmann-gymnasium.de/fk/geschichte.php> consulté le 11 juillet 2022.

130 Moetefindt 2013, 1: 789.

131 Prietze 1918b: 241.

132 Rabault-Feuerhahn 2008: 254–255.

133 Pugach 2012: 72.

134 Pugach 2012: 72–73.

135 Nachtigal 1980: 289.

entièrement à cette tâche de transcription des données collectées sur le terrain et de comparaison des vocabulaires recueillis en différentes langues.¹³⁶

La carrière de Nachtigal et la politique allemande ont alors pris une tournure coloniale. Au moment où le Reich s'engage dans cette voie, le gouvernement ne dispose pas d'un corps militaire ou administratif sur lequel s'appuyer. Les anciens explorateurs du continent sont alors sollicités.¹³⁷ Le domaine de recherche sur les langues africaines, l'*Afrikanistik*, en voie d'institutionnalisation, est pris dans cette même logique et participe désormais au contexte nationaliste et colonial. C'est à Berlin et à Hambourg que se structurent des pôles d'intérêts pour les langues africaines. En 1887, est créé à la Friedrich-Wilhelm-Universität le *Seminar für Orientalische Sprachen zu Berlin*, qui est fortement lié au ministère des Affaires étrangères. L'impérialisme allemand y est promu et encouragé et la plupart de ceux qui y suivent des cours se préparent à une carrière coloniale.¹³⁸ Au sein de ce *Seminar* existent des cours sur certaines langues et cultures africaines, notamment le héréro, le swahili et le haoussa. Ces deux derniers idiomes ont été choisis en raison de leur large rayonnement du fait de leur rôle de langues commerciales.

Un ancien missionnaire en Afrique du Sud, Carl Büttner, y enseigne. Fervent nationaliste et promoteur de la colonisation allemande, il a créé la revue *Zeitschrift für afrikanische Sprachen*, afin de promouvoir des travaux sur les langues africaines rédigés en allemand dans une perspective nationaliste.¹³⁹ L'enjeu de la langue de publication est un thème central de cette époque, de nombreux observateurs déplorant que, bien que les germanophones soient parmi les meilleurs spécialistes de l'Afrique et des langues africaines, ils aient pour la plupart publié en anglais. Prietze lui-même tient ce discours.¹⁴⁰

En 1882, Nachtigal est nommé consul général de Tunis par le chancelier Otto von Bismarck. Il occupe désormais des fonctions officielles et ses activités scientifiques ont dorénavant lieu sur son temps libre. Il est à cette époque considéré dans son pays comme une figure centrale de la science allemande consacrée à l'Afrique et jouit d'une renommée internationale. En 1883, l'ancien administrateur colonial britannique en Inde, Robert Needham Cust, qui se consacre depuis sa retraite à ses travaux linguistiques, vient lui rendre visite

136 Prietze 1918b: 240–241.

137 Nagel 2013: 409.

138 Pugach 2012: 60.

139 Pugach 2012: 18, 52–53.

140 Prietze 1918b: 217.

à Tunis pour l'encourager à publier ses collections dont il n'a encore rien fait depuis son retour d'exploration.¹⁴¹

Ici se joue un enjeu scientifique important de cette époque. Plusieurs savants pensent que les langues du Sahel central sont une des clés de compréhension des liens entre les différentes langues africaines et entre celles-ci et les langues indo-européennes. Dans cette perspective, le haoussa est vu, ainsi que le dit Prietze dans l'introduction de l'un de ses articles, comme "un rameau chamito-sémitique ayant émergé à partir d'une origine authentiquement africaine."¹⁴² Prietze fait sienne cette question et est encouragé par son oncle à utiliser pour ce faire les matériaux qu'il a collectés. Il les exploite jusqu'à la mort de celui-ci en 1885 et poursuit avec les données linguistiques d'Heinrich Barth, après avoir négocié auprès d'un descendant du savant, le général von Schubert.¹⁴³ Il fait de même avec celles d'un troisième explorateur, Gerhard Rohlfs, et espère à partir de cet ensemble reconstruire les parentés des langues qui s'étendent entre Niger et Darfur.¹⁴⁴

Pour mener à bien cette recherche, Prietze considère indispensable d'avoir une expérience empirique de ces langues en les entendant, selon son expression, avec ses propres oreilles afin de combler les lacunes syntaxiques liées aux difficultés de collecte qu'ont connues ses prédécesseurs.¹⁴⁵ Ici, on reconnaît l'influence d'une figure importante, Eduard Sievers, que Prietze appelle dans ses écrits son "vénéré (*verehrte*) professeur" et qui aurait "attiré [s]on attention sur la nécessité d'une observation exacte des sons, que seuls l'oreille et l'œil permettent."¹⁴⁶ Philologue et professeur de *Germanistik*, Sievers, de quatre ans plus âgé que Prietze, est un néogrammairien appartenant à l'école de Leipzig qui prône une analyse des langues marquée par une approche sociohistorique et par des idiolectes, au sens de pratiques langagières directement observables.¹⁴⁷ Les travaux de Sievers concernent la métrique et l'intonation dans les langues germaniques anciennes qu'il aborde par le biais de la phonétique. Selon lui, le son doit être abordé au regard de la dynamique sémantique de la

141 Prietze 1897b: 142; Prietze 1918b: 240.

142 Prietze 1897b: 142.

143 Prietze 1897b: 144.

144 Prietze 1918b: 241. Un ensemble documentaire qui est aujourd'hui conservé à Hambourg avec les archives privées professionnelles de Prietze à la Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, Prietze Nachlass (Nachtigal, Barth), NR Pr K 2.

145 Prietze 1897b: 145.

146 Prietze 1918b: 242.

147 Tchougounnikov 2007.

parole, c'est-à-dire en tenant compte des intonations expressives liées au sens et aux émotions.¹⁴⁸

Prietze, largement influencé par ces théories, estime indispensable de pouvoir entendre parler des individus originaires de ces régions, mais aussi d'avoir accès à des textes complets et cohérents et pas uniquement à des mots, expressions ou phrases sorties de leur contexte. Les éléments de prose recueillis par Koelle et Schön lui paraissent utiles dans cette perspective, mais l'analyse de proverbes ou de chansons serait, selon les théories de Herder, encore plus pertinente parce que ces formes représentent l'essence de l'esprit d'un peuple (*Volksgeist*).¹⁴⁹ Les proverbes recueillis par Schön et publiés dans *Magana hausa* ne sont accompagnés d'aucune explication, ce qui les rend largement inintelligibles et donc, selon Prietze, inutilisables. Une nouvelle collecte lui paraît indispensable.¹⁵⁰

Prietze n'envisage pas de se rendre dans le Sahel et le Sahara central. Au cours des deux décennies qui se sont écoulées depuis qu'il a commencé à travailler avec son oncle, il a vu sa santé physique et mentale se dégrader, du fait de ce qu'il appelle sa maladie, qu'il caractérise, sans la nommer, comme un épuisement nerveux lié au surmenage.¹⁵¹ Il connaît pour cette raison de longues périodes d'inactivité, notamment entre 1881 et 1892. Ce n'est qu'en 1893, après avoir passé près de dix ans loin de ses recherches, qu'il se sent de nouveau apte à travailler, passant notamment deux ans à Berlin entre 1895 et 1897.¹⁵² Pour contourner cette impossibilité à se rendre sur le terrain en raison de sa santé fragile, Prietze a élaboré une stratégie qui consiste à rencontrer des ressortissants des régions du Sahel central dans des endroits dont le climat serait favorable à son état. Les villes des côtes méditerranéennes du continent africain, notamment Tunis et Tripoli, lui paraissent, à ce titre, idéales.

À cette époque, il utilise la postérité de son oncle pour obtenir du gouvernement allemand un financement afin de publier un document posthume

148 Espagne 2014: 163–164.

149 Prietze 1918b: 242.

150 Prietze 1904: 1.

151 Prietze 1897b: 144.

152 Dans plusieurs lettres à ses parents, il évoque avec nostalgie des périodes de travail actif où il était en bonne santé, qu'il identifie notamment comme celle de ses études et quatre années de la décennie suivante, c'est-à-dire 1876–1881 et ensuite entre 1893 et 1897. Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-8," 1901–1902, lettre de Prietze à ses parents du 6 septembre 1902, Sorrente (Italie), f. 1; Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-9," 1903, lettre de Prietze à ses parents du 3 septembre 1903, Böjükdere, f. 1.

de celui-ci sur une langue du Togo.¹⁵³ Cette publication lui permet de se faire connaître des réseaux savants liés aux milieux coloniaux et de rentrer dans les systèmes de financement de la recherche qui y sont rattachés. En septembre 1897, il obtient une seconde subvention de 1.000 marks de la *Kolonialgesellschaft* (Société coloniale) pour financer un séjour à Tunis avec un projet qui est déjà celui qu'il portera pendant la décennie suivante: éditer les collections linguistiques de Nachtigal, Barth et Rohlfs grâce à un travail auprès de personnes originaires du Sahel sur la côte méditerranéenne afin d'entendre "de sa propre oreille les langues en question."¹⁵⁴ En 1897–1898, Prietze réalise un premier séjour à Tunis, mais à son retour sa santé se dégrade et il doit, de nouveau, interrompre ses travaux. En 1900, recommandé par l'éminent médecin et promoteur de l'anthropologie en Allemagne Rudolf Virchow et par d'anciens amis de son oncle, il présente un projet auprès de la *Gesellschaft für Erdkunde* et de la *Kolonialgesellschaft* et obtient le financement par la fondation Karl Ritter d'une année et demie à Tunis et Tripoli.¹⁵⁵

Prietze profite alors d'un intérêt des instances coloniales allemandes pour les langues africaines, notamment sous l'impulsion du linguiste August Seidel, le secrétaire général de la *Kolonialgesellschaft*. Ce dernier défend l'idée qu'il est nécessaire de donner aux agents de la colonisation des outils pour se débrouiller dans les différentes langues du continent, afin d'éviter de devoir s'en remettre à des interprètes en qui on ne pourrait avoir confiance.¹⁵⁶ En 1895, celui-ci avait, dans cette perspective de réduction des intermédiaires, lancé un programme de recueil des vocabulaires de base des langues inconnues ou mal connues, organisé en 128 questions.¹⁵⁷

Plus de vingt ans après avoir commencé ses travaux auprès de son oncle, le projet de Prietze est, désormais clairement formulé: travailler à reconstituer les parentés des langues qui s'étendent entre Niger et Darfur pour en retrouver les rythmes et les dynamiques sémantiques par l'écoute et l'analyse de leur folklore en enquêtant sur les côtes méditerranéennes.

153 Nagel 2013: 263; Prietze 1897a.

154 *Deutsche Kolonialzeitung: Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft*, Neue Folge 10 (2 octobre 1897): 401–402.

155 Prietze 1918b: 242; "Sitzung vom 6. Januar 1900," *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin XXVII* (1900): 57.

156 Pugach 2012: 62.

157 Nagel 2013: 254.

4.2 *Un bourgeois allemand linguiste amateur dans la douceur méditerranéenne*

Le travail qu'entame alors Prietze, consistant à chercher à côtoyer des locuteurs natifs hors des bassins linguistiques des langues cibles, n'est pas exceptionnel dans le cas du Sahara et du Sahel central. Une grande partie des collectes réalisées jusque-là, notamment concernant le haoussa et le kanouri, l'ont été en dehors de ces régions, à Freetown, Londres, Bahia ou Rio. Cela s'explique à la fois par les difficultés que représente, pour les savants européens, un séjour dans ces espaces et par la présence de communautés diasporiques, notamment haoussa, sur plusieurs continents, déjà au XIX^e siècle.¹⁵⁸

À la fin de ce siècle, plusieurs enquêtes de ce type se concentrent sur les villes des côtes du Maghreb où vivent d'importantes communautés kanouriphones et haoussaphones. Dans les premières années de la décennie 1880, par exemple, un capitaine d'infanterie, J.-M. Le Roux, en poste dans le bureau arabe de Bou Saada en Algérie, produit un vocabulaire et une grammaire haoussa avec une ancienne esclave originaire de Kano, Aïcha bent Embarka.¹⁵⁹ En 1897, le missionnaire Herman Gundert Harris recueille auprès de locuteurs haoussas une série de récits de vie et de voyage qu'il publiera quelques années plus tard.¹⁶⁰ Tous ces travaux ont comme modèle revendiqué l'ouvrage *Magana hausa* de James Frederick Schön.

Le travail de Prietze, à ce moment, s'apparente à celui d'un savant indépendant ou amateur. S'il bénéficie au départ d'une subvention de la *Gesellschaft für Erdkunde* et de la *Kolonialgesellschaft*, il n'est ensuite ni salarié, ni lié à aucune institution qu'elle soit scientifique ou coloniale, allemande ou d'un autre pays européen. Il finance ses recherches sur ses propres moyens. De plus, bien qu'il ait reçu une formation universitaire, il agit en tant que personne privée, sans diplôme de doctorat ni position universitaire, dans un contexte où la recherche allemande est, depuis le début du XIX^e siècle, institutionnalisée et très professionnalisée et où les amateurs sont extrêmement rares, y compris dans le domaine de la philologie.¹⁶¹ L'organisation et la planification de ses séjours ne sont pas déterminées par des instructions données par des institutions scientifiques commanditaires. De même, ses relations dans les différents lieux qu'il visite avec les autorités de son pays ou d'autres États européens exerçant alors une domination coloniale sont minimales, voire inexistantes.

158 Lefebvre 2023.

159 Le Roux 1886: v.

160 Harris 1908.

161 Smith 1991: 81.

À partir de janvier 1902, Prietze est installé à Tunis, au 24 rue Sidi el Aloui, et l'on peut suivre ses activités à travers les lettres qu'il envoie chaque mois à sa famille. Néanmoins, dans cette correspondance, il ne dit rien du travail qu'il effectue entre janvier et juin 1902. C'est pourtant certainement à cette période qu'il a collecté auprès d'al-Hajj Ahmadu ou Ahmed es-Sudani des matériaux qui donneront lieu à une série de publications en haoussa dans les années qui suivent.¹⁶² Après quelques mois sur place, en juin, il tombe malade d'une insolation, puis d'une phlébite, qui le poussent à quitter Tunis pour aller se rétablir près de Naples, où le climat lui paraît plus favorable.¹⁶³ Toujours faible à l'approche de l'hiver, il estime que les hivers tunisien et italien ne sont pas suffisamment adaptés à sa santé et décide d'aller chercher l'air sec d'Égypte. Le 28 novembre 1902, il écrit à ses parents depuis Le Caire, "un endroit fabuleux, la plus grande et sans doute la plus brillante ville d'Afrique et de tout le monde arabe."¹⁶⁴ Il y restera pendant tout l'hiver.

Dans ses premières lettres à ses parents, il s'inquiète de ne pas réussir à envoyer un article à August Seidel, le secrétaire de la *Kolonialgesellschaft* qui a en partie subventionné son séjour.¹⁶⁵ Il est gêné vis-à-vis de ses donneurs d'ordre, dans la mesure où rentrer à Tunis ou à Tripoli pour poursuivre sa mission lui semble dangereux. En même temps, il n'est pas en mesure de produire des données qu'il pourrait envoyer à Berlin pour justifier de sa subvention. Malgré cela, il passe les mois suivants à visiter l'Égypte, d'Assouan à Louxor, en passant par Memphis et Gizeh et ses lettres sont largement consacrées à des considérations touristiques. Le 26 février 1903, il informe ses parents qu'il se prépare à rentrer au Caire où il espère "trouver des savants noirs pour [s]on objectif réel."¹⁶⁶ Quinze jours plus tard, alors qu'il est encore à Louxor, son projet se précise: "Je suis curieux des disciples de la mosquée al-Azhar, mais bien sûr, avant de commencer de nouvelles recherches, je dois terminer

162 Prietze 1904; Prietze 1907. Dans les introductions et les notes de ces deux publications apparaissent de nombreuses informations sur les manières dont Prietze a travaillé avec al-Hajj Ahmadu ou Ahmed es-Sudani. Sur ce personnage, dont le nom est parfois orthographié Ḥāẓẓ Aḥmed, voir Lefebvre 2021: 34–35.

163 Prietze 1918b: 242.

164 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-8," 1901–1902, lettre de Prietze à ses parents du 5 décembre 1902, Le Caire, et pour la citation lettre à ses parents du 28 novembre 1902, d'Heluan près du Caire, f. 5.

165 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-8," 1901–1902, lettre de Prietze à ses parents du 5 décembre 1902, Le Caire, f. 2–3.

166 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-8," 1901–1902, lettre de Prietze à ses parents du 26 février 1903, Louxor, f. 4.

au moins un travail pour Seidel.¹⁶⁷ C'est finalement en mai, qu'il l'envoie à Seidel ce qui sera publié l'année suivante.

Mais, à l'approche du printemps 1903, Prietze, dont la préoccupation principale est de vivre dans un climat compatible avec sa santé, décide de passer les mois d'été en Grèce. Sur la route d'Alexandrie à Athènes, il en profite pour visiter Jaffa, Jérusalem, Smyrne, Beyrouth et les ruines d'Éphèse.¹⁶⁸ C'est en touriste que Prietze effectue ce voyage ponctué par les étapes clés des tours de la Méditerranée en vogue à l'époque, celles suivies par Mark Twain et recommandées par les guides Thomas Cook. Son regard, ses descriptions des monuments, de l'ambiance dans les différentes villes ou de ce qu'il considère pittoresque sont largement influencées par l'orientalisme de cette période.

La manière dont Prietze vit mêlant enquête savante, tourisme et enjeux de santé correspond à des pratiques bourgeoises courantes dans le bassin méditerranéen du tournant du XIX^e et du XX^e siècle. L'ouverture du canal de Suez, le développement du commerce et la diminution des temps de trajet entraînent un afflux important de visiteurs internationaux fortunés conduisant à la construction d'infrastructures de luxe. Après avoir passé l'été 1903 en Grèce et l'automne en Turquie, Prietze revient s'installer pour l'hiver au Caire. L'Égypte étant une destination particulièrement appréciée et décrite dans les guides de voyages comme un immense sanatorium, aux conditions aussi bonnes en hiver que la France en été.¹⁶⁹

Au-delà de l'aspect médical, ce qui attire alors les riches voyageurs internationaux en Égypte est l'idée de pouvoir vivre en Orient comme en Europe. Prietze le formule lui-même à peu près en ces termes à propos du Caire: "Dans cette ville d'environ 600.000 habitants près de 5% de la population est européenne, sans compter les nombreux voyageurs, il en résulte un grand luxe et une élégance moderne. Le Caire est un Paris exotique."¹⁷⁰ Au début du XX^e siècle, le Caire est un centre urbain dual avec à l'ouest la ville européenne et à l'est la ville égyptienne, de part et d'autre d'une rue principale partant de la gare où sont installés les principaux hôtels. D'un côté, les rues sont éclairées le soir, il y a l'eau courante, des arbres et des jardins à la française, de l'autre, l'eau est encore amenée par porteur et les rues ensablées.¹⁷¹ Les quartiers où se trouvent

167 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-8," 1901-1902, lettre de Prietze à ses parents du 11 mars 1903, Louxor, f. 1-2.

168 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-9," 1903, lettre de Prietze à ses parents, Jérusalem, 18 mai 1903.

169 Wait 2012: 26-27.

170 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-9," 1903, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 25 décembre 1903, f. 3.

171 Abu-Lughod 1965: 430-431.

les lieux de vie des Occidentaux sont la priorité des réformes et des politiques de santé publique, organisant une ségrégation des espaces et une gestion différenciée de ceux-ci.¹⁷² Al-Hajj Musa et Prietze peuvent séjourner dans une même ville tout en évoluant dans deux mondes complètement différents.

Cette itinérance méditerranéenne organisée de manière à vivre toujours sous un climat favorable à sa santé – l’hiver dans la chaleur sèche du Caire et l’été de l’autre côté de la Méditerranée en Grèce ou en Turquie, moins chères que l’Italie, entrecoupée d’excursions destinées es à visiter des monuments et des lieux considérés comme devant être vus – joue un rôle au moins aussi important dans les deux premières années de la vie de Prietze dans le bassin méditerranéen que ses recherches scientifiques.¹⁷³

4.3 *Un pèlerin en itinérance savante dans le Machrek et le Hijaz*

Al-Hajj Musa ibn Hissein et sa femme Habiba ont quitté le Sahel et le Sahara central vers 1900 pour accomplir le pèlerinage. Les lettrés soufis de ces régions entreprenaient généralement le *hajj* comme l’aboutissement de leur carrière. Se mêlaient alors des motivations religieuses et savantes dans un circuit qui incluait, après La Mecque, Médine, Jérusalem et Le Caire pour visiter des lieux de savoir et recevoir les enseignements de personnalités du Hijaz et d’Égypte, renforçant ainsi leur réputation à la fois religieuse et intellectuelle.¹⁷⁴ Les lettrés du Sahara et du Sahel sont insérés dans les réseaux soufis de leur temps et sont, malgré la distance, animés par les débats et des controverses savantes qui se déroulent en Égypte, à La Mecque, à Médine et au Maghreb.¹⁷⁵ Leurs voyages reflètent cette insertion.

Si al-Hajj Musa ne fait pas le récit des circonstances de leur départ, il en décrit le trajet et les modalités. Lui et sa femme partent d’abord à pied par Agadès, Ghadamès et Benghazi, avant de prendre le bateau pour Alexandrie, puis Suez et Djedda, alors porte d’entrée vers La Mecque. Au cours du XIX^e siècle, depuis

172 Fahmy 2018: 170.

173 En septembre 1903, une fois en Grèce et y trouvant la vie trop chère, il décide de partir pour Bøjükdere/Büyükdere, une station balnéaire de la province de Constantinople prisée des Européens pendant l’été, où il travaille à ses matériaux collectés à Tunis, Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, “Korrespondenz 1-9,” 1903, lettre de Prietze à ses parents du 17 septembre 1903, Bøjükdere, f. 2-3.

174 Naqar/Nagar 1969: 311. Nous avons utilisé la thèse plutôt que l’ouvrage publié qui a été raccourci et contient beaucoup moins d’informations. Dans la thèse, l’auteur est indiqué sous le nom d’Omer Abdel Raziq El-Nagar et dans la version publiée comme Umar al-Naqar (1972). Pour qu’il n’y ait pas de confusion, les deux documents sont dans la bibliographie et l’auteur est ici indiqué avec les deux versions de la transcription de son nom.

175 Chih 2019: 146.

le Sahara et le Sahel central, deux routes principales de pèlerinage étaient empruntées, correspondant aux voies des caravanes commerciales, celle de l'Air et celle du Borno. C'est la première qu'ont choisie al-Hajj Musa et sa femme, tout comme le fit, en 1881 lors de son premier pèlerinage, Mohammed el-Fellati. Il en a décrit les étapes en 1892 aux agents du consulat de France à Tunis et notamment au commandant Rebillot qui raconte: "Il se mit en route avec une caravane de Touaregs Kel Ouï qui était venue à Kano au marché, et qui retournait dans son pays. Il passa par le Damerghou, Aghadès (*sic*), l'Air, Rhat, où il s'arrêta seize jours. Il s'achemina de là sur Rhadamès avec une caravane de gens de cette localité."¹⁷⁶

Le pèlerinage est la plupart du temps une entreprise individuelle, mais, pour mener à bien leur voyage, les pèlerins solitaires se regroupent souvent en caravane. Ils sollicitent des lettres de recommandation auprès des souverains, puis se réunissent dans des villes importantes et attendent d'être suffisamment nombreux pour entamer leur périple.¹⁷⁷ Lorsque l'une de ces caravanes se prépare, la nouvelle se diffuse rapidement et les candidats affluent de différentes parties de la région pour la rejoindre. Des traditions orales font état de groupes de trois cents pèlerins au départ de Kano.¹⁷⁸ Des commerçants se joignent souvent aux caravanes de pèlerins pour la traversée du désert parce que celles-ci bénéficient d'une protection liée à leur objectif religieux, qu'elles sont particulièrement bien traitées par les autorités politiques et qu'elles ne sont pas soumises aux taxes et aux impôts.

Au-delà de ces pratiques courantes, au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, face à la présence de plus en plus grande des envahisseurs européens dans le Sahara et le Sahel, un nombre important de lettrés décident de partir pour rejoindre des régions musulmanes, notamment le Hijaz, invitant leurs compatriotes à faire eux aussi la *hijra* vers le *dar al-islam*, c'est-à-dire à s'exiler en terre d'islam.¹⁷⁹ La notion de *hijra* offrait aux savants musulmans une idéologie appropriée pour affronter un monde en train de changer.¹⁸⁰ Dans un rapport sur la propagande islamique au Nigéria rendu en 1927, l'officier colonial britannique Gordon Lethem estime que 25.000 personnes auraient ainsi quitté le Sahel central à cette époque, notamment après la défaite du sultanat de

176 Bibliothèque nationale de France (Bnf), Fonds de la Société de géographie, SG COLIS 3, El-Hadj Ahmed ben Mohammed el Fellati, Fascicule 1, "Itinéraire du Fellati de Kano à Tataouin par Agades et Ghadames, 1891-1892," 84 p.; publié dans Kanya-Forstner et Lovejoy 1997a: 37.

177 Works 1976: 22.

178 Naqar/Nagar 1969: 105.

179 Chanfi 2015.

180 Umar 2006: 258.

Sokoto contre les Britanniques à Burmi en 1903.¹⁸¹ C'est le cas de certaines personnalités, suivies de leurs partisans, comme Ahmadou Sekou Tal après la chute de Ségou, ou al-Tahiru, cinquième fils de sultan de Sokoto Mohammed Bello ou encore Ahmadu l'émir de Misau. Tous partent vers l'est, souvent vers Le Caire ou La Mecque, mais la plupart s'arrêtent avant, notamment lorsqu'ils constatent que les Britanniques sont déjà présents plus à l'est.¹⁸² Parmi ceux précédemment cités, seul Ahmadu de Misau arrive dans le Hijaz, où il rencontre Gordon Lethem auquel il raconte son voyage de treize mois après la défaite de Burmi, durant lequel deux de ses quatre compagnons sont morts.¹⁸³

Al-Hajj Musa, lui, poursuit jusqu'à La Mecque où il passe un an à travailler comme portefaix, puis six mois à Médine, avant de retourner à La Mecque, passant ainsi environ deux ans dans les lieux saints.¹⁸⁴ Gordon Lethem estime dans son rapport que, dans la première décennie du xx^e siècle, près de 3.000 individus originaires du Sahel et du Sahara central vivent à La Mecque et 2.000 à Médine, au sein desquels les Haoussas et les Bornouans sont les plus nombreux.¹⁸⁵ Le séjour des pèlerins est en général long parce qu'il faut gagner de quoi payer la nourriture, l'eau, les vêtements et parfois un âne pour la route du retour, ainsi que de quoi acheter des biens à revendre une fois rentré.¹⁸⁶ Une des spécificités de la jurisprudence malékite est d'autoriser les pèlerins à se rendre à La Mecque même sans en avoir les moyens, en voyageant à pied et en travaillant pour financer leur transport et leur séjour.¹⁸⁷ Selon l'officier français Gustave Binger, qui rencontre une dizaine de pèlerins au cours de son séjour dans le Sahel, en 1887–1888, leur pèlerinage dure en moyenne sept ans, notamment parce qu'ils travaillent sur la route, mais aussi parce qu'ils profitent de leur séjour pour visiter d'autres lieux; certains de ceux qu'il a croisés ont été à Mascate ou en Perse et presque tous en Égypte et au Yémen.¹⁸⁸

Après ses deux années à La Mecque et à Médine, al-Hajj Musa part vers 1902 pour Beyrouth et Jérusalem où il s'arrête pour étudier à la mosquée al-Aqsa. Ces séjours témoignent d'une pratique dévotionnelle soufie: la *ziyāra*. Al-Hajj Musa, dans sa première lettre à ses parents, écrit à propos de Médine: "Nous

181 Lethem 1927: 27. Sur les raisons et le déroulement de la mission de Gordon Lethem, voir Walz 2006: 94–96.

182 Naqar/Nagar 1969: 239–250.

183 Lethem 1927: 29.

184 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 83.

185 Lethem 1927: 48.

186 Lethem 1927: 33.

187 Naqar/Nagar 1969: 15.

188 Binger 1892: 87. Sur les modalités pratiques de l'expédition de Binger et son travail de terrain, voir van den Avenne 2017: 131–132.

avons accompli la visite sacrée (*ziyāra*) en paix et sans problème. Ensuite, nous sommes partis à Jérusalem, nous avons accompli la visite sacrée en paix et sans problème. Ensuite, nous sommes venus en Égypte, nous avons accompli la visite sacrée en paix et sans problème,” insistant sur ce parcours dévotionnel en marge du pèlerinage.¹⁸⁹

Les *ziyāra* (visites pieuses des lieux saints ou de tombeaux) sont très pratiquées dans le Sahara et le Sahel par les membres de la *Qādirīyya* et de la *Tijānīyyah*. Au XIX^e siècle, la *ziyāra* au tombeau du Prophète à Médine était de règle pour la plupart des Ouest-Africains qui entreprenaient le *hajj*, complétée pour beaucoup par celle de la mosquée al-Aqsa à Jérusalem.¹⁹⁰ Dans les années 1830, l'introducteur de la *Tijānīyyah* dans le Sahel, al-Hajj Umar Tal, effectue ce type de parcours: il se rend à La Mecque puis à Médine et à Jérusalem pour visiter la mosquée al-Aqsa avant de se rendre au Caire à la mosquée al-Azhar.¹⁹¹ On ne sait pas si *hajjia* Habiba qui a accompli le pèlerinage avec al-Hajj Musa l'a accompagné dans tous ses séjours; al-Hajj Umar Tall a lui laissé sa famille au Caire, lorsqu'il est allé à Jérusalem.

Al-Hajj Musa aurait passé deux ans et demi à Jérusalem à étudier à la mosquée, certainement entre 1902 et 1904.¹⁹² Les données sur la présence des Ouest-Africains et en particulier des originaires du Sahel central sont très peu nombreuses avant la Première Guerre mondiale et l'historiographie n'a pas encore pu reconstruire une image claire de cette présence au XIX^e siècle.¹⁹³ Plusieurs sources identifient Jérusalem comme une étape pour les pèlerins du Sahel. Clapperton rencontre par exemple, le 15 janvier 1823 à Katungawa, un Peul qui au cours de son pèlerinage s'est rendu à Bagdad, Constantinople et Jérusalem.¹⁹⁴ Al-Hajj Ahmed el-Fellati décrit comment des ressortissants de Kano sont installés à toutes les étapes des routes commerciales et du pèlerinage, et notamment “au Caire, à La Mecque, à Jérusalem, à Bagdad, étendant jusqu'à ces limites le domaine commercial de Kano.”¹⁹⁵

Mais, selon Gordon Lethem, au début du XX^e siècle, les originaires du Sahel central sont très peu présents en Palestine; il n'a entendu parler à Jérusalem que de quelques pèlerins et n'a rencontré qu'un Bornouan travaillant comme

189 Dans ce volume, Lettres d'al-Hajj Musa à ses parents, première lettre, dans l'original Prietze 1930: 87. Entre parenthèses, le terme original utilisé par al-Hajj Musa dans sa lettre.

190 Meri *et al.* 2010; Back 2015: 6.

191 Naqar/Nagar 1969: 208, 211–212.

192 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 83.

193 Miles 1997: 39–42; Qous 2018.

194 Clapperton 1966: 637.

195 El-Fellati, dans Kanya-Forstner et Lovejoy 1997a: 83.

gardien sur l'esplanade du Temple.¹⁹⁶ Parmi les interlocuteurs de Prietze, al-Hajj Musa n'est toutefois pas le seul à avoir séjourné dans la ville sainte. Al-Hajj Ahmadu/Ahmed es-Sudani, l'informateur principal de Prietze à Tunis lors de son séjour de 1902, a, après son pèlerinage, lui aussi fait un séjour à Jérusalem en 1898, durant lequel il a assisté à la visite de l'empereur Guillaume II sur laquelle il a composé en haoussa un récit dialogué, proche du théâtre. Mais ce texte ne nous apprend rien sur les Ouest-Africains de Jérusalem au tournant du XIX^e et du XX^e siècle.¹⁹⁷

Après son séjour à Jérusalem, al-Hajj Musa part s'installer au Caire pour étudier à la mosquée al-Azhar. On ne sait pas si, dans son cas, ces différents séjours étaient prévus avant son départ ou s'ils découlent de l'évolution du contexte. Mais, entre 1900 et 1912, un grand nombre de pèlerins du Sahara et du Sahel choisissent de ne pas rentrer dans leurs régions d'origines désormais colonisées et s'installent temporairement d'un lieu à un autre entre le Hijaz et le Sudan.¹⁹⁸

La mosquée al-Azhar, l'une des plus anciennes institutions d'enseignement supérieur du monde musulman sunnite, est alors en pleine transformation tandis que le statut de savant est en train d'évoluer au sein de la société égyptienne. En ce début de XX^e siècle, les élites savantes traditionnelles, les oulémas, qui étaient jusqu'ici les autorités en matière d'éducation et de droit, sont lentement écartées de la vie publique au profit d'une nouvelle classe dirigeante de fonctionnaires, d'éducateurs et de journalistes. Dans la décennie 1870, cela se manifeste par l'acceptation de plus en plus large par certains oulémas, dits réformistes, et par les agents de l'État égyptien de la notion européenne de progrès et par des critiques fortes de la part de ces intellectuels des pratiques pédagogiques et scolastiques mises en œuvre à la mosquée al-Azhar, notamment autour des méthodes d'interprétations légales.¹⁹⁹ Une série de réformes sont tentées pour remédier à cette situation, notamment afin d'encadrer plus strictement les enseignements et leur évaluation par l'instauration de certificats, auxquels les étudiants étrangers ne sont pas soumis.²⁰⁰ À ces débats s'ajoutent des questions matérielles, l'afflux de très nombreux étudiants dans la seconde moitié du siècle provoquant une crise du logement et de la situation sanitaire

196 Lethem 1927: 50.

197 Prietze 1926a.

198 Lethem 1927: 33–34.

199 Falk Gesink 2009: 59.

200 Walz 2006: 103.



FIGURE 3 Carte postale: les étudiants dans la cour de la mosquée al-Azhar
COLLECTION PRIVÉE DES AUTEURS

des étudiants.²⁰¹ Ces réformes échouent à transformer l'enseignement, mais parviennent à modifier l'administration.²⁰²

Les enseignements ont lieu la plupart du temps dans la cour de la mosquée. L'historien égyptien Aḥmad Amīn décrit celle-ci, en 1900, alors qu'il s'y rend pour la première fois enfant pour accompagner son père. Chaque Sheikh est "assis sur une chaise, des papiers jaunis à la main, entouré d'un groupe d'étudiants formant un cercle autour de lui, avec leurs chaussures à côté d'eux et vêtus de longues robes blanches à manches longues ou de *galabiyyahs* blanches et de manteaux noirs et ayant le même manuel que lui à la main. Le Sheikh lit à haute voix et commente pendant que les étudiants écoutent en silence ou engagent des débats."²⁰³ C'est dans des termes à peu près similaires que Prietze décrit l'enseignement au sein d'al-Azhar à ses parents, mais avec une grande condescendance: "Là, ils s'accroupissent sous les arcades et dans la cour, formant des cercles plus ou moins grands, autour de chaque professeur

201 Gesink 2014: 18.

202 Zeghal 1996: 20.

203 Cité dans Gubara 2014: 60.

(Sheikh), qui leur récite la même salade qui y a été enseignée depuis mille ans. Presque tous les âges sont représentés.”²⁰⁴

Au cours du XIX^e siècle, des savants européens ont été admis dans la mosquée. Plusieurs collaborations intellectuelles se sont nouées dans ce contexte entre des oulémas d'al-Azhar et des orientalistes européens, comme celle entre le linguiste britannique Edward Lane, lors de son séjour au Caire dans les années 1842, et Ibrahim al-Desuqi. Ce dernier explicite pour lui des terminologies islamiques complexes et lui permet d'accéder aux manuscrits de la bibliothèque de la mosquée, sans que cette aide ne soit expressément mentionnée dans l'ouvrage que Lane en tire.²⁰⁵ Dans les années 1870, Ignaz Goldziher, un orientaliste hongrois, est le premier à être autorisé à étudier à al-Azhar, obtenant le droit d'y suivre des enseignements religieux. Cette présence n'est pas toujours bien vue au sein de l'institution et plus largement dans la société cairote. L'orientaliste néerlandais Christiaan Snouck-Hurgronje fait le récit d'une conversation avec un Égyptien éduqué à la fin du XIX^e siècle, qu'il ne nomme pas, qui, comparant La Mecque et Le Caire, déplore une “mosquée al-Azhar souillée par les pieds des [visiteurs] anglais, hommes et femmes.”²⁰⁶

Les étudiants de la mosquée sont organisés, logés et hébergés dans des *riwāq* en fonction de leur pays d'origine ou, dans le cas des Égyptiens, par province ou région. La mosquée compte, au début du XX^e siècle, quarante-quatre *riwāq*, dont l'écrasante majorité est réservée aux Égyptiens.²⁰⁷ Prietze décrit cette organisation:

Par bien des aspects, la mosquée al-Azhar ressemble aux universités occidentales du Moyen Âge. Les compatriotes sont organisés en association qui dispose de locaux. Leur mobilier se compose de grandes armoires murales, dans lesquelles chaque membre dispose d'un tiroir. Il existe de nombreuses bourses d'études, qui sont fournies en nature. Les professeurs reçoivent également leur salaire en pain, dont le nombre dépend du rang du bénéficiaire; ce qu'ils ne mangent pas eux-mêmes, ils le vendent.²⁰⁸

En effet, depuis le dernier quart du XVI^e siècle, les institutions de la mosquée distribuent du pain aux étudiants et aux indigents. Au début du XX^e siècle,

204 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, “Korrespondenz I-10,” 1904–1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 5 mai 1904, f. 4.

205 Kudsieh 2016: 55.

206 Naqar/Nagar 1969: 323; Snouck Hurgronje 2007 [1931]: 201.

207 Walz 2006: 99.

208 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, “Korrespondenz I-10,” 1904–1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 5 mai 1904, f. 5.

chaque étudiant éligible reçoit d'un représentant de son *riwāq* deux ou quatre miches de pain, en général une partie qu'il mange et une partie qu'il revend.²⁰⁹ Chaque *riwāq* est dirigé par un chef (A. *sheikh al-riwāq*), choisi la plupart du temps parmi ses membres sur la base de l'ancienneté, de la piété et du savoir, qui est responsable de la direction de la communauté, de l'accueil et du conseil aux nouveaux arrivants, ainsi que de la supervision et de la collecte des fonds pour les nourrir à partir des dotations islamiques (A. *awqaf*).²¹⁰

Pour les pèlerins du Sahara et du Sahel central, l'existence d'un *riwāq* du Borno, créé probablement au début du XIX^e siècle, leur offre un logement et un lieu de sociabilité.²¹¹ Celui-ci accueille dans la seconde moitié du XIX^e siècle aussi bien des étudiants kanouriphones que haoussaphones ou peuls désignés souvent dans leur *nisba* par le terme générique de *takruri*. En 1855, Escayrac de Lauture, un orientaliste travaillant pour le ministère des Affaires étrangères français, indique que "le cheikh des étudiants africains de la mosquée est Abdallah, [originaire] de l'Afnou, le chef de chambrée des étudiants noirs à El-Azhar."²¹² En 1903, sur les 10.000 étudiants d'al-Azhar, on dénombre soixante-treize Africains, la plupart malikites.²¹³ Gordon Lethem estime, lui, à deux cents personnes les originaires du Nigéria résidant dans la première décennie du XX^e siècle en Égypte, dont quarante et une familles au Caire et parmi elles dix-sept d'étudiants à al-Azhar, majoritairement haoussas et peuls tous revenant du pèlerinage.²¹⁴ Selon les listes du nombre d'étudiants dans les différents *riwāq*, celui du Borno comptait soixante-cinq étudiants en 1872, treize en 1902 et dix-sept en 1925.²¹⁵

5 Le Caire 1904–1914: les conditions de production de l'œuvre d'al-Hajj Musa

Ni Prietze ni al-Hajj Musa n'explicitent exactement comment ils se sont rencontrés, mais il est possible, grâce aux documents et à la littérature existante, de faire des hypothèses sur les circonstances qui y ont présidé. Prietze était certainement au courant des travaux des orientalistes auprès des savants de

209 Dodge 1961: 82, 127–128.

210 Zeghal 1996: 20

211 Laminu 1993: 15; Terence Walz (2006: 100) considère que le *riwāq* aurait été créé vers 1820.

212 Escayrac de Lauture 1855–1856: 174. *Afnou* est le terme kanouri pour désigner les Haoussas.

213 Falk Gesink 2009: 199.

214 Lethem 1927: 50, 52.

215 Walz 2006: 117.

la mosquée al-Azhar et il a dû entendre parler de la présence d'étudiants, dits *takruri*, originaires du Sahel et du Sahara central, séjournant dans le *riwāq* du Borno. À partir de là, il a probablement sollicité l'administration de la mosquée al-Azhar afin d'être autorisé à y entrer et à y travailler. Pour cela, il a sans doute été invité à se rendre auprès du chef du *riwāq* du Borno, qui aura, lui, évalué la recevabilité de sa demande et choisi parmi les étudiants un interlocuteur qui pourrait convenir et être intéressé par ce type d'échanges. On sait, parce qu'al-Hajj Musa l'a dit plus tard à Prietze, que les originaires de Darfur et du Ouaddaï, par exemple, étaient pour beaucoup réticents à parler à un Européen, et ce malgré ses intercessions.²¹⁶ Si lui, a accepté, c'est certainement en premier lieu par fidélité et par soumission hiérarchique à l'égard du chef du *riwāq*, mais aussi par ouverture d'esprit. Inversement, si celui-ci l'a choisi, c'est sûrement parce qu'il pensait qu'il accepterait plus que d'autres.

À partir de mai 1904, Prietze et al-Hajj Musa travaillent régulièrement ensemble et leur activité commune est largement documentée. Pour explorer les manières dont ces deux hommes ont concrètement travaillé nous disposons des indications fournies par Prietze dans les introductions et les notes de ses travaux publiés, ainsi que d'informations sur les conditions matérielles de leur vie dans les lettres de Prietze à ses parents, qui n'ont été conservées que pour les années 1898 à 1906, enfin pour les modalités de leur coopération des carnets de notes et des brouillons conservés dans ses archives privées. Al-Hajj Musa est, lui aussi, engagé dans une correspondance avec ses parents; Prietze a publié deux lettres que celui-ci a rédigées en *ajami* kanouri, témoignant du maintien d'un lien épistolaire entre le pèlerin et sa famille, malgré la distance.²¹⁷ Ce type de correspondances en diaspora ne semble pas exceptionnel, Prietze reçoit des courriers, en *ajami* haoussa, envoyés de Tunis par al-Hajj Ahmadu ou Ahmed es-Sudani, le Peul qui fut son premier informateur en 1902, et il mentionne dans ses lettres à ses parents d'autres reçues d'un certain Abdullahi.²¹⁸ Malgré ces nombreux

216 "Les années où un Européen pourra, comme moi, réaliser de telles études auprès des élèves de la mosquée al-Azhar sont comptées. J'ai déjà essayé en vain d'avoir des gens du Wadai et du Dar For pour mes besoins. Malgré les persuasions de Musa [*sic*], ils ne daignaient pas entrer en contact avec un Nasrani (Nazaréen). Musa [*sic*] m'a dit que les consuls concernés (à savoir le français et l'anglais) avaient offert aux étudiants des deux pays mentionnés un logement et des repas gratuits; mais ils auraient catégoriquement refusé cela aussi," Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-11," 1906, lettre de Prietze à ses parents, Alexandrie, 24 juin 1906.

217 Dans ce volume, Lettres d'al-Hajj Musa à ses parents, dans l'original Prietze 1930: 85-89.

218 Les échanges avec al-Hajj Ahmadu ou Ahmed es-Sudani sont conservés à la Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, Prietze Nachlass, NR Pr K2 - 25 Agigi 1. La seconde correspondance est mentionnée dans une lettre à ses parents, Staatsbiblio-

documents, pas un ne permet néanmoins d'accéder directement au point de vue d'al-Hajj Musa sur cette collaboration.²¹⁹

Les conditions de coopération entre les deux hommes ne sont pas celles d'une subordination claire de l'un à l'autre. Aucun élément ne laisse penser qu'al-Hajj Musa aurait été contraint, ou qu'il aurait, par sa position ou en raison du contexte, pu se sentir forcé, d'une manière ou d'une autre. Leur travail en commun a lieu dans un pays où ils sont tous les deux étrangers et où le pays d'origine de Prietze n'a pas de position coloniale. Tous deux sont des lettrés accomplissant au Caire un projet intellectuel et savant. Mais leurs situations et leurs conditions de vie ne sont pas équivalentes pour autant. Prietze est un Européen blanc dans un environnement impérial, même s'il n'appartient pas alors à des institutions coloniales dans son pays et n'est pas non plus lié aux autorités britanniques en Égypte. Il vit dans le confort que lui permet son milieu bourgeois et peut solliciter le secours de sa famille et de ses réseaux en Europe en cas de besoin. Al-Hajj Musa est un Ouest-Africain noir dans une métropole où se mêlent, alors, racisme colonial et racisme du Moyen-Orient, notamment lié à l'esclavage, mais il est né libre et n'a jamais été asservi. Il semble vivre dans un grand dénuement avec une famille à charge, même s'il bénéficie, lui aussi, de réseaux, ceux des étudiants sahéliens au Caire.

Lorsqu'en 1903–1904 Prietze s'installe dans cette vie itinérante méditerranéenne, il séjourne en touriste avec des pratiques qui sont plus bourgeoises que luxueuses, logeant dans des pensions de famille plutôt que dans de grands hôtels.²²⁰ Il indique souvent dans ses lettres se déplacer vers des régions où le coût de la vie est moins élevé, comme lorsqu'il quitte la Grèce pour les alentours de Constantinople. Au départ, c'est une série d'au moins trois subventions, notamment une de 1.000 marks et une autre de 600 marks, de la *Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*/Société de géographie de Berlin et de la

thek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904–1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 9 mai 1905.

219 Il n'y a pas d'équivalent à l'humour de Dorugu dans son récit autobiographique disant à Schön à propos de leur travail commun et consigné par ce dernier certainement à son corps défendant: "Maintenant je t'ai donné beaucoup d'histoires, tu as aimé, toi l'amoureux de la langue haoussa, tu as trouvé des mots nouveaux? Chaque fois que tu trouves un mot nouveau, tu sautes de joie. [...] Je suis fatigué de parler, je vais me coucher, ta main n'est-elle pas fatiguée d'écrire?" (Dorugu 1885: 101). Ce passage a été coupé dans l'édition suivante du texte de 1906.

220 Par exemple, selon les lieux indiqués dans ses lettres, la pension Tewfick au Caire, la pension allemande Kroecker à Pera, la pension Datscha Wanda à Helwan et la pension Iscarino à Sorrente.

Kolonialgesellschaft/Société coloniale, qui lui ont permis d'initier son séjour.²²¹ Puis il a confié une partie de ces fonds à "un ami fortuné, qui spécul[e] avec une grande habileté sur les valeurs égyptiennes" de manière à les faire fructifier.²²² Les recettes ainsi générées lui permettent de vivre toute l'année 1905. En 1906, il a, de nouveau, besoin d'argent et son père lui envoie, en deux fois, 400 marks issus des intérêts de biens qu'il possède en Allemagne.²²³ Sa vie semble confortable et peu contrainte par les conditions matérielles.

Une part importante de ses lettres à sa famille est consacrée à se plaindre d'Auguste Seidel, qui l'a pressé pour lui rendre des textes et qui, ensuite, ne les a pas publiés dans les délais convenus. Or, comme il ne publie pas, Prietze ne peut faire de nouvelles demandes de subvention, ce qui le bloque dans ses projets.²²⁴ Il finit par les publier lui-même à compte d'auteur.²²⁵ Contribuer à une revue spécialisée est un enjeu central pour un amateur comme lui, dans le contexte d'une linguistique africaniste déjà fortement institutionnalisée.²²⁶ Sa correspondance laisse transparaître que ce qui l'inquiète n'est pas comment vivre et financer son séjour et ses recherches, mais plutôt comment faire pour que son travail soit reconnu et diffusé à sa juste valeur en Allemagne pour rester, malgré l'éloignement, présent au sein des réseaux allemands s'intéressant à l'Afrique.

Prietze navigue entre les anciens réseaux liés à l'exploration scientifique, au sein desquels il a été introduit grâce à la réputation de son oncle, les nouveaux réseaux scientifiques qui se sont créés ou se sont renforcés dans le sillage de l'entreprise coloniale allemande et ceux liés à l'expatriation et aux Européens qu'il rencontre au gré de ses déplacements et qui vivent comme lui. Il est, par exemple, en lien avec d'anciens explorateurs désormais insérés dans le monde universitaire allemand lié à l'Afrique, comme Paul Staudinger qui, face à ses problèmes avec Seidel, lui propose de publier ses textes dans les *Mitteilungen*

221 *Deutsche Kolonialzeitung: Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft*, Neue Folge 10 (2 octobre 1897): 402; *Deutsche Kolonialzeitung: Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft*, Neue Folge 11 (15 septembre 1898): 331.

222 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-11," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Rome, 7 août 1906, f. 3.

223 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-11," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Rome, 7 août 1906, f. 3.

224 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Constantinople, 11 novembre 1903, f. 3.

225 C'est grâce à son oncle, député au Reichstag, qui obtient raison de Seidel et récupère ses manuscrits. Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Constantinople, 25 novembre 1903, f. 2-3. La publication ayant suscité ces difficultés est certainement: Prietze 1904.

226 Turner 1987: 69.

*des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.*²²⁷

Auprès des Ouest-Africains qu'ils rencontrent, Prietze joue de sa position d'Européen n'appartenant pas aux puissances coloniales dominantes, c'est-à-dire d'Allemand en Égypte. Ainsi explique-t-il espérer convaincre les étudiants d'al-Azhar de travailler avec lui: "En leur montrant que je ne suis ni *Ingelisi* ni *Faransani*, mais *Aleman*, mais je dois faire attention à l'utilisation de cet avantage si je ne veux pas être accusé d'activités suspectes par les Anglais et risquer d'être expulsé."²²⁸ En effet, il doit composer avec les autorités coloniales des pays où il séjourne, comme à Tunis, où il raconte avoir été accueilli froidement par les autorités françaises et constamment surveillé.²²⁹ Bien qu'évoluant dans un milieu internationalisé, ses lettres ne sont pas exemptes d'un certain nationalisme et d'un sentiment antifrçais de plus en plus prononcé au cours de la première décennie du xx^e siècle alors que les tensions montent entre pays européens.²³⁰

De son côté, al-Hajj Musa étudie pour sa part à la mosquée al-Azhar sans y vivre. S'il habite dans un logement personnel, c'est certainement parce qu'il est marié avec deux femmes. En 1904, Prietze rapporte que sa seconde épouse "est en pèlerinage à La Mecque, accompagnée de sa mère," alors qu'al-Hajj Musa avait "fait son pèlerinage en compagnie de sa première épouse il y a cinq ans."²³¹ Sa première femme est *hajjia* Habiba qu'il avait épousé lors de son séjour à Zinder. Dans l'introduction de *Bornusprichwörter* publié en 1915, Prietze mentionne que celle-ci est décédée, sans que l'on puisse déterminer à quel moment cela s'est produit entre 1905 et 1914. C'est certainement au Caire, ou dans la région, qu'al-Hajj Musa a rencontré sa seconde épouse, une Bornouane originaire de Kuka, qui n'est jamais nommée ni par Prietze ni par al-Hajj Musa, bien qu'elle participe de manière importante à leurs travaux puisque c'est elle qui fournit la majorité des proverbes colligés par les deux hommes.²³²

227 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 14 mars 1904, f. 2.

228 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-11," 1906, lettre de Prietze à ses parents, Rome, 24 juin 1906, f. 3.

229 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 23 décembre 1905, f. 2.

230 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-11," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 28 mars 1906, f. 2-5.

231 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 5 mai 1904, f. 4-5.

232 Dans ce volume, Proverbes du Borno, dans l'original Prietze 1915: 85.

Prietze se rend chez al-Hajj Musa en février 1905 et décrit longuement le logement de celui-ci comme “la plus petite chambre qu’il ait jamais vue” qui :

mesure environ deux mètres de large, deux mètres et demi de haut et deux mètres et demi de long. Un lit occupe plus du tiers de la chambre. Les murs sont blanchis à la chaux, l’ensemble du mobilier est composé de nattes, de couvertures, de récipients en fer blanc et d’une lampe, le tout méticuleusement propre. Le lit sert de divan, sur lequel je jouais de la trompette à côté de lui, et quand il me tendit une noix de cola dans son beau vêtement, il me parut digne comme un prince. La nourriture est cuite dans la petite cour devant la porte. J’ai regardé presque avec envie mon ami, ce Diogène, qui sait comment vivre en gentleman avec des moyens si simples et ne rechigne pas devant les efforts intellectuels même avec si peu de nourriture.²³³

D’après la description de sa chambre, al-Hajj Musa semble vivre chichement et ses lettres à ses parents le confirment. Dans la seconde lettre, il évoque son souhait de rentrer et son impossibilité à le faire en raison de son manque de moyens: “Si on demande de nos nouvelles, nous allons bien. Nous voulons rentrer à la maison, mais il n’y a pas d’argent. Envoyez-nous: dix vêtements, dix pagnes indigo, cinquante rials, envoyez-nous ça en Égypte, nous reviendrons à la maison.”²³⁴

Les étudiants ouest-africains n’étaient pas éligibles au don de pain de l’université qui n’avait pas assez de fonds pour tous. Ils devaient donc subvenir à leurs besoins par leurs propres moyens ou grâce à des dons de souverains ou de personnalités de leurs régions d’origine.²³⁵ Comme les autres membres de la petite communauté des ressortissants du Sahel central nés libres, les étudiants d’al-Azhar participent aux activités économiques de la ville, certains sont engagés dans le commerce, d’autres dans le trafic d’esclaves, d’autres encore sont interprètes aux douanes, tandis que beaucoup fabriquent et vendent des charmes magiques.²³⁶

Pour financer ses études, al-Hajj Musa pratique, lui aussi, une forme d’itinérance méditerranéenne. Il mène une vie d’étudiant au Caire pendant

233 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, “Korrespondenz 1-10,” 1904–1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 4 février 1905, f. 4–5.

234 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l’original Prietze 1930: 83; dans ce volume, Lettres d’al-Hajj Musa à ses parents, lettre 2, dans l’original Prietze 1930: 87–89.

235 Walz 2006: 102.

236 Walz 2006: 109–111; Walz 2010: 53.

la période des enseignements et lors des congés, qui ont lieu au moment du Ramadan et de l'Aïd el-Kebir, il se rend à Jérusalem, Tunis ou Tripoli pour commercer avec les caravanes qui partent pour les régions saharo-sahéliennes de manière à financer un nouveau semestre.²³⁷ Le Caire est à l'interface des réseaux commerciaux du Hijaz, de l'Europe et du continent africain.²³⁸ Al-Hajj Musa achète donc certainement au Caire des marchandises égyptiennes (par exemple des vêtements, parfums, perles, rasoirs, coutellerie et épées) ou des produits européens importés, présents là-bas et appréciés dans le Borno, pour les confier à des marchands transsahariens. Dans le même temps, il rapporte peut-être des produits du Sahara et du Sahel achetés aux caravaniers pour les revendre à ses compatriotes vivant là ou recherchés par les Cairotes (comme les plumes, l'ivoire, la gomme ou le natron), ainsi que le font encore aujourd'hui les étudiants de ces régions.²³⁹

Bien qu'il n'y réside pas, al-Hajj Musa est inséré au sein du *riwāq* du Borno. En témoigne sa deuxième lettre à ses parents où il leur demande d'adresser ce qu'ils lui enverront directement au *Shehun Bornawiya/sheikh al-riwāq* du Borno.²⁴⁰ Il est aussi partie prenante des réseaux de sociabilité liés à celui-ci. Dans une de ses lettres à ses parents, Prietze évoque les soirées qu'il passe avec ses camarades à lire dans la cour de la mosquée.²⁴¹ Les étudiants du Sahara et du Sahel central ont également en commun des pratiques dévotionnelles, en particulier à la mosquée Surur Agha, fondée en 1894 par un ancien eunuque, Muhammad Surur Agha al-Asmar, mort en 1915, qui crée une salle de prière et un *waqf* en faveur des étudiants du Borno et du Ouaddaï.²⁴²

Au départ, al-Hajj Musa avait prévu de rester trois ans, mais son séjour dure finalement bien plus longtemps.²⁴³ En 1896, pour obtenir un diplôme et être considéré *imam* ou *khatib*, il fallait suivre des cours pendant huit ans et terminer huit enseignements, le plus haut diplôme étant obtenu après douze ans

237 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 9 mai 1905, f. 5.

238 Walz 1972: 264.

239 Bava et Pliez 2009: 203-205.

240 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 83; dans ce volume, Lettres d'al-Hajj Musa à ses parents, lettres 1 et 2, dans l'original Prietze 1930: 85-89.

241 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-11," 1906, lettre de Prietze à ses parents, Alexandrie, 24 juin 1906.

242 Walz 1972: 101.

243 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 83; dans ce volume, Lettres d'al-Hajj Musa à ses parents, lettre 1, dans l'original Prietze 1930: 85-87.

d'études.²⁴⁴ Il est difficile de savoir dans quelle mesure ce cursus était accessible aux non-Égyptiens, et en particulier aux Ouest-Africains.²⁴⁵ La durée plus longue du séjour et des études de bien des Ouest-Africains à al-Azhar est liée à des questions de langues, mais aussi au fait qu'à la fin du XIX^e siècle, comme encore aujourd'hui, leurs études préalables dans leur pays ne sont la plupart du temps pas reconnues.²⁴⁶ En 1925, lorsque Gordon Lethem réalise son enquête au Caire, il entend parler d'al-Hajj Musa qui y réside toujours.²⁴⁷

De la cour de la mosquée al-Azhar à la chambre d'al-Hajj Musa, une certaine intimité s'est nouée entre les deux hommes, à laquelle nous n'accédons que par le récit de Prietze. Celui-ci décrit à plusieurs reprises son informateur dans les introductions de ses publications et dans ses lettres à ses parents, par exemple en 1905: "Ce noir est un homme très distingué, toujours poli, bien élevé, amical. Son horizon, cependant, ne dépasse guère les frontières du monde mahométan. Le fait que la Russie se bat avec le Japon lui est inconnu, ainsi qu'à la plupart de ses camarades de classe."²⁴⁸ On sent à ce moment encore une certaine distance teintée de condescendance. Au cours de l'année 1905, il parle régulièrement de lui et évoque, au-delà de leur travail en commun, les moments de familiarité qu'ils partagent: "Je ne fais que discuter avec mon Musa, lui parler de la grandeur du monde, ou l'emmener au jardin botanique et lui montrer les arbres de son pays."²⁴⁹ Dans sa lettre suivante, deux semaines plus tard, il revient sur leurs promenades:

Tantôt dans le jardin botanique, tantôt dans le jardin zoologique, les deux étant accessibles pour une demie piastre (10 Pfg.) et renferment, grâce au climat, des espèces de plantes et d'animaux que même le grand Hagenbeck²⁵⁰ n'a pu introduire en Europe. Ce sont les plus beaux jardins que je connaisse et de merveilleux endroits pour les malades ou les convalescents. Musa est heureux de retrouver les arbres et les créatures de sa patrie, il me donne leurs noms et me dit ce qu'on en fait chez lui. Hier, il

244 Dodge 1961: 136.

245 Walz 1972: 103.

246 Bava 2014.

247 Lethem 1927: 32.

248 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 4 février 1905, f. 5.

249 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 8 janvier 1905, f. 4.

250 Il s'agit du marchand d'animaux, entrepreneur de spectacle de cirque et concepteur de parc zoologique Carl Gottfried Heinrich Hagenbeck qui fit fortune en important les zoos humains en Allemagne dans les années 1870.

y avait beaucoup d'excitation parmi les passants présents dans le jardin zoologique; ils nous dirent avec une expression excitée qu'il y avait un gorille à voir dans le prochain pavillon. C'était un gros chimpanzé. Musa n'avait jamais vu un tel animal auparavant et resta sans voix, surtout quand l'animal embrassa le gardien. 'Dieu est merveilleux', murmura-t-il finalement, 'ne devrait-on pas le considérer comme un être humain?'²⁵¹

Dans ses lettres de 1905–1906, il appelle al-Hajj Musa sa "perle noire" et vante régulièrement ses qualités humaines, le décrivant comme amical, agréable et doux.²⁵²

Dans l'ensemble des lettres et des documents de Prietze, il n'est jamais question d'une rémunération d'aucun de ses informateurs ni même de dons en nature ou de cadeaux qu'il aurait pu leur faire, à l'exception, concernant al-Hajj Musa, des entrées au jardin zoologique et au jardin botanique mentionnées ci-dessus. À un autre endroit, Prietze évoque avoir prêté à al-Hajj Musa un manuscrit en haoussa consacré à l'histoire de la propagation de l'islam dans le pays haoussa, ce qui montre des formes d'échanges intellectuels poussés. L'ouvrage aurait d'ailleurs passionné celui-ci et ses camarades, selon Prietze: "Pendant plusieurs jours tous les étudiants ont passé des nuits blanches assis dans la cour à l'écouter le lire; je soupçonne même qu'il a été recopié. Où un zèle semblable se trouverait-il chez nous?"²⁵³ Au-delà du jugement de valeur positif, cette description montre que l'engouement d'al-Hajj Musa pour l'histoire et la culture de sa région d'origine sont loin de se limiter aux sollicitations de Prietze.

6 Pratique concrète du travail scientifique: composer, dicter, collecter, corriger

Toutes les publications de Prietze après leur rencontre de 1904 portent d'une manière ou d'une autre la marque d'al-Hajj Musa, soit parce que c'est lui qui a fourni les matériaux, soit parce qu'il a relu et/ou corrigé les données confiées

251 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904–1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 21 janvier 1905, f. 3–4.

252 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904–1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 9 mai 1905; Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-11," 1906, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 4 mai 1906, 26 mai 1906, Alexandrie, 24 juin 1906.

253 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-11," 1906, lettre de Prietze à ses parents, Alexandrie, 24 juin 1906.

par d'autres. La rencontre avec le savant bornouan semble constituer un tournant dans la vie professionnelle de Prietze qui paraissait jusqu'ici se chercher et avançait difficilement.²⁵⁴ Il est, à partir de là, plus assuré dans ses lettres et régulièrement exalté par son travail avec al-Hajj Musa qu'il évoque dans la plupart de ses missives, parfois de manière allusive et parfois en détail. De son côté, d'après les informations données par Prietze, ce dernier semble se passionner pour ce qu'il lui demande, ne se contentant pas de jouer un rôle d'informateur ou de passeur de contenu, mais discutant les règles de grammaire et de transcription, corrigeant les textes donnés par d'autres et s'investissant largement dans les enquêtes.

L'objet des investigations de Prietze est linguistique, l'enjeu des langues et des modalités d'intercompréhension est donc au cœur de leur rencontre. Dans une lettre datée du 5 mai 1904, celui-ci décrit à ses parents le rapport aux langues de son nouveau collaborateur: "Aujourd'hui encore, l'arabe est pour lui une source de chagrin; notre *lingua franca* est donc principalement le haoussa, qui lui est presque aussi familier que son kanouri natal."²⁵⁵ Deux semaines plus tard, Prietze revient sur la question des langues. Il indique avoir passé une partie de l'hiver 1903-1904 à se familiariser avec l'arabe égyptien pour être en mesure de travailler avec des "noirs locaux," mais il précise qu'avec al-Hajj Musa cela ne lui est pas utile puisque celui-ci "comprend assez bien l'arabe classique, mais très peu l'égyptien."²⁵⁶ Ce qui est logique au regard de sa formation qui se fonde sur l'usage de l'arabe coranique.

Al-Hajj Musa est kanouri de langue première et son haoussa, tel qu'il nous apparaît dans ce que Prietze a noté et publié, est celui d'un haoussaphone de langue seconde.²⁵⁷ Il néglige notamment régulièrement d'utiliser le temps du récit ou le passé de narration pourtant très courant dans l'oralité narrative haoussa (utilisant *suna* plutôt que *suka* par exemple), ce qui est caractéristique des pratiques de haoussa comme langue seconde. Il

254 L'ensemble de cette partie est largement le produit des nombreux échanges et du travail collectif réalisé dans le cadre de l'ERC Langarchiv avec Cécile van den Avenne, Elara Bertho, Jean-Charles Hilaire, Hadiza Nazal et Benedetta Rossi, nous les remercions pour ces précieux échanges.

255 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz I-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 5 mai 1904, f. 4-5.

256 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz I-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 22 mai 1904, f. 3.

257 L'analyse a été réalisée en collaboration avec Jean-Charles Hilaire et Hadiza Nazal, à partir de la version publiée de Prietze 1930.

fait aussi régulièrement en haoussa des inversions de genre entre féminin et masculin, la distinction n'existant pas en kanouri.²⁵⁸ Sa langue première transparait également dans la structuration de ses phrases dans lesquelles il inverse parfois l'ordre des mots, mettant le verbe à la fin, comme c'est le cas en kanouri qui est une langue SOV, pour sujet-objet-verbe.²⁵⁹ Son haoussa est hybride; mélangeant des formes dialectales de l'Est et de l'Ouest, reflétant ses voyages et les étapes de son apprentissage dans différents endroits du monde haoussaphone. En effet apparaissent parfois des formes typiques du parler de Zinder,²⁶⁰ et parfois des formes de Kano, semblant marquer des phénomènes d'hypercorrection et l'application de ce qui est considéré aujourd'hui comme le standard de Kano.²⁶¹

Il est plus difficile de mesurer la connaissance du haoussa et du kanouri de Prietze. Il n'a jamais été ni n'a séjourné dans un pays haoussaphone ou kanouriphone, n'a pas non plus évolué dans un milieu diasporique lié à ces deux langues et n'a côtoyé jusqu'ici que quelques individus rencontrés à Tunis qui n'étaient pour la plupart pas haoussaphones natifs.²⁶² Cela n'est pas exceptionnel à l'époque dans les recherches linguistiques consacrées au haoussa et au kanouri. Prietze a probablement appris les bases de ces idiomes en Europe. Dans les universités allemandes, le haoussa est enseigné à Berlin au *Seminar für Orientalische Sprachen* depuis 1898.²⁶³ Une partie de son apprentissage a aussi dû se réaliser par l'intermédiaire des ouvrages de Koelle et Schön et des archives de collectes linguistiques que lui avait confiées son oncle Gustav Nachtigal, rassemblant celles de Barth et les siennes.²⁶⁴ Il est plus familier du haoussa que du kanouri et, comme le montrent les notes de ses articles, c'est souvent en passant par un dialogue en haoussa que Prietze construit sa traduction du kanouri. Au-delà de ses

258 Prietze 1930: 86, 92. Prietze le remarque lui-même souvent en note.

259 Prietze 1930: 107, 108.

260 Usage de *gun* à la place de *wurin*, ou de *hallau* à la place de *har yanzu*, *lakin* à la place de *domin*, Prietze 1930: 91, 87.

261 Prietze 1930: 91, 97–98.

262 Seidensticker-Brikay 2013.

263 C'est l'orientaliste Julius Lippert qui l'enseigne avec comme assistant un originaire de Tripoli Muhammed Beschir. "Seminar-Chronik für die Zeit von Ostern 1898 bis Ostern 1899," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin* 2 (1899): 1.

264 Comme le formule Binger à propos du haoussa, c'est une langue "avec laquelle il est aisé de se familiariser, car on trouve en Europe d'excellents ouvrages sur le haoussa: Schoen [sic], Barth, Leroux, Faidherbe, Tautain, etc.," Binger 1892, 1: 479, cité dans van den Avenne 2017: 137.

connaissances livresques et théoriques, ses échanges avec al-Hajj Musa le font progresser en kanouri.

Les deux hommes travaillent ensemble, régulièrement, deux heures par jour, quand ils sont tous deux au Caire.²⁶⁵ À partir des différentes introductions de Prietze à ses articles, qui ont été publiés pour la plupart après son retour en Europe, mais qui correspondent à un travail effectué à cette période, on peut proposer des hypothèses sur les modalités de leur collaboration. Dans les textes publiés, la première mention de leur travail en commun apparaît dans l'introduction de l'article "*Tiermärchen der Haussa/Fables des Haoussas*," dans le *Zeitschrift für Ethnologie*, en 1907. Prietze y déclare avoir retravaillé avec al-Hajj Musa les matériaux collectés à Tunis auprès de son informateur al-Hajj Ahmadu,²⁶⁶ pour corriger, selon lui, les erreurs et les passages difficilement compréhensibles du texte. Mais ses lettres permettent de voir que leur collaboration a commencé bien avant, autour de la publication qui est l'objet de son conflit avec Seidel en 1904.²⁶⁷ Prietze écrit à ses parents qu'il en relit les épreuves, se plaignant de la tentative de l'éditeur d'imprimer le texte en deux colonnes, ce qui dénaturerait son travail et indique qu'il en a profité pour discuter "des points obscurs avec [s]on Musa et [a] donc retravaillé certaines chansons."²⁶⁸

La méthode de Prietze repose sur un double recueil, à la fois une notation à l'oreille d'une oralisation réalisée pour lui et la sollicitation de documents rédigés à sa demande en *ajami* haoussa ou kanouri. Il ne peut pas être établi à partir de la documentation existante si cette double collecte obéit à un ordre privilégié, s'il préfère d'abord obtenir une version écrite puis demander au scripteur de l'oraliser ou s'il collecte d'abord une version orale avant de solliciter une version écrite pour comparaison. Cela dépend certainement de ses interlocuteurs et de leur degré de familiarité avec la culture écrite. Cette double collecte est peut-être aussi liée à la maîtrise limitée que Prietze a de ces langues, qui ne lui permet pas de ne faire confiance qu'à son écoute et à sa propre notation. Plus que pour Schön ou Koelle qui passait rarement par la sollicitation de version écrite dans leur collecte, l'écrit joue un rôle important dans la pratique de Prietze. Néanmoins, celui-ci ne l'intéresse pas en soi, il ne produit aucune analyse sur les pratiques de cultures écrites dans la région et ne compare les versions qu'il a transcrites aux versions que l'on a écrites pour

265 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 22 mai 1904, f. 2.

266 Seidensticker-Brikay 2013: 813-815; Lefebvre 2021: 34-35.

267 Il s'agit certainement de ce travail: Prietze 1904.

268 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 22 mai 1904, f. 4.

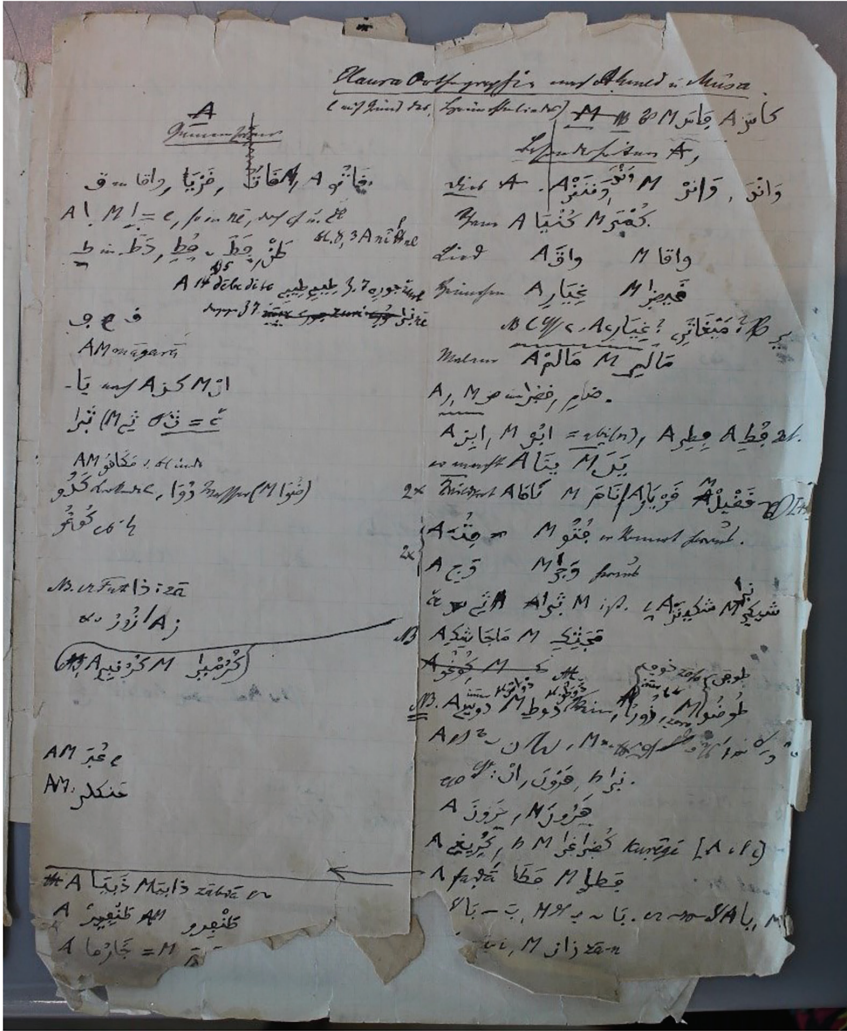


FIGURE 4 Page de notes de Prietze comparant l'orthographe *ajami* de ses deux informateurs, Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 11-9," Notes sur l'orthographe haoussa²⁶⁹

lui que pour en vérifier la conformité.²⁷⁰ L'écrit est un moyen de confirmer son écoute et un outil de comparaison, qui en tant que forme noble lui permet de

269 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 11-9," Notes sur l'orthographe haoussa.
 270 Dans certaines de ses notes, il indique qu'al-Hajj Musa prononce un mot de telle manière, mais l'écrit autrement par exemple, dans ce volume, Chansons du Borno, dans l'original Prietze 1914: 220 n. 3, 228 n. 3.

corriger l'oralité, mais il ne s'interroge pas sur son usage par ses interlocuteurs ni sur la valeur que ceux-ci lui accordent.

Prietze relit avec al-Hajj Musa les textes écrits pour lui par al-Hajj Ahmadu à Tunis, alternant analyse de la transcription et reformulation orale, et discutant de ses interprétations linguistiques et de sens. Pour lui, al-Hajj Ahmadu serait doté d'un esprit créatif et imaginatif, tandis que al-Hajj Musa aurait "un esprit critique, une sensibilité à la correction linguistique et stylistique et un sens extraordinaire des particularités tonales," ce qui semble rendre leurs deux regards extrêmement complémentaires.²⁷¹ Il lui fait aussi réécrire les documents recueillis à Tunis, considérant qu'al-Hajj Musa maîtrise mieux les conventions écrites qu'al-Hajj Ahmadu.²⁷² Seules les publications de Prietze postérieures à sa rencontre avec al-Hajj Musa contiennent des versions *ajami* publiées. Si d'autres informateurs lui avaient déjà donné des éléments en *ajami*, comme il le dit dans une note de sa thèse soutenue en 1915 à l'université de Duisburg, c'est la rencontre au Caire d'"un informateur plus perspicace" qui lui a permis "d'avoir une clarté suffisante, sinon complète, sur le sens de certains détails."²⁷³

Prietze décrit le processus de mise par écrit dans l'introduction de "*Der Besuch des deutschen Kaisers 1898 in Jerusalem/La visite de l'empereur allemand à Jérusalem en 1898*":

La transcription d'Achmed n'était pas à la hauteur de l'orthographe observée par les meilleurs scribes haoussas. [...] C'est pourquoi, au Caire, j'ai demandé à mon informateur Mūssa [*sic*], avec qui j'ai relu le texte en détail, d'en produire une meilleure version écrite sous ma dictée, qui est reproduite ici. Celles-ci contiennent également quelques erreurs typographiques: il aimait dire en pareil cas: *Zúcia ta-na fúdi, hannù ya-na bātawa*, "le cœur parle, mais la main s'égare". Là où il s'agit de simples erreurs, je ne crois pas nécessaire d'attirer l'attention sur chaque différence, mais plutôt lorsque celles-ci sont intentionnelles et habituelles. J'ai conservé le dialecte de Kano, dans lequel j'avais noté le texte à l'oreille, et je n'ai pas tenu compte des fréquentes modifications des voyelles de

271 Prietze 1907: 917.

272 "Comme [al-Hajj Ahmadu] n'écrivait pas avec suffisamment de soin pour que son texte soit publiable, j'ai dicté ma transcription au Caire à la plume Mūssa [*sic*], un informateur plus soigneux" (Prietze 1926b: 139).

273 Prietze 1916b: 5.

Mūssa qui écrit, par exemple: *bu mu* à la place de *ba mu*; de même j'écris comme Achmed *abi-n* au lieu de *abu-n* chez Mūssa.²⁷⁴

C'est en ré-oraisant le texte qui lui avait été confié à Tunis par al-Hajj Ahmadu que Prietze travaille avec al-Hajj Musa, ce dernier réécrivant le document à la dictée. La dimension orale de l'écrit *ajami* est importante, que ce soit en haoussa ou en kanouri, dans la mesure où le texte est composé par le scripteur à partir de son interprétation de la sonorité phonétique des mots.

Prietze décrit peu l'orthographe arabe utilisée par al-Hajj Musa, mais les quelques éléments qu'il note permettent de voir un intérêt fort de ce dernier pour les questions de transcription et de précision phonétique:

Son orthographe arabe est celle que l'on enseigne dans le pays Borno et est donc en cela digne d'intérêt. Malheureusement, son écriture est parfois sommaire. J'ai transcrit avec des caractères latins, selon l'alphabet standard de *Lepsius* ce qui m'a permis de mieux rendre les variantes de ce dialecte. Ce qui est particulier [dans son orthographe], c'est qu'au lieu de rendre le *e* du haoussa et du kanouri, par un point en bas de la lettre concernée ou un accent en diagonal au-dessus de la ligne; comme dans *lēskin, lēskina*, il écrit lui de façon constante – *ai* – alors que la prononciation n'est pas différente des autres *ē*. Le *n* qui introduit un possessif est très rarement écrit. Pour le *l*, il distingue le *l* commun (arabe ل) d'un autre *l*, qui se situe entre *l* et *r*, que l'on écrit parfois avec *l*, parfois avec *r*, et que lui écrit ض, je le remplace par: *l*.²⁷⁵

L'usage d'al-Hajj Musa d'une forme *ai* témoigne d'une créativité dans ses techniques de mise par écrit afin de rendre au plus près les sons prononcés. Celui-ci marque aussi à l'écrit un phénomène important, en haoussa et en kanouri, l'existence de deux *l*, la latérale simple *l* et la rétroflexe *ɭ*, réalisée devant la voyelle *i*. La prononciation entre la latérale rétroflexe du kanouri *ɭ* étant semblable à la vibrante battue du haoussa *r*, il les note de façon constante et conséquente avec deux caractères arabes différents. Al-Hajj Musa est le premier scientifique à distinguer les deux *r* du haoussa, ce que remarque Prietze.²⁷⁶

274 Prietze 1926a: 100.

275 Dans ce volume, Introduction, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 83–84.

276 Le linguiste Paul Newman décrit, dans les années 1980, al-Hajj Musa comme celui qui a découvert les deux *r* du haoussa, Newman (1980: 78): "However, the credit for the scientific discovery of the two R's in Hausa belongs, as far as I have been able to determine, to Prietze (1907) – or, more correctly, to Prietze's scribe/assistant in Cairo, Alhaji Musa. According to Prietze, Alhaji Musa, a Hausa from Damagaram, made a distinction between

Al-Hajj Musa est très impliqué dans l'analyse et la correction des différents textes haoussas transmis ou écrits par d'autres et cherche notamment à imposer certaines formes dialectales qui lui sont plus familières, comme *sarmayí-n-ta* (son copain) à la place du *saureyí-n-ta* d'al-Hajj Ahmadu de Kano, mais Prietze refuse de changer.²⁷⁷ Prietze suit toutefois ses avis et modifie le texte original quand il s'agit de changements pertinents sur le plan phonique, par exemple quand ses propositions permettent de rendre la longueur consonantique comme pour *mādallá* (c'est bon) proposé par al-Hajj Musa au lieu de *mādalá* selon l'orthographe d'al-Hajj Ahmadu de Kano. Ses avis sont aussi suivis sur la question de la justesse grammaticale. Ainsi al-Hajj Musa propose de transcrire *dére-n nanì* (cette nuit) plutôt que *dérē nanì* selon al-Hajj Ahmadu, ce qui permet de rendre le connecteur du génitif *-n* entre le substantif *dére* et l'adverbe locatif *nanì*.²⁷⁸

Cette volonté de corriger ce qui a été collecté auprès d'autres informateurs montre que pour al-Hajj Musa il existe des usages préférables concernant les manières dont les mots doivent être écrits en *ajami* ou en caractère latin et donc que le souci de l'orthographe n'est pas uniquement du côté de l'Européen. Ce qui prouve que bien avant la grammatisation coloniale et l'imposition d'un standard légitimé par l'écrit en contexte colonial, d'autres formes de standardisation existaient, liées à des pratiques savantes et à la sélection de variétés de prestige dans les cultures écrites de ces régions.

Dans les archives privées de Prietze, à Berlin et à Hambourg, on trouve de nombreuses traces matérielles de ce travail. Dans une petite note conservée à Berlin, dont on ne peut savoir si elle a été rédigée sur le moment ou *a posteriori*, le philologue allemand compare les différentes manières d'écrire certains mots en *ajami* haoussa selon ses deux informateurs principaux. Dans les dizaines de petits carnets conservés à Hambourg, chaque article sur des documentations haoussas est l'objet d'un ou plusieurs carnets, portant la transcription en haoussa entourée d'un fourmillement de notes interprétatives ou un mot à mot indiquant par une initiale qui a donné la traduction, dont un grand nombre sont liés au travail et aux interventions d'al-Hajj Musa. Mais aucun de ces

the two R's in writing Hausa, using the Arabic letters rā (ر) for ř and dād (ض) [called lodi in Hausa] for ʀ. As illustrated in Prietze (1908), Alhaji Musa's transcription consistently and correctly reflected the ř/ʀ contrast of the spoken language, e.g. رَاك / řak/ 'exactly', vs. ضَا /ʀana/ "sun". Since this distinction is not normally made in *ajami*, and since Prietze had not noted the difference between the R's in his earlier publications (based on work with a Kano man in Tunis), it must have been Alhaji Musa [sic] who discovered the phonological contrast between ř and ř in his own language and brought it to the attention of Prietze, and not vice versa."

277 Prietze 1926b: 142 n 38.

278 Prietze 1926a: 118 n 150.

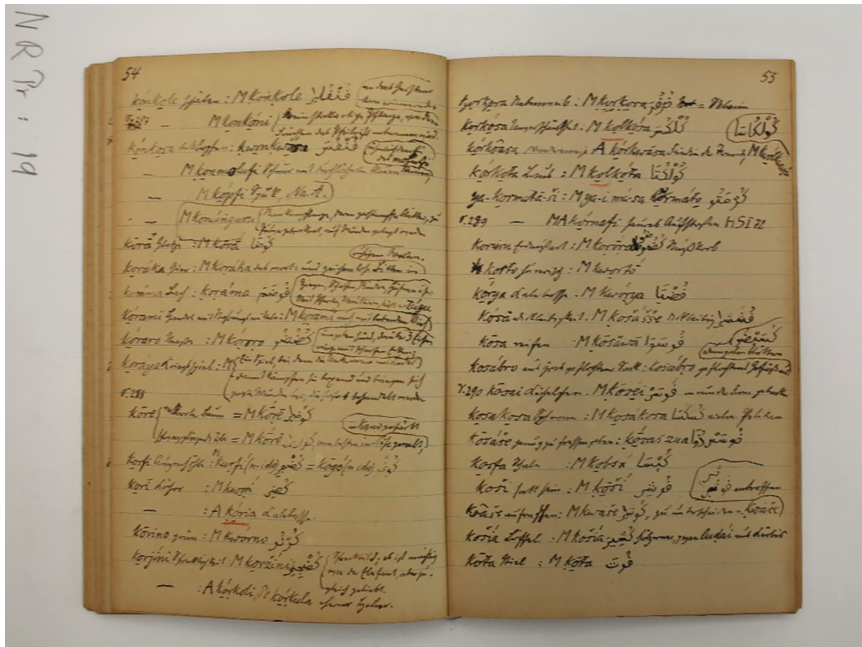


FIGURE 5 Cahier de travail concernant les collectes en haoussa de Prietze, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, Prietze Nachlass, NR Pr K1-19 Prietze-Musa, cahier 19²⁷⁹
 PHOTOGRAPHIE DES AUTEURS

carnets ni aucune des archives identifiées jusqu'à présent ne concernent la documentation en kanouri qui est l'objet de ce volume.²⁸⁰ Pour comprendre les pratiques scientifiques qui informent cet ensemble documentaire en kanouri, il faut donc partir de ce qui a été publié et tenter de retrouver au cœur de celui-ci des traces du travail concret.

C'est à partir de ce qui a été dit sous forme de dictée par al-Hajj Musa, et non à partir d'une translittération de l'*ajami*, que Prietze construit sa transcription du kanouri. Il indique notamment que celle-ci "correspond à son expression orale; en cas de divergence, cette dernière contient la lecture la plus correcte."²⁸¹ La transcription de Prietze suit l'alphabet développé au début des années 1850 par l'égyptologue allemand Karl Richard Lepsius, adopté en 1854 à Londres après une série de conférences initiées par les sociétés de missionnaires, dont

279 Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, Prietze Nachlass, NR Pr K1-19 Prietze-Musa, cahier 19.

280 À l'exception des relectures d'épreuves conservées à la Staatsbibliothek zu Berlin, mais qui ne montrent pas le travail avec al-Hajj Musa.

281 Dans ce volume, Introduction, Proverbes du Borno, dans l'original Prietze 1915: 105.

la CMS, comme système orthographique pour les langues non encore écrites.²⁸² Dans *Bornutexte (Textes du Borno)*, Prietze s'adapte à l'évolution des standards et fait référence aux *Richtlinien für die praktische Schreibung afrikanischer Sprachen*/Directives pour l'écriture pratique des langues africaines tout juste proposées en 1930 par l'*Internationales Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen*/Institut international des langues et cultures africaines. Il modifie dans cette perspective la notation des voyelles centrales \bar{e} en ϵ et \bar{g} en a , et pour la notation des consonnes, il substitue \dot{n} par η ; \dot{z} par z ; \dot{s} par f ; l'affriquée palato-alvéolaire sourde noté par \check{c} ou $t\check{s}$ par c .

Marqué par les méthodes de celui qu'il appelle son maître, Eduard Sievers, Prietze pratique une philologie de l'oreille, centrée sur la forme sonore des textes et s'appuyant sur l'écoute et la phonétique.²⁸³ Pionnier dans ce domaine, Sievers travaillait à partir d'une documentation écrite médiévale pour en recouvrer les sons, les rythmes, la prosodie et la mélodie langagière.²⁸⁴ Prietze fait, lui, le chemin exactement inverse. Il tente, dans sa notation, de conserver cette mélodie sonore de la langue et de faire une place à ce qui a été réellement prononcé dans ce qu'il met par écrit. De ce fait, sa notation et ses transcriptions peuvent paraître à première vue erratiques. En effet, d'un côté son niveau d'analyse linguistique est particulièrement poussé et de l'autre il est très inconstant. Ainsi le même mot est régulièrement transcrit de plusieurs manières sur une même page, voire au sein d'un même paragraphe.²⁸⁵

Sa transcription est clairement plus phonétique que phonologique et cherche à reproduire à l'écrit exactement ce qu'il a entendu et ce que celui qui a parlé a concrètement réalisé, même si cela implique d'écrire différemment un même mot à cause du ton de la phrase et de ce qui l'entoure. Dans sa transcription du haoussa, le génitif, ou l'opérateur d'intégration, n est parfois noté n parfois m , il est parfois noté seul, parfois avec un tiret. Les tons sont indiqués différemment au long du texte, semblant tantôt vouloir rendre le fonctionnement tonal de la langue et d'autres fois plutôt des questions d'intonation au sein de la phrase. Les glottales sont inscrites, à quelques exceptions près, certainement parce que Prietze ne les a pas toujours entendues. Sa transcription reflète ainsi les étapes de son apprentissage et ses hypothèses qui évoluent au fur et à mesure de son travail, donnant à voir ses tentatives pour trouver

282 Löhrl 1997: 82.

283 Prietze 1918: 242.

284 Tchougounnikov 2007: 147–148.

285 Par exemple: *uba-nsa* puis plus loin *oba-nsa* ou *ku úcé* puis dans la phrase suivante *su-ka wúcé*, ou *babuna* écrit parfois aussi *babána*, ou *kowa* puis *kôa* dans une même phrase (Prietze 1930: *passim*).

une transcription au plus juste et au plus près de ce qui a été réalisé. Il paraît clair que Prietze n'a ensuite jamais cherché à uniformiser sa transcription; il indique d'ailleurs régulièrement en note avoir préféré conserver ce qu'il avait noté au moment de la collecte.

Du point de vue des pratiques culturelles, populaires et savantes, du Sahel et du Sahara central, les matériaux collectés par Prietze: proverbes, chansons, contes et récits historiques, même lorsqu'il les a obtenus sous forme écrite, appartiennent tous à des pratiques d'oralité ordinaire dans cette région au XIX^e siècle et correspondent à différents genres littéraires oraux. En dehors de la sollicitation du collecteur européen, ce type de matériaux n'était la plupart du temps ni mis par écrit ni archivé sous cette forme. Parmi les nombreuses collections de manuscrits qui ont été identifiées à ce jour et analysées dans le Sahara et le Sahel central, aucune ne conservait ce type de matériaux. Les documentations archivées étaient principalement en arabe et concernaient des domaines de savoir considérés comme prestigieux, tandis que les documents en *ajami* qui étaient conservés appartenaient soit à des formes d'écrit ordinaire ou pragmatique (lettres, listes, livre de comptes), soit à des pratiques de glose coranique ou de traduction du message religieux.²⁸⁶ Les collections de matériaux liés à la littérature orale n'ont été mises par écrit que suite à la demande de collecteurs le plus souvent européens.

Néanmoins, ce n'est pas parce qu'ils n'étaient pas mis par écrit, parce qu'ils n'appartenaient pas aux registres savants liés à l'islam, que ces documents n'étaient pas conservés. Ces textes oraux, reflet d'une culture populaire, étaient transmis, circulaient et étaient archivés sur plusieurs générations, mais oralement, par mémorisation, même lorsque ceux ou celles qui les connaissaient ou les performaient avaient aussi les compétences qui leur auraient permis de les mettre par écrit.²⁸⁷ De fait, la circulation entre genres écrits et oraux est particulièrement forte dans ces espaces, l'oralité mémorisée étant parfois largement stabilisée, tandis que l'écrit est profondément changeant et marqué par l'oralité.

Dans l'ensemble documentaire kanouri publié dans cet ouvrage apparaissent à la fois des éléments mémorisés appartenant à la culture populaire qui sont performés de manière toujours différente à partir d'éléments stabilisés, comme les proverbes, les contes et certaines chansons,²⁸⁸ et des textes composés par des auteurs et des autrices identifiées, comme certaines chansons dont

286 Dobronravine 2004: 87–88.

287 Comme c'est le cas pour les pratiques de dessins géographiques dans le sable, Lefebvre 2009.

288 Ahmad 1986: 6.

les producteurs et productrices sont mentionnées, ou des textes historiques qui ont été produits par al-Hajj Musa. Ces textes oraux qui ont été composés mentalement s'appuient sur des modèles de récitation organisés par des figures de son, et notamment par des éléments répétitifs qui structurent la narration, la mémorisation et la performance orale.²⁸⁹ Au sein des pratiques liées au monde de la performance orale, on compose mentalement en adaptant son texte aux contextes de récitation, par exemple en fonction du public présent.

Cette influence des modèles de récitation sur la structure même du texte et de la langue est particulièrement perceptible dans le cas de la version kanouri des textes historiques, où la langue elle-même est modifiée.²⁹⁰ Pour produire une structure rimée dans cette langue dont la syntaxe est organisée en sujet/objet/verbe (SOV), la conjugaison des verbes est changée par rapport aux usages admis, donnant une impression étrange au lecteur kanouriphone contemporain. Al-Hajj Musa utilise, ainsi, un équivalent du passé composé,²⁹¹ dont la forme de la troisième personne *zina* à la fin de chaque phrase produit la rime, plutôt que le passé narratif qui serait normalement d'usage.²⁹² Cette technique, encore usitée aujourd'hui dans les pratiques de récitation de glose coranique en *old kanembu*, permet de construire la structure de mémorisation en l'accrochant sur le syntagme verbal qui apparaît à chaque fin de phrase.²⁹³ La prosodie se fonde alors sur cet emploi d'un temps qui n'est pas normalement utilisé dans le cadre d'une narration, ainsi que sur d'autres techniques comme l'abandon du génitif, du directif ou du locatif quand ils entravent la métrique de la récitation.²⁹⁴ Ce qui peut, à première vue, apparaître comme des anomalies linguistiques, des inconsistances ou des fautes est donc lié à des techniques visant à construire des rimes et des rythmes.

Enfin le texte kanouri semble construit autour d'un principe organisateur. Le matériel lexical est structuré en paragraphe formant des unités qui sont toutes inaugurées par un même mot *dā-zí/daji*, qui signifiait à l'origine

289 Pour des modèles de récitation que l'on retrouve dans la culture islamique, Messick 1996: 25.

290 La métrique et la prosodie kanouri sont très mal connues, très peu de travaux y ont été consacrés.

291 Cyffer l'appelle *perfect one* ou *past one*.

292 Dans ce volume, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 132, 133.

293 Vidéo du 23 novembre 2021 prise lors de l'enquête de terrain réalisée par Ari Awagana à Kolori Kolo auprès du Cheikh Rabiou Kolori Kolo.

294 Al-Hajj Musa abandonne parfois le *-ro*, postposition directionnelle, le *-ye*, postposition du génitif ou le *-lan*, postposition du locatif, dans ce volume, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 90, 92, 93, 205.

“il s’arrêta,” mais qui a perdu ce sens et qui est utilisé pour rythmer le récit comme “alors” en français. Prietze n’a pas repéré ce principe organisateur et n’a pas structuré sa transcription en fonction de cela, tout comme il n’a pas non plus identifié les rimes fondées sur les formes verbales.²⁹⁵ Les présupposés de transcription de Prietze ont induit des effets de lecture et d’analyse, qui ont construit le texte comme une prose alors qu’en réalité c’est un texte rimé. Les conséquences de la formalisation ont ainsi été effacées par sa transcription. Dans la version haoussa, al-Hajj Musa reproduit cet usage de *dā-zl/daji* en utilisant la formule qui termine normalement les formes narratives haoussas *shi ke nan*, mais en la plaçant souvent au début des unités de narration comme il le fait pour le kanouri. La structure de la composition mentale et les techniques de mémorisation produisent des effets de langue, comme une forme d’hyper-mode rhétorique qui oriente la manière de composer d’al-Hajj Musa, aussi bien en haoussa qu’en kanouri, lui faisant changer certains usages pour faire une rime ou construire un rythme.

Un certain nombre des textes donnés par al-Hajj Musa à Prietze, reproduits dans ce volume, le sont en deux langues, le kanouri et le haoussa, mais ce n’est pas le cas de tous. De plus, même pour les textes donnés dans les deux idiomes, ils ne le sont pas tous avec un niveau de précision identique. Analyser ce qu’al-Hajj Musa a transmis dans les deux langues et ce qu’il n’a pas transmis ou transmis partiellement permet de formuler des hypothèses sur les formes de bilinguisme ou de plurilinguisme qu’il expérimente. En effet, ni les chansons ni les proverbes ne sont donnés dans les deux idiomes, bien qu’il précise quand un proverbe existe aussi en haoussa, et une partie importante des contes ne l’est que très partiellement. Cela semble montrer que les éléments appartenant à des genres oraux formalisés sont moins l’objet d’un passage d’une langue à une autre. Tous ces éléments, proverbes, chansons, contes, sont liés à des pratiques qui sont strictement identifiées par al-Hajj Musa comme lié au monde kanouri de son enfance ou de son foyer.

Le fait que les contes soient partiellement dans les deux langues est particulièrement intéressant de ce point de vue. Dans ce cas-là, il semble qu’al-Hajj Musa se soit essayé à la traduction du kanouri vers le haoussa, mais au-delà des premières lignes se serait découragé, ne produisant à la place des traductions qu’un résumé très dégradé et limité du propos kanouri, comme s’il ne

295 La ponctuation associée aux utilisations récurrentes de *dā-zl/daji* est très irrégulière dans la transcription de Prietze, après le mot *daji*, il met parfois une virgule, parfois un point-virgule, parfois un point final. Nous avons conservé ses irrégularités quand nous reproduisons sa transcription, mais nous avons uniformisé notre transcription sous la forme *daji* suivi systématiquement d’une virgule.

maîtrisait pas assez la langue. Ce qui n'est évidemment pas le cas, puisque les textes historiques sont, eux, parfaitement donnés dans les deux langues, attestant de sa maîtrise des deux idiomes à un très haut niveau. Ces contes qu'il a reçus passivement durant son enfance en kanouri, et qui existent souvent aussi dans des formes similaires en haoussa, il ne les a peut-être jamais entendus dans cette langue et ne connaît pas assez leurs versions stabilisées pour les transmettre. Lorsqu'il vivait dans des régions haoussaphones, il habitait en ville ou était un étudiant itinérant, un *almajiri*, évoluant soit dans des milieux presque exclusivement masculins soit dans des milieux urbains. Or les contes sont racontés plutôt par les femmes dans des espaces privés, auxquels un jeune homme non marié a peu accès.

Les méthodes de traduction dont témoignent les versions bilingues des textes historiques d'al-Hajj Musa trouvent leur origine dans des pratiques spécifiques aux milieux savants d'Afrique de l'Ouest dans lesquelles le Coran et les textes du *curriculum* islamique de base en arabe sont quotidiennement traduits et commentés oralement dans les langues locales ou véhiculaires. Tal Tamari en a décrit la formalisation, les lettrés traduisent selon des procédures standardisées des syntagmes de la langue source – l'arabe –, composé d'un à trois mots scripturaux, et les rendent dans la langue cible sous forme d'unité syntaxique, en mobilisant un ensemble lexical technico-religieux largement partagé à une échelle régionale.²⁹⁶ Dans cette pratique, comme dans celles des performances liées à la littérature orale, l'interprétation navigue entre le respect d'une structure stabilisée et une certaine inventivité, ce qui produit un récit ou une traduction à chaque fois semblable, mais jamais identique.

De ce fait, les textes haoussas et kanouris des récits historiques sont similaires dans leurs structures, les unités syntaxiques étant souvent les mêmes dans les deux langues malgré la différence de typologie syntaxique des deux idiomes, l'une SOV (sujet-objet-verbe), l'autre SVO (sujet-verbe-objet). Ainsi, alors que nous avons traduit séparément les deux langues, chacun de notre côté – Ari Awagana le kanouri à Leipzig et Camille Lefebvre en collaboration avec Jean-Charles Hilaire et Hadiza Nazal le haoussa à Paris – les deux traductions françaises se sont révélées quasiment identiques, reflétant les similarités de structure des matériaux originaux.

296 Tamari 2020: 10–11.

L'un des aspects exceptionnels de cet ensemble documentaire est ainsi de permettre d'appréhender la diversité des pratiques scripturaires, langagières et de traduction d'un lettré ordinaire du Sahara et du Sahel central de la fin du XIX^e siècle. En plus de sa maîtrise de connaissances théologiques et savantes en arabe et en *old kanembu*, al-Hajj Musa a en tête des dizaines de chansons et de proverbes en kanouri et en haoussa qu'il est capable de performer à la demande oralement et de mettre par écrit en *ajami*, mais il est également en mesure de composer mentalement de manière bilingue des textes originaux de plusieurs dizaines de pages, de les conserver dans sa mémoire, de les réciter ou de les mettre par écrit en *ajami*.

7 Les pratiques d'écriture et de transcription en *ajami* d'al-Hajj Musa

Pour terminer ce parcours démontrant la richesse des pratiques et des compétences d'al-Hajj Musa, il convient d'analyser le système graphique *ajami* kanouri qu'il utilise. Al-Hajj Musa appartient, par son milieu familial, au monde savant bornouan marqué par les traditions d'écriture du Kanem-Borno et du *old kanembu* qui sont vieilles d'environ quatre cents ans.²⁹⁷ Au sein de ce système se mélangent différents états de la langue, plus ou moins anciens, différentes variantes dialectales, ainsi que des formes de conservatisme linguistique, mais aussi des innovations. Lorsque l'on étudie ce système par groupes chronologiques et paléographiques, on observe une évolution des phénomènes morphophonologiques dans les différents manuscrits, selon les auteurs et leur localisation géographique, sans que jamais ne soit remise en cause l'existence d'un continuum.²⁹⁸ L'analyse de l'*ajami* kanouri d'al-Hajj Musa permet d'illustrer cet état de fait, mais aussi de nourrir les débats sur l'évolution des formes, des variantes dialectales, sur les interférences entre ces dernières et d'observer les formes de conservatisme et d'innovation.

Al-Hajj Musa a recours, pour les voyelles, à des graphèmes et des conventions utilisées à la fois dans le *old kanembu* et dans d'autres types d'*ajami* connus, si on les compare aux formes décrites par Bondarev, mais il a aussi des usages qui lui sont propres.²⁹⁹ Ce tableau figure l'ensemble des voyelles et des

297 Bondarev 2014: 112.

298 Bondarev 2014: 112.

299 Bondarev 2014: 114.

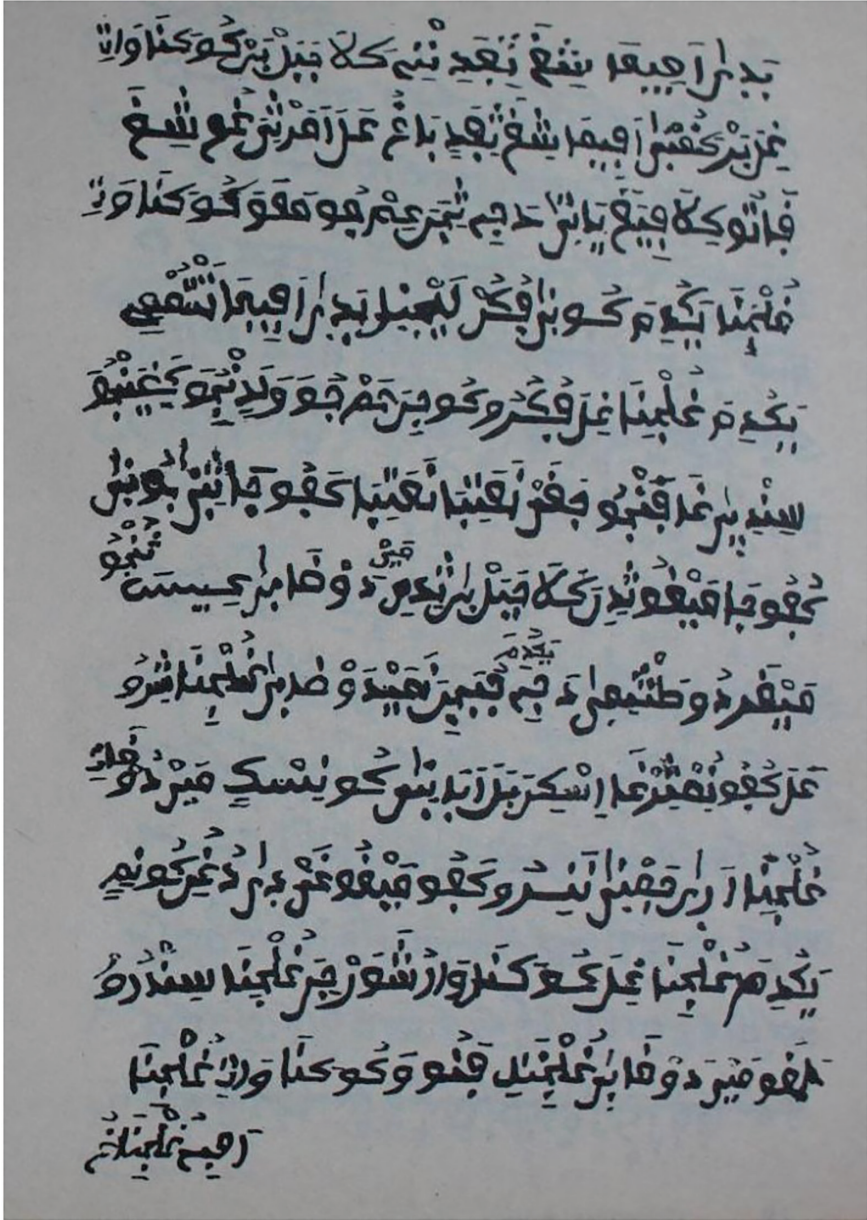


FIGURE 6 Page d'écriture en *ajami* kanouri rédigée par al-Hajji Musa, dans Prietze 1930: XIX-35
 PHOTOGRAPHIE DES AUTEURS À PARTIR DE L'EXEMPLAIRE DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE.

diphthongues mobilisées par al-Hajj Musa. Ce dernier utilise la *fathá* ◌ pour écrire le /a/, la *ḍamma* ◌/u/, la *kasra* ◌/i/ et le *sukūn* ◌ pour le *schwa* /ə/.

TABLEAU 1 Voyelles et diphtongues

Version originale <i>ajami</i> d'al-Hajj Musa	Translittération des auteurs	Transcription de prietze	Orthographe standard moderne
◌	a	a	a
◌	ā	ā	a
◌	a	ɒ, ɔ	a
◌	i	i	i
◌	ī	ī	i
◌/◌	e / ay	e	e
◌/◌	ē / ay	ē / ε	e
◌	ə	ɛ/ə	ə
◌	u	o	o
◌	ū	ō	o
◌	u	ɔ	o
◌	u	u	u
◌	ū	ū	u
◌	ay	ai	ai
◌	ay	ei	ai
◌	aw	au	au

Dans le tableau 2 on observe des différences par rapport aux formes du *old kanembu* décrites par Bondarev. Ainsi, al-Hajj Musa substitue le *sukūn* ◌ par la *kasra* ◌/i/ et préfère l'utiliser pour la consonne non vocalisée mais l'emploie ailleurs pour écrire le *schwa* /ə/, comme dans *عَتَغِي* /'atəgaj/ comme ceci, ici avec l'occlusive alvéolaire sourde /t/.

Pour la voyelle moyenne /o/, al-Hajj Musa ne la distingue pas du /u/, mais l'utilise de façon isolée, une technique semblable à celle décrite par Bondarev, que l'on retrouve dans les manuscrits en *old kanembu* de MS 1YM et MS 2ShK.³⁰⁰ Il s'agit d'une combinaison de 'alif plus le *sukūn* ◌ suivi de la *ḍamma* ◌/u/ plus le *wāw*: ◌◌ sauf qu'al-Hajj Musa met le *sukūn* ◌ directement sur le *wāw*: ◌◌, comme dans *عَغُو* chose.

300 Bondarev 2014: 115.

TABLEAU 2 Voyelles et diphtongues

<i>Old kanembu</i> ³⁰¹		Al-Hajj Musa (translittération: Awagana)		Traduction
كَيِّغْ	katuḡu	كَيِّغْ	katugu	<i>mensonge</i>
كِرَامِ	kərámi	كِرَامِ	kirāmi	<i>frère</i>
كَلَمِ	cələm ³⁰²	كَلَمِ	cilim	<i>noir</i>

Prietze note qu'al-Hajj Musa aurait écrit e: "comme dans *lēskin*, *lēskina* [...] de façon constante – ai." Mais l'analyse de l'ensemble de la version *ajami* de (Textes du Borno) montre qu'il n'a pas été si constant, sur 303 occurrences du verbe *le-partir* dans son texte, il écrit 272 fois le -e- avec -ay-, comme dans كَيِّغْ *layjin il part*, كَلَمِ *layski, je pars*, mais 31 fois avec le 'imala plus le *yā* يَ-ē-. Al-Hajj Musa utilise le même graphème يَ-ay- pour rendre le son e et la diphtongue *ai*, tandis que Prietze, lui, la retranscrit phonétiquement par *ai* et *ei*. Pour rendre le son a, al-Hajj Musa utilise souvent la *fatha* plus le *yā* surmonté du *sukūn* مَيَ: *roi*, alors que l'on observe dans le *old kanembu* plutôt des constructions avec 'alif.

TABLEAU 3 Voyelles et diphtongues

<i>Old kanembu</i> ³⁰³		Al-Hajj Musa		Traduction
أَغُوْأ	'aḡuw ^o	عَغُوْأ	'aḡuw	<i>chose</i>
تِي	tiy	شِيِي	shiyey	<i>il, lui, elle</i>
غُلِي	ḡuley	غُلِي	guley	<i>dis</i>
مَيَ	ma'y	مَيَ	may	<i>roi</i>
كَوْ	ka'w	كَوْ	kaw	<i>Pierre, montagne</i>

Al-Hajj Musa a tendance, sans le faire de façon systématique, à utiliser le 'ain ع comme support dans les mots à initiale vocalique عَغُوْأ /'aḡuw/chose, عَتَغِي /'atagay/ comme ceci; عِيِيِي /'isiya/ s'il vient, mais utilise parfois l'alif comme

301 Bondarev 2014: 114.

302 Bondarev transcrit l'affriquée /tʃələm/ avec une diacritique en dessous, mais il s'agit bel et bien du palato-alvéolacire /c/.

303 Bondarev 2014: 115.

support de la *fatha* أُتِي /*atiti*/ ceci. Prietze n'a pas fait de commentaire sur l'utilisation du 'ain ع par al-Hajj Musa même lorsque celui-ci l'emploie en milieu de mot: عُوت /'ūtī/ moi *utí* ou Prietze: جَامِعَ /*jāmī'a*/université et chez Prietze: zāmia

Les consonnes sont écrites ainsi dans les textes en *ajami* d'al-Hajj Musa:

TABLEAU 4 Les consonnes

Version originale <i>ajami</i> d'al-Hajj Musa	Translittération des auteurs	Transcription de Prietze	Orthographe standard moderne
ع	‘		
ي	y	y	y
و	w	w	w
م	m	m	m
ن	n	n	n
غ	g	ñ, ŋ	g
ر	r	r	r
ل	l	l	l
ض	l	ḷ	l
ز	z	z	z
ج	j	ž / ʒ	j
س	s	s	s
ش	sh	š / ʃ	sh
د	d	d	d
ت	t	t	t
غ	g	g	g
ك	k	k	k
ك	k	ć	k
ب	b	b	b
ف	f	f (p, h)	f
پ	p	p	p
ح	h	h	h
ث	c	č / tš / c	c

En kanouri, la variation dialectale se manifeste principalement dans les manières de prononcer les consonnes. L'analyse de ces dernières, telles que notées dans le corpus *ajami* d'al-Hajj Musa, permet d'identifier les variantes dialectales de son parler. Le dialecte manga se distingue, en effet, du yerwa

TABLEAU 5 Affrication

Yerwa	Manga 1 Bulakarima ³⁰⁴	Manga 2 Awagana ³⁰⁵	Al-Hajj Musa	Traduction
sémo	tsémo	sémo	sumo	<i>oreille</i>
sélém	tsélém	célém	čilim	<i>noir</i>

sur le plan phonologique par des phénomènes d'affrication et de lénition intervocalique.³⁰⁶

Bulakarima décrit la présence d'une affriquée alvéolaire sourde /ts/ qu'il n'a pas localisée, comme une des spécificités du manga. Prietze remarque un phénomène semblable dans les données de Koelle et Barth:

Le très fréquent [son] *ts* chez K. (Koelle) et B. (Barth) est représentée par *z*, *ž* et *č*, un *č* de chez K. est par *ž* après les voyelles et après *l*, *m*, et *n*. Exemples: *zané* pagne = K. *tsánei*, *zau* douleur = K. *tsou*, *zāniskin* je perce = K. *tsāngin* (B. *tsāngin*), *žebel* chemin = K. *tsabal*, *žōgō* panier = K. *tsóge*, *ču* nom = K. B. *tsū*, *čero*.³⁰⁷

Mais cette notation /ts/ par Koelle est qualifiée d'ambiguë par Doris Löhr et, en tant que locuteur natif, Ari Awagana, n'a jamais entendu cette réalisation dans aucun des dialectes avec lesquels il a été en contact.³⁰⁸ Al-Hajj Musa ne la note pas non plus. Ce que Bulakarima note /ts/ est rendu par un /s/ en yerwa, en manga 2 et chez Musa. En revanche, l'affriquée palato-alvéolaire sourde /tʃ/ avec sa correspondante sonore /dʒ/ a été observée dans tous les sous-dialectes manga.

La lénition intervocalique est un phénomène transversal dans tous les dialectes kanouri. Cyffer distingue cinq phénomènes: 1) la dégémination (ciɔ > ci); 2) le voisement (t > d, voir tableau 7); 3) la spirantisation (g > ʎ); 4) la sonorisation (k > y, w) et 5) la suppression (c > Ø).³⁰⁹ Mais la spirantisation

304 Bulakarima 1997; Bulakarima 2001.

305 Dialecte d'Adébour parlé par Ari Awagana.

306 Bulakarima 1997; Bulakarima 2001.

307 Dans ce volume, Introduction, Chansons du Borno, dans l'original Prietze 1914: 134.

308 Löhr 1997: 87.

309 Cyffer 1997: 34.

de l'occlusive /t/ en fricative [ð] est un phénomène très caractéristique des sous-dialectes du manga dans la prononciation, comme cela apparaît dans le tableau 6 ci-dessous. Le choix d'al-Hajj Musa d'utiliser un /t/ à l'écrit pourrait correspondre soit à une variante dialectale, soit à une hypercorrection liée au yerwa, soit à l'absence de caractère arabe pour rendre le son [ð].

TABLEAU 6 Lénition intervocalique

<i>Ajami</i> d'al-Hajj Musa	Manga 1	Manga 2	Manga 3 ³¹⁰	Yerwa	Traduction
fáto	fáðo	fáðo	fádo	fáto	<i>maison</i>
tāta	táða	táða	táda	táta	<i>fil, garçon</i>
áti	ádi	ádə	ádə	átə	<i>ceci</i>

Dans les formes écrites de l'*ajami* d'al-Hajj Musa n'apparaît pas la dégémiation caractéristique du yerwa, pas plus que l'assimilation régressive /sk/>/kk/ caractéristique du manga 2. Ce qui semble attester d'un trajet évolutif de /sk/>/kk/>/k/.

TABLEAU 7 La dégémiation

<i>Ajami</i> d'al-Hajj Musa	Manga 2	Yerwa	Traduction
diskin	dikki	dikin	<i>je fais</i>
kaské	kakke	kake	<i>le mien</i>
músko	mukko	muko	<i>main</i>
léskin	lekki	lekin	<i>je pars</i>

Sur le plan phonologique, le trait le plus distinctif du manga par rapport au yerwa est l'utilisation des consonnes alvéodentales /t, d, s, z/, alvéopalatales /c, j, ʃ/ et de la vélaire /k/ et leurs modifications.

³¹⁰ Le manga 3 correspond au sous-dialecte de Mainé Soroa (Niger) qui, bien que distant de seulement 17 km d'Adébour, correspond néanmoins à une variante.

TABLEAU 8 La consonne alvéopalatale /c/ et la vélaire /k/

<i>Ajami</i> d'al-Hajj Musa	Manga 2	Yerwa	Traduction
keám	kiam	câm	<i>lait</i>
kiāri	kiari	cari	<i>vieux</i>
kimé	kime	cimê	<i>rouge</i>
kitābu	kitawu	citawu	<i>livre</i>
kída	kida	cida	<i>travail</i>
kir	kir	cir	<i>esclave femme</i>
čī	ci	cî	<i>bouche</i>
čábɔn	camɔn	câmân	<i>semblable</i>

L'absence d'usage par al-Hajj Musa de la palatalisation de la vélaire /k/ en alvéopalatale /c/ au contact des voyelles palatales /i/ et /e/, qui est une caractéristique du dialecte yerwa, indique clairement l'appartenance de son parler au dialecte manga. Le /c/ du yerwa peut correspondre à au moins deux consonnes distinctes /k/ et /c/ dans le manga, comme le montrent les deux dernières lignes du tableau 8.

La palatalisation de /s/ > /sh/ devant les voyelles palatales /e/ et /i/ est obligatoire en yerwa.³¹¹ Mais elle n'est pas présente dans les dialectes manga.

TABLEAU 9 La palatalisation de s > sh chez al-Hajj Musa

<i>Ajami</i> d'al-Hajj Musa	Manga 2	Yerwa	Traduction
ší	si	shi	<i>pied</i>
šim	sim	shim	<i>oeil</i>
isía	isia	ishía	<i>s'il est venu</i>
īsin	isi	ishin	<i>il vient</i>
cikasín/čękasín	cęgasi	sękashin	<i>il court</i>

Lorsqu'il écrit des lexèmes isolés comme *shi* pied, *shim* œil, etc., al-Hajj Musa applique la palatalisation caractéristique du yerwa. Mais quand le son /s/ se retrouve au sein de formes verbales conjuguées comme *isía* s'il est venu,

311 Cyffer 1997: 23.

īsin il vient, etc., il semble oublier de le faire. Ce qui confirme que son parler est fortement influencé par le yerwa, soit du fait de sa région d'origine, soit parce que celui-ci est plus prestigieux.

De même, dans son usage des pronoms personnels, al-Hajj Musa utilise globalement les formes du yerwa, à l'exception de la deuxième personne du singulier /*ni*/ tu, pour lequel il ne fait pas la palatalisation, comme en yerwa /*nyi*/. Il utilise cependant les formes du yerwa pour la troisième personne /*shi*, *sandi*/ au lieu des formes en manga attendues /*ti*, *tandi*/.

TABLEAU 10 Les pronoms personnels indépendants en kanouri

<i>Ajami</i> d'al-Hajj Musa	Manga 2	Yerwa	Traduction
'ū	wu	wu	<i>je</i>
ni	ni	nyi	<i>tu</i>
shi	ti	shi	<i>il/elle</i>
andi	andi	andi	<i>nous</i>
nandi	nandi	nandi	<i>vous</i>
sandi	tandi	sandi	<i>ils/elles</i>

Le choix des graphèmes arabes par al-Hajj Musa pour transcrire démontre clairement l'influence du yerwa, alors que les formes écrites plus anciennes de *old kanembu* utilisent plutôt des formes aujourd'hui identifiées comme celles du manga. Il utilise le *sīn* س pour noter l'alvéolaire fricative /s/et le *shīn* ش pour noter l'alvéopalatale /ʃ/.

TABLEAU 11 Le choix des lettres d'al-Hajj Musa

<i>Ajami</i> (al-Hajj Musa)	Translittération (Awagana)	Transcription (Prietze)	Manga 2 (Awagana)	Yerwa	Traduction
عيسى	'isiya	isîa	isiya	ishiya	<i>s'il vient</i>
شيبى	shiyē	ʃi yē	tiye	shiye	<i>lui</i>
ئىجو	cijū	cunzu	cunju	sunzə	<i>son nom</i>
ئىبن	cabuna ³¹²	cambîna	cambəna	cambəna	<i>Il a donné naissance</i>

312 La forme *cabuna*, il a donné naissance (forme active), a été rendue par *tambəna*, il est né (forme passive), dans la translittération.

Sur le tableau 11, on peut remarquer néanmoins qu'al-Hajj Musa emploie les consonnes affriquées alvéopalatales /c/ *thā* ṯ et /j/ *jīm* خ dans le pronom possessif de la troisième personne /-jū/son comme en manga, alors que le yerwa utilise /-nzə/ avec la consonne alvéo-dentale sonore /z/ *zāy* ز. Le son *zāy* ز est en général absent en manga. Les quelques occurrences du mot /cu/ nom ont toutes été notées avec la lettre arabe *thā* ṯ alors qu'en yerwa on trouve plutôt le *sīn* س pour /su /.

L'influence du yerwa sur le dialecte d'al-Hajj Musa se manifeste aussi dans son utilisation de la consonne fricative alvéo-dentale sonore /z/.

TABEAU 12 La consonne alvéolaire sonore z chez al-Hajj Musa

<i>Transcription de Prietze</i>	Manga 2	Yerwa	Traduction
<i>zācána</i>	<i>jakcana</i>	<i>zacana</i>	<i>ils ont fermé</i>
<i>zoǰí</i>	<i>joli</i>	<i>zolí</i>	<i>fou</i>
<i>zeiru</i>	<i>jairo</i>	<i>záiro</i>	<i>jeune homme</i>
<i>zanē / janē</i>	<i>jene</i>	<i>záne</i>	<i>pagne</i>
<i>girgažína</i>	<i>gərgajəna</i>	<i>gərgazəna</i>	<i>il est fâché</i>
<i>jubajin</i>	<i>juwaji</i>	<i>zuwajin</i>	<i>il envoie</i>

Comme pour la palatalisation obligatoire de la consonne fricative alvéolaire sourde /s/ devant /i, e/, al-Hajj Musa semble prononcer le /z/ dans les lexèmes isolés comme *zoǰí* / fou, *zeiru* / jeune homme comme en yerwa, mais il omet le /z/ dans les formes conjuguées, il dit *zācána* / ils ont fermé, *girgažína* / il est fâché, *jubajin* / il envoie, où il emploie l'affriquée alvéopalatale sonore /j/ comme en manga.

Le statut des consonnes prénasalisées /mb, nd, nj, ng, nz/ n'est pas toujours clairement analysé dans les différentes descriptions du kanouri.³¹³ Prietze a régulièrement remarqué qu'al-Hajj Musa ne marquait pas la nasalisation des consonnes prénasalisées *ng, nd* dans son écriture, mais qu'il les prononçait à l'oral.³¹⁴ Dmitry Bondarev a, lui, noté une tendance, dans l'écriture du *old kanembu* et dans les différentes formes connues de l'*ajami* kanouri, à réduire les consonnes prénasalisées en consonne simple, ce qu'il analyse

313 On les retrouve dans certains tableaux phonologiques du kanouri, par exemple chez Hutchison, et pas dans d'autres, comme chez Cyffer. Hutchison 1981: 17; Cyffer 1997.

314 Dans ce volume, Proverbes du Borno, dans l'original Prietze 1915: 85, dans ce volume, Chansons du Borno, dans l'original Prietze 1914: 134.

TABLEAU 13 La prénasalisation d'après al-Hajj Musa

<i>Ajami</i> (al-Hajj Musa)	Translittération (Awagana)	Transcription (Prietze)	Manga 2 (Awagana)	Yerwa	Traduction
مِجِي	mējī	mēžī	meji	mbéji	<i>ilya</i>
دَرَن	darān	darān	ndaran	ndaran	<i>où ?</i>
غُدُو	gudū	gúdo	ngudo	ngudo	<i>oiseau</i>
غَاشِيُو	gāshiyū	ǧašīo	ngasiwo	ngásho	<i>cigogne</i>
دُبُن	cabuna	cambína	cambəna	cambəna	<i>il a donné naissance</i>
تَمْبَل	tumbal	tumbal	təmbal	təmbal	<i>tambour</i>
سُجُو	cijū	cunzu	cunju	sunzə	<i>son nom</i>

comme une pratique tendant vers la standardisation.³¹⁵ Les usages d'al-Hajj Musa semblent indiquer qu'il connaissait ce standard. Comme le montre le tableau 13, en début de mot, Musa n'écrit jamais le n de la prénasalisation, mais en intervocalique, parfois.

Les pratiques d'écriture d'al-Hajj Musa témoignent de l'influence de la culture du *old kanembu* dans l'écriture ordinaire du kanouri. Les pratiques de glose coranique semblent nourrir ses manières de transcrire sa langue, y compris dans les usages les plus profanes, témoignant de circulation entre mondes religieux et profane, ainsi qu'entre mondes savant et culture populaire. L'analyse combinée de l'oralité transcrite d'al-Hajj Musa et de ses pratiques d'écriture *ajami* permettent d'observer que si, comme Prietze l'a noté, son parler est fortement marqué par le dialecte du Manga, il est aussi largement influencé par le yerwa, témoignant certainement de l'émergence d'un prestige des formes linguistiques du kanouri central lié à l'importance politique du sultanat du Borno et à la réputation de ses savants. Les traces écrites en *ajami* laissées par al-Hajj Musa permettent également de voir des formes d'écrits intrinsèquement influencées par l'oralité. Les lettres à ses parents semblent ainsi d'abord destinées à être lues publiquement et sont marquées dans leurs formes plus par les salutations ritualisées orales que par la culture épistolaire en langue arabe des chancelleries diplomatiques. De même, dans les contes écrits en *ajami* apparaissent des formules répétitives caractéristiques de l'oralité.³¹⁶

315 Bondarev 2019: 238.

316 Dans ce volume, Lettres d'al-Hajj Musa à ses parents, dans l'original Prietze 1930: v du facsimilé *ajami*.

L'écrit n'est pas central dans ce qu'al-Hajj Musa a transmis à Prietze. S'il est capable d'écrire en une variété de langues (arabe, *ajami* kanouri, *ajami* haoussa), ni la mémorisation, ni la conservation, ni la composition des textes ne reposent sur l'écrit, qui revêt une fonction accessoire ou complémentaire à des pratiques d'oralité qui, elles, organisent sa pensée et structurent sa mémoire. L'un des proverbes kanouri qu'il a transmis à Prietze, *Kuro karwuye shimbe kojana*, la vue du cœur dépasse celle de l'œil ou savoir par cœur est mieux que lire, exprime la place centrale de la mémorisation dans ces cultures intellectuelles sahéliennes et sa prédominance sur la lecture.

Chansons du Borno collectées et expliquées par al-Hajj Musa et Rudolf Prietze

Introduction [par Ari Awagana et Camille Lefebvre]

Toutes les chansons en kanouri transmises par al-Hajj Musa à Prietze sont décrites comme ayant été entendues dans sa ville natale de Bursari, ou dans la ville voisine de Katabri, alors qu'il était enfant, c'est-à-dire durant ses quinze premières années, et avant qu'il ne parte pour le Damagaram. On peut dater cet ensemble approximativement du début des années 1870 aux années 1885, moment où il serait arrivé à Zinder, selon une chronologie régressive construite à partir des dates indiquées dans les écrits de Prietze, notamment dans l'introduction de l'article reproduit ci-après.¹

Dans le monde kanouri du XIX^e siècle, les chansons accompagnent tous les aspects de la vie, les jeux enfantins, comme dans la chanson xx *Chanson d'enfants contre les singes*, le travail des adultes, comme dans le proverbe 35 "C'est la patience qui moule le mil, pas la chanson", ou certaines pratiques professionnelles spécifiques, comme dans la chanson xxii *Chanson du collecteur d'impôts* ou la chanson x *Chanson pour un commerçant caravanier*, ainsi que les activités sociales, telles que les prières, les événements au palais, les mariages ou les danses le soir à la veillée.² Certaines sont chantées de manière individuelle, d'autres de manière collective, en suivant le plus souvent des formes responsoriales ou chorales. Ces chansons s'accompagnent de pratiques non verbales, comme des percussions et des danses.³

Toutes les chansons reproduites ici sont destinées à être chantées publiquement, même lorsqu'elles sont l'œuvre personnelle d'un individu et qu'elles expriment des sentiments intimes. Ainsi, la chanson de déploration

1 Dans une des notes concernant les récits historiques publiés en 1930, Prietze indique: "L'histoire fait partie des souvenirs d'enfance d'al-Hajj Musa et a dû avoir eu lieu il y a une cinquantaine d'années," ce qui renvoie bien aux années 1880. Dans ce volume, Textes du Borno, dans l'original Prietze 1930: 102 n. 1.

2 Sur les pratiques de chants et de poésie dans la culture Kanouri, Vogel 1989; Sheriff 1991; Sheriff 1997; Geider 1997; Geider 2005; el-Miskin 1997. Dans ce volume, Chansons du Borno, chansons xx, xxii, x, dans l'original Prietze 1914: 246–248, 251, 211–212; dans ce volume, Proverbes du Borno, dans l'original Prietze 1915: 112.

3 Sheriff 1991: x.

amoureuse pour le beau Mamadu a été chantée par son autrice pendant le travail, comme l'indique al-Hajj Musa à Prietze.⁴ L'ensemble donné par al-Hajj Musa comprend plusieurs types de chansons correspondant à différentes pratiques, mais toutes appartiennent à des registres profanes, alors que des chants religieux existaient aussi à cette époque. Enfin, ces chansons ont une dimension corporelle importante, soit parce qu'elles accompagnent des danses, soit parce qu'elles sont réalisées au cours d'activités physiques, travail des champs, déplacement en caravane ou collecte d'impôts.

Le corpus publié et traduit ici comprend aussi bien des chants réalisés par des professionnels, hommes et femmes, que par le tout-venant. Des non-professionnel sont d'ailleurs expressément nommées, montrant qu'al-Hajj Musa identifie des figures d'auteur et d'autrice chez les amateurs et amatrices. Si tout le monde aime chanter et apprécie les chansons, la pratique professionnelle est, elle, soumise à un certain préjudice social.⁵ Les chanteurs et chanteuses et celles et ceux qui ont choisi la musique comme métier, désignés par le terme kanouri de *duwu*, appartiennent à des groupes castés endogames qui sont l'objet de préjugés importants.⁶ Cette fonction se transmet de génération en génération: par exemple seul le fils d'un *gangama*, joueur de tambour, peut l'être, ces derniers chantant les louanges des princes et l'éloge des guerriers, comme dans les chansons VII et VIII.⁷ Les chanteuses professionnelles s'appellent, elles, *zabia*. Fannata, la chanteuse de la chanson IV, en est une.⁸

Les danses et chants, largement partagés dans tout le Sahel et le Sahara central, font partie des activités ordinaires des villes, des villages et des campements. Or, au long du XIX^e siècle, dans le sultanat de Sokoto, la performance publique de femmes haoussas musulmanes est devenue de plus en plus rare, à mesure de l'avancée des pratiques de séclusion liées au Jihad.⁹ Dans ces espaces, les voix, les chants et les poésies de ces femmes se sont faits moins audibles dans l'espace public, celles-ci se mettant à chanter et à performer leurs textes profanes exclusivement dans des espaces privés, où seules d'autres femmes, des enfants ou leurs proches les entendaient. En revanche, comme l'a montré Barbara Cooper,

4 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson XIV, dans l'original Prietze 1914: 220.

5 Sheriff 1997: 116.

6 L'une de nos informatrices, Zara, a évoqué cette question: "À Adébour, il y a eu un problème de mariage, on a refusé une union parce que le prétendant était un *gangama*, ensuite il a fait des chansons sur toute la famille de la fiancée, jusqu'à ce que la famille accepte qu'il épouse la jeune fille, pour qu'il arrête."

7 Dans ce volume, Chansons du Borno, chansons VII et VIII, dans l'original Prietze 1914: 200–211.

8 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson IV, dans l'original Prietze 1914: 182–192.

9 Mack 2004: 7; Alidou 2002: 141–142.

dans le monde haoussa hors du sultanat de Sokoto, les femmes ont continué à chanter et à danser publiquement et collectivement,¹⁰ tout comme dans le monde bornouan, comme le révèle ce corpus.

De nombreux explorateurs européens ont observé ces chants et danses mixtes en public au cours du XIX^e siècle, avec la limite qu'ils ne les identifient pas toujours à des langues spécifiques et qu'ils n'en comprennent pas, la plupart du temps, le contenu. Dans le Borgu, par exemple, à Kiama en 1826, Clapperton observe des danses et des chants accompagnés de flûte et de tambour où se mêlent hommes et femmes, ces dernières étant pour la plupart haoussas et musulmanes, sans que, selon l'explorateur, cela ne déclenche la jalousie des hommes.¹¹ Baba de Karo décrit, elle aussi, des chants mêlant jeunes filles et jeunes garçons réalisés dans l'espace public.¹² Dans le Borno, Barth et son compagnon Richardson, qui y ont séjourné à quelques années d'écart, ont tous deux observé ces pratiques en groupe. En 1854, à son arrivée à Mashena, aujourd'hui Machina dans l'État de Yobé, Barth est accueilli d'une manière qu'il considère très agréable par les habitants, qui célèbrent sa venue par des danses et des chants dont l'un est composé en son honneur.¹³

L'explorateur James Richardson est celui qui s'y est le plus intéressé, dès son premier séjour à Ghât et Ghadamès en 1845–1846 et jusqu'à son séjour à Zinder et dans le Borno une dizaine d'années plus tard. Le soir, à Ghadamès, lors de son premier voyage en 1845, il observe des hommes et femmes esclaves de la ville, en cercle, performer des chants en chœur autour d'un chanteur dans ce qu'il appelle une danse de liberté qui l'impressionne.¹⁴ Sur la route entre Mourzouk et Sockna, le 10 mars 1846, il demande à son interprète Saïd de lui traduire ce que chantent les femmes esclaves de la caravane, parce que celles-ci parlent les mêmes langues que lui, mandara et "bornou", c'est-à-dire kanouri. Saïd s'exécute et traduit leur plainte que l'on peut résumer en ces termes: "Dieu, dieu, donne-nous l'*Atkha* [document de manumission], où irons-nous, le

10 Cooper 1994.

11 "Every night we have dancing and singing ~ their music is the bornou flute the Arab fiddle drum singing &c ~ there is not the least jealousy here after women even amongst those of the moorish faith – the women are almost all – from Haussa as are most of the principal slaves" (Clapperton 2005: 175).

12 "When the boys' chief had been appointed, the boys and girls went and toured the country round, singing songs, so that everyone should see Sarkin Samari and Mama" (Baba 1954: 59).

13 "We encamped this evening at the well belonging to a village called Allamáibe, a name not unfrequent [*sic*] in this region, and we were most hospitably treated by the inhabitants, who, enjoying themselves with music and dancing, celebrated also my own arrival with a song; they, moreover, sent me several dishes of native food" (Barth 1965, 3: 584–585).

14 Richardson 1848, 1: 223–224.

monde est vaste, où irons-nous? Retournerons-nous chez nous? Le Borno était un beau pays, plein de belles choses, ce pays est mauvais et nous y sommes misérables et presque anéanties. Dieu, dieu, donne-nous l'*Atkha*, laisse-nous rentrer chez nous."¹⁵

Dans ce récit, des femmes esclaves expriment publiquement leurs sentiments dans un chant de déploration, semblable à la chanson xiv *Complainte d'une esclave pour son ami, le beau Mamadu, qui a été vendu loin à l'étranger* qu'al-Hajj Musa a transmis à Prietze.¹⁶ Richardson remarque que le contenu des chansons explique certainement que, jusqu'ici, aucun de ses compagnons de voyage n'ait voulu lui traduire ces chants qu'il entendait régulièrement.¹⁷ Les femmes réduites en esclavage n'ont pas non plus toujours cette liberté de chanter et de danser. Au cours de la mission saharienne, alors qu'ils sont dans le Damergou, Richardson raconte comment le chef de guerre Kel Ewey En-Noor¹⁸ bat sa femme esclave parce qu'elle sort en cachette la nuit pour assister à des danses, lui demandant: "Ne t'ai-je pas acheté, n'es-tu pas mon esclave," ce à quoi elle aurait répondu: "Je ne suis pas ton esclave, je suis ta femme."¹⁹ C'est entre Zinder et le Borno, dans la région concernée par ce volume, que Richardson observe et décrit le plus en détail ces danses et ces chants. À Zinder, il raconte être:

allé voir et entendre les joueurs de tambour martelant leurs *kangas*. Ils étaient trois, entourés d'un groupe de jeunes filles de Zinder. L'un d'eux avait deux longs tambours, très étroits, sur lesquels il s'acharnait de toutes ses forces. Les jeunes filles s'approchaient des musiciens deux par deux, en dansant, s'avançant et se retirant avec une grande pudeur apparente.²⁰

15 "Saïd replied at first, "Oh, they're singing of Rubbee (God)," "What do you mean?" I rejoined impatiently. "Oh, don't you know," he continued, "they ask God to give them the âtkah." I—"Is that all?" Saïd. "No; they say, 'Where are we going to? The world is large, O God! Where are we going? O God! Shall we return again to our country?'" I. "Is that all, what else?" Saïd. "They call to their remembrance their own country and say, 'Bornou was a pleasant country, ull of all good things, but this is a bad country and we are miserable, and are ready to sink down!'" I. "Do they say anything more?" Saïd. "No, they repeat these words over and over again, and add, O God! Give us our âtkah, let us go to our dear home" (Richardson 1848, 2: 377–378).

16 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson xiv, dans l'original Prietze 1914: 220–227.

17 Richardson 1848, 2: 378.

18 En-Noor pour James Richardson, Annur pour l'explorateur Heinrich Barth, est un chef de guerre Kel Ewey, reconnu pour sa valeur et ses qualités militaires et dont le prestige l'emporte à cette époque sur le sultan d'Agadez.

19 Richardson 1853, 2: 167–168.

20 Richardson 1853, 2: 199, une description similaire intervient en 213.

Un autre jour, il se dit charmé par un ménestrel ambulante chantant avec un chœur de jeunes filles des environs, dont les mélodies lui rappellent celles des chorales d'église.²¹ Quelques jours plus tard, à Guddumemi, il observe un groupe de femmes entourant une danseuse et un peu plus loin des chants lors de la préparation d'un mariage.²² Il offre enfin, alors qu'il est dans le Borno, une description extrêmement précise de cette pratique qu'il estime être le grand plaisir du peuple.²³

Après la tombée de la nuit résonne le battement des tambours qui appelle à se rassembler, comme dans la première chanson de notre corpus. Ce sont en particulier les jeunes hommes et les jeunes femmes qui sont concernés, comme le montre la deuxième chanson sur les enjeux d'âge. En une dizaine de minutes, une centaine de personnes se réunissent, formant un cercle, et la

21 Richardson 1853, 2: 276.

22 Richardson 1853, 2: 296. "I saw the preparations for a wedding; it was a most amusing sight. Two enclosures were crowded with people, all busy; but the busiest were those grinding corn for the marriage-feast. The bridegroom was with one group, haranguing them in the most persevering manner, and rattling a hollow gourd filled with small stones. The group replied in chorus, all on their knees, bending forward, rubbing grain between two stones" (Richardson 1853, 2: 303).

23 "When the moon rises, about an hour after dark, the beating of the drums is heard, calling the people to assemble for the dancing -- young men and maidens. In ten minutes, some hundred people are collected. The dancing then commences in full and grand style. This evening I went out to see the performance, and found it the most animating I had yet seen in Africa. The young men and maidens separated into parties, the maidens near the drummers, and the young men at a distance of some twenty paces around them. A circle is then formed. The ladies here choose their own partners, instead of waiting to be chosen. A maiden skips up awkwardly to the drummer, then glides off to the side of the young men, and touches the gentleman with whom she wishes to dance, and returns. The young man does not immediately accept, for two or three minutes elapse after he has been touched ere he starts off to join the lady who has honoured him in the presence of a hundred admiring or jealous spectators. They join, turning first face to face, then back to back, then face to the drummers, in the most lively style. The young men are dressed in their tobes, and throw them up and round so as to produce a moving circle, as women might do with their petticoats; but not moving their bodies so much as their circling tobes: this is the grand grace of the dance. Then there are parties of men and women dancing together; but the men with men, and women with women. The women trip up awkwardly, but modestly, to where the men are placed, and then fall back; upon which the men pursue them violently, overtaking them before they get to their places, and throwing their tobes around them: but there is nothing indelicate in all this. On the contrary, the whole dance is quite a pattern of modesty to the Europeans, the Arabs, and the Moors, -- to these latter especially, whose dance, as introduced here, is of the most lascivious and beastly description. This entertainment takes place every night; it is the great solace and delight of the people: they have no other amusement. They are all passionately fond of the drum, which certainly makes a great noise, and stirs them up to exhibit their dancing powers" (Richardson 1853, 2: 330-322).

danse commence, impliquant des pratiques de séduction, dans lesquelles les jeunes femmes sont très actives, comme dans la chanson III.²⁴ Le commandant Gaden, alors qu'il était en poste à Zinder aux prémices de l'occupation coloniale, a saisi cette ambiance dans une série de photographies.



FIGURE 7 Danse à Zinder en 1900-1902 photographiée par le commandant Gaden, Archives nationales d'Outre-mer (ANOM), Fonds Gaden, FRANOM43_27FI_07_No968_H. REPRODUIT AVEC PERMISSION.

Danses et chants sont intimement liés et sont au cœur de la vie nocturne des collectivités. L'un des auteurs de cet ouvrage, Ari Awagana, qui a grandi dans le Manga nigérien, a été témoin et a expérimenté dans son enfance à Adébour des pratiques très similaires à celles décrites par al-Hajj Musa environ un siècle

24 Dans ce volume, Chansons du Borno, chansons I, II, III et V, dans l'original Prietze 1914: 171-181, 193-195.

plus tôt. Dans les années 1980, ce type de chants et de danses avait cours le soir à la veillée sur la place centrale de la ville et représentait un pilier de la vie sociale. À cette époque, la plupart des formes de chansons du corpus étaient encore en usage. Jusqu'à un certain âge, garçons et filles étaient mélangés dans ces activités et certaines femmes mariées y participaient encore. Aujourd'hui, celles-ci ont quasiment disparu sous l'influence et la pression du mouvement djihadiste Boko Haram.²⁵

D'un point de vue méthodologique, pour analyser les chansons et les proverbes recueillis au début du xx^e siècle par Rudolf Prietze, qui comme il l'explique lui-même sont parfois durs à interpréter en raison de leur caractère implicite, nous avons décidé de travailler avec un groupe de femmes, dans la mesure où une grande partie de ces activités langagières sont, dans la culture kanouriphone, fortement genrées.²⁶ Comme il était impossible, pour des raisons de sécurité, de se rendre dans le Manga bornouan, nous avons réuni un groupe de trois habitantes de Niamey ayant grandi en milieu rural dans le Manga, et nous avons, pendant cinq jours, travaillé avec elles sur les documents. Toutes trois ont été rémunérées.

Le dispositif était organisé ainsi: Ari Awagana lisait la chanson ou le proverbe en kanouri et elles réagissaient dans cette langue, et parfois en français, en nous disant si elles les connaissaient, si elles avaient déjà entendu des formes similaires, puis elles nous expliquaient dans quelles circonstances ce type de proverbes ou de chansons pouvait, selon elles, être utilisé, dans quel contexte et pour dire quoi. Nous discutons ensuite ensemble de la meilleure traduction possible en français, toutes les trois ayant des connaissances de base de cette langue. Camille Lefebvre notait en verbatim ce qui était dit et ces notes sont reproduites dans ce qui suit en italique en en gardant les formules et le ton d'origine. Nous avons parfois évoqué dans un second temps les interprétations de Prietze et al-Hajj Musa, par exemple quand rien ne venait dans la discussion ou quand une chanson ou un proverbe ne leur disait rien du tout.

Pour nos informatrices, comme pour Ari, la lecture des chansons évoquait immédiatement des scènes familiales vécues enfants. Elles racontaient cela ainsi: "Quand le chanteur ou la chanteuse arrivait sur la place publique, sa prestation commençait par une adresse et des formules par lesquelles les personnalités qui avaient l'habitude de donner des cadeaux étaient invitées à venir l'écouter. Au cours de cette adresse, il rappelait toujours ce que chacun et chacune lui avaient donné par le passé, à la fois comme une forme de

25 En 1994, bien avant la survenue du phénomène Boko Haram, une enquête auprès des *oulémas* de Maiduguri avait déjà établi que la majorité d'entre eux considéraient ces danses mêlant hommes et femmes comme problématiques (Sheriff 1997: 118).

26 En particulier pour les proverbes (Geider 1997: 176–177).

reconnaissance et comme un moyen de motiver d'autres dons, puisque chaque don sera ensuite cité au cours des prochaines performances. Il était possible de donner de l'argent au *gangama* et aussi de lui donner des informations, pour qu'ensuite il utilise celles-ci dans sa chanson afin de faire des adresses indirectes à vos ennemis, comme cela, eux sauront que les attaques viennent de vous, mais les autres, eux, ne le sauront pas. Même les femmes pouvaient composer des chants, par exemple pour défendre une amie contre une concurrente en chantant publiquement la laideur et le mauvais comportement de celle-ci." Nos informatrices se mettent alors à chanter en kanouri une chanson que l'on peut traduire en ces termes: "Dès que tu la vois la femme noire de peau, aux yeux rouges et au pagne sauté, rien ne va chez elle." Parfois les filles chantaient pour se moquer des hommes: "À Adébour, dans les années 1980, tous les hommes du village avaient paniqué quand un éléphant était entré dans le village et avait barri. En s'enfuyant, ils avaient laissé toutes leurs chaussures sur place. Les filles du village ont fait une chanson qui disait qu'avec toutes les chaussures que les hommes avaient laissées elles pourraient toutes marcher pendant une année."

L'un des éléments les plus frappants de cet ensemble est le nombre important de chansons d'amour, ce qui, selon Bosoma Shériff, était courant dans les pratiques de chants en kanouri et dans une moindre mesure en haoussa, mais dont il n'existe pas de trace pour le XIX^e siècle en dehors de ce corpus exceptionnel²⁷. On y trouve des plaintes de déploration de l'être perdu ou que l'on risque de perdre, comme les chansons XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, des célébrations de l'amour filial comme la berceuse d'une mère pour son enfant (chanson XIX) ou des chansons de séduction comme les XI et XII. Le sentiment amoureux s'exprime dans ces textes de manière publique et explicite, que celui ou celle qui chante soit un homme ou une femme. Les sentiments sont mis en scène par la description de la beauté de l'être aimé, du manque de son corps ou par la mention de ce que l'on est prêt à faire pour que cet amour soit payé en retour. Si peu de traces nous en sont parvenues, c'est certainement parce que la plupart de ceux qui ont transmis des éléments linguistiques en kanouri ou en haoussa étaient non seulement des hommes, mais de plus des lettrés musulmans par définition plutôt hostiles à celles-ci. Ici, la personnalité d'al-Hajj Musa joue indubitablement dans la richesse de cet ensemble et son aspect hors norme.

Ce corpus de chansons, le fait qu'al-Hajj Musa les ait mémorisées et soit volontaire et capable de les transmettre une trentaine d'années après les avoir entendues, dessine un espace mental référentiel, celui de son enfance et de la vie collective dans une ville périphérique du sultanat du Borno de la fin du XIX^e siècle. Dans cette perspective, l'ensemble donne à voir une partie de

27 Sheriff 1997: 116; Alyu Musa 2019: 163–175. Dans ce volume, Chansons du Borno, chansons XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XI, XII, dans l'original Prietze 1914: 217–246.

l'expérience du monde dans lequel grandissait un enfant et un jeune homme kanouri dans les années 1870–1880.

Biographies des trois informatrices

Le travail avec les informatrices a été réalisé du 14 au 18 mars 2022, à Niamey, dans la résidence de Zara Lawan Boulama. Toutes les informations données ci-dessous sur leur parcours le sont avec leur accord.

Fana-Moussaram Mamadou Touré

Née le 12 avril 1962 à Mainé Soroa, elle a été scolarisée jusqu'en 3^e au CEG, Collège d'Enseignement Général, puis, en 1980, au lycée Kassey à Niamey, ensuite elle a été au lycée de Diffa comme candidate libre au bac. En 1990, elle a passé le concours de l'ENAM, École nationale d'administration, puis le brevet de l'ENAM, un diplôme de niveau moyen B2, devenue école de la magistrature. En 2015, retour à l'ENAM pour un diplôme de niveau 3, bac plus 5. Elle a été agent d'état-civil à la communauté urbaine de Niamey, puis adjointe du chef du personnel, puis de nouveau agent d'état-civil au service des naissances, avant d'occuper un poste de comptable à Niamey 2 et ensuite de devenir assistante du SG de la commune 4 de 2009 à 2011. Enfin, elle a travaillé à l'hôtel de ville de Niamey, à la mairie centrale, comme chef du service dépense, en 2019 comme inspectrice des services et en 2021 comme chef divisionnaire cellule administration IGS.

C'est en bas âge qu'elle a appris cette culture des proverbes et des chansons: "La nuit, jusqu'au CM2, on habitait à la campagne et nos grands-parents, on s'asseyait à côté d'eux, on faisait un feu et on les écoutait raconter des contes, des proverbes. Il y avait des chants, des danses et des chansons. Les vieilles nous enseignaient la sagesse en parlant en parabole. Elles sortaient dehors et s'installaient, toutes les femmes du quartier ensemble et les enfants autour qui dansaient, qui chantaient, surtout pendant la saison chaude." Elle a été dans un mariage polygame, après dix-sept ans de mariage son mari a pris une seconde femme, après qu'elle ait eu son quatrième enfant.

Zara Lawan Boulama

Selon l'état-civil, elle est née en 1967 à Adébour (Mainé Soroa), mais elle est sûrement née bien avant.²⁸ Elle est entrée à l'école primaire à Adébour et a poursuivi ses études jusqu'au CM2. Ensuite, elle a dû arrêter, à cause de son âge,

28 Dans la région rurale dans laquelle elle a grandi, les naissances n'étaient pas déclarées à l'état-civil, c'est au moment des examens du CFEPD, le certificat d'études primaires après théoriquement six ans de scolarisation, qu'un jugement supplétif vous attribuait pour le diplôme un âge correspondant à une entrée à l'école à six ans, quel que soit votre âge réel. Mais notre informatrice sait que lorsqu'elle est entrée à l'école elle avait en réalité plus que six ans.

parce qu'on lui a dit: "Si tu vas au collège, tu risques d'accoucher d'un bâtard donc il vaut mieux rester à la maison." Les garçons avec qui elle avait commencé l'école, eux, ont continué leurs études, elle a dû arrêter.

Elle s'est mariée en 1981, à environ quinze ans. C'est un mariage arrangé, au sens d'un mariage de famille, à l'intérieur du réseau familial. Une fois mariée, elle a dû faire une année dans les champs avant de rejoindre son mari à Diffa: "Selon la coutume, dans notre tradition, la première année de mariage, il faut faire la cuisine et apporter à manger à tous ceux qui sont aux champs, la jeune mariée reçoit une petite parcelle qu'elle peut cultiver dans les moments où elle n'est pas en train de faire à manger pour tous les hommes qui travaillent."

En 1985, elle a suivi son mari de Diffa à Zinder et en 1986 ils se sont installés à Niamey. Elle a eu sept enfants et son mariage est monogame. Elle a appris tous les proverbes et les histoires de sa maman et sur la place publique du village.

Zeina Moustapha

Elle est née vers 1957 à Kilakam (Mainé Soroa). Elle n'a jamais été à l'école. "Les parents nous cachaient dans des trous du matin jusqu'à la tombée de la nuit, pour fuir la scolarisation. On pensait que si tu allais à l'école, tu n'allais plus jamais revenir, le blanc allait te prendre et tu ne reviendrais jamais. Au lieu de donner leurs enfants, on donnait les enfants des esclaves." Elle n'a pas été à l'école coranique.

Elle s'est mariée vers quinze ans dans son village à Kilakam, elle n'avait même pas encore ses règles. C'est un mariage d'amour, c'est lui qui l'a choisie. Après un divorce, elle s'est remariée. Avec son deuxième mari, elle a eu cinq enfants, ils sont tous morts, tous bébés, un seul a atteint quatre ans. Elle a été "secondée treize fois!", au sens où elle a eu treize co-épouses: "Dès qu'il voit une belle femme, il ne peut pas la laisser, il faut qu'il la prenne, mais moi il m'a toujours gardée. Maintenant, comme il est mort, tout le monde doit rester tranquille." Elle était la seconde épouse, la première était une princesse de Goudoumaria. Elle et la première sont "restées pendant que les autres rentraient et sortaient. [Aujourd'hui], elles sont toutes mortes, je suis la seule vivante."

Elle a quitté Kilakam alors que Seyni Kountché, le deuxième président de la République du Niger, était au pouvoir dans les années 1970 et elle est venue à Niamey avec son mari qui était douanier. Son mari est décédé, elle n'a droit à aucune pension, rien, et comme elle n'a pas d'enfants, elle n'a aucune aide.

En ce qui concerne les proverbes, elle "entendait cela enfant, c'est comme ça qu'elle a connu ça, avec les vieilles du village, au moment des veillées et des jeux sur la place publique, chacun partage ce que ses parents lui ont transmis."

Introduction [de Rudolf Prietze]³⁰

[134] La collection de chansons bornouanes présentée ici, dont j'avais déjà envoyé au *Zeitschrift für Ethnologie* [Revue d'ethnologie], en 1911, un échantillon, la chanson de la cigogne [qui composait la] dernière partie de [mon article] "*Pflanze und Tier im Volksmunde des Mittleren Sudan* [Plantes et animaux dans le parler populaire du moyen Soudan]", provient de la bouche de Hăzz Mûsa, qui depuis un long moment poursuit ses études ici à la mosquée [al-] Azhar. Sa ville de naissance, Brsalí, se situe à quelque cinq jours de voyage à l'est de Zindir et à deux heures au nord de l'affluent principal du lac Tchad à l'ouest, dans le district du Manga de la région du Borno. Il a passé les quinze premières années de sa vie à Brsalí et dans la ville voisine de Katabri. Il a vécu [ensuite] le même nombre d'années dans les pays haoussas comme étudiant avant d'arriver finalement en Égypte après un détour par La Mecque.

Tout comme le haoussa, la langue bornouane est constituée de dialectes [caractérisés par] des variations mineures qui n'empêchent pas l'intercompréhension.

La description magistrale du dialecte gāzir par le missionnaire Koelle en 1854 est bien connue grâce à ses ouvrages *Grammar of the Bornu or Kanuri Language* [Grammaire du Borno ou langue kanouri], *African Native Literature and Kanuri-English Vocabulary* [Littérature autochtone africaine et vocabulaire kanouri-anglais]. Pour économiser de la place dans les notes de bas de page, les principales différenciations dialectales [présentes dans] mes chansons sont indiquées par (M. = Maŋga), je note (K. = Koelle, Gr. = *Grammar*) pour celles précitées et pour le kanouri de *Zentral-Afrikanischen Vokabularien* [Collection et édition des vocabulaires d'Afrique centrale] de Barth (à partir de maintenant B.), qui est, plutôt, proche de celui de K., mais partage certaines particularités avec le M.

A Les spécificités phoniques du dialecte maŋga (M.) sont les suivantes:

1. La prénasalisation est souvent absente; par exemple: *gǎfo* le dos = K. *ngǎfo*; *gúdō*, oiseau = *ngúdō*, B. *úngúdū*; *dára* là où = K. *ndárā*, B. *ndára*. Si la nasale est maintenue, une voyelle (tout comme chez B. *úngúdū* mentionné tout de suite) lui est préposée: *indū* = K. B. *ndū*, *indí* deux = K. *ndí*, B. *ndī*.
2. Le très fréquent [son] *ts* chez K. et B. est représenté en M. par *z*, *ž* et *č*, un *č* de chez K. par *ž* après les voyelles et après *l*, *m*, et *n*. Exemples: *Zané* pagne = K. *tsáneí*, *zau* douleur = K. *tsou*, *zāniskin* je perce = K. *tsā̀ngin* (B. *tsā̀ngin*), *žebel* chemin = K. *tsábal*, *žōgó* panier = K. *tsóge*,

30 Publié originellement dans Prietze 1914: 1–127.

ču nom = K. B. *tsū*, *čero* [135] ventre = K. *tsurō* (B. *tsorō*), *kačálla* officier de guerre = K. *kátsalla* (B. *kašélla*), *gaží* cadet = K. *gátši* (B. *gáži*), *kāžim* herbe = K. *káčim* (B. *kadžim*), *kinžá* boisson = K. *kéntsā*. Le suffixe possessif de la 3^e personne du singulier *nžú* = K. *ntsġ*, B. *ntsé* même si B. a souvent *nze* à côté; la 3^e personne du pluriel *nžá* = K. B. *ntsá*. Même en position initiale le *č* de chez K. correspond souvent à *ž* en M.: *žēní* louche = *tšēni*, *žískin* je te donne = K. *ntšískin*.

3. En position médiane, le M. fluctue entre *k* et *g* mais [on trouve le] plus souvent *k* par rapport au *g* de K., alors que chez B. il fluctue tantôt vers K. tantôt vers M. Ainsi *fúku* devant = *fúgū*, B. *fúgo*; *kokío* touffe de cheveux = K. *kógīō*, B. *kógiō*; *kokúi* poule = *kúgui*, B. *kokí*; *biské* jeu = K. *bésgē*, B. *bískē*; *kaké* possession = K. *káge*; B. *kakí*. Par ailleurs, j'entends souvent même de mon informateur tantôt *laga* (un certain) tantôt *laka*, plutôt que le suffixe *ga* très souvent *ka*, et même s'il écrit toujours *báko* "pas, rien", sa prononciation est le plus souvent *bágo*, parfois *báwo*, qui se rapproche du haoussa *bābu* avec le même sens. Si le *k* en position initiale disparaît, comme dans *aiga* chanson = *kéiga*, B. *káiga*, *úra ží* il devint grand pour *kúra ží* (comparer aussi avec K. *nemwuré* la grandeur de *kúra* grand, tout comme *amwúra* grandes personnes comme pluriel de *kam kúra*), il faut chercher la raison à cela dans la préhistoire de la langue.
4. Parmi les labiales également, plutôt que la lénis chez K. on trouve une fortis correspondante en M., par exemple: *kafó* jour = K. *kábu*, B. *kábū*; tout comme le contraire, par exemple: *ibískin* j'achète = *yífuskin* (B. *ífuskin*, 3^e personne du singulier *čibin*). Elles sont interchangeables aussi chez K., par exemple *kélfu* à côté de *kélfu* natron. En outre, le dictionnaire de K. différencie un *p* d'un *f* (ce dernier évolue en *p* après les consonnes, voir Gr. § 15), alors que je ne trouve un *p* en M. que dans la réalisation des affriquées dans *lípřeskin* (chanson xv 19) je prends soin = K. a écrit *lifúskin* je garde et chez B. seulement comme une variante phonique de *f* dans *pāņgésko* j'ai appris (de *fāņín*) et dans *pepēto* à côté de *fefēto* aile. Il ne s'agit pas ici alors d'une différenciation dialectale. Il s'agit dans la langue du Borno, tout comme en haoussa, d'une bilabiale *f*, qui par rétrécissement de l'ouverture labiale occasionnée par l'influence des sons environnants se rapproche de *ph* ou de *pfet* évolue jusqu'à *h* (comparer avec mes fables haoussas II, note 29 dans *Zeitschrift für Ethnologie*. 1907, cahier 6). Cela sonne presque comme *húku*, dans la chanson III *fúku* (K. *fúgū*), dans la chanson VII *afíma*, suite notamment au lieu d'articulation du *m*, comme dans

ahúma. Il existe en haoussa en plus de cela une opposition d'origine entre *f* et *h*, ce n'est pas le cas en kanouri.

5. Les systèmes vocaliques de ces deux dialectes ne sont caractérisés par aucune différence importante, le ton en fin de mot en maŋga est volontiers proche du gāzir. Ainsi ainsi *budú* herbe = *búdu*, *žēní* petite Calebasse [en fait louche] = K. *tšéni*, *gaŋgáma* joueur de tambour = K. *gáŋgāma*, *gāfīli* mil [en fait sorgho] = K. *ŋgáfēli*, *kašágar* épée = K. *kášagar* (B. *kasákkar*). La morphologie donne [ici] les arguments principaux. Cependant, il convient de noter que l'accent tonique, même là où il rejoint l'accent musical, dans la langue du Borno tout comme en haoussa, ne se manifeste pas de la même manière que dans les langues européennes et sémitiques. Les syllabes d'un mot semblent souvent être en équilibre ou plutôt c'est le rythme de la phrase ou du [136] vers qui les compose qui est en équilibre. C'est ce qui explique ma réticence [en tant que] collecteur, exprimée également par B. et Mischlich, à marquer les accents pour chaque mot et mes hésitations dans l'accentuation qui est soit influencée par le mot [lui-même] soit par le ton du vers ou son absence.

- B La diversité des formes du dialecte manga est moindre que ce qu'a démontré K., au moins au niveau des verbes, et ce principalement parce que certaines constructions ont élargi leur cercle fonctionnel au détriment d'autres. Cependant, il ne manque pas de traces de ces formes-là. Je n'ai trouvé en revanche que peu de traces de conjugaisons causatives (K. Gr. § 57–60) et très peu de réflexives (K. Gr. § 56 et 71 ss.), par exemple *tikēri* (chanson XIV 18 s.), *katkēri* (chanson XVII 3 s.), *salatí* (chanson XIII 8) ainsi que de relatives (K. Gr. § 55, par exemple dans la chanson XV 17 *fačígi* = K. *pátsegī*, B. *fét-sikī*). Il y a aussi peu d'attestations de la construction du futur de K. [dans ce que j'ai collecté]. La marque pronominale de l'objet par un préfixe sur le verbe, auquel K. a consacré quarante pages ([K.] Gr. 99–139), apparaît ici et là (comme dans la chanson XI 2, XII 11, *šīmin* tu me donnes, XIII 10, *žiskin* = K. *ntšiskin* je te donne), mais est très souvent remplacée par un pronom indépendant suivi de la marque du cas. La forme de la 1^{re} personne du pluriel de l'impératif de K. est remplacée par celle de la 1^{re} personne du pluriel de l'indéfini II.

Je continue maintenant avec les principales variations de formes dans ces dialectes en m'intéressant d'abord aux verbes en *skin* de K. comme [classe] I ou conjugaison forte et ses verbes en *ŋgin* (chez B. *niskin* = M.) comme [classe] II ou conjugaison faible parce qu'utilisant des verbes auxiliaires.

À propos du comportement des racines verbales de la [classe] II, il est à remarquer que la gutturale du M. en position finale s'assimile avec la dentale en position initiale du verbe auxiliaire. Ainsi, *bannískin* je frappe, 3^e personne du singulier *bátčín* = K. *báŋgin*, 3^e personne du singulier *báktšín*, B. *bagniskín*; de même que l'infinitif *battú* = K. *bákte*.

Ensuite, on trouve dans la forme de la 1^{re} personne du singulier de la conjugaison II une série de cas, dans lesquels une voyelle longue de la racine en position finale perd souvent sa longueur en même temps que le *ni* du verbe auxiliaire en position initiale pour devenir courte et ouverte. C'est ainsi qu'on aura *léskin* à côté de *lénískin* je pars, *góskin* à côté de *góniskín* je prends, *wóskina* (sous la coloration de w) *wāniskina* je ne voulais pas, *boskía* si je me couche (chanson XVIII 5) pour *bōniskia*. Il pourrait s'agir ici de l'influence d'un enjeu rythmique.

En ce qui concerne les terminaisons, on aura pour la 1^{re} personne du pluriel de l'indéfini de la conjugaison II non pas *ńgin* (ou *ńgī*, *ńgīa*, *ńgana* etc., selon le temps ou le mode), mais plutôt *niskín* (ou *niskī*, *niskia*, *niskina* etc.) comme chez B..

Pour la 1^{re} personne du pluriel de l'indéfini I, on aura *ē* en M., pas *ēn* comme chez K. Il manque aussi la palatalisation de *n* devant *ēa* la 1^{re} personne du pluriel de l'indéfini de la conjugaison II. Ce *ē* rejoint à l'indéfini I et au perfectif *nē*, mais pas avec *nyē* (*n*) comme chez K., par exemple *kalánē* nous récoltons (chanson XX 9), qui est rendu comme *kalānyēn* chez K. Le préfixe de la 3^e personne du singulier de la conjugaison I n'est pas comme chez K. *tse*³¹ (comparer plus haut A. 2), mais plutôt *čg*, c'est seulement devant *b* et souvent devant *g* qu'il est plus doux, [137] en l'occurrence devant *bu* manger, il devient *zu* comme chez B., ainsi *zúbui* il mange; devant *ba* monter, *ga* suivre, il devient *ži* et devant *ggrí* croquer *ze*, mais devant *geri* attacher il est plutôt *či*. En revanche, le dialecte manga ne connaît pas d'affaiblissement de la consonne initiale de la racine après le préfixe (K. Gr. § 76 s.). Pour le pluriel, la voyelle du préfixe au singulier se change en *a* comme chez K..

À la 3^e personne de la conjugaison II, le verbe auxiliaire se conjugue comme chez K. au singulier toujours *tšin* (ou *tsī*, *tse*, *tšía*, *tšgna* etc., selon le temps ou le mode), au pluriel *tsei* (ou *tsā*, *tseiya*, *tsāna* etc.), cependant en M. après une voyelle ou un *l*, *m* et *n*, on le prononcera au singulier toujours *žín* (ou *žī*, *žīa*, *žína* etc.), au pluriel *žei* (ou *žína* etc.), après les autres consonnes on aura *čín* (*čī*, *čīa*, *čina* etc.), au pluriel *čei* (ou *čina*). De plus, il existe en M. une tendance

31 C'est seulement devant *i* que K. a *tš*.

à accentuer les terminaisons *žǐ, čǐ* (perfectif singulier), *žína, čína*, pluriel *žǐna, čǐna* (mode participial), *žǐa, čǐa* (mode conjonctif au singulier), alors que dans [les dialectes décrits par] K. et B. l'accent les précède (comparer plus haut A. 5). Des traces d'affaiblissements consonantiques mentionnés plus haut sont présentes chez B., qui pourtant partage les *ts* et *tš* de K.: *biskēdžin* il joue, *bólólō-džin* il se plaint, *kaká-žin* il (le coq) chante, *din-zina* ça a vieilli.

La forme secondaire mentionnée par K. (Gr. § 62) de l'indéfini II en *ō* au lieu de *ē* à la 1^{re} personne du singulier, 3^e personne du singulier et du pluriel, est la seule forme dominante en M.

L'aoriste se différencie un peu et seulement à la 3^e personne du singulier de la conjugaison II, avec comme verbe auxiliaire la forme *gyǐno* = K. *ǵono*.

La forme de la 2^e personne du singulier de l'impératif de la conjugaison I est la même pour les deux dialectes au niveau des racines à terminaison vocalique, à l'exception de *a*, qui en M. donne la forme *ai*, le plus souvent *ǎi, āyē: tǎi, tǎye* tiens = K., B. *tei*, tout comme *yaē* bois = K., B. *yā*. Pour les racines à terminaison consonantique dans les conjugaisons I et II, la forme de la 2^e personne du singulier de l'impératif du M. est en *ē, e* chez K. et est accentuée dans les deux dialectes à la conjugaison II, alors que chez K. elle ne l'est jamais en conjugaison I, mais très souvent en M., par exemple *kuté* amènes = K. *kúte*. C'est ainsi aussi que la 2^e personne du singulier de l'impératif et la 1^{re} personne du pluriel de l'indéfini sont devenues identiques en M.. Il me semble que la terminaison *ē* est dans le 2^e cas moins accentuée; mon informateur affirme qu'elles se différencient par une aspiration vocalique supplémentaire. Dans tous les cas, les deux formes sont difficiles à différencier dans la pratique. La 1^{re} personne du pluriel de l'impératif a disparu (voir plus haut) en M., la forme de la 2^e personne du pluriel se termine chez K. pour la conjugaison I en *ǵo* et la conjugaison II en *ógo*, alors qu'elle fluctue en M. entre *ogo, ago, oko, ako*, avec un accent aussi fluctuant, par exemple dans la chanson I *lugago* (chanson II *lugogo*) *arako* = K. *lúgogo árogo*.

La terminaison du participe passé de la conjugaison II est *káta* en M., chez K. *gáta* et *-gata* (= B., à l'exception de *nébkata, némkata*).

À l'infinitif de la conjugaison I, le M. a conservé le préfixe *kǐn* au lieu de la nasale courante de K. devant les [voyelles] moyennes (comparer plus haut en A. 1): *kumbō* nourriture (chanson XIV 18 par ailleurs) = K. *mbū, kundóto* la couture (chanson IV 37) = K. *ndúto*. Pour les racines qui commencent par *y*, K. a un préfixe *nts*, en M. *kǐnč[ā]*: *kinčá* boisson (chanson XIV 19) = K. *ntsā* de *yéskin*. Le participe actif dérivé de l'infinitif, le *kǐn* semble avoir chuté: *čakóma* (chanson XIV 5 s.) comparé à = K. [138] *ntsákoma* de *yākéskin*. L'infinitif de la conjugaison II se termine en *tú*, chez K. *tǐ*, par exemple *létú* partir (chanson XV 23) = K.

lété, qui correspond à la particule active *túma* = K. *‘téma*. Une deuxième forme de l’infinitif de la conjugaison faible a une terminaison en *tá* = K. *-tā: mātá* chercher (chanson XII) = K. *mātā*.

Dans la morphologie nominale on trouve, au pluriel à côté du suffixe dominant chez K. *wa*, qui est très souvent accentué en M., des terminaisons *uná*, *ú* (par exemple *tēlam-uná*, *tēlam-ú* de *tēlam* langue) des formes venues du H. tout comme les reduplications en finale (par exemple *gamōmí* de *gam* chat sauvage, *koraé* de *koro* âne) et une duelle en *ei* (par exemple *dāgēl-éi* deux singes), qui se retrouveraient dans d’autres dialectes du kanouri.

Le suffixe de cas *ga* est très souvent prononcé *ka* (voir ci-dessus A. 3), principalement avec les pronoms possessifs. C’est ainsi que j’entends le plus souvent *ú-ka* me, *ní-ka* te, mais toujours *ší-ga* le, *u-tí-ga* me, *ní-tí-ga* te, comme de toute façon derrière le démonstratif *ti* on aura seulement *ga*.

Le préfixe de l’abstrait *nēm* de K. (B. *nem*) est prononcé *nan* en M.: *nan-žáži* commerce (chanson IV 27 par ailleurs) de *žáži* commerçant (chanson X).

C Le M. se caractérise sur le plan syntaxique principalement par l’utilisation continue du mode participial [décrit par] K. comme marque indépendante du passé. Il correspond à l’aoriste dans le récit chez K., même si celui-ci est aussi utilisé de temps en temps, mais en M. plutôt pour exprimer l’habituel, par exemple *gēda* (chanson V) = H. *su-ka čē* ils ont dit et ainsi on a *yōgyano* il répond habituellement (chanson XXIV). Tout comme l’indéfini intemporel II (en *ō*, voir plus haut B.) qui vient dans le récit, comme dans K. Gr. § 227; mais utilisé principalement comme mentionné dans K. Gr. § 256 à l’optatif, l’adhortatif de premier plan, par exemple chanson IV 28 *čēžó* il tua, [chanson] II 7 *īsó* qu’il vienne.

Le futur absent (voir plus haut en B.) en M. est représenté par l’indéfini I. Les subordonnées relatives sont, au lieu du mode mentionné plus haut, marquées par une démonstrative antéposée *ti* qui est aussi utilisée chez K., voir Gr. § 169, 324.

L’utilisation des suffixes de cas est marquée en M. par une plus grande liberté que chez K.. Le *yē*, chez K. la marque du sujet, est utilisée ici seulement pour accentuer, très souvent = aussi, par exemple chanson XX 8 *Fánnata yē bāgo*/Fannata aussi n’est plus. Le suffixe, qui est en général la marque de l’objet direct *ga*, se trouve ici et là dans d’autres utilisations, par exemple avec le sujet dans la chanson de la cigogne (voir ci-dessus au début de l’introduction): *ní-tí-ga ladán go* tu es le muezzin, ou dans la chanson XXI 8: *kināwa-ti-ga īsī* il eut faim, ou dans le XIII II *u-tē-ga dāžī* c’est fini pour moi, ou dans XIV 3 ss. *kūtīga* en ce jour, maintenant. *Ga* et *bē* manquent très souvent, même quand ils sont en partie nécessaires pour la structure de la phrase. C’est ainsi qu’on a dans la chanson III plusieurs fois *fuku sóba-núm* devant ton ami au lieu de

fuku sóba-núm-bē, XV 12 et 34 *na mālum* au lieu de *na mālum-bē* à l'endroit du *malam*. La chute de *bē* devant un deuxième suffixe de cas semble être une règle, ainsi dans la chanson XX 1 *kúlo kāmuá-ga* pour *kúlo kāmuá-bē-ga* le champ des femmes, en XX 2 *kúlo kam-bé́li-ga* pour *kúlo kam-bé́li-bē-ga* le champ du paresseux. [139]

Tout comme *tí, mā* (K. Gr. § 282–285) est utilisé le plus souvent comme la particule de l'emphase, sauf dans les cas mentionnés *loc. cit.* ou encore dans l'adresse, selon Mūsa, le *mā* donne un aspect spécifique, comme dans *féro mā* (chansons XI–XIII), et plus loin comme la mise en exergue de la subordination dans le mode conjonctif, par exemple chanson XIII 7 f. *rúskia mā*, si je vois, XIII 10 *nūmia mā* si tu meurs.

D Les différences dialectales au niveau du lexique sont expliquées dans les notes de bas de page. On a ici indiqué les formes du temps propre au M. *ṙandiskin* je danse = K. *bęsgéńgin*, B. *farnískin*; *yēriskin* je finis je termine = K. *tamóngin*, B. *tamōniskin* et *kwalískin* je laisse qui correspond à K. *kolōńgin* (*kóllęm* le 1^{er} exemple que K. Gr. § 173 donne à côté de *kólńgin*), plus loin *badí*, dans l'utilisation de K. *áte* (Gr. § 327) à la forme négative pour interdire ou mettre en garde, ainsi dans la chanson XXIII 23 *badí atę gúlęmmí* ne dis pas ça.

Pour la transcription, je me sers, tout comme K., de l'alphabet de Lepsius, [ma transcription] se différencie de K. dans les points suivants:

- a. Ses *a* et *e* réduits ont été regroupés par moi par souci de simplification en *ę*, c'est-à-dire comme un *e* allemand non accentué, sinon il aurait fallu indiquer pour les autres voyelles aussi la tendance du kanouri, par la centralisation de la position de la langue, à produire des variantes.
- b. J'ai aussi renoncé à son *ou* au profit de *au*, même si le premier est peut-être phonétiquement plus correct.
- c. En revanche, j'ai ajouté un *ą* comme son (= au *e* dans *Berg/montagne*) se situant entre *a* et *ę*.
- d. Au lieu de *tš*, j'écris *č*.
- e. Un son existe dans le Borno tout comme en H., qui est écrit par les lettrés rigoureux *ض*, pour lequel les chercheurs donnent tantôt *r* tantôt *l* et qui se différencie des deux par une position du bout de la langue plus large et qui vibre à un endroit plus haut que le *r* dans les deux langues, comme pendant la restriction, les deux côtés de la langue et le bout sont associés, résonne comme un *l* devant les voyelles claires et est rendu très souvent comme tel chez K. aussi. Je l'écris par contre *ľ* comme dans *gāfiľi* mil = K. *ńgáľęli* = B. *ńgáberi*, *kaľgímu* chameau = K. *kalígimo* = B. *kargímo*.

J'utilise ainsi pour le dialecte mańga les signes suivants:

Voyelles: *a, ā, g, e, ē, ē, ē, o, ō, o, u, ū.*

Diphthongues: *ai, ei, au.*

Consonnes: *y, w, m, n, ñ, r, l, l̄, z, ž, s, š, d, t, g, k, k̄, b, f (p, h)*

et affriquées: *č = tš.*

Dans les citations du haoussa (H.) j'utilise les doubles occlusions constatées par moi-même *k̄, z̄, d̄* et plus loin *b̄*, dont l'existence a été entretemps confirmée par les recherches d'autres personnes, comme dans les fables publiées en 1907 dans le cahier 6 du *Zeitschrift für Ethnologie* et enfin *r̄ = l̄* plus haut, puisque ce son est beaucoup plus proche du *r* en H.

Dans un article publié en 1904 sur les chansons haoussas, j'avais insisté sur la difficulté de les interpréter correctement, si l'on ne connaît pas soi-même les mœurs qui les sous-tendent. Vivre longuement avec le peuple concerné permet certainement de les comprendre plus facilement. Mais, même un fin connaisseur du pays et de ses gens pourrait ne pas réussir à expliciter la poésie populaire, s'il se fie uniquement à sa propre compréhension, plutôt que d'explorer sans relâche celle des autres. Un état d'esprit si différent produit des énigmes, qui ne peuvent être résolues qu'avec de l'aide. Si on est en présence d'un informateur averti, qui peut vous aider à construire des ponts entre les deux mondes et qui, comme dans mon cas, n'était jamais fatigué d'expliquer ce qui m'était lointain, mais qui lui était proche, on peut de bonne foi essayer de faire résonner les "*voix des peuples à travers leurs chansons [Stimmen der Völker in Liedern]*"³² sur leur patrie.

Si grâce à cela, je pense pouvoir expliquer et restituer leur contenu *mutatis mutandis*, il n'en va pas de même concernant leur forme. Il aurait fallu un enregistrement phonographique pour saisir la mélodie; des tentatives de les enregistrer à l'oreille à l'aide d'un piano ont échoué, parce que les intervalles musicaux des peuples du Soudan ne correspondent pas à nos notes: il n'a donc pas été possible d'en produire une reproduction fidèle. Des phonogrammes, que je n'ai pas été capable de réaliser, auraient pu constituer une bonne base pour des recherches métriques et rythmiques. Ici, je dois me fier seulement à mon informateur averti. Il affirme qu'il n'y a ni en haoussa ni en kanouri de règles ou de formes précises, contrairement à la poésie arabe. Je pense qu'une *zābia* (nom féminin du haoussa qui désigne un chanteur ou une chanteuse, utilisé aussi dans le Borno) le contredirait. Dans les prestations des rhapsodies haoussas, on peut facilement reconnaître des vers doubles composés de demivers d'élévation dans un nombre précis, comme dans les chansons haoussas susmentionnées. Les connaisseurs, que j'ai interrogés, s'accordent à dire que la culture du chant dans le Borno est influencée par celle du [monde] haoussa.

32 [Prietze fait référence ici sans le mentionner explicitement au titre de l'ouvrage de Johann Gottfried von Herder.]

Ce sont souvent des familles haoussas immigrées qui se sont lancées dans la pratique de ce métier peu considéré dans le Borno. Il y a donc certainement une influence, y compris sur le plan formel, et il est difficile de supposer que celle-ci ne suive pas une poésie au moins basique. En tout cas, une structure apparaît clairement aussi dans ces chansons: des abréviations, en particulier l'omission de suffixes qui seraient nécessaires en prose, pointent vers des règles de versification. Mais comme Musa [*sic*] niait toute prosodie, qu'il ne la scandait pas non plus, il m'a laissé dans l'incertitude concernant le rythme prévu par le chanteur. Je n'ai évidemment pas mis les accents selon ma propre volonté, mais seulement dans la mesure où ils ressortaient clairement de sa prononciation. En revanche, j'ai à chaque fois suivi mes présomptions quand il s'agissait de grouper les vers. Le plus souvent, des vers en deux parties sont clairement identifiables, parfois c'est plus difficile, particulièrement lorsque l'on n'a aucune connaissance des formes traditionnelles [141] connues et que des doutes sur l'exactitude du texte persistent, surtout je ne me suis pas senti autorisé à intervenir [sur le texte] à partir d'hypothèses. La transcription de Musa ne peut pas être pointée du doigt, puisqu'il l'a faite selon mes instructions, après qu'il m'ait dicté la chanson de mémoire et que j'ai pu fixer le sens dans le détail grâce à ses explications; les seules qu'il ait rédigées à la maison avant la dictée sont les chansons XVI et XVII qui sont écrites sans structure.

Une enquête approfondie sur l'art bornouan des vers demanderait à la fois un corpus plus large et une analyse plus poussée, que ce soit avec l'aide d'une *zābia* (voir ci-dessus) ou en réalisant des phonogrammes. Mes notes de bas de page et l'ordre que j'ai établi n'ont en aucun cas la prétention de rendre toujours les strophes réelles.

Bien que, du fait de la richesse des flexions verbales du kanouri, les rimes y soient beaucoup plus faciles qu'en haoussa, elles sont considérées comme un élément appréciable, sans être plus courantes [qu'en haoussa].

Les chansons ci-dessous sont classées selon leur provenance, leur mode de présentation et leur contenu:

Le premier enjeu de l'analyse est de savoir si elles ont une provenance connue ou anonyme. Les chansons dont les auteurs sont inconnus sont classées en tant que chansons populaires au sens strict, ce sont d'abord la chanson dite de la cigogne et ensuite les chansons II, XVIII, XX, XXIV et peut-être aussi les duos XI–XIII. Comme auteurs connus, on peut citer les joueurs de flûte des notables (chansons VII, VIII, XXII) puis les joueurs de tambour de la localité (chansons I, IX, XXIII) ou de la caravane (chanson X), plus loin les chanteurs (chanson XXI) et chanteuses populaires (chansons III–VI) et enfin ceux qui, de manière exceptionnelle, sont arrivés à exprimer des sentiments très forts (chansons XIV–XVII, XIX).

Les formes de la représentation s'organise comme suit, quelqu'un chante accompagné par des claquements de mains en rythme; d'autres personnes interviennent au moment du refrain en chœur (chansons III-VII, XXIII) ou bien un chanteur en solo sans chœur (chansons I, VIII-X, XIV-XVII, XIX, XXI, XXII) ou plusieurs personnes chantant en duo (chansons XII, XIII) et jouant d'autres rôles jusqu'à devenir souvent des trios ou des quartets (chanson XI). Le lieu de la représentation est généralement le *dandal* (H. *dándali*), l'espace de sociabilité nocturne, souvent à côté d'une mosquée. Les chansons "populaires" mentionnées plus haut sont chantées partout de préférence seul ou en groupe.

Un accompagnement musical des chansons n'est pas absolument nécessaire. Le tambour sert seulement comme prélude pour appeler les jeunes sur la place publique et créer une ambiance. On l'entend aussi pendant les pauses.

Les éloges aux notables (chansons VII, VIII) sont toujours réalisées par leurs musiciens professionnels, en l'occurrence les joueurs de flûte (*algáitama*), les joueurs de tambour (*gaiḡáma*) et les joueurs de trompette ou de trombone (*kakakíma*; *kakakí* une sorte de tube long et droit en tôle de couleur jaune et blanc sans [142] trou ni clapets). Dès que le joueur de flûte chante, les deux autres l'accompagnent en chœur. La réputation du trio se mesure par le nombre d'esclaves que le notable leur donne après une *razzia* (cf. chanson VII 20).

Pendant les festivités et quand la musique est présente, les interludes entre les chansons sont remplis non seulement par les tambours, mais aussi par les instruments à cordes, qui sont considérés comme le moyen le plus approprié pour exprimer la passion érotique.

L'instrument lyrique par excellence est le *kukúma*, un long bâton avec à un bout près d'une extrémité une chambre de résonance cylindrique en bois, sur toute la longueur 10–20 crins de cheval sont tendus, qui sont frottés avec un archet en bois courbé en crins de cheval. Cet instrument traditionnel typique du Borno, le *kukúma*, est utilisé par les chanteurs dans certaines chansons d'amour ou plaintives (ici chansons XV, XVII) pour accompagner le refrain, c'est la seule forme par laquelle la musique intervient dans la représentation des chansons.

On peut citer aussi deux autres instruments, qui sont exclusivement originaires du Borno: 1. Le *kánžau*, une sorte de tambour, que l'on tient entre les genoux et que l'on frappe avec des maillets. Le cadre en bois est un cylindre qui se rétrécit au milieu par rapport aux diamètres des deux extrémités, et qui est tendu de cuir de chèvre. 2. Le *bālá*, un double tambour constitué de deux cylindres en étoffe qui ont la même forme que le précédent, mais avec une longueur d'une coudée, alors que l'autre est plus petit; tous les deux sont tendus sur un côté de cuir, l'autre côté reste ouvert. Le joueur assis retient les deux cylindres sous le bras sur les genoux, le plus grand en dessous le plus petit en

haut, de telle sorte que les deux cuirs des tambours sont orientés vers l'avant de façon perpendiculaire l'un sur l'autre et il joue avec les paumes et les doigts. Le *bála* par sa forme rappelle le darbúka originaire d'Égypte et de Nubie, sauf que ce dernier est d'un seul tenant et est fabriqué en argile. Tous les autres instruments de musique courants du Borno proviennent des pays haoussas, tout comme leurs noms; ils ont été décrits dans l'introduction aux chansons des poètes haoussas connus, que je pense publier bientôt.

Sont considérés comme des genres figés de poésie dans le Borno, ainsi que dans le [monde] haoussa d'où proviennent d'ailleurs la plupart des noms: 1. *yábó* éloge; 2. *zabó* ou *zambó* chanson satirique; 3. *bégé* chanson d'amour et de plainte. Au premier genre appartiennent les chansons v-x, au deuxième les chansons xx-xxiv et au troisième les chansons xi-xix. Les chansons liées à des moments de sociabilité, le plus souvent improvisées, avec lesquelles j'ai introduit cette collecte, ne rentrent pas dans ce schéma, tout simplement parce que dans [les pratiques] d'apostrophe des présents le *yábó* et la *zambó* s'alternent.

En comparant les caractéristiques spécifiques de cette poésie bornouane avec les formes citées plus haut des chansons haoussas, il me semble que ces dernières ont un tempérament plus vif et une plus grande vivacité d'esprit; l'expression est plus concise et plus percutante, l'humour plus caustique. Les poètes du Borno ont tendance à abuser d'un motif efficace et tombent alors facilement dans des longueurs insipides; mais je n'ai [143] supprimé des répétitions insupportables que dans la chanson xv. Par ailleurs, si [ces chansons possèdent] le même réalisme soudanais et la même joie, on ne peut leur nier une plus grande intimité et une innocence plus enfantine.

Abréviations (en grande partie déjà mentionnées): H. = haoussa, K. = (Gr.) *Grammar of Bornu or Kanuri language* [Grammaire et littérature du Borno] avec un dictionnaire de Koelle, B. = *Sammlung und Bearbeitung Central-Afrikanischer Vokabularien* [Collection et édition des vocabulaires d'Afrique centrale] de Barth, Chanson haoussa n. = les numéros concernent mes Haussa-Lieder [Chansons haoussas] que j'ai publiées en 1904 à Leipzig chez O. Harrassowitz, Tiern. = *Tiermärchen der Haussa* [Fables haoussas] dans *Zeitschrift für Ethnologie* [Revue d'ethnologie] que j'ai publiées en 1907, Plantes et animaux = *Pflanze und Tier im Volksmunde des Mittleren Sudan* [Plantes et animaux dans le parler populaire du moyen Soudan] dans la même revue en 1911.

Le Caire, en juillet 1913

I Chanson du joueur de tambour Ali de Bursari, les jeunes sont appelés à venir danser sur la place publique [171]

Ati ti aigá gaŋgáma-ndé-bē; dándal-ló čulugía čđín, átegai gulžin.
Adədə aiya gangamandeye; dandallo culuyia cədin, adəgai gulžin.

1. Tátuá ganá ganā, tátuákura kura, dándal-lo^a lúguskína. Lúgagó, árakó!
 Dándal-lo lúguskína.
*Tadawa ganagana, tadawa kurakura, dandallo luwuskəna. Luwowo, arowo!
 Dandallo luwuskəna.*
2. Fánmata, fero limam-bē, žéžia^b Masar-bē, kálu-nžu bē-wa wə-níngeli.
Fannata, fero limanne, jezia Masarre, kalunju be wa, wu nangeli. [172]
3. Fánna-mi^c táta Ali-bē, káutá-nžu kōrē wa túrkudí.
 Lúgagó, árakó! Dándal-lo lúguskína.
*Fannami tada Aliye, kyautanju kore wa tərwudi.
 Luwowo, arowo! Dandallo luwuskəna.*

-
- a 1. *Dándal-lo* assimilation à partir de *dándal-ro* (le datif du locatif, K. Gr. § 143). *Ganá ganā, kura kura* sont des formes plurielles des adjectifs *ganá* et *kúra*, en plus de *ánāna* et *wúra*, voir K. Gr. § 195.
- b 2. *žéžia* (du haoussa *čđdia*) = *Ficus Bengalensis*, l'arbre sacré de Bouddha. Dans le Borno (Prietze 1911: 39) on en parle en ces termes: *kišká gení, abwolí kiskābē* ce n'est pas un arbre, c'est un saint arbre – sûrement à cause de l'ombre qu'il donne par ses racines profondes et ses branches feuillues très étendues. La construction *bē-wa wə níngeli*, au lieu de *bē-wa níngeli-wa*, est selon M[usa] une licence poétique, tout comme l'utilisation de *wa* une seule fois entre *kōrē* et *túrkudí* en 3.
- c 3. *Mi* est un suffixe patronymique ou comme ici matronymique utilisé pour les hommes. *Káuta, kōrē, túrkudí* sont tous des emprunts au haoussa. *Kōrē* est une tunique d'homme d'un noir brillant, *túrkudí* est le pagne sombre de la femme (Prietze 1904: n°19, voir ci-dessus dans l'introduction), tous les deux sont très appréciés et importés des pays haoussas.

I Chanson du joueur de tambour Ali de Bursari, les jeunes sont appelés à venir danser sur la place publique^{1a}[171]

Ceci est la chanson que notre joueur de tambour fait lorsqu'il sort sur la place publique et il dit ceci:²

1. Jeunes [gens] et grands enfants, je suis sorti sur la place publique.³ Sortez et venez! Je suis sorti sur la place publique.
2. Fannata, la fille de l'imam, comme un banian d'Égypte,⁴ en saison sèche comme en saison des pluies, elle a des feuilles.⁵ [172]
3. Fannami,⁶ le fils d' Ali, s'il t'offre des vêtements princiers bicolores, il y en a aussi pour les femmes.
Sortez, venez! Je suis sorti sur la place publique.

-
- 1 Prietze étant très irrégulier dans les références de ses notes de bas de page, nous avons choisi d'uniformiser certaines abréviations dans la traduction par souci de simplification. Ainsi, les *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin* sont systématiquement indiqués par nous comme MSOS, plutôt que comme par Prietze soit Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen (Prietze 1914: 191 n. 45), soit MSOS. Prietze utilise parfois l'abréviation M. pour le dialecte manga, parfois pour Mischlich, et parfois pour le nom de notre auteur al-Hajj Musa, quand la confusion était possible nous avons explicité entre crochets à qui ou à quoi il était fait référence. Pour faire mention de l'ouvrage de Koelle, *Grammar of Bornu or Kanuri language* Prietze indique parfois K. Gr., parfois Gr, parfois K. Gram, nous avons choisis de mettre K. Gr.. Les nombreuses références que Prietze fait à ses propres écrits en utilisant différentes abréviations ont été uniformément transformées en référence bibliographique permettant de les identifier rapidement grâce à la bibliographie générale. Son article "Pflanze und Tier im Volksmunde des Mittleren Sudan" est indiqué comme (Prietze 1911), plutôt que Pfl. und T.. Son article "Die spezifischen Verstärkungs-Adverbien im Haussa und Kanuri" comme (Prietze 1908), "Tiermärchen der Haussa gesammelt und hrsg. von Rudolf Prietze" comme (Prietze 1907) plutôt que Tier. etc..
 - 2 Les informations ou les analyses qui ont été ajoutées par les auteurs de cet ouvrage apparaissent soit en note, soit en italique.
 - 3 Prietze traduit *dándal* par la place, mais cela signifie plutôt la place centrale d'un village ou d'une ville où tous les événements collectifs et publics ont lieu.
 - 4 C'est un mot haoussa qui n'est pas identifié par nos informatrices.
 - 5 Notre traduction du vers 2 diffère de celle de Prietze. *Bè-wa wo níngeli* peut être compris comme: Si c'est la saison sèche, moi je suis la saison des pluies, le *wa* utilisé n'est pas ici la conjonction de coordination postposée *-wa ... -wa*, mais plutôt le conditionnel *-wa*; le *wo* n'est que le pronom de la première personne du singulier *wú*, je ou moi.
 - 6 Fannami est traduisible par fils de Fanna, ce qui donne, comme l'a écrit Prietze: le fils de Fanna et de Ali, mais c'est dans le Manga généralement utilisé comme un prénom, c'est le sens que nous avons choisi.

4. Tártu-ma, tartu-núm čammé! Wónaḡaḡan kārūa isin.^a
Tarduma, tardunəm camme! Woneye karuwa isin.
5. Mālumb ganá, mālum tāta ma. Allonum wúiné! Wónaḡaḡan málemi-nímin.
Dándal lúgago!
Maləmgana, maləm tadama. Allonəm wuine! Woneye maləmnəmin. Dandallo luwowo!
6. Nabtu fáto-bē nabtu am wúra-ḡē, [173] lēnē namnē nī! Fēro wāžína ní-ka:
Yeḡgé-num taé! Žārín^c kamžína ní-ro.
Naptu fatoye naptu am wuraye, lene namme ni! Fero wazəna nia: Yangenəm tai! Jarin kamjəna niro.
7. Fēro Kéllu^d-bē kúnkuna dúbu ú-ro čína yeḡgé-wa gaḡgáma-nžú-bē.
Fero Kelluye kunguna dəwu wuro cina, yangea gangamanjuye.
8. Kúrsasa^e tígo, embí katambúna ní-ka? Wónaḡaḡan biska mā katambúna
ú-ka. Kam dagu kabakkáno? Kam yaskú kabakkáno.
Kursasa ti wo, yimbi katambəna nia? Woneye biskama katambəna wua. Kam ndawu kawakkeno? Kam yasku kawakkeno. [174]

-
- a 4. Ceci est une satire sur le pays *Kédara*, une région habitée par les *Bédédé* païens, qui se trouve à la frontière et qui est l'objet de raids fréquents. Une satire semblable se retrouve dans la chanson VII.
- b 5. *Mālum*, H. *Mələmi*, est un concept lié à l'islam et est très difficile à traduire dans les langues européennes. La traduction de K. et de Schön par prêtre est des plus malheureuse. Le *mā* donne ici une dimension amicale d'adresse, comparer à [la partie de] l'introduction sur la syntaxe.
- c 6. Le pantalon est attaché au-dessus de la taille, la corde qui sert à le tenir s'appelle *žārín*, en haoussa *tímiri*, pas d'occurrence chez K. et Mischlich. *Kamžína*, normalement transitif, porte, ici, comme dans la chanson XIV 30 *dúnia kámži*, un caractère médial = B. *kamtī* il s'est déchiré; comparer *kárgəni kámti* mon cœur s'est coupé. Les vers méprisants sont adressés à un jeune homme célibataire endurci du nom d'Abdu; la situation décrite devrait avoir pour conséquence d'être délaissé par les jeunes filles.
- d 7. *Kéllu*, nom de femme bornouan. Cf. Prietze 1904: n°34, n. 17. Comparer aussi avec la chanson IV 25 *Kélūma*. Le chanteur remercie son joueur de tambour. Pour le *wa* simple, comparer K. Gr. § 313.
- e 8. *Kúrsasa* est un mot énigmatique que l'on retrouve en haoussa aussi et qui désigne un gros idiot. Pour *tígo* comparer K. *túgō* = là-bas au loin. *Katambúna* est chez K. au mode participe passé de la conjugaison réflexive (comparer K. *yambúskin* je donne naissance *támuskī* suis né, à l'aoriste *katambúskō*). Nous nous attendions ici à la 2^e personne du singulier *katambúmma*; mais au lieu de cela une expression proche du toubou, un parent [dialectal] lointain: on t'a né. *Kabakkáno* est probablement à la 3^e personne du singulier de l'aoriste d'une forme temporelle, qui pourrait correspondre à K. *kabáŋgin*, chez B. *kabagniskin* et le verbe haoussa *gama*.

4. Celui qui veut faire sécher ses habits, ramasse-les! La tempête vient peut-être.
5. Jeune lettré, jeune garçon lettré, regarde bien ta tablette! Tu seras lettré un jour peut-être.

6. Rester à la maison [173] c'est l'affaire des vieilles personnes!¹ Toi, si tu restes assis, aucune fille ne voudra de toi! Tiens bien ton pantalon, la ficelle s'est coupée.

7. Fille de Kellu, celle qui m'a déjà donné mille pièces, elle a donné aussi des pantalons au *gangama* [joueur de tambour].
8. Lui-là, le mal soigné, depuis quand es-tu né? "Peut-être suis-je né hier seulement." Il est constitué de combien de personnes? Il est constitué de trois personnes. [174]

1 Ce vers fait référence à ceux et celles qui, en raison de leur âge ou de leurs moyens limités, ne sont plus au cœur des activités du village.

II Chanson de jeunes gens pendant la danse de *damánya* (une danse mixte): qui est chantée à l'attention des vieilles personnes, pour les empêcher d'y participer parce que les jeunes veulent rester entre eux, elle se chante en chœur [174]

Áti ti aigá damanyá-bē, fēruā-wa zeiruā-wa čadín dandal-lan.

Adədə aiyá damanyaye; ferowa-a zairowa-a cadín dandallan.

1. Bismi kánda^a la hauli la ƙwóta! Biske-ndē díyē.
Bismi kandu lahaulí lakwata! Biskende díye.
2. Kam kāmō-nžú-wa hañkē^b čido! Damánya tátuá-bē am urá gulžána kāké-nža!
Kam kamunjua hangal čedo! Damanya tadawaye! amwura guljana kaanja!
[175]
3. Tatuā, déndel-lo^c lugogo, bískē damánya-bē díye! Fēruā déndel-lo lugogo, bíske damánya-bē díye!
Tadawa, dandallo luwowo, biske, damanyaye diye! Ferowa dandallo luwowo, biske, damanyaye diye!
4. Táta ma^d féro-ga táí; ū ye fēro áte-ga tāsķin. Fēro ma aré! Aré, dūnia yáyē!
Tadama feroa tai; wuye fero adəa taskin. Feroma are! Are, dunia yayiye!
5. Gañgáma, gañgá-nēm žānē! Ku ti dūnia yáyē.^e Dūnia yaī-ma, duó-n yaī-nžu ma kóžin.
Gangama, ganganəm jane! Kudə dunia yayiye. Dunia yayima, duwan yay-injuma kojín.

-
- a 1. La première ligne est une formule pour se prémunir contre le *kánda* (pas chez K.) le mauvais œil (= H. *bakí* la bouche, se méchant); les autres mots proviennent de l'arabe.
- b 2. Pour *hañkē*, cf. K. *aňgal* la sagesse (de l'arabe 'aql. H. *háńkali*), B. *hańkalnin diskín* je fais avec attention. *Damánya*, que je n'ai pas trouvé chez K. et B., est une danse accompagnée par le son du tambour, à laquelle les deux sexes peuvent participer, les garçons et les filles à tour de rôle. Pour une danse où seules les filles peuvent participer, voir la chanson suivante.
- c 3. Cf. chanson I 1 *dándal-lo*. J'ai écrit *déndel-lo* ici, parce que je pense qu'il y a une variation de prononciation, que je n'ai pas voulu sacrifier pour une uniformité de façade. Le suffixe du pluriel de l'impératif *go* est volontiers remplacé, cf. introduction, par *ko*, il fluctue dans *lugogo* vers *yo*.
- d 4. Pour *ma*, cf. chanson I 5. Le *yáyē* correspond à *yéiyē* chez K. de *yēskin* (ici *yāskin*). Le verbe prendre [attraper] signifie seulement ici que le jeune homme prend en dansant la main d'une fille dans le cercle des danseuses, puis retourne dans son groupe en solo.
- e 5. *Yáyē, yaī* (de quoi *yāima* = H. *maiyyai* comme épithète de *dūnia*) est emprunté au haoussa et signifie le temps selon Mischlich. Il a un sens secondaire: volatile, changeant. *Duón* correspond à *dūan* chez K.; c'est-à-dire *dūa* la vitesse avec le suffixe instrumental *n*. Sinon pour *dūon*, on utilise aussi *duádua*.

II Chanson de jeunes gens pendant la danse de Damanya (une danse mixte) qui est chantée à l'attention des vieilles personnes, pour les empêcher d'y participer parce que les jeunes veulent rester entre eux, elle se chante en chœur.¹ [174]

Ceci est la chanson de la danse damanya, ce sont les jeunes filles et les jeunes garçons qui la chantent sur la place publique.

1. Que Dieu nous protège contre le mauvais œil! Faisons nos réjouissances!
2. Que l'homme marié fasse attention!² Damanya est la danse des jeunes, même si les vieilles personnes disent aussi que ça leur appartient! [175]
3. Jeunes gens, sortez sur la place publique, nous allons danser la damanya!
Jeunes filles, sortez sur la place publique, nous allons danser la damanya!
4. Jeune homme, attrape une fille, moi aussi je vais attraper cette autre fille.
Jeune fille, viens! Viens, nous allons boire le monde!³
5. Joueur de tambour, frappe ton tambour! Aujourd'hui nous buvons le monde, Le monde n'est que moments, et ces moments passent vite.

1 La chanson s'adresse à ceux et celles qui ne se conduisent pas comme ils et elles le devraient au regard de leur âge, qui ne veulent pas vieillir et qui ne respectent pas les règles de bienséance liées à l'âge.

2 Prietze ne fait étonnamment aucune allusion à un emprunt au haoussa. Damanya pourrait signifier "avec les grands" en haoussa, d'où le quiproquo, les vieux disent que c'est leur chanson, tandis que les jeunes chantent que c'est la leur et qu'ils ne veulent pas voir les vieux participer à leurs réjouissances.

3 Au sens de profiter de la vie.

6. Kaḷegímu nánguží, fāto kukuiwá-bē wuížin.^a [176] Kam kúra nánguží, bískē tatuá-bē ísin.
Kalimo nanguji, fato kuwuiyaye wujin. [176] kam kura nanguji, biske tada-waye isin.
7. Tatuá induyaé ísó, búrgu^b ši-ro yíyē! Daží, nangužína, fāto-nžu lēžína nabčina.
Tadawa wundu yaye iso, burwu shiro yiye! Daji, nangujana, fatonju lejana napcena.

III Chant de danse de jeunes filles^c

Les jeunes filles sont accroupies d'un côté et les jeunes garçons de l'autre. Une chanteuse chante des vers en les invitant à danser et en demandant à leurs mères de les y autoriser. Des jeunes filles frappent dans leurs mains en rythme et chantent en alternance les vers suivants: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici! Ce chant sans contenu est caractérisé par un rythme de danse soutenu sur quatre mesures.

Áti ti aiga féruá-bē, čadin dándal-lan. [177]
Adada aiya ferowaye; cadin dandallan.

Chœur: Wollé wöllé wöllé aré.
Walle walle walle are.

1. Činé lēné, ya kánna^d-ní, činé lēnē na sóba-núm!
Cine lene, ya kannani, cine lene na sawanəm!

a 6. Ici le perfectif signifie une validité de tout temps, change avec l'indéfini 1, le temps de la simultanéité; qui dans le contexte lui est subordonné.

b 7. *Búrgu* ou *bérgu* est différent de *bérgō*, chez K. *burgō* malice, adresse et *bérgó*, chez K. *búrgo* début. *Búrgū* a été traduit par K. par appel au secours, cri de douleur. Cela désigne en réalité des cris bien précis durant lesquels le concerné fait claquer la main sur sa bouche et qui sont différents selon le peuple ou le pays. Dans le Borno, le cri est *ólolo*, chez les Peuls c'est *yélalala*, chez les Touaregs c'est *élele*, chez les Haoussas c'est *óhu*. Il exprime comme ici une détresse partagée (cf. Prietze 1907: 1 44, les cris de la chasse à la hyène, qui varient selon le pays, ici *úhu kúra*, ailleurs *úru kúra*, et plus loin *kúri kúra*).

c Il s'agit ici, à l'opposé de la chanson précédente, d'une danse où seules les jeunes filles participent activement. On la chante sans tambour ni musique quelconque et pendant celle-ci une jeune fille puis une autre danse vers son amoureux et revient en dansant pour enfin se jeter dans les bras de ses deux amies, qui la récupèrent et la mettent au bout du rang. Si la chanson s'adresse à de jeunes hommes comme dans le vers 2, cela ne doit pas être compris comme une invitation à danser, mais plutôt comme une invitation à rester dans l'endroit où se déroule la danse pour tenir compagnie à l'amoureuse.

d 1. *Kánna* petit frère, petite sœur, chez K. *karámi*, B. *kerāmi*. Sûrement un emprunt au haoussa (*kane*, fem. *kanua*).

6. Le chameau aura honte, s'il regarde dans la maison des poules, [176]
une vieille personne aura honte, si elle vient à la danse des jeunes gens.

7. Que tout jeune vienne, nous allons le chahuter! Comme ça, il aura honte,
il ira chez lui se cacher.

III Chant de danse de jeunes filles

Selon nos informatrices: c'est pendant ce type de chanson la nuit au clair de lune en dansant et en chantant que l'on choisit son fiancé ou sa fiancée. Il arrive que certains parents empêchent leur fille de participer à ce genre de danse, les garçons, eux, ont une liberté de mouvement totale, alors les jeunes filles font toute la journée tout ce que leurs parents veulent en espérant que le soir ils les laissent y participer.

Ceci est une chanson que les filles font sur la place publique. [177]

Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!

1. Lève-toi et vas-y, petite sœur, lève-toi et va chez ton ami!

2. Mamadu číné, nī má lēné, lēné řandé fuku sóba-num!
Mamadu cine, nima lene, lene rande fuwu sawanəm!
3. Iya-ní kwalé iya-ní kwalé, kwalé lēžó na kánna-nžú.^a
Yani kolle, yani kolle, kolle lejo na kannanju
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are.
4. Fatúma číné, nī má lēné, lēné řandé fuku sóba-num!
Fatuma cine, nima lene, lene rande fuwu sawanəm!
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are. [178]
5. Fannáta zolí kōa-nžú kwalží; bęrgó bāgó, kōa tí zolí.^b
Fannata joli kwanju kolji; burwo bawo, kwada joli.
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are.
6. Madigú,^c tātá mái-bē, nī mā číné, číné řandé fuku sóba-núm!
Madigu, tada maiye, nima cine, cine rande fuwu sawanəm!
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are.
7. Kaltúma, číné, nī má řandé! Iya-ní kwalé iya-ní kwalé, lēniskin mā na sóba-ní
Kaltuma, cine, nima rande! Yani kolle, yani kolle, leniskinma na sawani
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are.
8. Abdulláhi, nī mā číné, řandé! číné řandé fuku sóba-núm! Iya-ní kwalé iya-ní kwalé!
Abdullahi nima cine, cine, rande fuwu sawanəm! Yani kolle, yani kolle!
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are.

a 3. Le *ni* fusionne dans la prononciation avec le *k* suivant. *Iya*, K. et B. *yā*, à l'origine mère, mais utilisé comme une forme de respect adressée à une femme comme *aba*, père, pour un homme. La traduction un peu surprenante de *iya-ní kwalé* a été faite dans l'esprit de rendre le rythme de manière correcte. L'amoureuse est appelée ici sœur comme en Égypte dans les temps anciens et aujourd'hui.

b 5. Comme ce sont seulement des filles non mariées qui dansent, *kōa* ne signifie pas mari, mais plutôt jeune marié.

c 6. La désignation de Madigú comme fils du roi est seulement une *captatio benevolentiae*.

2. Mamadu, lève-toi, vas-y toi aussi, vas-y et danse devant ta bien-aimée.
3. Mère, laisse-le, laisse-le partir et danser devant sa petite sœur.
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
4. Fatuma, lève-toi et vas-y! Va danser devant ton bien-aimé!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici! [178]
5. Fannata, l'idiote, elle a laissé son mari:¹ C'est incompréhensible, sauf que le mari aussi est idiot.
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
6. Madigu, fils du roi, lève-toi aussi! Lève-toi pour danser devant ta bien-aimée.
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
7. Kaltuma, lève-toi pour danser, toi aussi! Mère, laisse-moi, mère, laisse-moi aussi partir chez mon bien-aimé!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
8. Abdullahi, lève-toi aussi! Lève-toi pour danser devant ta bien-aimée!
Mère, laisse-le, laisse-le!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!

1 Prietze traduit jeune marié, mais le mot peut aussi être utilisé pour dire fiancé.

9. Fažíma ti fēro mairam, nī má ɾandé fuku sóbá-núm! Iya-ní kwalé iya-ní kwalé! Zanē-núm gōné, ɾandé, aré!^a
Fajimada fero mairam, nima rande fuwu sawanəm! Yani kolle, yani kolle!
Jenenəm ngone, rande, are!
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are. [179]
10. Gaŋgáma-ndé, nī má číné, aré, ɾandé fuku sóba-núm!
Gangamande, nima cine, are, rande fuwu sawanəm!
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are.
11. Mūsa korí, nī má číné, číné, ɾandé fuku sóbá-núm! Kulgú koʎoʎobči luné aré!^b
Musa kori, nima cine, cine, rande fuwu sawanəm! Kalwu kololopci lune are!
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are.
12. Fērō zoʎí, Iya-žú zoʎí, tātá zoʎí aba tí zoʎí.^c
Fero joli, Yanju joli, tada joli awada joli.
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are.
13. Abá Aʎi, číné, ɾandé! Kulugū bullém luné aré, lēné ɾandé fuku sóba-núm!
 Iya-ní kwalé, iya-ní kwalé,^d
Abba Ali, cine, rande! Kalwu bulnəm lune are, lene rande fuwu sawanəm!
Yani kolle, yani kolle,
 Chœur: Wollé wollé wollé aré.
Walle walle walle are.

a 9. Pour le fils du roi, cf. ci-dessus [vers] 6, *zánē* (cf. K. *tsanei* chose) signifie en haoussa aussi pagne. Les filles du Borno portent un *bantē* (pantalon) et couvrent, si elles sortent, la partie supérieure de leur corps avec ce tissu qui sert en même temps d'accessoire de danse.

b 11. *Korí* n'est attesté ni chez K. ni chez B.; c'est un mot d'origine toubou, où on trouve *kore*. Le vêtement chez K. *kálgu*, *kálugū*, B. *kulgū*. Le vêtement noir de fête s'appelle *kórē*, cf. [Prietze 1911] chanson de la cigogne.

c 12. Ce vers fait référence au [vers] 5. À noter ici *ɣa-žū* au lieu de *ɣa-nžú*.

d 13. Pour les raisons déjà mentionnées au [vers] 4, *Abá* ici ne signifie pas père, mais oncle. *Kulugu bullém* est un vêtement plissé très cher.

9. Fajima, elle, c'est une princesse, va danser toi aussi devant ton bien-aimé!
Mère, laisse-la, laisse-la! Prends ton étoffe, danse, viens!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici! [179]
10. Notre joueur de tambour, lève-toi aussi! Lève-toi aussi et viens danser
devant ta bien-aimée!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
11. Musa le court, lève-toi aussi et viens danser devant ta bien-aimée! Porte
un habit de fête et viens!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
12. L'idiote-là, sa mère aussi est idiote, le garçon est idiot, le père aussi est
idiot.
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
13. Père Ali, lève-toi et danse, mets un vêtement blanc et viens! Va danser
devant ta bien-aimée! Mère, laisse-le, laisse-le!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!

14. Zeinabarám^a nī má číné, řandé wǝllé aré lēné, řandé fuku sóba-núm! Iya-ní kwalé, iya-ní kwalé!
Zeinabaram nima cine, rande wolle are lene, rande fuwu sawanəm! Yani kolle, yani kolle!
 Chœur: Wǝllé wǝllé wǝllé aré.
Walle walle walle are. [180]
15. Kǝló^b kurugú, nī má číné, aré, řandé fuku sóba-núm!
Kolo kuruwu, nima cine, are, rande fuwu sawanəm!
 Chœur: Wǝllé wǝllé wǝllé aré.
Walle walle walle are.
16. Mai bėrnī-bē^c bėské dabčǝ; lēné karága; gańgáma-ndē!
Mai bėrniye biske dapci; leniye karaaro; gangamande!
 Chœur: Wǝllé wǝllé wǝllé aré.
Walle walle walle are.
17. Abā gańgáma ři yé dabčǝ; Iya-ní kwalé, iya-ní kwalé,
Abba gangama shi ye dapci; yani kolle, yani kolle,
 Chœur: Wǝllé wǝllé wǝllé aré.
Walle walle walle are.
18. Iya tí dabčǝ; Aba tí dabčǝ; bėské-ndē kǝčǝ: wǝllé, aré!
Yada dapci, Abbadə dapci, biskende kəji; walle, are!
 Chœur: Wǝllé wǝllé wǝllé aré.
Walle walle walle are.
19. Lēné na mai, mai-rō gullé, iya tí kwǝłžó, aba tí kwǝłžó,
Lene na maiyero, mairo gulle, yada koljo, abbadə koljo,
 Chœur: Wǝllé wǝllé wǝllé aré.
Walle walle walle are. [181]
20. Mai gǝrgāžǝ, abá tí gulžǝ; iya tí kwǝłžǝ, abā tí kwǝłžǝ,
Mai gərgəji, abbadə gulji; yada kolji, abbadə kolji,
 Chœur: číné randé wǝllé, aré!
Cine rande wolle are!

a 14. *Zeinabaram* est un nom de jeune fille, sens littéral: fille de Zeinab.

b 15. *Koló* nom masculin qui signifie tambour.

c 16. *Mai bėrnī-bē* est le seigneur de la capitale, c'est-à-dire de la province, *mai bėla-bē* ou *bėlama* ([vers] 19 et 20 tout simplement *mai*) chef de la ville ou du village. Le vers rappelle une fois où la danse a été interdite, peut-être à cause de chansons moqueuses, qui auraient provoqué des conflits et que n'aurait pas appréciées le dirigeant de la ville, pourtant ce dernier a transgressé lui-même l'interdiction. Pour *dabčǝ*, cf. K. *dámgin* (3^e personne du singulier *dáptšin*) refuser, se retenir; pour moi il est plus correct d'écrire *b*, parce que le *p* très aspiré du kanouri n'est pas présent.

14. Zeinabaram, toi aussi lève-toi et danse, retourne, viens, vas-y et danse devant ton bien-aimé. Mère, laisse-la, laisse-la!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici! [180]
15. Kolo, le long! Lève-toi aussi et viens danser devant ta bien-aimée!¹
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
16. Le roi du *birni*² a interdit la danse, allons en brousse, notre joueur de tambour!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
17. Le joueur de tambour a refusé; Mère, laisse-les, laisse-les!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
18. La mère les a interdites, le père les a interdites, [mais] nos danses nous réjouissent [trop], retourne [toi] et viens!
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!
19. Va chez le roi et dis au roi: Que la mère les a permises, que le père les a permises.
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici! [181]
20. Le roi se fâcha et dit au père: C'est leur mère qui leur a permis, c'est leur père qui leur a permis.
Chœur: Retourne-toi, retourne-toi, retourne-toi, vers ici!

1 Prietze confond ici le prénom Kolo avec le mot *kólló*, petit tambour qui accompagne le grand tambour.

2 *Birni* signifie, en kanouri et en haoussa, enceinte fortifiée et fait référence à un espace urbain entouré d'une enceinte en banco siège d'un pouvoir politique.

IV La chanson de la chanteuse Fannata

Elle s'assoit sur la place publique, les jeunes filles sont devant elle et les hommes derrière, elle apostrophe une personne présente, tantôt ouvertement, tantôt par des métaphores issues du règne animal: d'abord les jeunes gens, ensuite les plus âgées et enfin le chef de la ville, et elle conclut avec des observations générales. Les louanges et les critiques dépendent principalement du degré de générosité dont les jeunes hommes auront fait preuve. Le chœur des jeunes filles répond à chacune de ses paroles par: Bienvenue, bienvenue à ! (Úšē lalé ušē-núm lalé!)

Áti ti áiga. Fannáta-bē; gulží ama, fēruá ši-ro yóžei: Úšē lalé ušē-núm lalé! Kir maiwā-bē, ya Fannáta aré, kir máiram-bē.

Adədə aiya. Fannataye; guljiama, ferowa shiro yojagai: Wushe lale, wushenəm lale! Kir maiyaye, ya Fannata are, kir mairambe. [182]

1. Úšē lalé ušē-núm lalé! Abu Bokér, táta zeiro!
Wushe lale, wushenəm lale! Abubakar, tada zairo!
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé! Aisáta Fánnam, úšē lalé!^a
Wushe lale, wushenəm lale! Aisata Fannaram, wushe lale!
2. Daran gúdo fandískin, ši-ga nótískin -
Ndaran ngudo fandəskin, shia notəskin -
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
3. Nā zéiro-ni ši-ga nótískin!
Na zaironiyero shia notəskin!
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!

a 1. Le chœur salue ici sa chanteuse avec un deuxième prénom: puisque celle qui s'appelle Fannata peut être appelée aussi *Aisáta Fánnam* (en réalité "fille de Fanna").

Ce type de chanson a presque disparu aujourd'hui. Avant, dans les années 1980–1990, même si tu étais mariée et que tu avais eu ton premier enfant, tu pouvais y participer. Questionnées sur le sujet, nos informatrices ne souhaitent pas évoquer le rôle de la dimension religieuse dans cette évolution des mœurs, elles disent simplement maintenant ça a disparu, avec la télé, les téléphones et les vidéos. Fana raconte: “Un politicien est venu en 2015 et a demandé aux gens de Chétimari: Qu'est-ce que vous voulez? Les gens ont répondu la télévision, il a apporté la télé et il a été élu.”

IV La chanson de la chanteuse Fannata

Ceci est la chanson de Fannata, elle [commence à] chanter et les jeunes filles lui répondent en chœur par ce vers inaugural: Bienvenue, bienvenue à toi; esclave des rois (*kir maiyaye*), oh Fannata, viens, esclave de la princesse (*kir mairambe*). [182]

1. Bienvenue, bienvenue à toi!¹ Abu Bukar, fils, jeune garçon!
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! Aisata Fannaram, bienvenue!

2. Où est-ce que je peux avoir un oiseau pour l'envoyer [porter un message]
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

3. Je l'enverrai chez mon petit ami.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

1 Prietze propose une traduction mot à mot de *Aisáta Fánáram*, selon sa transcription, par fille de Fanna, mais cela peut aussi signifier la petite Fanna, avec une connotation affective, notre petite Fanna que l'on aime.

4. Zeiro-ni alęwołi^a zeiruá-bē.
Zaironi abwoli zairowaye.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenám lale!
5. Ğašío gúdo gęńí, alęwołí guduá-bē,^b
Ngashiwo ngudo gęni, abwoli ngudowaye,
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenám lale! [183]
6. Gāgú ma gúdo gęńí, barbuá guduá-bē.^c
Ngawuma ngudo gęni, barwuwa ngudowaye.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenám lale!
7. Bełębólo^d gúdo gęńí, sini guduá-bē.
Bolbolo ngudo gęni, sęni ngudowaye.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenám lale!
8. Kadáfu gúdo gęńí, mai guduá-bē.^e
Kadawu ngudo gęni, mai ngudowaye.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenám lale!

-
- a 4. *Áłęwołí* = arabe *ehweli* désigne une relation de grande proximité avec Dieu (cf. Prietze 1911: 39).
- b 5. Ceci est le début de la chanson de la cigogne (Prietze 1911: 160). La cigogne, très présente aussi dans les croyances populaires allemandes, est considérée comme une sainte dans le Borno, puisque son retour annonce l'arrivée des pluies. Comme la nature lui est soumise dans cette perspective, c'est l'oiseau souverain des chansons. Mais comparer ci-dessous avec le vers 8.
- c 6. Le corbeau est appelé voleur au Soudan, parce qu'on croit qu'il vole les œufs des autres animaux pour les couvrir avec les jeunes corbeaux. Cf. Prietze 1911: 111, ci-dessous [vers] 49 et 56, où on attribue au frelon ou à la guêpe ainsi qu'au bousier une pratique semblable. Dans le Borno, on est convaincu que le premier creuse des trous dans le mur et place des vers dedans, d'où sortiront ses enfants quinze jours plus tard. C'est ainsi que procède, *kumāgun*, l'abeille blanche, et *dowúma*, le bousier, qui en général enveloppe ses œufs dans des excréments, cela veut dire qu'il transporte des excréments humains, d'âne ou de cheval et couve ses enfants dedans: *Bíli gōží, fanžú-ro cātí, tatanžú-ro cęđin* = il prend l'excrément et l'emporte chez lui, pour faire de ça son enfant.
- d 7. Le héron, *Ardea bubulcus* (cf. Prietze 1911: 159), symbolise le Peul, l'éleveur de vaches. C'est pourquoi on le nomme *sini*, gardien des animaux (K. *súní*, B. *sūni*).
- e 8. La royauté est ici attribuée au faucon *kadáfu* (pas chez K. et B.) = H. *šǵua* (cf. ci-dessus note 5).

4. Mon petit ami est un saint jeune homme.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

5. La cigogne n'est pas un oiseau, c'est un saint oiseau.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [183]

6. Le corbeau n'est pas un oiseau, c'est un voleur oiseau.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

7. Le héron n'est pas un oiseau, c'est un berger oiseau.¹
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

8. Le faucon n'est pas un oiseau, c'est un roi oiseau.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

¹ Ici, il est fait référence à l'idée que le héron est toujours aperçu suivant les vaches comme le berger. Prietze associe berger et Peul ce qui n'est pas explicite dans la formulation du vers.

9. Illúma kírí gēní, kíríwa čába-ń.^a
Illuma kəri gəni kəri camən.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale! [184]
10. Dáğəl kam gēní, kamwa čába-ń.
Dağəl kam gəni, kamba camən.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
11. Amadú tāta zeiro bəla Bəlmari^b -
Amadu tada zairo bəla Bəlmari[ye] -
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
12. káutá wuǰi^c tilō-bē-yaē čírín!
kyauta wuli tiloye yaye cirin!
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
13. Gírí kaní gēní, kaniwa čába-ń^d
Ngəri kani gəni, kania camən
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
14. Gam gambātú gēní, gambātúa čāba-ń.^e
Ngam ngambatu gəni, ngambatu camən.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
15. Zeiro lagá wúǰi mā bágó!
Zairo laa wulima bawo!
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale! [185]

a 9. Pour le chacal *illúma*, on retrouve dans K. *dəlā* et B. *delā* de l'arabe. Le *wa* dans *kíríwa* est le formateur de l'adjectif, dans le sens de "ayant" (K. Gr. § 38), ici il s'agit d'un sens plus élargi. Dans *čába-ń*, nous avons l'arabe *šabah* ressemblance, avec le suffixe du locatif ou de l'instrumental *n*, qui après une pause, comme le *n* final du H., mute volontiers à *ń*.

b 11. Bəlmari est une ville plus grande que Brsalí, éloignée d'un jour de marche.

c 12. *Káutá* et *wuǰi* sont des emprunts au H..

d 13. Cf. B. *íngeri* gazelle, K. *ngéri* une sorte de chèvre, chamois. Chez B. chèvre est *káni*, K. *káni*.

e 14. Chez B. on a à l'inverse *ngām* chat, *ngām karāga-bē* léopard (chat sauvage). Chez K. *ngampátū* chat sauvage.

9. Le chacal n'est pas un chien, il ressemble seulement au chien.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [184]
10. Le singe n'est pas un homme, il ressemble seulement à un homme.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
11. Amadu est un fils, un jeune garçon de Bulamari.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
12. S'il ne m'a donné qu'une pièce de monnaie comme cadeau, il pleure.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
13. La gazelle n'est pas une chèvre, elle ressemble seulement à une chèvre.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
14. Le lion n'est pas un chat, il ressemble seulement au chat.¹
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
15. Un jeune homme qui n'a pas un rond!
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [185]

¹ *Ngam* en kanouri du Manga désigne le lion et *ngambadu* (le lion de la maison) le chat, tandis qu'en kanouri central *ngam* est le chat, le lion est *ngam kura* (le grand chat). Pour léopard, on trouve *jajərma* en manga et *zazərma* en kanouri central.

16. Kādi ti díbi, gílawá čāba-ñ.
Kadidā díwi, ngəlaia camən.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
17. Aré duāduá, Fannamí, tāta bɛlama Dáudu!
Are duwaduwan, Fannami, tada bəlama Daudu!
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
18. Tɛmráro gidi haskéma gidi-n futé-n haskēžin.
Təmraro gədi haskema gədin futen haskejin.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
19. Bɛlɛbólo kokúí^a gɛní, kokúíwa cába-ñ.
Bolbolo kuwui gəni, kuwuiwa camən.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
20. Kóko čakáma gɛní, čakáma gaigéžin.^b
Kokko caama gəni, caama gayejin.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
21. Gōro kiská-yaē kumbō maiwá-bē.
Goro kaska yaye kəmbo maiyaye.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale! [186]
22. Gōro kiská bɛla Gonžá-bē.^c
Goro kaska bəla Gonjaye.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
23. Kilénži ti ganá, induyaé žigíndin bāgo.^d
Kəlanjida gana, wundu yaye jəgəndin bawo.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!

a 19. Cf. le vers 7 ci-dessus. Pour *kokúí*, cf. B. *kokí* poule et K. *kúgui* oiseau.

b 20. Cf. B. *kōgo* crapaud, K. *kókō* crapaud. Le tisserand, chez B. *tendū-ma*, K. *tándōma*; l'origine de *čakáma* est sûrement liée à *sača* en H.. *Gaigéžin* que l'on ne retrouve ni chez B. ni chez K. proviendrait peut être du H. *koíkoya* qui a le même sens. Lié à la position du tisserand courbé et assis.

c 22. Le district Gonžá se situe à l'ouest de Salaga dans la colonie du Togo et est la patrie de la noix de cola.

d 23. Ce verbe est peut-être identique au *gəndéskin* de K. je secoue.

16. Le serpent, celui-là est mauvais, il ressemble seulement à une feuille de palmier doum.¹
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
17. Viens vite, Fannami, fils de Daudu chef de la ville!
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
18. L'étoile qui éclaire l'Est éclaire l'Ouest en même temps.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
19. Le héron n'est pas une poule, il ressemble seulement à une poule.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
20. Le crapaud n'est pas un tisserand, il imite seulement le tisserand.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
21. Même si la cola est une plante, elle est la nourriture des rois.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [186]
22. La cola est une plante du pays Gonja.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
23. Le scorpion est petit, mais ce n'est pas n'importe qui qui peut le porter sur son dos.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

1 Ici, Prietze a certainement mal interprété *gilawa*. Il s'agit de *ngólái-wa*, prononcé *ngólái-ya* ou *ngólái-wa*, c'est la feuille de palmier doum (utilisée dans la vannerie pour faire des nattes ou des corbeilles), qui, par sa forme longue jetée à terre, est associée au serpent, il ne s'agit pas de *ngóla* bien, bon.

24. Fēruá^a-bē yériskí, zeiruá-bē yériskí, amurá-bē dískin.
Ferowaye yeraski, zairowaye yeraski, amwuraye diskín.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
25. Kōló kōá Kélúma, kírigu má barē-núm.^b
Kolo kwa Keluma, kəriwuma barenəm.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
26. Dála kōá Fatmá-bē, kagél mā barē-núm.^c
Dala kwa Fatmaye, kaḡəlma barenəm.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale! [187]
27. Ali kōa Mairó-bē, nanžāži tē mā barē-núm.^d
Ali kwa Mairoye, nanjajidəma barenəm.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
28. Alla watúma-núm čěžó čǣrō karága-bē-n!^e
Ala watumanəm cejo, curo karaayen!
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
29. Kačága-núm lifulá-bē, dināri kašágar-núm!
Kajaanəm liwullaye, dinar kashaarnəm!
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!

a 24. Il faudra compléter *aiga* chanson au génitif. Ici l'indéfini 1 de K. exprime clairement un futur très proche.

b 25. Pour *Kélúma*, cf. Prietze 1911: 53. *Barē* signifie aussi labourer les mauvaises herbes dans un champ ou arracher les germes inutiles du mil, puisque l'agriculture est pratiquée sous forme de labour.

c 26. Dans le Borno aussi, le *kāḡélma* (forgeron), tout comme le *sunōri* (boucher) et le *dilélma* (courtier du marché) ne sont pas bien considérés; mais la mauvaise réputation du forgeron est beaucoup plus forte dans l'Azben [Aïr] (chez les Touaregs), même si le forgeron n'est pas d'origine étrangère. Le pays haoussa prend ici une position intermédiaire entre l'Azben et le Borno. Le forgeron n'est pas tout à fait mis à l'écart, jusqu'à lui interdire un *connubium*. Leur mauvaise réputation serait due, selon mon informateur, à leur présence bruyante sur les marchés.

d 27. *Nanžāži*, construction de l'abstrait à partir de *žāži*, désigne un commerce très valorisé, la caravane des commerçants, chez B. *saferma*, chez K. *sáberma* (c'est un emprunt à l'arabe).

e 28. *Watumā* est le participe actif de *wāniskín* je ne veux pas, je hais.

24. J'ai chanté pour les jeunes filles, j'ai chanté pour les jeunes garçons et je chante maintenant pour les grandes personnes.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
25. Kolo, mari de Keluma,¹ c'est la guerre qui est ton labour.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
26. Dala, mari de Fatu,² c'est l'enclume qui est ton labour.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [187]
27. Ali, mari de Mairo, c'est le commerce de longue distance³ qui est ton labour.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
28. Que Dieu tue ton ennemi dans la brousse.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
29. Ta lance est en argent, ton épée est en or!
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

1 Prietze a surinterprété en cherchant le mot à mot et a traduit des prénoms par rapport à leurs homophones, *Koló* (nom de personne) et *kólló* (petit tambour d'accompagnement du grand tambour) sont deux mots différents, Prietze a traduit tambour, toi mari du ver luisant.

2 Prietze a surinterprété, ici aussi, en cherchant le mot à mot. *Dála bálama*, l'étoile du soir, existe bel et bien, mais *Dála* est un nom d'homme très fréquent en kanouri, Prietze a traduit: étoile du soir, mari de Fatma.

3 Le mot *jáji*, plus que caravanier, signifie chef de caravane en manga.

30. Abá Ali, nañkandirā^a barē-num.
Abba Ali, nankandira barenəm.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale! [188]
31. Kumágum čēčí, gidēgú čēčí.^b
Kəmagən ceji, gidewu ceji.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
32. Gartú^c fanžú-bē. Kadígi kumágum mēgú-bē.
Gartu fanjuyə kattiyi kəmagən mewuyə.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
33. Giri karága-bē kani-nžúá mā tiló.^d
Ngəri karaaye kaninjuama tilo.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
34. Gúdo karága-bē kukuya-nžúá mā tiló.^e
Ngudo karaaye kuwuiyanjuama tilo.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
35. Abdalla abā Idrīsa, abā Fatūma žažírma-ní;
Abdalla, abba Idrisa, abba Fatuma jajirmani;
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale! [189]

a 30. *Kandirā* le chasseur (K. *kandíra*) est considéré comme moins important (cf. chanson XXI), mais la chanteuse lui attribue une certaine valeur à cause de sa générosité.

b 31. Pour *čēčí* (K. *tšéštší*), ailleurs *čēží*, comme dans le vers 28, *čēžó-* autrefois chez B. *kergēko*, K. *kergēge*, qui est constitué peut-être du préfixe *kə* plusieurs fois démontrable et de *gidēgu* avec les changements de *g* et de *d*.

c 32. Cf. K. *pā gáringin* je construis une maison. *Gartú* est l'infinitif et désigne clôturer, que ce soit les maisons angulaires *šigífa* (H. *yankaŋgerkwa*) ou les rondes *kágo* (H. *šāga*). Il faut distinguer ce bâtiment, qui renferme une cour (*dābu fáto-bē*, H. *zakəl gidá*), de la hutte ronde *gəm* (H. *đāki*). Peau est chez B. *katiği*, chez K. *kátigī*.

d 33. Pour *wā* dans *nžúá*, cf. la note concernant le vers 9 ci-dessus. Ressemble ici au suffixe *gei* même.

e 34. Cf. *kokú* dans le vers 19 ci-dessus. La langue du Borno ne connaît pas de distinction de genre; s'il faut prendre en compte la forme *kukuya*, se baser sur le H. voisin.

30. Abba Ali, c'est la chasse qui est ton labour.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
31. Il tue l'éléphant, il tue l'autruche.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [188]
32. La clôture de sa maison est faite des peaux de dix éléphants.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
33. Pour lui, la gazelle de la brousse est comme sa chèvre.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
34. Pour lui, l'oiseau sauvage est comme sa poule.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
35. Abdallah, père de Idrissa, père de Fatuma, mon léopard.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [189]

36. Liman Mumení woli Alla-bē! Fānžu-n žežia kúra, kāfīa-nžu ši-lan nēbči ši,
fukará iséiya kiražéi čižéi.^a
*Liman Məmməni əlwoli Aləye! Fənjun jejiə kura, kaftyanju shilan napci ši,
fuwurawa isəiya kərajai cijai.*
Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
37. Ali gorzó kōa Habība, kundóto kulgú-bē barē-num.^b
Ali gorzo kwa Habibaye, kənduto kałwuye barenəm.
Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
38. Áiga dúnia-bē sámma kaķe-géi tēma bágo.
Áiya duniaye samma kakke gaidama bawo.
Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
39. U ti kámo zeiruá-bē, kam ti díbi badé isínnī!
Wudə kamu zəirowaye, kamda diwi bare isənni!
Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale! [190]
40. Ago dúnia-bē sámma, kánadi dímia mā kóžin.
Awo duniaye samma, kanadi dimiama kojín.
Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
41. Ago dúnia mandá,^c Ago dúnia ma bélema.
Awo duniaye manda, awo duniayema bəłma.
Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!

a 36. Pour *žežia*, cf. la chanson 1 2. Pour *kiražéi*, cf. B. *karāniskín*, K. *karāngin* je lis. Ce mot, tout comme en arabe, est utilisé pour les activités de l'élève.

b 37. *Gorzó* = B. *gurzem* jeune homme barbu. C'est un adulte, mais pas encore marié, *kōa* veut dire plutôt fiancé. *Ĥabība*, amie, comme en arabe, peut être utilisé comme un nom propre.

c 41. Le sel blanc est désigné comme tel en lien avec son lieu d'exploitation Bilma sur la route de la caravane du Borno à Murzuk. Pour le contenu comparer avec un passage d'une chanson haoussa: *Dūnia gišeři ne, da dānđana kan karē-ta ...* La vie c'est comme le sel, c'est en en goûtant qu'on la termine, c'est-à-dire que si on en jouit, on n'en a pas pour son compte, puisque cela se finit très vite.

36. Imam Məmməni, homme saint de Dieu, dans sa maison se trouve l'arbre sacré *banyan*; il reste assis sous son ombre, ses étudiants, eux, viennent, apprennent et s'en vont.

Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

37. Ali Gorzo, mari de Habiba, c'est coudre des vêtements qui est ton labour.

Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

38. De tous les chants du monde, aucun ne surpasse le mien.

Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

39. Je suis une femme pour les jeunes gens, qu'aucune mauvaise personne ne vienne à moi!

Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [190]

40. Toutes les choses du monde, si tu es patient, passent.

Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

41. Les choses du monde sont comme le sel brun, les choses du monde sont comme la fleur de sel.

Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!

42. Ago dúnia fandúmma daží nūmia ma, bágo.^a
Awo duniaye fandamma daji numiama, bawo.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
43. Áiga sámma yériskí, áiga mai beḷa-ndē bāgo.
Aiya samma yeraski, aiya mai bəlandeye bawo.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
44. Kačálla Maini,^b aba Isa, aba káku-be.
Kacalla Maini, abba Isaye, abba Kakuye.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale! [191]
45. Kōa Zanúba-bē,^c kōa máiram-bē, fər ti žibáiya, ši-wa gím-ma kal.
Kwa Zainabuye, kwa mairambe, fərdə jəwaiya, shi-a ngim-a kal.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
46. Káuta turkodí-bē^d čína, káuta kaḷía-bē čína, káuta kōrō-bē čína.
Kyauta tərwudiye cina, kyauta kaleaye cina, kyauta koroye cina.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
47. Ago dúnia-bē sámma tí, sámma káke-num, máina-ni!
Awo duniaye sammadə, samma kaanəm, mainani!
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
48. Kumá kaḷía samma, kumá fęr-bē samma kumá fēwa bēla-bē sámma
 kumá dúnia, maina-ni!
*Kəma kalea sammaye, kəma fərra sammaye kəma feya bəlaye samma
 kəma dunia, mainani!*
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale! [192]

a 42. Le *tí*, qui manque ici après *fandúmma*, a dû disparaître à cause d'une licence poétique, tout comme la marque du génitif à *dúnia* dans les vers 41 et 42.

b 44. *Maini*, nom qui signifie littéralement mon roi. Pour *káku*, cf. K. *kágu* jumeaux.

c 45. *Zanúba* et *Zeinab*, comparer avec le grec *Zenobia*. *Gim-ma* vient de *gim-wa*; cf. note 32 [ci-dessus]. *Kal* est un adverbe spécifique d'intensité en kanouri que j'ai évoqué dans Prietzer 1908.

d 46. Pour *káuta* et *túrkodí*, cf. chanson 1 3.

42. Tout ce que tu peux acquérir sur terre ne sera rien quand tu mourras.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
43. J'ai chanté toutes les chansons, il ne reste que celle du chef de notre ville.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
44. Kacalla Maini, père de Isa, père de Kaku.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [191]
45. Mari de Zainaba, mari de la princesse, sur son cheval, il est grand comme une maison.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
46. Il donne un tissu indigo comme cadeau, il donne un esclave comme cadeau, il donne un âne comme cadeau.¹
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
47. Tout ce qui est dans le monde est à toi, mon prince!
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
48. Tu es le seigneur de tous les esclaves, tu es le seigneur de tous les chevaux, tu es le seigneur de toutes les vaches de la ville, tu es le seigneur du monde, mon prince!
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [192]

1 Ce vers fait certainement référence aux cadeaux que la chanteuse a reçus du souverain.

49. kumā dūnia samma-bē kumā Fannata ū-yaē!^a
kəma dunia sammaye kəma Fannata wu yaye!
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
50. Aiga dūnia yériskí, aiga dūnia-bē dískin.
Aiḡa duniaye yerəski, aiḡa duniaye diskin.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
51. Dūnia dūnaná, dūnia dūnaní.^b
Dunia dunana, dunia dunani.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
52. Ago dūnia fandúmma, dūnia-ń kwalímin.
Awo duniaye fandəmma, dunian kolləmin.
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale!
53. Daží, nūmia ma, bágo. Lēné lahiranəm, bōné!
Daji, numiama, bawo. Lene lairanəm, bone!
 Chœur: Úšē lalé ušē-núm lalé!
Wushe lale, wushenəm lale! [193]

a 49. Le généralisateur *yaē* est ici utilisé même avec *ū* je: moi avec tout ce qui est en moi.

b 51. Pour expliquer ce vers énigmatique, mon informateur donne à *dūna* le sens de repartir, s'évader; qui pourrait être d'origine arabe. Dans une chanson haoussa, on fait dire au vieux chien: *Dūnia madunána* le monde s'enfonce toujours plus profondément (*madunána* est bien l'adjectif *dunane* submergé au féminin). Il pourrait donc s'agir d'un emprunt au H.. *Duna-ni* (avec le possessif de la 1^{re} personne du singulier) peut-être à comprendre comme un jeu de mots avec le mot d'emprunt.

49. Tu es le seigneur de tout sur terre, mon seigneur à moi Fannata!
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
50. Maintenant que j'ai chanté pour tout le monde, je chante le monde
lui-même!
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
51. Si le monde disparaît, nous disparaîtrons aussi.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
52. Tout ce que tu as gagné sur terre, tu le laisseras sur terre.
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi!
53. C'est ainsi; une fois que tu es mort, il n'y a plus rien. Va te reposer dans
l'eau-delà (*laira*)!
Chœur: Bienvenue, bienvenue à toi! [193]

Zara raconte une histoire d'Adébour dans les années 1980: une chanteuse avait chanté pour un homme admiré et très riche, sa chanson disait: "Prépare ton savon, prends ton parfum et amène-moi où tu passes la nuit." Les femmes du village n'ont pas du tout apprécié. L'homme avait déjà deux femmes et celles-ci sont venues attaquer la chanteuse, accompagnées de leurs amies. La chanteuse, elle, savait bien que l'homme était déjà marié, mais en utilisant le chant ou la poésie, on peut en profiter pour dire des choses que l'on ne dirait jamais dans des circonstances normales. Il est même possible de chanter pour le mari de quelqu'un.

Une fille ou une femme exprime son amour à travers les comparaisons et une parole voilée, par exemple les comparaisons peuvent servir à disqualifier les autres hommes en décrivant leurs défauts de manière sous-entendue, afin de valoriser par contraste l'être aimé. Celui à qui s'adresse la chanson se reconnaît et tout le monde sait qui sont ceux à qui la chanteuse le compare en utilisant des métaphores animales. Ceux à qui on a adressé ces comparaisons, ces "indirectes", vont se préparer pour répondre plus tard à ces insultes. Parler en indirecte, selon l'expression utilisée aujourd'hui en français du Niger, signifie des formules au sens caché ou non explicite, visant à dévaloriser.

Ce n'est pas toujours une chanteuse professionnelle qui chante comme cela, sur la place du village, tout le monde peut composer une chanson de ce type pour dire ce qu'il ou elle a à dire.

V La chanson des filles de Katabri sur leur camarade de jeu: dingirtu, la légendaire beauté du lieu

La soliste fait faire la liste de ce qu'elle possède à Dingirtu, les autres répondent en chœur, comme dans les chansons III et IV. La chanson est divisée en deux parties égales avec une pause entre les deux. La chanson exprime un mélange d'amitié et de jalousie qui n'existe pas seulement au Borno.

Áti ti aiga fēro lagá-bē ču-nžú Diŋgirtu.^a

Adada aiga fero laaye, cunju Diŋgirtu.

1. Áye, Diŋgirtu, lalé, lēné bēla-ndó, aré!^b

Aye, Diŋgirtu, lale, lene bəlandoro, are!

Chœur: Diŋgirtu, lalé!

Diŋgirtu, lale!

2. Búkurū gila tí kaské^c – gēdá.

Buwur ngəladə kaske – gada.

Chœur: Diŋgirtu, lalé! lalé, barabá, lalé! Diŋgirtu, lalé!

Diŋgirtu, lale! lale, maraba, lale! Diŋgirtu, lale! [194]

3. Kūru gila tí kaské – gēdá.

Kur ngəladə kaske – gada.

Chœur: Diŋgirtu, lalé!

Diŋgirtu, lale!

4. Labála gúbu tí kaské – gēdá.

Lawala ngəwudə kaske – gada.

Chœur: Diŋgirtu, lalé!

Diŋgirtu, lale!

5. Zeirō gila tí kaské – gēdá.

Zairo ngəladə kaske – gada.

Chœur: Diŋgirtu, lalé lalé! Diŋgirtu, lalé!

Diŋgirtu, lale lale! Diŋgirtu, lale!

a Pour *Diŋgirtu*, comparer avec *díngiri* ou *dúnguri* le gentil garçon, sur lequel la forme féminine *díngira*, *duŋgura*, construit en lien avec le voisinage du H. (cf. chanson IV 34) dans la zone. On dit *duŋgura Diŋgirtu* la petite gentille, comme en H. *gažēra duḡúlkusa* (fém. de *gažēre duḡúlkúši*).

b 1. L'interjection *ayē* est une invitation à la joie. *Bēla* ne signifie pas ici une autre ville, mais un quartier.

c 2. Pour *kaské*, cf. K. Gr. § 35 le possessif indépendant *kágē* mon (B. *kakē*), *kágenem* ton (B. *kakénum*), etc.. Dans *kaské* je suspecte une forme ancienne, contenant la marque s de la 1^{re} personne du singulier comme dans les terminaisons verbales *iskin*, *iski*, *oskō*, etc.. *Géda*, chez K. *gēda* est la forme de l'aoriste, cf. Introduction (sur la syntaxe). Le rythme tire ici le ton sur la dernière syllabe. Pour *barabá*, cf. chanson IV, note chœur d'entrée.

**V La chanson des jeunes filles de Katabri sur leur camarade de jeu:
dingirtu, la légendaire beauté du lieu**

Ce type de chant, réalisé sur la place publique, s'adresse en général à ses parents ou à son bien-aimé, mais cela arrive aussi parfois qu'une personne compose ce type de chanson pour son amie intime.

Ceci est la chanson d'une jeune fille, qui s'appelle Dingirtu.

1. Ayé, Dingirtu, bienvenue, que tu ailles dans ton village ou que tu reviennes!
Chœur: Dingirtu, bienvenue!

2. La belle écuelle de bois est mienne, elles lui font dire.
Chœur: Dingirtu, bienvenue, bienvenue, bienvenue, Dingirtu,
bienvenue! [194]

3. Le plus beau mortier est mien, elles lui font dire.
Chœur: Dingirtu, bienvenue!

4. Toutes les querelles sont miennes, elles lui font dire.
Chœur: Dingirtu, bienvenue!

5. Le plus beau jeune homme est mien, elles lui font dire.
Chœur: Dingirtu, bienvenue, bienvenue! Dingirtu, bienvenue!

6. Barabá^a da harí – bɛla-nžú lěží!
Maraba da hari bəlanju leji!
 Chœur: Diŋgirtu, lalé! Daží lěží! Diŋgirtu, lalé!
Dingirtu, lale! Daji leji! Dingirtu, lale!
7. Žení gila tí kaské – gɛdá.^b
Jeni ngəladə kaske – gada.
 Chœur: Diŋgirtu, lalé!
Dingirtu, lale!
8. Búlē^c gila tí kaské – gɛdá.
Bule ngəladə kaske – gada.
 Chœur: Diŋgirtu, lalé!
Dingirtu, lale!
9. Kúŋkuna^d zúmbur dubu tí kaské – gɛdá.
Kunguna zambar dəwudə kaske – gada.
 Chœur: Diŋgirtu, lalé! Ayé lalē! Barabá lalé. Diŋgirtu, lalé!
Dingirtu, lale! Aye lale! Maraba lale. Dingirtu, lale! [195]
10. Fētīlē^e gila tí kaské – gɛdá.
Fatəla ngəladə kaske – gada.
 Chœur: Diŋgirtu, lalé!
Dingirtu, lale!
11. Gōrof gila tí kaské – gɛdá.
Goro ngəladə kaske – gada.
 Chœur: Diŋgirtu, lalé!
Dingirtu, lale!
12. Nanzégza^g gila tí kaské – gɛdá.
Nanjajja ngəladə kaske – gada.
 Chœur: Diŋgirtu, lalé!
Dingirtu, lale!

a 6. *Barabá da harí* sont des mots H.

b 7. Pour *žení*, K. *tšéni* est une petite calebasse avec un long manche, qui est utilisée comme cuillère (H. *ludéi*).

c 8. *Búlē* (pas chez K.) = H. *tūlu*, jarre pour prendre de l'eau.

d 9. *Kuŋkuna* cauri; un million de cauris valent quand même 1.000 marks; *zumburde* toute façon = H. *zambar* mille.

e 10. *Fētīlē* (pas chez K.) un pagne très joli et fin.

f 11. L'hommage des adorateurs est exprimé, là-bas, avec des noix de cola (cf. Prietze 1904: n°9).

g 12. *Nanzégza* est rendu en H. par *abí-n kirki*; *zégza*, duquel la forme abstraite a été construite, est chez K. *tsagítsa* bienfaiteur. On fait cas ici des cadeaux que *Dingirtu* [*sic*] a donnés à la chanteuse et au joueur de tambour.

6. Bonne chance pour la bataille, elle est rentrée chez elle!
Chœur: Dingirtu, bienvenue!

7. La meilleure louche est mienne, elles lui font dire.
Chœur: Dingirtu, bienvenue!

8. La meilleure jarre est mienne, elles lui font dire.
Chœur: Dingirtu, bienvenue!

9. Les millions de cauris sont miens, elles lui font dire.
Chœur: Dingirtu, bienvenue! Allez, bienvenue, Dingirtu, bienvenue! [195]

10. Le plus beau tissage est mien, elles lui font dire.
Chœur: Dingirtu, bienvenue!

11. La plus belle noix de cola est mienne, elles lui font dire.
Chœur: Dingirtu, bienvenue!

12. Le meilleur cadeau est mien, elles lui font dire.
Chœur: Dingirtu, bienvenue!

Épilogue:

Daží, Dingirtu čiží lēží fāto; kuti čīžína, čęro dūnia-bē gāgína.

Daji, Dingirtu cije leji fatoro, kudā cijāna, curo duniayero gaana

VI Chanson de Dangarba, un jeune de Bursari [196]

Une jeune fille chante des louanges pour son bien aimé, ses amies frappent le rythme dans leurs mains et répondent à chaque phrase par une formule moralisatrice: *Kwóí-ni kíllem kílāné/Koini, kálləm kəlāne*/Mon amie, tais-toi et tempère [toi]. Les faits héroïques attribués à Dangarba ne sont pas à prendre à la lettre; la chanteuse les imagine pour le flatter et obtenir ses faveurs.

Áti ti aiga Daṅgárba-bē.

Adāda aiya Dangarbaye.

1. Daṅgárba^a tāta Midikú-bē Daṅgárba kaní-ndē gōží. Kam kōro kirigu-n čátia baya kúṅgu báya kárgmū.

*Dangarba tada Midikuye Dangarba kaninde ngoji. Kam koro kərigəro cat-
iya baya kungu baya karmo.*

Chœur: Kwóí-ni, kíllem kílāné.

Koini, kálləm kəlāne.

a 1. Le nom *Daṅgarba* vient du H., où on a *ḍa-ṅ Garba*, fils de *Garba*. *Garba* est un nom honorifique pour un homme respecté selon Mischlich. Mais comparer aussi avec Prietze 1904: n°37. Le nom *Midiku*, voir ci-dessus la chanson III 6, est noté comme *Madigu*; à comparer aussi au H. *madúgu* chef caravanier. On fait parler l'ennemi qui se plaint du vol de ses chèvres. Le nom du bétail est très souvent comme ici au singulier. L'homme du Borno apprécie beaucoup son cheval, parce que c'est lui qui le porte et le sauve des tourments, cf. Prietze 1911: 151. Le *báya-báya* correspond chez K. *ō-ō, ra-ra, yē-yē, yen-yen*, voir Gr. § 315 ss. La curieuse formule *kíllem kílāné*, jamais rencontrée ailleurs (mais à comparer avec B. *kirreniskin* j'écoute), est considérée comme spécifique au langage des chanteurs; le kanouri commun utilise *degá fané* = écouter, qui correspond au H. *ki-šúřara* (ou bien *ki-béři*) *ki-ží*. Une expression comme celle-ci utilisée seulement dans un cercle bien précis est appelée en H. *habáici* et dans le langage savant de la mosquée al-Azhar *lógos*.

Épilogue:

Dingirtu se lève et part à la maison. Elle est rentrée dans le ventre monde.

Nos informatrices voient d'abord dans l'histoire de Dingirtu une femme trop libre, une fille du monde, kilaki, une fille publique, qui n'est pas fixe, pas stable, elle quitte même son village à la fin de la chanson pour partir ailleurs. Mais la discussion se poursuit et elles reviennent sur leur première analyse et disent qu'effectivement peut-être que c'est une fille victime de la jalousie des autres. Elles disent: Qu'une fille quitte sa maison et s'enfuit loin pour éviter la magie des prétendants, la jalousie de ses camarades, ou pour échapper au mauvais œil ou au mariage forcé n'est pas une chose rare dans le Borno.

VI Chanson de Dangarba,¹ un jeune de Bursari [196]

Ceci est la chanson de Dangarba.

1. Dangarba fils de Midiku. Dangarba a pris nos chèvres! Si quelqu'un part avec un âne à la guerre, c'est des plaies ou la mort.

Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

1 Dangarba semble être un emprunt au haoussa et devrait donc être écrit Dangarba, mais, comme il n'y a pas de glottalisation en kanouri, Prietze l'a écrit sans glottal et nous avons suivi cette orthographe.

2. Daŋgarba tāta Midikú-bē, Daŋgarba búlṭe-ndē!
Dangarba tada Midikuye, Dangarba bultunde!
 Chœur: Kwóï-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kálane.
3. Fēruā bēla gidí-bē, Daŋgarba búlṭe-ndō!
erowa bala gadiye, Dangarba bultundo!
 Chœur: Kwóï-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kálane.
4. Zeiruá bēla futé-bē, Daŋgarba kulgúli-ndē!
Zairowa bala futeye, Dangarba kulwulinde!
 Chœur: Kwóï-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kálane. [197]
5. Kam kalgímu kirígu-ga^a čátia koi-ní, čikasí lēží.
Kam kalimo karigero catiya koini, cakase leji.
 Chœur: Kwóï-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kálane.
6. Daŋgarba, tāta Midikú-bē, ši-gei bāgo, Daŋgarba wasíli-ndē.^b
Dangarba tada Midikuye, shi gai bawo, Dangarba wasilinde.
 Chœur: Kwóï-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kálane.
7. Zeiruā cērō bērní-bē,^c Daŋgarba maina-ndō sámma!
Zairowa curo barniye, Dangarba mainando samma!
 Chœur: Kwóï-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kálane.
8. Kam ši-ga kačága-n žāžia Daŋgarba músko-nžū čelží. Daŋgarba,
 Daŋgarba, búlṭe-ndó!^d
Kam shia kacaan jajiya Dangarba muskonju calji. Dangarba, Dangarba,
bultundo!
 Chœur: Kwóï-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kálane. [198]

a 5. Le suffixe *ga* a été utilisé dans le même sens locatif qu'en haut dans le vers 1, comparer à [la partie de l'] introduction sur la syntaxe.

b 6. K. *wásílí*, B. *wáserí* = H. *batüre* désigne le non-nègre, l'Arabe ou l'Européen. Pour l'homme de couleur, une moquerie est toujours la bienvenue.

c 7. *Bērní* est un mot kanouri qui est rentré dans le H. et signifie ici la cité où le roi habite, par opposition à la banlieue est ou ouest, voir ci-dessus les vers 3 et 4, comparer aussi avec la chanson III 16.

d 8. K. *tsánqin* je pique, B. *zanískin* je blesse, je perfore = H. *sōka*.

2. Dangarba fils de Midiku. Dangarba, notre hyène!
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

3. Filles de la ville de l'Est, Dangarba est votre hyène!
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

4. Jeunes gens de la ville de l'Ouest, Dangarba est votre lion.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]! [197]

5. Si quelqu'un part sur un chameau à la guerre, mon amie, il reviendra vite.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

6. Dangarba fils de Midigu,¹ personne ne peut faire comme lui, Dangarba est notre Arabe à peau claire.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

7. Les jeunes gens du *birni*, vous tous, Dangarba est votre prince (*maina*)!
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

8. Celui qui voudra frapper Dangarba avec son sabre, Dangarba lui arrachera le bras, Dangarba, Dangarba, notre hyène!
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]! [198]

1 Prietze écrit parfois Midiku, parfois Midigu.

9. Kanī beḷa Kurgudí-bē^a Daṅgárba sammá-ga gōžǐ.
Kani bala Kurgudíye Dangarba sammaa ngoji.
 Chœur: Kwóí-ni, kíllẽm kílané.
Koini, kálləm kəlane.
10. Fēwā beḷa futé-bē Daṅgárba sammá-ga gōžǐ.
Feya bala futeye Dangarba sammaa ngoji.
 Chœur: Kwóí-ni, kíllẽm kílané.
Koini, kálləm kəlane.
11. Daṅgárba táta Fažǐ-bē, Daṅgárba maina-ndō!^b
Dangarba tada Fajíye, Dangarba mainando!
 Chœur: Kwóí-ni, kíllẽm kílané.
Koini, kálləm kəlane.
12. Kam ši-ga keṅégu-n žǎžǐa ti Daṅgárba músko-nžu kamži.
Kam shia kəniwun jajíya, ti Dangarba muskonju kamji.
 Chœur: Kwóí-ni, kíllẽm kílané.
Koini, kálləm kəlane.
13. Daṅgárba beṅdúgu-n ši-ga bannímia rūmī tuge^c-nžu bōgú.
Dangarba bənduwun shia banngəmiya rumi tiyinju bowu.
 Chœur: Kwóí-ni, kíllẽm kílané.
Koini, kálləm kəlane.
14. Fēr-nžu žibáiya Daṅgárba Kulgúli-géi-ro weḷežǐ,^d kam fēr zémbar dúbu-bē žibáiya.
Fərnju jəwaiya Dangarba kulwuli gairo walji, kam fər zambar dəwuyə jəwaiya.
 Chœur: Kwóí-ni, kíllẽm kílané.
Koini, kálləm kəlane. [199]
15. Kánō-yaé Zaúzau-yaé^e Daṅgárba búlte-ndó, Daṅgárba táta Midikú-bē Daṅgárba maina-ndó!
Kano yaye Zauzau yaye Dangarba bultundo, Dangarba tada Midikuye Dangarba mainando!
 Chœur: Kwóí-ni, kíllẽm kílané.
Koini, kálləm kəlane.

a 9. Kurgudí est une ville à l'est de Brsali [Bursari], parallèle avec le vers suivant.

b 11. Cf. *Fažǐma* chanson III 9, une forme rallongée du nom féminin *Fažǐ*.

c 13. *Tuge* correspond à K. *tígi*, *tíge* peau, mais M[usa] donne pour ça *kadígi*, voir la chanson IV 32 (= K. *kátigi* pelage, B. *katígi* peau) et insiste sur le fait que *tuge* signifie corps = H. *žikí*.

d 14. *Weḷežǐ* correspond à *wəliŋin* chez K. je retourne, chez B. *weltískin* et pourrait être d'origine arabe. La construction *ἀπό κοινού* à propos de million, cf. chanson V 9.

e 15. La ville haoussa de Sausau (aussi Segseg) est connue sous le nom de Zaria.

9. Les chèvres de la ville de Kurgudi, Dangarba les a toutes emportées.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

10. Les vaches de la ville de l'Ouest, Dangarba les a toutes emportées.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

11. Dangarba, fils de Fadji, Dangarba est votre prince!
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

12. Celui qui voudrait tirer sur lui avec sa flèche, Dangarba lui a déjà coupé la main.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

13. Celui qui voudrait le frapper avec un fusil verra que rien ne s'est passé sur son corps.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

14. Et s'il monte sur son cheval, il devient comme un lion, il peut monter un million de chevaux.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]! [199]

15. Que vous soyez de Kano ou de Zazzau, Dangarba est une hyène, Dangarba, fils de Midiku, Dangarba, votre prince!
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

16. Kóá mairammā-be^a Daṅgárba maina-ndē isi!
Kwa mairambaye Dangarba mainande isi!
 Chœur: Kwóí-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kəlane.
17. Lēné Maṛadí, lēné Gōbér: Daṅgárba ferdendó!^b
Lene Maradiro, lene Goborro: Dangarba fardundo!
 Chœur: Kwóí-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kəlane.
18. Kaní kandiwá-bē Daṅgárba sammá-ga gōží.^c
Kani Kandinnaye Dangarba sammaa ngoji.
 Chœur: Kwóí-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kəlane. [200]
19. Fēwa Fulátawá-bē, Daṅgárba sammá-ga gōží.
Feya Fəlatawaye, Dangarba sammaa ngoji.
 Chœur: Kwóí-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kəlane.
20. Kalgímu Tubuá-bē Daṅgárba sammá-ga gōží.
Kalimo Tuwowaye Dangarba sammaa ngoji.
 Chœur: Kwóí-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kəlane.
21. Tātuā bəla Damərgú-bē Daṅgárba sammá-ga gōží.
Tadawa bəla Damərguye Dangarba sammaa ngoji.
 Chœur: Kwóí-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kəlane.
22. Daṅgárba, Daṅgárba Daṅgárba búltə-ndē!
Dangarba Dangarba Dangarba bultunde!
 Chœur: Kwóí-ni, kíllēm kíláné.
Koini, kálləm kəlane.

a 16. *Mairammā* vient de *mairamwa*; les louanges ici sont hyperboliques. *Isí* dans le sens de *wéleži*, voir ci-dessus vers 14.

b 17. Maradi et Gobir sont des villes et des territoires haoussas du Nord. *Fərde*, *furdí* est un taureau de dix ans, un symbole de force; pour des comparaisons semblables très populaires, voir Prietze 1914: 1 48.

c 18. Chez B. *kindīn*, K. (voir *Polyglotta*) *kándin* signifie targui (pluriel touareg).

16. Même pour les maris des princesses, Dangarba votre prince est là!
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!
17. Il viendra à Maradi, il viendra dans le Gobir, Dangarba est votre taureau!
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!
18. Les chèvres des Touaregs, Dangarba les a toutes emportées.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]! [200]
19. Les vaches des Peuls, Dangarba les a toutes emportées.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!
20. Les chameaux des Toubous, Dangarba les a tous emportés.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!
21. Les enfants du pays Damergou, Dangarba les a tous emportés.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!
22. Dangarba, Dangarba, Dangarba, notre hyène.
Chœur: Mon amie, tais-toi et tempère [toi]!

Cette chanson et les trois suivantes mettent en scène une masculinité virile et guerrière, à travers des images liées à des animaux, notamment la hyène et le lion, et des références au teint clair et à l'origine arabe. À cet idéal sont associées des images d'abondance et de richesse dont l'origine est explicitement reliée à des accaparements en contexte guerrier et à des razzias d'esclaves. La bravoure est symbolisée par l'intrépidité et par des références implicites à l'usage de la magie pour se rendre invincible.

VII Louanges pour le chef de guerre Madangəlma

Chantés par son joueur de hautbois (*algaitama*) après que les joueurs de tambour (*gangama*) et de trompette longue (*kakakima*) aient joué le prélude. Ces deux derniers groupes chantent en chœur: *Kacalla* Madangəlma.

Áti ti áiga kačálla Madaṅgəlma-bē; kókanawā sámma ši ma kúra-nžá go.
Adədə aiya kacalla Madangəlmaye; kogənwawa samma shima kuranja wo.
 [201]

1. Kačálla, číné bai mán!^a Kačálla, lēné kiregú! Woledí, fur kuté, žēné surdú!
 Fur čokutína, surdú žēkáta.
Kacalla, cine bai mana! Kacalla, lene kərigəro! Waladi, fər kute, jene sərdú!
Fər cokutəna, sərdú jegata.

Chœur: Kačálla, číné bai mán! Kačálla Madaṅgəlma.

Kacalla, cine bai mana! Kacalla Madangəlma.

2. Fur žę-bána, kiregu Kadara-bē^b ísei.
Fərro jəwana, kərigə Kadarayero isai.
 Chœur: Kačálla Madaṅgəlma!

Kacalla Madangəlma!

3. Am Kádara-bē čalugúna, ši-ga čarúna, gulžána: Atí kam gení, bęltú!
 Bіндега батчеи түгу-нžu-н: tiló ma bágo!
Am Kadaraye caluwuna, shia caruna, guljana: Adə kam gəni, bultu! [202]
Bənduwu batcai, tɨɨnjun tiloma bawo!

Chœur Kačálla Madaṅgəlma!

Kacalla Madangəlma!

4. Kašágar čělžei түгу-нžu-н: afi-ma bágo!
Kashaarnin caljai, tɨɨjun awima bawo!
 Chœur: Kačálla Madaṅgəlma!

Kacalla Madangəlma!

a L'interjection *mán* (pas chez K.) existe aussi en H. à côté de *mana*, *mona*. *Kiregú*, chez K. *kərigə*, B. *kərigu* guerre, razzia. Emprunté à l'arabe *surdú* se retrouve comme *sérde* chez K. et *sırde* chez B.

b 3. *Kádara* est situé à la frontière du Borno et de la région *Béddé* proche des districts haoussas d'*Hađéza* et de *Katágum*. Les *Béddé*, le plus grand peuple encore païen, que l'on appelle en général *Guaráwa* (singulier *Baguárē*) "barbare" en H., accueillent leurs voisins mahométans par des vols d'hommes et de bétail, qui sont le prétexte à des razzias d'esclave, comme c'est le cas ici. Comme dans le cas cité ici. Mais ils ne sont pas restés sans influences de la civilisation du fait de leur environnement, par exemple ils ne se promènent plus nus. Malgré leur courage, ils sont en situation de faiblesse par rapport à leurs ennemis en général mieux armés, c'est pourquoi il y a en H. une *kırári* (devise) qui dit: *Béddé bábu rágo, sai gúrgu da makáfo* les *Béddé* n'ont pas des paresseux, sauf les handicapés et les aveugles. Cf. chanson I 4. Sur *túgu*, voir chanson VI 13.

VII Louanges pour le chef de guerre Madangälma

Ceci est une chanson pour le chef de guerre *Kacalla* Madangälma, il est le plus important de tous les notables (*kogäna*) de la cour. [201]

1. *Kacalla*,² lève-toi, mets-toi en selle et pars à la guerre. Serviteur (*waladi*), amène le cheval, mets la selle! Il a amené le cheval, il a mis la selle.
Chœur: *Kacalla*, monte à cheval, *Kacalla* Madangälma!

2. Il est monté à cheval, il part en guerre à Kadara.
Chœur: *Kacalla* Madangälma!

3. Les gens de Kadara sont sortis, ils l'ont vu, ils ont dit: Ce n'est pas un humain, c'est une hyène! [202] Ils tirèrent sur lui: rien [ne se passa]!³
Chœur: *Kacalla* Madangälma!

4. Ils le tranchèrent avec un sabre: rien [ne se passa]!
Chœur: *Kacalla* Madangälma!

1 *Kacalla*, écrit par certains auteurs comme Louis Brenner *kachella*, est un titre désignant un officier militaire important, un chef de guerre dans le sultanat du Borno. C'était à la fois un titre à la cour des souverains du Borno et aussi parfois celui d'un chef de clan (Brenner 1973: 62).

2 La magie joue un rôle important dans les pratiques de guerre de cette région à cette époque. Des charmes, des amulettes et des décoctions étaient utilisés pour enhardir les guerriers et les rendre, ainsi que leurs chevaux, invincibles face aux armes de leurs adversaires. Il existait notamment des charmes qui étaient censés protéger des blessures et rendre inefficaces les balles et le poison des flèches (Achi 1988: 151).

5. Kačága sútčei túgu-nžu-n: afi-ma bágo!
Kajaanin sukcai, tiyijun awima bawo!
 Chœur: Kačálla Madaŋgəlma!
Kacalla Madangəlma!
6. Kinígu žážezi túgu-nžu-n: tiló ma bágo!
Kəniwun jajai, tiyinjun tiloma bawo!
 Chœur: Kačálla Madaŋgəlma!
Kacalla Madangəlma!
7. Ago kumāŋgar^a dūnia-bē tí, samma sútčanāé bátčanāé čélžanāé žázanaé
 túgu-nžu-n tiló ma bágo!
*Awo kəməngar duniayedə, samma sukcana ye batcana ye caljana ye jajana
 ye, tiyinjun tiloma bawo!*
 Chœur: Kačálla Madaŋgəlma!
Kacalla Madangəlma! [203]
8. Kačálla čuro tiləjin! ši čížina tí mai-ga čəfandí, mai-ga čélžei, kəla-nžú
 kamžī, músko kamžī ši-nžu kamžī.^b
*Kacalla curo təljin! Shi cijənadə maia cəwandí, maia calji, kəlanju kamji,
 musko kamji, shinju kamji.*
 Chœur: Kačálla wawílo! Kačálla Madaŋgəma! Kačálla timbí tələ-žin!
Kacalla wawiloma! Kacalla Madangəlma! Kacalla təmbi təljin!
9. Kačálla, žimnəmni^c kua, marādi-ném asalačín bágo.
Kacalla, wande jimməmmi kwayaye, məradunəm asalacin bawo.
 Chœur: Kačálla Madaŋgəlma!
Kacalla Madangəlma! [204]

a 7. *Kumāŋgar* (pas chez K. et B.) correspond au H. *muguntá* méchanceté, violence. La particule généralisatrice *yaē* a perdu ici son y qui a fusionné avec la fin de *sútčána*, *bátčána*, etc., cf. K. Gr. § 301 *yayē*.

b 8. *Tiləniskin* je perce semble manquer chez K. et B.. *Wawílo* est l'homme qui a le *wawílo* (pas chez K. et B.) un sabre, qui coupe tout comme *Balmung* et *Durandarte* entre autres dans les épopées allemandes. *Timbí*, K. *túmbi*, estomac existe aussi en H..

c 9. La forme *žimnəmni* est rendue chez K. par *tsémnəmni*. Pour *kua*, cf. *kwōya*, *kōa* K. Gr. § 322, où *kwōya* ferme la phrase conditionnelle, *kōa* introduit la phrase suivante. Ici, *Kōa* représente les deux, comme postposition de la phrase conditionnelle. Le mot *marādi*, qui n'apparaît pas chez K. et B., et *asalčin* sont d'origine arabe, cf. chanson XIII 8. Le souhait est ici d'avoir le plus d'esclaves possible. Tant que le capitaine de guerre reste en selle, l'attaque continue et tout le monde doit s'enfuir pour ne pas être capturé. Son rôle est ensuite de s'installer à l'ombre pendant que les serviteurs de la cour rassemblent les esclaves et les lui amènent.

5. Ils le transpercèrent avec une lance: rien [ne se passa]!
Chœur: *Kacalla* Madangəlma!

6. Ils tirèrent une flèche sur lui: rien [ne se passa]!
Chœur: *Kacalla* Madangəlma!

7. Avec toutes les armes du monde, ils le transpercèrent autant qu'ils le pouvaient, ils le tranchèrent autant qu'ils le pouvaient, ils tirèrent sur lui autant qu'ils le pouvaient: rien sur son corps!
Chœur: *Kacalla* Madangəlma! [203]

8. *Kacalla*, lui, perça des ventres, alla trouver leur roi (*mai*), lui trancha la tête, lui trancha le bras et lui trancha la jambe.
Chœur: *Kacalla* Madangəlma! Le maître du sabre, *Kacalla* Madangəlma! Il perce les estomacs!

9. *Kacalla* Madangəlma, ne mets pas un pied à terre, tant que tous tes objectifs ne sont pas atteints!
Chœur: *Kacalla* Madangəlma! [204]

10. Kačálla, žimné káfié-n! Kókanawá induyaé káļiwá^a čabčín. Wélediwá yé kandírawá yé induyaé kaļía čukotín. Kámua wá tátua wá induyae sandi cirin.
Kacalla, jəmme kafyan! Kogənawa wundu yaye kalea capcin. Waladiya ye kandirawa ye wundu yaye kalea cakutin. Kamuwa-a tada-a wundu yaye sandi casirin.
 Chœur: Číné lēnē, Kačálla Madangəlma!
Cine lene, Kacalla Madangəlma!
11. Abā Madu-bé ū ma algéitama Kačálla méigu činá. Kačálla, činé bai man! Kačálla, číží žibána.
Abba Maduye wuma algaitamaro Kacalla mewu cina. Kacalla, cine bai mana! Kacalla ciji jibana.
 Chœur: Kačálla Madangəlma!
Kacalla Madangəlma!
12. Lētú badži, daži, isē fátu-ro. [205] Kalegú tugu-nžu-ń, yańgé tugu-nžu-ń fur žibai tí-n u-ro sámma činá.^b
Letu badji, daji; ise fatoro. Kalwu tiyijun, yange tiyinjun far jawaidən wuro samma cina.
 Chœur: Kačálla Madangəlma!
Kacalla Madangəlma!
13. Káļiwá čokotína ti sámma čabčina mairí-ro čátin; čátina ti, šeko^c čurúna, gulžína: ušē-ném ušewá, Káļiwá-ni ní-gei bágo.
Kalea kakutənadə samma capcəna mairiro catin; catənadə, Shewu curuna, guljəna: wushenəm wushea, kəleanilan ni gai bawo.
 Chœur: Kačálla Madangəlma! Kačálla timbí teļe-žín!
Kacalla Madangəlma! Kacalla təmbi təljin!
14. Šeko gulžína: Lēné humes^d dé! Lēží humes čędí. Kam kaļía mēgúa ti índi góžin.
Shewu guljəna: Lene huməs de! Leji huməs cədi. Kam kalea mewuadə yindi ngojin.
 Chœur: Kačálla Madangəlma!
Kacalla Madangəlma!

a 10. *Kaļía* (B. *kária*, K. *kália*) est un esclave masculin (*kir*, une femme esclave): Dual *kaļiēi*, pluriel *kaļiwa*, *kaļuná*, *kaļiyōi* je rassemble, B. *samgin*, K. *tsamgin*, 3^e personne du singulier *tsaptšin*; ce mot doit aussi être d'origine arabe.

b 12. Pour *ń*, cf. chanson IV 9. Le *n* est placé de façon pléonastique derrière *žibai tí*.

c 13. Le *šeko* est ici le vieux Cheick Omar, dans la cour duquel Rohlfs et Nachtigal ont séjourné.

d 14. *Humes* = 1/5^e, emprunt à l'arabe. Le capitaine de guerre prélève un cinquième du butin, notamment des esclaves, pour le roi.

10. *Kacalla* installe-toi à l'ombre, les notables rassemblent les esclaves. Chaque serviteur, chaque chasseur, tout le monde t'amène un esclave. Les femmes et les enfants, tout le monde pleure.

Chœur: Vas-y *Kacalla*, *Kacalla* Madangälma!

11. Le père de Madu, c'est bien moi, je suis le joueur d'*algaita*. Le *Kacalla* m'en a donné dix! *Kacalla*, lève-toi et monte en selle. Il s'est levé et il est monté.

Chœur: *Kacalla* Madangälma!

12. Il a donné le signal du départ, [205] c'est fini, nous rentrons à la maison. Les habits qu'il portait sur son corps, le pantalon qu'il portait sur son corps, le cheval qu'il montait, il me les a tous donnés!

Chœur: *Kacalla* Madangälma!

13. Tous les esclaves qu'il a capturés, il les a rassemblés pour les amener au palais. Il les a amenés. Le *Shehu* les a vus et il a dit: Salut à toi, beaucoup de saluts. Je n'ai pas un esclave comme toi!¹

Chœur: *Kacalla* Madangälma! Le perceur d'estomac!

14. Le *Shehu* a dit: Va et prends-en un cinquième! Il alla et en retira un cinquième! Chaque personne avec dix esclaves, en garde deux.

Chœur: *Kacalla* Madangälma!

1 Au cours du XIX^e siècle et en particulier sous le règne d'al-Kanemi, cette fonction, comme la plupart des fonctions centrales au cœur du pouvoir bornouan, était attribuée à des individus d'origine servile, à des esclaves royaux (Brenner 1973: 100–101). Bien qu'eux-mêmes esclaves, ce sont souvent eux qui dirigent les razzias pour capturer des esclaves.

15. Kam findi-wa tí dēgú góžin. Kačálla, yisamné sandi-ro! Kam fíguá tí ugú góžin-
Kam findiadá dewu ngojin. [206] Kacalla, yisamme sandiro! Kam fíwuadá uwu ngojin.
 Kačálla, indú kam gō! Kam fitésku-wa tí wuskú góžin, Kam mīa-wa tí findi góžin.^a
Kacalla, wundu kam wo! Kam fiskuadá wusku ngojin, kam miaadá findi ngojin.
 Chœur: Kačálla Madaṅgəlma!
Kacalla Madangəlma!
16. Kamuá čarúna ši-ga, wuḷwúḷi čésakin, gulžána: aré kōné!^b
Kamuwa caruna shia, wubwuli casakin, guljana: are kone!
 Chœur: Kačálla Madaṅgəlma!
Kacalla Madangəlma!
17. Dakári čerí, kuma-nžú-ro gulží. Kuma-nžú gulží: Lēné fātō-n.
Dagar ceri, kəmanjuro gulji. Kəmanju gulji: Lene fatoro
 Chœur: Kačálla Madaṅgəlma!
Kacalla Madangəlma!
18. Čizí fur-nžú žēbána. fāto-ro lēží. Tatuā-waé kāmua-waé [207] gulžána:
 Alla kāfū-ṅem čirgá!
Ciji fərnjuro jəwana, fatoro leji. Tadawa yaye kamuwa yaye guljana: Ala kawunəm cərga!
 Chœur: Kačálla Madaṅgəlma!
Kacalla Madangəlma!
19. Kuma-nžú žibaží:^c kirwá fīgu-n, kaḷiwá fīgu-n, fēwa fīgu-n, fur fītusku-n, kóro fīndi-n. Kuma-nžú gulžína: Kačálla, gōnē at man!
Kəmanjuro jəwajiyi kirra fīwun, kalea fīwun, feya fīwun, fər fiskun, koro fīndin. Kəmanju guljəna: Kacalla, ŋgone adə mana!
 Chœur: Kačálla Madaṅgəlma!
Kacalla Madangəlma!

a 15. *Yisamné* emprunt à l'arabe (*ḥasab*). Le capitaine de guerre est loué ici, parce que personne d'autre n'oserait impunément faire preuve d'un tel arbitrage, au désavantage de son maître et s'en sortir sans sanction.

b 16. Cf. K. *wúbwulṅin* = *wúbwuliyākéskin* (3^e personne du pluriel *tsasákin*). Ce sont les youyous de joie des femmes accompagnés de claquements de langue (H. *gúḍa*).

c 19. La forme *žibaží* correspond chez K. à *tsebátšī* de *tsebáṅin* j'envoie. *At man* de *ati man*, cf. vers 1.

15. Chaque personne avec vingt, [206] en garde quatre. *Kacalla*, calcule pour eux! Chaque personne avec cinquante, en garde cinq. *Kacalla*, quel homme peut le surpasser! Chaque personne avec quatre-vingts, en garde huit. Chaque personne avec cent, en garde vingt.
Chœur: *Kacalla Madangəlma!*
16. Les femmes l'ont vu, elles ont crié leur joie (*wulwuli*). Elles ont dit: Viens, défile devant nous!
Chœur: *Kacalla Madangəlma!*
17. Le partage est terminé, il dit à son maître: Rentrons à la maison!
Chœur: *Kacalla Madangəlma!*
18. Il se leva, monta sur son cheval et rentra à la maison. Les enfants, les femmes, tout le monde [207] criaient: Que Dieu augmente tes jours/prolonge ta vie!
Chœur: *Kacalla Madangəlma!*
19. Son maître lui envoya cinquante femmes esclaves, cinquante hommes esclaves, cinquante vaches, quatre-vingts chevaux, vingt ânes. Et son maître lui dit: Prends tout ça!
Chœur: *Kacalla Madangəlma!*

20. Kačálla, indú tāta! Kačálla kaki-nžu dakarči: U algéitama ti mēgu čína, gaŋgáma-nžú mēgu čína, kakakíma-nžú mēgu čína.
Kacalla, wundu tada wo! Kacalla kagəŋju dagarji: Wu algaitamadəro mewu cina, gangamanjuro mewu cina, kakakimanjuro mewu cina.
 Chœur: Kačálla Madaŋgéma!
Kacalla Madangəlma!
21. Kamuá fa-nžu-bē ti sandí dēgú; induyaē ūgu ūgu čína. Līman ší-ro salačin mēgu čína. Kamu limán-bē indi čína.
Kamuwa fanjuyedə sandi dewu, wundu yayero uwu uwu cina. Liman shiro sala cinro mewu cina. Kamu limannero yindi cina.
 Chœur: Kačálla Madaŋgəlma!
Kacalla Madangəlma! [208]
22. Wōledí^a fa-nžu-bē ti sandí mēgú, induyaē indi indi čína.
Waladi fanjuyedə sandi mewu, wundu yayero yindi yindi cina.
 Chœur: Kačálla Madaŋgəlma!
Kacalla Madangəlma!
23. Dakari čeri, Kačálla, guburo degá, furdí!^b
Dagar ceri, Kacalla, ngəwuro dəga, fərdi!
 Chœur: Kačálla Madaŋgəlma!
Kacalla Madangəlma!
24. Alla wātumá-num čěžó, furdí!
Ala watumanəm cejo, fərdi!
 Chœur: Kačálla Madaŋgəlma!
Kacalla Madangəlma!
25. Alla kāfū-ŋəm čirgá furdí!
Ala kawunəm cərga fərdi!
 Chœur: Kačálla Madaŋgəlma!
Kacalla Madangəlma!
26. Alla kāfū-ŋəm čirgá sīdi! šēku gulžína: Kačallawā-waē kałiwā-waē, lēné, kačálla, nī ma kura go.^c
Ala kawunəm cərga Sidi! Shewu guljəna: Kacallawa yaye kaleawa yaye lene, kacalla, nima kura wo.
 Chœur: Kačálla Madaŋgéma!
Kacalla Madangəlma! [209]

a 22. Le *wōledi* (de l'arabe) est, au contraire de l'esclave *kałía*, un serviteur dépendant.

b 23. Pour *furdí* taureau, cf. chanson VI 17.

c 26. Pour expliquer ce vers et le suivant, l'informateur rajoute de façon prosaïque: *Daží, na kuma-nžú-ro lěžína, goděží, kuma-nžú-ro gulžína* = alors, il alla chez son maître, le remercia et lui dit: "Que Dieu augmente, etc." comme une adresse au Cheick Omar.

20. *Kacalla*, aucun enfant comme toi n'est encore venu au monde! *Kacalla* partagea ensuite sa part: Moi joueur d'*algaita*, il m'en donna dix, au joueur de tambour, il en donna dix, au joueur de trompette, il en donna dix.
Chœur: *Kacalla Madangəlma!*
21. Aux femmes de sa maison, il en a quatre, chacune en reçut cinq, à l'imam, qui conduit la prière, il en donna dix, à la femme de l'imam, il en donna deux.
Chœur: *Kacalla Madangəlma!* [208]
22. Il a dix serviteurs chez lui dans sa maison, à chacun, il en donna deux.
Chœur: *Kacalla Madangəlma!*
23. Le partage est terminé. *Kacalla*, que tu vives longtemps, taureau!
Chœur: *Kacalla Madangəlma!*
24. Que Dieu tue ton ennemi, taureau!
Chœur: *Kacalla Madangəlma!*
25. Que Dieu augmente tes jours/prolonge ta vie, taureau!
Chœur: *Kacalla Madangəlma!*
26. Que Dieu augmente tes jours, oh mon maître. Le *Shehu* [Omar/Umar]¹ a dit: Parmi tous les *kacalla* et tous les esclaves, toi *Kacalla*, tu es le plus grand!
Chœur: *Kacalla Madangəlma!* [209]

1 Le Shehu Omar ou Umar est le fils d'al-Kanemi et fut sultan du Borno de 1837 à 1853, puis de nouveau de 1854 à 1880 (Brenner 1973: 72–78).

27. Čĩzi fáto-ro isĩ. Am beļa tí induyae isĩn: Báreķka, báreķka, koró ma báreķka!
 Báreķka kinžō-num-ró Báreķka lētú-num-ró!^a
*cije fatoro isi. Am bəladə wundu yaye isin: Barga, barga, koroma barga!
 Barga kənsenəmmo! Barga letunəmmo!*

VIII Louanges à Laminu, un neveu de Shehu Omar

Áti ti áiga Lāminu-be.^b

Adədə aiya Laminuye.

1. Abā-na Lamīnu, masu-dūnia, dūnia fandīmī sai lāhira!^c
Abbana Laminu, masu dunia, dunia fandəmi sai laira!
2. Kókanawā^d Bōrnó-bē ši-gei bāgo. Abā Abdu-bē, abā Abú Bokér.
Kogənwawa Bornoje shi gai bawo. Abba Abduye, abba Abubakarre. [210]
3. Kalėkálno^e dānāgo gila-ro! Kókanawā ši ma kúran-nža go.
Kalkalnəwo danawo ngəlaro! Kogənwawa shima kuranja wo.
4. Dūnia čufandí sai lāhira! Lēné kireģgu, abā Fātuma!
Dunia cəwandi sai laira! Lene kəriwuro, abba Fatumaye!
5. Šėku kuma-nėm ši mā gubžina: Kačágawāé bundúgawāé rīžin bāgo.^f
Shewu kəmanəmm shima guljana: Kajaa yaye bənduwu yaye rijin bawo.

IX Louanges au jeune Hamadu de Bursari

Áti ti áiga Hamādu-bē.

Adədə aiya Hamaduye.

1. Tātuá ye čaragína,^g amurá ye čaragína táta zéiro. [211]
Tadawa ye caraana amwura ye caraana tada zairo.

a 27. De retour de la visite de courtoisie à la cour. *Koró* = chez K. *kírū*.

b Laminu est le nom du père du Sheick Omar [Shehu Omar/Umar] et le fondateur de la dynastie au début du XI^e siècle. Le héros dans la chanson, le fils de Abu Bekr, est ainsi nommé d'après le nom de son arrière-grand-père.

c 1. À *ndé* notre correspond l'arabe *na*. La formule au pluriel majestatif *masu-dūnia* (singulier *mai-dūnia*) empruntée au H. est un prédicat utilisé à propos d'un membre de la famille royale, qui selon mon informateur englobe toute la famille.

d 2. Pour *kókanawā*, cf. la remarque du titre de la chanson VII.

e 3. *Kalėkálno* abréviation poétique de la 2^e personne du pluriel à l'impératif. (Pour *kalėkálnāgo*) de *kalkalniskin* = H. *daidaíta* faire correctement et de façon ordonnée. L'appel est adressé à toute l'assemblée.

f 5. Sur la compression du généralisateur *yaé* avec son *a* préposé, cf. chanson VII 7.

g 1. Le prétérit est utilisé ici dans le sens de valable de tout temps, comme le parfait dans la chanson II 6.

27. Il se leva et rentra à la maison, les gens de la ville vinrent tous et lui souhaitèrent: Sois béni, sois béni, sois encore béni, béni soit ton départ, béni soit ton retour.

VIII Louanges à Laminu, un neveu du *Shehu* Omar

Chantés par le joueur d'*algaita*.

Ceci est la chanson de Laminu.

1. Notre père Laminu, possesseur du monde, tu as obtenu le succès dans ce monde, il ne reste plus que celui de l'au-delà!
2. Parmi les notables du Borno, il n'y en a pas un comme lui. Père d'Abdu, père d'Abubakar. [210]
3. Garde à vous, redressez-vous, parmi les notables, il est le plus grand.
4. Il a obtenu le succès dans ce monde, il ne reste plus que celui de l'au-delà. Va en guerre, père de Fatma.
5. Le *Shehu*, ton maître, lui-même, l'a dit [à ton propos]: Il n'a peur ni de la lance ni du fusil.

IX Louanges au jeune Hamadu de Bursari

Ceci est la chanson d'Hamadu.

1. Les jeunes l'aiment aussi, les vieux l'aiment aussi, le jeune garçon. [211]

2. Tatuá kaṅgúle-wa:^a kaṅgo gáḷego! Ago náṅgua: káreṃa gáḷego! Yā wasíli-ni!
Tadawa kangulea: kango ngalwo! Awo nanguaro, karmo ngalwo! Ya wasilini!

X **Chanson pour un commerçant caravanier, chantée par le joueur de tambour qui accompagne la caravane**

Chanté par le joueur de tambour (comparez avec la Chanson I)

Áti ti áiga žáži-bē.

Adədə aiya jajiye.

1. Žáži^b madúgu, kumā lētú-bē, lamné lēné, lēnē Kano, lēnē Zauzau.
Jaji maduwu, kəma letuye, lamme lene, lene Kanoro, lene Zauzauro.
2. Nī ma žáži-ndē go; kute bíri, kute tikíra!^c
Nima jajinde wo; kute bəri, kute tağəra! [212]
3. Nīma kumā-ni go. Nábtu gílā geṅí.
Nima kəmani wo. Naptu ngəla gəni.

XI **Dialogue chanté entre un jeune homme étranger et une jeune fille autochtone qu'il essaie de séduire**

Nous avons ici, comme dans les chansons XII et XIII, un duo qui chante avec des rôles bien répartis, un mélodrame *in nuce*; dans cette chanson, il y a même d'autres personnes qui participent (voir ci-dessous dans les vers 10 et 13).

Áti ti zancé tāta lagá-bē; bəla-nde-n isína, fēro laga čurúna čəragína.

Adədə zande tada laaye; bəlandero isəna, fero laa curuna cəraana.

1. Tāta gulžína: Fēro má, lēné bəla-ndé-ro!
Tada guljəna: Feroma leniye bəlandero!^d

a 2. Cf. K. *kāṅgulei* crainte. K. *ṅálgō* (apparemment de *ṅéla go* c'est bien), B. *ṅélkō* = c'est mieux. Pour *wasíli*, cf. la chanson VI 6. Cette chanson avec ses flatteries jusqu'à l'extrême devrait rapporter au chanteur un thaler de Marie-Thérèse.

b 1. Pour *žáži*, cf. chanson IV 27. *Madúgu* chef de caravane, emprunté au H., est aussi utilisé comme tel en kanouri. Pour *Kano* et *Zauzau*, cf. la chanson VI 15.

c 2. *Bíri* correspond au H. *tūo* une pâte de farine (cf. Staudinger, *Im Herzen der Haussaländer [Au cœur des pays haoussas]*, p. 627); *tikíra*, K. *téğəra* appelé *tíkra* à Tunis, et *furá* en H. est une boule de mil, qu'on mélange avec de l'eau et qui donne une boisson délicieuse. Selon Mischlich, la pâte de farine est bouillie d'abord dans l'eau, puis séchée, elle sera pilée pour former des boules, que l'on fait dissoudre dans du lait. Il y a aussi du *bíri* à base de *gafíli* = sorgho vulgaire, le *tíkra* est fait à partir d'une sorte de mil fin *argim* (cf. chanson XX 9).

d 1. Pour *ma* dans la formule d'adresse, voir introduction (sur la syntaxe).

2. Jeunes hommes, plutôt que d'avoir peur, mieux vaut avoir des cicatrices (*kango*)! Plutôt que de faire quelque chose de honteux, mieux vaut la mort. Oh, mon Arabe à peau claire!

X Chanson pour un commerçant caravanier, chantée par le joueur de tambour qui accompagne la caravane

Ceci est une chanson pour un commerçant caravanier.

1. Toi, commerçant caravanier, conducteur de caravane (*madugu*), maître du voyage (*kama letube*), charge et pars, va à Kano, va à Zazzau.
2. C'est toi notre guide de caravane (*jaji*); apporte-nous de la nourriture, apporte-nous la boule!¹ [212]
3. C'est toi mon seigneur. Rester [sur place] n'est pas bon.

XI Dialogue chanté entre un jeune homme étranger et une jeune fille autochtone, qu'il essaie de séduire

Ceci est l'histoire d'un jeune homme qui est venu dans notre village, y a vu une jeune fille et l'a aimée.

1. Le jeune homme dit: Jeune fille, viens dans notre ville!

1 Aliment préparé à partir de farine de mil délayée dans du lait avec lequel on accueille ceux et celles qui arrivent.

2. Fēro gulžína: Léskia má, afi ššimin ú-ro?
Fero guljəna: Leskiyama, awi shimin wuro?
3. Tāta mā gulžína: Lēnīmia má, fēwá-ni kaké-ŋəm.
Tadama guljəna: Leniyama, feyani kaanəm.
4. Fēro mā gulžína: Afi báskin léskin?
Feroma guljəna: Awiro baske leskin?
5. Tāta mā gulží: Kōrō-n-yaē lēné bęla-ndé-ro.
Tadama gulji: Koron yaye leniye bəlandero. [213]
6. Fēro mā gulží: Náŋgu dé, koro báskin bágo.^a
Feroma gulji: Nangu diye, kororo baskin bawo.
7. Tāta mā gulží: Fur bai-yaé lēné bęla-ndé-ro.
Tadama gulji: Fərro bai yaye leniye bəlandero.
8. Fēro mā gulží: Ati tī báskin, nī má ti nōnúmma.^b
Feroma gulji: Adədə baskin, nimadə nonəmma.
9. Tāta mā gulží: Lēnīmia má, kiruá-ni kaké-ŋəm.
Tadama gulji: Leniyama, kirrani kaanəm.
10. Am bęla yē sandi ti gulžána: Badé fanímmī, zančá-nžu katúgu.
Am bəlaye ye sandidə guljana: Bare fanəmmi, zandenju kattuwu.
11. Tāta mā gulží: Nī tī lēné, afi rínimin ú-ro? Lēnīmia má, rō-ni ti-aé yískin.^c
Tadama gulji: Nidə leniye, awi rinəmin wulan? Lenəmiyama, ronidə yaye yiskin. [214]
12. Fēro mā gulží: Iya-ní kwalé lēnískin na-nžę-ro!
Feroma gulji: Yani kolle lenəskin nanjəro!
13. Iya tí gulží: Lēnim bāgo ši-ro.
Yadə gulji: Lenəm bawo shiro.
14. Fēro tí gulží: Wanúmia-yaē lēnískin na-nžę-ro! [Abā ti fanží, isí, fēro ti-ga bātčín.]
Feromadə gulji: Wanəmba yaye lenəskin nanjəro! [Abbadə fanji, isi, ferodəa batcin.]
15. Fēro mā gulží: Yayó, abá-ni kwalé, lēnískin bágo! [Tāta ti fanžína, daží, fáto-nžu lēžína.]
Feroma gulji: Yayo, abbani kolle, leniskin bawo! [Tadadə fanjəna, daji, fanjuro lejəna.]

a 6. Monter un âne est considéré comme déchoir pour tous ceux qui se donnent de l'importance dans le Borno.

b 8. Pour *nōnúmma*, cf. la chanson IX 1. Tout comme en H. *kā-sani* avec la même signification (la forme du prétérit est utilisée dans le sens du présent).

c 11. Au lieu de *yískin*, aussi *žískin* (ici avec le reste du préfixe du pronom objet, cf. Introduction).

2. La fille dit: Si je viens, que vas- tu me donner?
3. Le jeune homme dit: Si tu viens, mes vaches sont tiennes.
4. La jeune fille dit: Que dois-je monter pour partir?
5. Le jeune homme dit: Même si c'est un âne, viens dans notre ville. [213]
6. Et la fille dit: Ce serait une honte, je ne monterai jamais sur un âne.¹
7. Le jeune homme dit: Viens dans notre ville sur n'importe quel cheval!
8. La jeune fille dit: Cela je le monterai, toi-même tu le sais bien.
9. Le jeune homme dit: Si tu pars, mes esclaves femmes seront tiennes.
10. Et les gens de la ville dirent: Ne l'écoute pas, sa parole n'est que mensonge.
11. Le jeune homme dit: Toi, viens seulement, qu'as-tu à craindre de moi? Si tu viens, je te donnerai mon âme. [214]
12. La fille dit: Oh mère, laisse-moi aller chez lui!
13. La mère lui dit: Tu n'iras pas chez lui.
14. La fille dit: Même si cela ne te plaît pas, j'irai chez lui!
[Le père entendit, il vint et il frappa la fille.]
15. La fille dit: Oh yé, père, mon père, arrête, je n'irai pas.
[Le jeune homme qui avait tout entendu retourna alors chez lui.]

Nos informatrices citent un proverbe auquel leur fait penser cette chanson: "Il faut prendre la femme avec le mensonge et la garder dans la vérité." Selon elles, tout ce que dit l'homme de la chanson n'est pas vrai et est destiné à séduire la jeune fille: "Il lui dit qu'il lui donnera toutes ces choses quand ils seront arrivés, mais qu'est-ce qui lui garantit à elle qu'il le fera?" Pour elles, cet homme est un grand

¹ Plusieurs proverbes du corpus transmis par al-Hajj Musa, notamment les proverbes 246 et 303, font référence à la déchéance sociale que représenterait le fait de monter sur un âne.

XII Dialogue chanté entre une fille qui cherche l'amour et un jeune homme, qui au départ le lui refuse, mais qui changera [d'avis] par la magie

Áti ti zančé fēro Midikú-bē;^a zeiro čęragína, zeiro ši-ga wāžína.
Adədə zande fero Midikuyeye; zairo cęraana, zairo shia wajęna.

1. Fēro: Afi dískin zeiro fandískin?
Fero: Awi diske zairo fandęskin? [215]
2. Zeiro: Afi dīmin-yaé u-ka fándim bągo. Ni-ka wóskina, ni-ka wóskina.^b
Zairo: Awi dīmin yaye wua fandęm bawo. Nia waskęna, nia waskęna.
3. Fēro: Iya-ní, zané-ni kuté, sunó-ni kuté! Mátú ragumá-ni-bé léskin.^c
Fero: Yani, jeneni kute, sunoni kute! Matu rawomaniyero leskin.
4. Lěžína na-nžu, fēro tí gulžína: Abá-ņęm-gei, iyá-ņęmgei gōné u-ka, ya maina!
Lejęna nanjuro, ferodę guljęna: Abbanęm gai, yanęm gairo ngone wua, ya maina!
5. Zeiro: Fēro ma kánadi gōné, Zančé-ņęm gąfo sumo-ni-bé kó-žin. [Dąží, fēro ma girgažína, kurgún mątá lěžína, čufandína čukotina ši-ro.]
Zairo: Feroma kanadi ngone zandenęm ngawo sęmonięn kojın. [Daji, feroma gęrgajęna, karwun mataro [216] lejęna, cęwandęna cuwutęna shiro.]

a 1. Cf. nom très populaire déjà dans les chansons III 6 et VI 1. Pour *kurgún mątá* (2^e forme de l'infinitif), l'informateur utilise aussi = *matú* (1^{re} forme de l'infinitif) *kurgún-bē* (cf. vers 3 ci-dessus).

b 1 et 2 sont à comprendre comme un monologue, c'est à partir de 4 et 5 que commence le dialogue. Dans *wóskina* de *wāniskina* (cf. introduction), la voyelle de base est colorée par *w*.

c 3. Pour *zané*, cf. chanson III 9.

menteur qui cherche juste à la pousser à partir, mais les parents de la jeune fille savent que tout cela n'est pas vrai. Selon Zeinam, le principal problème est qu'on ne connaît pas l'origine de cet homme qui est un étranger: "C'est le pied qui l'a amené, et on ne sait pas d'où il vient, c'est pour cela que les parents de la jeune fille ne peuvent pas se résoudre à ce qu'elle l'épouse. Elle poursuit: "Tu ne peux pas donner ta fille à quelqu'un que le pied a amené, c'est maintenant seulement que l'on est devenu fou et que l'on donne nos filles à n'importe qui." Il y a une dimension sociale dans cette chanson; en effet, lorsqu'il est mentionné que la jeune fille ne peut pas monter sur un âne, c'est une référence directe à son statut social, elle a une certaine position, qui explique que son père ne veuille pas la laisser épouser quelqu'un dont on ne sait rien.

XII Dialogue chanté entre une fille qui cherche l'amour et un jeune homme, qui au départ le lui refuse, mais qui changera [d'avis] par la magie

Ceci est le dialogue amoureux de la fille de Midiku, qui aime un jeune homme qui ne l'aime pas.

1. La fille: Que vais-je faire pour avoir ce jeune homme? [215]
2. Le jeune homme: Quoi que tu fasses, tu ne m'auras pas, je te déteste, je te déteste.
3. La fille: Mère, donne-moi mon étoffe, donne-moi mes souliers, je vais chercher mon amoureux!
4. Elle alla chez lui et lui dit: Aime-moi comme ton père, aime-moi comme ta mère! Oh, mon prince!
5. Le jeune homme: Jeune fille, sois raisonnable, tes paroles me passent derrière les oreilles/par-dessus la tête. [Alors, la fille se fâcha, elle alla chercher un remède magique, elle en [216] trouva et elle le rapporta].

6. Zeiro: Lalē, lalē, fēro ma, yagafú^a-bē isem?
Zairo: Lale, lale feroma, yaawuyen isəm?
7. Fēro: Bēla-ndé-bē kádiskō.^b
Fero: Balandeyen kadisko.
8. Zeiro: Aré, aré, nanmé! Fēro má, aré, ni-ka góskin.
Zairo: Are, are, namme! Feroma, are nia ngoskin.
9. Fēro: Kam ši-ga wānúmma burgó-n afi ši-ro dímin?^c
Fero: Kam shia wanəmma burwon awi shiro dimin?
10. Zeiro: Kwalé mana áte-ga, afi ni-ro yiskin?
Zairo: Kolle mana adəa, awi niro yiskin? [217]
11. Fēro: Fē mēgú u-ro ší-min. [Fē mēgú čina, nikažina^d siga. Dāží, am labaržéi].^e
Fero: Fe mewu wuro shimin. [Fe mewu čina, niyajəna shia. Daji, am lawar-jai].

XIII Duo entre un malade et sa bien-aimée

Áti ti áiga fērua zeiro-nžua.
Adədə aiyā feroa zaironjuaye.

1. Kōa: Arē ná atē bā, yā kánna-ní!^f
Kwa: Are na adə wa, ya kannani!

a 6. *Yéga* ou *yága* (= H. *wəze* côté, direction) est comprimé ici avec *afi* lequel et ce dernier influence le lieu d'articulation de son *i* qui devient *u*.

b 7. Pour *bēla* village, comparer à la chanson v 1. *Kádiskō* correspond à l'aoriste anormal *ísšekin* (K. *ísšekin*) je viens.

c 9. Ici le mode participial est subordonné tout comme chez K., mais seulement parce qu'on a laissé tomber le *tí* par licence poétique.

d 11. *Níga* ou *nika* pour mariage est un emprunt curieux à l'arabe.

e 11. Dix vaches est un prix anormalement élevé.

f 1. Pour *bā*, cf. K. Gr. § 240, où on a donné *bē* comme élément intensifiant de l'impératif. Pour *kánna* dans les vers 2 ss., le sens est le contraire de *yāya* (grand frère ou grande sœur), cf. chanson III 2 et 3.

6. Le jeune homme: Sois la bienvenue, sois la bienvenue, jeune fille, d'où viens-tu comme cela?
7. La fille: Je viens de ma ville.
8. Le jeune homme: Viens, viens t'asseoir jeune fille. Viens, je veux t'épouser.
9. La fille: Celle que tu détestais auparavant, avec qui tu ne voulais rien faire?
10. Le jeune homme: Oublie cette histoire, que dois-je te donner? [217]
11. La fille: Tu me donneras dix vaches. [Il lui donna dix vaches et il l'épousa]. Les gens assistèrent à cela [avec étonnement].

Nos informatrices considèrent qu'utiliser la magie, comme la jeune fille le fait dans la chanson pour renverser une situation, est une pratique assez courante. Elles insistent sur le fait qu'elles, elles n'ont jamais utilisé ce type de choses, elles disent: "Nous venons de familles musulmanes, nous avons juste entendu parler de ça." Et elles poursuivent: "Il y a une différence entre marabout et charlatan, chez le premier on demande à Dieu, chez le second il te donne un médicament que tu peux utiliser pour avoir ce que tu veux."

XIII Duo entre un malade et sa bien-aimée

Ceci est une chanson entre une fille et son bien-aimé (malade).

1. L'homme: Oh, viens ici, petite sœur!

2. Fēro: Isseḡkína, yāyā-ni! Isseḡkína, yā máina-ni!
Fero: Isəskəna, yaḡyani! Isəskəna, ya mainani!
3. Kōa: Isseḡmía, yā fēro mā, isseḡmía, namné nā-ni.
Kwa: Isəmiya, ya feroma, isəmiya, namme nanilan. [218]
4. Fēro: Darā-bē-n, yāya-ni, darā-bē-n čęřindín go?^a
Fero: Ndarayen, yaḡyani, darayen cəřəndin wo?
5. Kōa: Ná atę má, fēro mā, ná atę má čęřindín go.
Kwa: Na adəma feroma, na adəma cəřəndin wo.
6. Fēro: Lėskia má, yāya-ni, lėskia má ni-ka tanniskin.
Fero: Leskiyama, yaḡyani, leskiyama nia tannəskin.
7. Kōa: U ti kumbó rúskia mā, buskin bágo, sai ni-ka tannískin.
Kwa: Wudə kəmbə ruskiyama, buskin bawo, sai nia tannəskin.
8. Fēro: Ni-ka rúskia má, yāyani, ni-ka rúskia má, marádi-ni salatí ko.^b
Fero: Nia ruskiyama, yaḡyani, [219] nia ruskiyama, məraduni salati wo.
9. Kōa: Ruskúna mā fēroā gubu, ruskuna mā nī-gei bágo.
Kwa: ruskənama ferowa nęəwu, ruskənama ni gai bawo.
10. Fēro: Kañ rō-ni indí kua, yāya-ni, kañ rō-ni indí kua, tílo žískin. Nūmia mā, yāya-ni, nūmia mā, dāží, dūnia bágo.^c
Fero: Kam roni yindi wa, yaḡyani, kam roni yindi wa, tilo njiskin. Numiyama, yaḡyani, numiyama, daji dunia bawo.
11. Kōa: Kanadí gōnē, fērō mā! U tę ga dāží, bágo.^d
Kwa: Kanadi gone, feroma! Wudə wa daji bawo. [220]

a 4. *Go* est le suffixe prédicatif dans K. Gr. § 280 (ici dans une utilisation pléonastique) ou *nigo* tiens dans § 298 (qui sont, peut-être, identiques).

b 8. *Salatí* vient du même mot emprunté à l'arabe que dans la chanson VII 9 *asalačín* (a. *ḡaṡṡal*); il semble qu'il y a un lien fréquent avec l'usage de *marádi*. Le *ti* ici est la terminaison de la 3^e personne du singulier au parfait de la conjugaison réflexive faible, le *ko* est le même élément que *go* dans le vers 4. *Asalačín* que l'on vient de citer, selon la règle que l'on a évoquée en introduction, devrait avoir une forme *asalažín*; peut-être parce qu'*asala* est encore considéré comme un mot étranger, l'auxiliaire n'est pas associé à son utilisation.

c 10. Pour *kua*, voir aussi chanson VII 9. Si *kañ* peut être considéré comme une variante de *tšā*, comme introduction de la phrase conditionnelle comme dans K. Gr. § 318, n'est pas claire pour moi, il pourrait être plutôt un emprunt de *kañ* (pour *kadán* si) du H.. Pour *žískin*, cf. chanson XI 11 *yískin*.

d 11. *Kanadí* vient bien de l'arabe *qanata* être humble. Pour *ga*, cf. Introduction (sur la syntaxe).

2. La fille: Je suis venue, grand frère! Je suis venue, mon prince!
3. L'homme: Si tu es là, oh jeune fille, si tu es là, assieds-toi à côté de moi!
[218]
4. La fille: Où est-ce que tu as mal? Grand frère, où est-ce que tu as mal?
5. L'homme: C'est à cet endroit, jeune fille, c'est cet endroit qui me fait mal.
6. La fille: Si je m'en vais, grand frère, si je m'en vais, je penserais à toi.
7. L'homme: Et moi, [même] lorsque je vois la nourriture, je ne mange pas, je ne pense qu'à toi.
8. La fille: Dès que je te vois, grand frère, dès que [219] je te vois, mes souhaits sont réalisés.
9. L'homme: J'ai vu beaucoup de filles, mais je n'en ai vu aucune comme toi.
10. La fille: Si j'avais deux vies, grand frère, si j'avais deux vies, je t'en donnerais une. Si tu meurs, grand frère, si tu meurs, c'est fini, le monde disparaît.
11. L'homme: Sois raisonnable, jeune fille! Pour moi c'est fini, tout est fini.
[220]

XIV **Complainte d'une esclave pour son ami, le beau Mamadu, qui a été vendu loin à l'étranger (chantée pendant le travail)**

Il est tombé en disgrâce lorsque son maître Haido a entendu une rumeur dans la ville, disant qu'il aurait l'intention d'établir un lien condamnable avec sa propre femme, il a été enchaîné et emmené.

Áti tī aiga Mamadú-bē, kaľja laga.

Adədə aĩa Mamaduye, kalea laa.

1. Yayō dūnia, dūnia dāra! Mamadú-ni!
Yayo, dunia, dunia dara! Mamaduni!^a
2. Mamadú ležína, dūnia-m bāgo. Mamadú-ni!
Mamadu lejəna dunian bawo. Mamaduni!
3. Dagu kūrē kúľegu čakóma-bē kū tí-ga sásaľi čab! Mámadu táta Haidó-bē, Mamadú-ni!^b
Dawu kure kabwu cakomaye ku tia sasali cab! Mamadu tada Haidoye Mamaduni! [221]
4. Kam kūrē kiliši bōži lan kū tí-ga čidi-lan bōži! Mamadu, dūnia hali-nžú čidi! Mamadú-ni!^c
Kam kure kəľəsəlan boji ku tia cidilan boji! Mamadu, dunia halinju cədi! Mamaduni!
5. Múskō kūrē ľěľě čakóma-bē kū tí-ga žíē čigéri! Yayō dūnia, dūnia dāra!^d
Musko kure nalle cakomaye ku tia je cikkeri! Yayo, dunia, dunia dara!
6. Šī kūrē yeňgě čakóma-bē kū tí-ga maľi tí-ga čekí maré! Mamadu, dūnia hali-nžú čidi. Mamadú-ni!^e
Shi kure yange cakomaye ku, tia margi tia cakki mare! Mamadu, dunia halinju cədi. Mamaduni!

a 1. *Dāra* est un emprunt à l'arabe et est utilisé dans des expressions proverbiales avec *dūnia*; comparer avec *dāre* dans les 7 et 23 de mes chansons haoussas, où il exprime le changement des phénomènes terrestres.

b 3. Le cou, chez B. *dábu*, *débu*, chez K. *dábū*, *dóbū*. *Kure* = B. *kūrē*, autrefois, K. *kuré* depuis longtemps. Pour *čakóma*, participe présent de *yākéskin* je mets, cf. Introduction (sur la morphologie). L'informateur l'écrit avec *kk*, mais le prononce tout autrement. Pour *čab*, cf. Prietze 1908, correspond au H. *fəl* ou *fal*.

c 4. *Kiliši*, en H. natte des rois pour les audiences, a en kanouri un sens plus élargi, cf. K. *kélese* matelas; le suffixe *lan* est séparé ici par licence poétique.

d 5. Corde chez K. *tšē*. Pour *čigéri*, K. a exceptionnellement *tšergērī*.

e 6. K. *yáňgě* pantalon. *Maľi* = H. *máři* entrave de pieds. Pour *čekí*, que mon informateur écrit avec *kk* (cf. le vers 3), K. a *tsákī*. *Maré* est un complément d'intensité pour le parfait comme temps de l'accompli, que je ne retrouve ni chez K. ni chez B. On peut sûrement le découper en *ma* et *ré*, cf. vers 14 s.

XIV **Complainte d'une esclave pour son ami, le beau Mamadu, qui a été vendu loin à l'étranger (chantée pendant le travail)**

Ceci est la chanson de Mamadu, l'esclave.¹

1. Oh yé, la vie, la vie est comme un jeu de hasard, mon Mamadu!
2. Mamadu est parti, il a disparu du monde, mon Mamadu!
3. Le cou, qui autrefois portait un vêtement, aujourd'hui est couvert de chaînes. Mamadu, fils² de Haido! Mon Mamadu! [221]
4. Celui qui autrefois dormait sur un tapis, aujourd'hui dort sur le sol. Mamadu, le monde a montré son caractère, mon Mamadu!
5. La main, qui autrefois était parée de henné, aujourd'hui est attachée par des cordes. Oh yé, la vie, la vie est comme un jeu de hasard! Mon Mamadu!
6. La jambe, qui autrefois portait un pantalon, aujourd'hui est attachée par une entrave. Mamadu, le monde a montré son caractère, mon Mamadu!

1 C'est une accusation régulièrement utilisée pour écarter un esclave et justifier des punitions ou la revente.

2 L'usage d'un vocabulaire filial pour rendre les relations de dépendance est courant dans cet espace.

7. Čĩ kúrē góro girōma-bē kū tí-ga čídi čímbeļĩ čab. Mamadu táta Haidó-bē, Mamadú-ni!^a
Ci kure goro ngəromaye, ku tia cidi cəmbəli cap. Mamadu tada Haidoye, Mamaduni!
8. Šim kúrē samtíram čókoma-bē ku ti-ga čídi čímbiļĩ čəb. Yayō dūnia, dūnia dāra! Mamadú-ni!^b
Šim kure samtəram cakomaye, ku tia cidi cəmbəli cap. Yayō, dunia, dunia dara! Mamaduni!
9. Yayō, dūnia hali-nžú čídí! Mamadú-ni!
Yayo, dunia halŋju cədi! Mamaduni!
10. Feruá tatačánia, bəskē čadin bāgo.
Ferowa tatakaiya, biske cadin bawo.
11. Mamadú tannískia, kumbó diskín bāgo. Mamadú-ni!
Mamadu tannəskiya kəmbə diskín bawo. Mamaduni!
12. Mamadú lēžína bəla Zeila-n Mamadú-ni!^c
Mamadu ležəna bəla Zeilayero Mamaduni!
13. Wasíli tatčía, šítə ma čírín. Mamadú-ni!^d
Wasili takciya, šidəma cirin. Mamaduni!
14. Agō dūnia ti ma, Sīdi, kanadi mā ré.^e Mamadú-ni!
Awo duniadəma, Sidi, kanadima rai. Mamaduni!
15. Mamadú lēžína dūnia-m bāgo.
Mamadu ležəna dūnian bawo.
16. In gulískina: kwalé ši-ga, Sīdi kwoltu wāži, dāži! Lēžína na tótən náša Zeila. Mamadú-ni!^f
In guləškəna: kolle shia, Sidi koltu waji! Daji, ležəna na todən nasha Zeilayen Mamaduni!

a 7. Pour *čəb*, voir ci-dessus le vers 3 *čab*; *čímbeļĩ*, cf. K. *yəmbúluskin* je remplis, 3^e personne du singulier au parfait *tsumbúli*.

b 8. *Samtíram* (pas chez K. et B.) littéralement fille du frottage (*sámte* infinitif de *sámgin* je frotte). C'est de l'antimoine, une poudre pour noircir le bord des paupières. Le changement de ton dans *čókoma-bē*, par rapport à *čakómábē* plus haut, montre l'influence du rythme du vers, tout comme l'accentuation changeante de Mamadu.

c 12. Zeila n'est pas, ici, la ville côtière du Somaliland britannique, mais le nom généralement utilisé dans le Soudan central pour désigner le Fezzan. On lui associe les pires images des caravanes d'esclaves qui vont vers le nord (cf. *La plainte d'une esclave* dans Prietze 1904: n°31).

d 13. Le blanc, c'est Haido, jusque-là le maître de Mamadu, un Arabe.

e 14. Le *rē*, ici et dans le vers suivant, est une particule d'exclusion qui n'est pas attestée chez K., cf. le vers 6 ci-dessus.

f 16. *In* est une conjonction empruntée à l'arabe. *Kwalé ši-ga* laisse-le n'a pas pour objectif la libération, mais seulement pour dire: épargne-le. *Tótə* chez K. *tūtə* est composé de *tu* (celui-là, plus loin) + *atə* (ce). *Náša* (pas chez K. et B.) doit être synonyme de *yéya* de la chanson XII 6.

7. La bouche, qui autrefois mangeait de la cola, aujourd'hui est pleine de sable. Mamadu, fils de Haido! Mon Mamadu!
8. L'œil, qui autrefois était orné de khôl, aujourd'hui est plein de sable. Oh yé, la vie, la vie est un jeu de hasard! Mon Mamadu!
9. Oh yé, le monde a montré son caractère, mon Mamadu!
10. Si les filles y pensent, elles ne dansent plus. Mon Mamadu!
11. Si je pense à Mamadu, je ne peux plus manger. Mon Mamadu!
12. Mamadu est parti au pays de Zeila, mon Mamadu!
13. Même l'Arabe à peau claire, quand il se souvient [de lui], il pleure, lui aussi. Mon Mamadu!
14. Pour toutes les choses du monde, maître, il faut être raisonnable. Mon Mamadu!
15. Mamadu est parti, il n'est plus de ce monde, il a disparu. Mon Mamadu!
16. Lorsque j'ai dit: Laissez-le, maître. Le maître refusa de le laisser. C'est fini! Il est parti dans un autre pays, dans la direction de Zeila. Mon Mamadu!

17. Kánadī dískina, Yā aba sīdi! Mamadú-ni!
Kanadi diskəna Ya abba Sidi! Mamaduni! [224]
18. Kumbō mā tikēri, aba sīdi! Mamadú-ni!^a
Kəmboma tikkeri, abba Sidi! Mamaduni!
19. Kinčā mā tikēri, aba sīdi! Mamadú-ni!
Kəŋjama tikkeri, abba Sidi! Mamaduni!
20. Agō dúnia zaužína, sīdi, kánadi mā rē. Mamadú-ni!^b
Awo duniaye zaujəna, Sidi, kanadima rai. Mamaduni!
21. Či-nžú-n gamžína, góro tɛ mā bāgo, Mamadú-ni!
Cinju ngamjəna, gorodəma bawo, Mamaduni!
22. Ši-nžú-n bulžína, lélle tɛ mā bāgo. Mamadú-ni!
Shinju buljəna, nalledəma bawo. Mamaduni!
23. Yayō, dūnia hali-nžú čidi! Mamadú-ni!^c
Yayo, dunia halinju cədi! Mamaduni!
24. Dāžī lēžína Mamadu Zéila-n. Mamadú-ni!
Daji, lejəna Mamadu Zeilan. Mamaduni! [225]
25. Netú badískia, šitɛ ma rúskin. Mamadú-ni!
Netu badiskiya shidəma ruskin. Mamaduni!
26. In gulískina: kwalé ši-ga, Sīdi kwoltúaži. Zancē dūnia katúgu: Sīdi kwoltúaži. Mamadú-ni!^d
In guləskəna: kolle shia, Sidi koltu waji. Zande duniaye kattuwu Sidi koltu waji. Mamaduni!
27. Šī mā káľia, útɛ mā kír go! Mamadú-ni!
Shima kalea, wudəma kir wo! Mamaduni!
28. Kiruá čɛro bęla sandí mā čírei. Mamadú-ni!
Kirra curo bəlaye sandima casiri. Mamaduni!
29. Mamadú lēžína, dūnia dára. Mamadú-ni!
Mamadu lejəna, dunia dara. Mamaduni!
30. Kaľiwā bęla-bē tatčána sandi mā čírei. Mamadú-ni!^e
Kaleawa bəlaye takcana sandima casiri. Mamaduni! [226]

a 18. *Tikēri* se retrouve comme *teǵéri* chez K. “c’est difficile, résistant” (= H. *yā-faskařē*) et renvoie à une deuxième construction réflexive de *gēreškin* j’attache (à côté du sens principal de *terǵereškin*).

b 20. Pour *zaužína*, cf. K. *tsou* chaleur, douleur, férocité, chaud, dur, lourd, douloureux, féroce.

c 23. *Badískia* est une compression de *badiniskia*, cf. *lěskia* (voir chanson XIII et introduction ci-dessus).

d 26. *Kwoltúaži*, compression de *kwoltū wāžī*. La parole du monde, c’est-à-dire la rumeur mentionnée plus haut, de la présumée relation entre Mamadu et la femme de son maître.

e 30. Pour *kaľiwā* comme pluriel de *kaľia*, cf. chanson VII n. 10.

17. Je suis raisonnable, oh père, mon maître! Mon Mamadu! [224]
18. Même manger est impossible, père, mon maître! Mon Mamadu!
19. Même boire est impossible, père, mon maître! Mon Mamadu!
20. Tout est devenu difficile dans le monde, père, mon maître! Mon Mamadu!
21. Sa bouche s'est asséchée, puisqu'elle est sans cola, mon Mamadu!
22. Son pied est devenu pâle, puisqu'il est sans henné. Mon Mamadu!
23. Oh yé, le monde a montré son caractère. Mon Mamadu!
24. C'est fini, Mamadu est parti, on l'a emmené vers Zeila! Mon Mamadu!
[225]
25. Quand je commence à piler le mil, c'est lui seulement que je vois. Mon Mamadu!
26. Lorsque j'ai dit: Laissez-le, maître. Le maître refusa de le laisser. Ce que les gens ont raconté n'est que mensonge, le maître refusa de le laisser. Mon Mamadu!
27. Il est un esclave, esclave je le suis aussi! Mon Mamadu!
28. Toutes les femmes dans la ville pleurent. Mon Mamadu!
29. Mamadu est parti, le monde a montré son caractère. Mon Mamadu!
30. Tous les hommes esclaves de la ville pensent à lui et pleurent.¹ Mon Mamadu [226]

¹ Ce vers témoigne de forme de solidarité et de lien entre personnes réduites en esclavage. Une solidarité analysée dans Rossi 2017: 1004.

31. Mamadu táta Haidó-bē, Mamadú-ni!
Mamadu tada Haidoye, Mamaduni!
32. Yayō, dūnia hali-nžú čidí! Mamadú-ni!
Yayo, dunia halinju cədi! Mamaduni!
33. Kánadi dimia afimā^a kōžin. Mamadú-ni!
Kanadi dimiya awi yaye kojín. Mamaduni!
34. Kútu-wa kící-wa sandí mā kóžei. Mamadú-ni!
Kuttu-a kəji-a sandima kojai. Mamaduni!
35. Im lagā būmin, im lagā bāgo.
Yim laa bumin, yim laa bawo.
36. Im lagā kulēgu lūmin, im lagā kulēgu tē ma bāgo. Mamadú-ni!
Yim laa kalwu lunəmin, yim laa kalwudəma bawo. Mamaduni!
37. Yēngé dinžína, kulēgu tē yē bāgo. Mamadú-ni!^b
Yange dinjana, kalwudə ye bawo. Maaduni!
38. Sō ti-ga dískia, kargun-žú mā bāgo. Mamadú-ni!^c
Sodə diskija, karwunnjuma bawo. Mamaduni! [227]
39. Búřegu dískia kargun-žú mā bāgo. Mamadú-ni!^d
Burwu diskija karwunnjuma bawo. Mamaduni!
40. Kánadi kóžína,^e yā aba sīdi. Mamadú-ni!
Kanadi kojəna, ya abba Sidi. Mamaduni!
41. Yāyō dūnia dāra yaīma Mamadú-ni!^f
Yayo dunia dara yayima Mamaduni!
42. Im lagā dígal bōnínin, im laga čidí-lan Mamadú-ni!^g
Yim laa dəgalnín bonəmin, yim laa cidilan. Mamaduni!

a 33. *Afīmā* correspond à *āfisō* chez K. n'importe quelle chose, tout comme chez B. *ndūma* chacun = K. *ndūsō*.

b 37. *Dinžína* = B. *dín-zina* il est devenu vieux (pour les habits). Aussi K. *dínjin* (3^e personne du singulier *díntšín*) je deviens vieux, je vis longtemps.

c 38. Le *n* final de la racine de *kargun*, médicament, aussi potion magique, fusionne avec le *n* du suffixe possessif.

d 39. Pour *búřegu*, cf. chanson II n. 7.

e 40. *Kóžína* = K. *kótsəna* ([K.] Gr. § 197, 2) = H. *yáfti*; les deux langues utilisent cette expression avec le prétérit (pour valable de tout temps).

f 41. Pour *yaīma*, cf. chanson II 5.

g 42. K. *dígal* lit.

31. Mamadu, fils de Haido! Mon Mamadu!
32. Oh yé, le monde a montré son caractère. Mon Mamadu!
33. Si tu as de la patience, tout passe. Mon Mamadu!
34. Ce qui est bon, comme ce qui est mauvais, tout est passager. Mon Mamadu!
35. Un jour tu manges, un autre il n'y a plus rien! Mon Mamadu!
36. Un jour tu portes un vêtement, un autre le vêtement a disparu! Mon Mamadu!
37. Le pantalon est usé, le vêtement a disparu. Mon Mamadu!
38. Même si je pleure, le remède [à ma douleur] n'existe pas. Mon Mamadu!
[227]
39. Même si je hurle, le remède [à ma douleur] n'existe pas. Mon Mamadu!
40. La patience surpasse tout, Oh père, mon maître! Mon Mamadu!
41. Oh yé, le monde a montré son caractère, mon Mamadu!
42. Un jour tu te couches sur un lit, un autre tu es sur le sol nu. Mon Mamadu!

Zeinam dit: "La vie de l'époque était très dure, heureusement aujourd'hui ce n'est plus comme ça." Une chanson pareille ne peut pas être chantée sur la place publique, mais plutôt en travaillant, en pillant le mil, la femme chante cela pour elle-même, mais tout le monde peut l'entendre, même le fils d'un noble lettré comme al-Hajj Musa peut avoir accès à ce genre de chanson fait par une femme esclave. Il est courant d'entendre des choses de ce type dans le village, des chants intimes et personnels chantés pour soi, mais publiquement. Dans les années 1980, ce type de chanson ne concernait pas l'esclavage, mais plutôt la migration. Zara se rappelle une chanson entendue enfant, dont elle chante quelques phrases et elle raconte: "En pays Dagara, dans le Damergou, les gens partaient à cette époque en exode en Lybie, je me souviens du chant d'une jeune femme qui avait perdu son fiancé parti là-bas, la chanson était très belle, les gens l'appréciaient beaucoup. Alors elle a été enregistrée et elle a circulé sur des cassettes, c'est comme ça que je l'ai entendue. Si une chanson était considérée comme très belle, elle circulait et dépassait le cadre de son village d'origine. Dans les années 1980, cela circulait sur des cassettes."

xv Complainte pour Fatuma, la bien-aimée disparue

Áti ti aigā Fātúma-bē (bēgē-nžu-bē).

Adada aiya Fatumaye (begenju).

1. Aré, kutē,^a kánna-ní, ya Fátuma, káregu-ní! [228]
Are, kute, kannani, ya Fatuma, karwuni!
2. Lēniskina tí Katábri kamuā māniskin, nī-gei ti mā bágó!^b
Lenaskenada Katabriro kamuwa maskin, ni gaidama bawo!
3. Lēniskina tí Bēlamrí^c kamuā wūniskin, nī-gei ti mā bágó!
Lenaskenada Balamariro kamuwa wunaskin, ni gaidama bawo!
4. Ya kánna-ní, ya kánna-ní, ya fēro bēlama Dumbú!
Ya kannani, ya kannani, ya fero balama Dumbu!
5. Lēniskina dándal-lán fēruá wūniskin, čaba-nžú yē bágó.^d
Lenaskena dandallan ferowa wunaskin, camannju ye bawo.
6. Aré, kutē, kánna-ní, ya Fátuma, rō-ní!
Are, kute, kannani, ya Fatuma, roni!
7. Ya iya, yá babá, kanna-ní dāží lēžína!^e
Ya ya, ya bawa, kannani daji lejona!
8. Aré, kutē, kánna-ní, ya Fátuma, žámbi-ní!^f
Are, kute, kannani, ya Fatuma, jambini! [229]
9. Rō-ní tulur-géi-yaé! dēgu ni-ro žískin.^g
Roni tulur gai yaye! dewu niro njiskin.
10. Ya kánna-ní, fēruá čęro Břsalí sammā ní tę mā máiran-žá.^h
Ya kannani, ferowa curo Břsaliye samma nidama mairamnja.

a 1. *Kuté* amène!, se ton amour, *arē* rend l'appel plus tendre. Pour *kánna* sœur, cf. chanson III 2 et 3.

b 2. *Ti* est pour *lēniskina* la marque de la subordination, nous avons ici une subordonnée conditionnelle, normalement plutôt une subordonnée relative.

c 3. *Bēlamri* est une petite ville dans les environs de Břsalí et de Katabrí. Pour *wūniskin*, cf. K. *wūngin* je vois, B. écrit *uigin* et le fait dérivé fautivement de *uigo*. Mon informateur écrit *wīniskin*, mais le prononce *wūniskin* pour différencier de *wīniskin* je tourne [je défais], que je ne trouve pas chez K. et B..

d 5. Pour *čába*, cf. chanson IV 9 et sa note.

e 7. Concernant le fait que certaines filles partent seules à l'étranger, voir l'épilogue de la chanson V.

f 8. Pour *žambi*, écrit *žanbi*, on suppose un lien avec l'arabe *žanb*.

g 9. Pour *žískin*, cf. chanson XI 8.

h 10. *Máiran-žá* à partir de *máiram-nžá*.

xv Com plainte pour Fatuma, la bien-aimée disparue

Ceci est la chanson de Fatuma (une complainte pour elle).

1. Viens vers moi, petite sœur, oh Fatuma, mon cœur! [228]
2. Je suis parti à Katabri pour chercher des femmes; mais il n'y en avait aucune comme toi!
3. Je suis parti à Bulamari pour regarder les femmes; mais il n'y en avait aucune comme toi!
4. Oh petite sœur, oh petite sœur! Oh fille du chef de la ville (*bəlama*) Dumbu!
5. Je suis parti sur la place publique pour regarder les filles; mais il n'y en avait aucune comme toi!
6. Viens vers moi, petite sœur, oh Fatuma, mon âme!
7. Oh mère, oh père! Ma petite sœur a disparu!
8. Viens vers moi, petite sœur, oh Fatuma, ma moitié! [229]
9. Oh, si j'avais sept vies, je t'en offrirais quatre.
10. Oh petite sœur des filles de Bursari, c'est toi la princesse.

11. Ya šilō gidi wélweltu^a, gum-žú liféla-gei!^a
Ya shillowu gədiye wulwultuma, ngumju liwulla gai!
12. Lēniskina na málum, guliskina málumga: Málum, kitábu wuínē, Fātuma lēžina, ú-ka kwolži.^b
Lenəskəna na maləmbero, guləskəna maləmro: Maləm, kitawu wuine, Fatuma lejəna, wua kolji.
13. Málum kitábu wuizi, gulžina: tāta má, lēné, šigei-núm gōné; Fātuma lēžina Zauzau-lan
Maləm kitawu wuiji, guljəna: tadama, lene, shigainəm ngone; Fatuma lejəna Zauzauro. [230]
14. Aré, kutē, kánna-ní, kintáko ášam kúromari!^c
Are, kute, kannani, kəndawu ashambe kuromari!
15. Koró lēniskia Zauzau-lan, Kāmuā kóriskí: Fátuma rúíandó? Gulžána: Fátuma rúíandé.^d
Koro leskiya Zauzaulan, kamuwa korəski: Fatuma ruiyando? Guljana: Fatuma ruiyende.
16. Koró kargu-ní yē nabčíní, lēniskina dándal-lan, féruā kóriskí: Fátuma rúíandó Gulžána: Fátuma rúíandé.
Koro karwuni ye napcənni, lenəskəna dandallan, ferowa korəski: Fatuma ruiyando? Guljana: Fatuma ruiyende.
17. Ya kánna-ní, ya kánna-ní, dāží fačígi^e kanna-ní!
Ya kannani, ya kannani, daji fačiyi kannani!
18. Aré kutē, kánna-ni! Bėrgu dūnia-bē diskí.^f
Are kute, kannani! Burwu duniaye diskí. [231]

a 11. B. a *tšelūgo* pour étoile, proche de *silkin* du Logone, tout comme *silke, silge, sillage* dans les dialectes kotoko et apparentés. *Wélweltu* est un participe actif avec une forme reduplicative de la racine, que l'on retrouve chez B. *ts-uélt-in* il clignote.

b 12. Sur l'intraduisibilité de *Málum*, en H. *Mālemi*, voir les remarques à propos de la chanson I 5. Pour *kitábu*, voir les remarques à propos du vers 30.

c 14. Pour *kuroma* M. donne en H. *ša kalló* = bois l'observation, alors: un objet, que tout le monde regarde. Il est bien dérivé avec le suffixe adjectif *ri* avec le participe actif de *rúskin* je vois, et ainsi littéralement: observable.

d 15. Pour *koró*, cf. K. *kúrū* encore, B. *kurū* pas encore. M[usa] le traduit en H. par *tokuná*. Pour les femmes, l'enquête a lieu à côté des maisons, pour les filles le soir sur la place publique. *Rúíandé* correspond presque à K. (*ruíyendé*); pour *rúitando* en revanche K. a *riúwí*.

e 17. *Fačígi* est rendu chez K. par *pátsegí* de *pádggskín* je me perds, attesté seulement pour ce verbe à la conjugaison relative. Chez B. *fátsiki* de *fatískena*.

f 18. À propos de *bėrgu* et *búrgu* (voir aussi le vers 22), il a déjà été expliqué à propos de la chanson II 7, chaque nation a sa propre forme de cri.

11. Oh étoile qui brille à l'est, avec son front comme de l'argent.
12. Je suis parti chez le lettré, j'ai parlé avec le lettré, le lettré a regardé dans le Livre, Fatuma a disparu, elle m'a laissé seul.
13. Le lettré a regardé dans le Livre et m'a dit: Jeune homme, va prendre tes chaussures, Fatuma est partie à Zazzau. [230]
14. Viens vers moi, petite sœur, tu es comme la lune du Ramadan, tout le monde veut te voir!
15. Si je partais à Zazzau, je demanderais à toutes les femmes: N'avez-vous pas vu Fatuma? Elles répondraient: Nous n'avons pas vu Fatuma.
16. Mais mon cœur ne s'est pas calmé, je suis parti sur la place publique, j'ai demandé aux filles: N'avez-vous pas vu Fatuma? Elles ont répondu: Nous n'avons pas vu Fatuma.
17. Oh, petite sœur, oh, petite sœur! C'est fini, ma petite sœur est perdue.
18. Viens vers moi, petite sœur, tous les cris du monde! [231]

19. Sám̄mā dún̄ia lípf̄eskí! Kābari-núm̄ tə mā bāgo!^a
Samma dunia liwuski! Kawarnəmdəma bawo!
20. In guliskina díd̄əd̄é, ní gulé u-ro: nána yé!^b
In gulləskəna didəde, ni gulle wuro: nana ye!
21. Agō dún̄ia-bē sammā kúliskina ní naŋgá!
Awo duniaye samma kolləskəna ni nanga!
22. Ya Fātuma, ya kánna-ní, dāží, dún̄ia u-ro wāží. Búrgu dún̄ia-bē diskí
 sammā nī t̄ə ma náŋga-rō.^c
*Ya Fatuma, ya kannani, daji, dunia wuro wajiji. Burwu duniaye diski
 samma nidəma nangaro.*
23. Koró číniskina girgaskí, ž̄əb̄el Káno-bē táskí, lētú kafú mēgú, ū léniskina
 ím tiló.^d
*Koro cinəskəna gərgaski, jawal Kanoye taski, letu kawu mewuye, wu
 lenəskəna yim tilon. [232]*
24. Aré, kutē, kánna-ní, Yāyó, Fātuma, káregu-ní!
Are, kute, kannani, Yayo, Fatuma, karwuni!
25. Rō-ni tiló-yaé, in nōniskina fandiskin, ši ni-ro yiskina, kánna-ní.
Roni tilo yaye, in nonəskəna fandəskin, ši niro yiskəna, kannani.
26. Im bōniskina, tanniskin. In číniskina, tanniskin.
In bonəskəna, tannəskin. In cinəskəna, tannəskin.
27. Gāgiskina č̄ḡro b̄erní. Kamuá kōriskí, tātūá kōriskí, f̄eruá kōriskí, am b̄əla
 kōriskí, Sám̄mā gulž̄ána: Fātuma rúierendé.^e
*Ngagəskəna curo bərnije. Kamuwa korəski, tadawa korəski, ferowa korəski,
 am bəlaye korəski, Samma guljana: Fatuma ruiyende.*
28. Yāyō, dún̄ia kámž̄í ú-ro! Kániwa rúskia kōrsikín, fúr ye rúskia kōrsikín,
 kōro rúskia kōrsikín,^f
*Yayo, dunia kamjiyi wuro! Kaniya ruskiya korəskin, fər ye ruskiya korəskin,
 koro ruskiya korəskin, [233]*

a 19. Cf. K. *lifúskin* je fais attention. Mon informateur prononce clairement ici une affriquée, qui remonte vraisemblablement à un double *ɸ*, qui est aussi peut-être présente dans l'écriture de *yak* dans la chanson XIV, qui remonte certainement à une forme consonantique double en position finale de syllabe.

b 20. *Díd̄əd̄é, nána yē* sont des sons chantants, vraisemblablement du jeu de cache-cache; cf. l'anglais *bō-peep*.

c 22. *Dún̄ia wāží* = H. *garíyā-wāye* il est devenu clair. Cf. K. *wāŋgin* je surpris au matin.

d 23. Pour chemin, ici *ž̄əb̄el*, K. a *tsábā, tsabal*, aussi *díbal*, B. *díbel*.

e 27. Pour *b̄erní*, cf. chanson III 16, chanson VI 7.

f 28. Pour *kámž̄í*, cf. B. *kamniskin*, K. *kamgin* (3^e personne du singulier *kám̄t̄šin*, rarement *kapt̄šin*) je coupe. Ici *kamž̄í* a un sens médian, correspondant à la conjugaison réflexive de K. dans la construction *kárḡeni kám̄t̄í* mon cœur s'est coupé, c'est-à-dire je suis cassé [j'ai eu peur]. Pour le singulier de *fúr, kōro*, voir chanson VI 1.

19. J'ai cherché partout dans le monde, aucune nouvelle de toi!
20. Quand je dis: Où es-tu? Si tu me répondais: Tiens me voilà!
21. Je renoncerais à toutes les choses du monde pour toi.
22. Oh Fatuma, oh petite sœur! C'est fini, il fait jour maintenant. Je fais tous les cris du monde, tout cela pour toi!
23. Puis je me suis levé, malgré ma peine, j'ai pris la route de Kano, même si c'est dix jours de marche, moi je les ferai en un seul jour. [232]
24. Viens vers moi, petite sœur, oh yé, Fatuma, mon cœur!
25. Même si j'ai une seule vie, si je savais où te trouver, je te la donnerai, petite sœur.
26. Quand je me couche, je pense à toi, quand je me lève, je pense à toi.
27. Quand je rentre dans le *birni*, je demande aux femmes, je demande aux enfants, je demande aux filles, je demande à tous les gens de la ville (*bala*). Ils ont tous dit: Nous n'avons pas vu Fatuma.
28. Oh yé, ma vie est brisée! Quand je vois les chèvres, je leur demande [après toi], les chevaux aussi je leur demande, les ânes aussi je leur demande. [233]

29. Ago dūnia ú-ro zauží, Kumbō-ni mā ú-ro zauží.^a
Awo duniaye wuro zauji, kəmbonima wuro zauji.
30. Yaŋgé dinžina,^b kánna-ní, kuləgú dinžina, ní naŋga, sammā dūnia nī
naŋga gaskī, kabári-num tē má bágo ba?
*Yange dinjəna, kannani, kalwu dinjəna, ni nanga, samma dunia ni nanga
gaski, kawarnəmdəma bawo wa?*
31. Rago-núm ti, ya kánna-ní Karəgu-ní zubuin, kanna-ní!
Rawonəmdə, ya kannani karwuni juwin, kannani!
32. Agō dūnia-bē lenžī, iŋkīti ti mā kargun-žú. Mālumma yē aṭe-gei ma: Agō
dūnia-rō zauží, na malummā-bē lēné sandí mā nōžei kargun-žú.^c
*Awo duniaye lanjiyi, yingidə tima karwunju. Maləmba ye adəgaima: Awo
duniaye zauji, na maləmbayero lene, sandima nojai karwunju. [234]*
33. Aré, kutē, kánna-ní, Ya Fátuma, rō-ní dāžī.
Are, kute, kannani, Ya Fatuma, roni daji.
34. Lēniskina na málum, gulískina: ya málum, málum, kitábu wuínē. Kanna-
ní-ga mániskin. Kū kintáko ugú u-ro dāžī.
*Lenəskəna na maləmbəro, gulləskəna: ya maləm, maləm kitawu wuine.
Kannania maskin. Ku kəndawu uwu wuro dajiji.*
35. Málum kitábu wužī, gulžina: tāta ma. Lené karē-núm gōné, bəla-ndo-n
lēné! Fátuma dūnia-m bágo, nú.^d
*Maləm kitawu wuji, guljəna: tadama, lene karenəm ngone, bəlandoro lene!
Fatuma dunian bawo, nuna.*
36. Yāyō iya, yāyō babā, Fátuma dūnia-m bágo, nú.
Yayo ya, yayo bawo, Fatuma dunian bawo, nuna.
37. Sō dūnia-bē diskī, Šim-ni wəłžina góro-gei. Búreggu dūnia-bé diskī; Fátuma
dūnia-tí-ga kwolži.^e
*So duniaye diski, shimni waljəna goro gairo. Burwu duniaye diski; Fatuma
duniadə kolji. [235]*

a 29. Pour *zauží*, voir chanson XIV 20.

b 30. Pour *dinžina*, voir chanson XIV 37. *Kabári* à côté de H. *labári*, (tout comme ci-dessus vers 12) *kitábu* à côté du H. *litáfi* différentes formes, mais proviennent dans les deux langues de mots arabes.

c 32. Le sens de *lenžī* n'est pas attesté chez B. et K., peut-être, dans le contexte, pourrait correspondre au H. *yā-ḥāči*, résumé par: c'est pourri. Comme ici et plus tard dans *zauží* aucune forme subordonnée n'est attestée, par exemple *lenžía*, *zaužía* ou avec l'additif *yaé*, il pourrait s'agir d'une licence poétique. *Mālumma* provient en fait de la forme plurielle *mālumwa*.

d 35. *Karē* chez K. *karei* renvoie à la charge de l'animal de transport. C'est aussi la charge du transporteur.

e 37. *Búreggu* déjà dans les vers 18 et 22. Il faut distinguer ici de *sō* pleur et plainte.

29. Tout me devint difficile dans ce monde, même manger me devint difficile.
30. Mon pantalon s'est usé, petite sœur, mon vêtement s'est usé, à cause de toi, je parcours le monde, à cause de toi. Nulle part une nouvelle de toi!
31. Mon amour pour toi, oh petite sœur, mange mon cœur, petite sœur!
32. Si quelque chose est sale sur terre, l'eau est son remède. Les lettrés aussi le disent: S'il y a quelque chose sur terre qui te fait de la peine, va voir les lettrés, ils savent ce qui peut t'aider. [234]
33. Viens vers moi, petite sœur, oh Fatuma, je ne survivrai plus longtemps!
34. Je suis parti chez le lettré, je lui ai dit: Oh lettré, lettré, regarde dans le Livre. Je cherche ma petite sœur, cela fait déjà cinq mois qu'elle est loin de moi.
35. Le lettré a regardé dans le Livre, et il a dit: Jeune homme, va prendre tes affaires, et retourne dans votre ville, Fatuma a quitté ce monde, elle est morte.
36. Oh yé, mère, oh yé, père, Fatuma a quitté ce monde, elle est morte.
37. Je fais tous les pleurs du monde, mon œil est rouge comme une noix de cola. Je fais tous les hurlements du monde, Fatuma a quitté ce monde. [235]

38. Dāží, wǝllískina fatonde. Aba Fatuma-bē isí. Guliskina: ya baba, Fātuma dūnia-m bāgo, núi.
Daji, wollaskəna fatonden. Abba Fatumaye isi. Gullaskəna: ya bawa, Fatuma dunian bawo, nuna.
39. Iya Fātuma-bē isí. Gulískina: Iya-ní, Fātuma dūnia-m bāgo, núi.
Ya Fatumaye isi. Gullaskəna: Yani, Fatuma dunian bawo, nuna.
40. Dāží, šī yē nabčínī, kírbu tilō šī yē nui.
Daji, shi ye napcənni, kərwu tilo shi ye nui.

XVI Complainte pour la mort de l'épouse

Un veuf en deuil chantait cette chanson qui est rapidement devenue populaire. Après chaque vers [arrive] le refrain, *Ago dūnia samma zauží! / Awo duniaye samma zauji!* / Tout me devint insupportable dans ce monde!, qui est répété une ou plusieurs fois et accompagné par un instrument à cordes *kukúma / kuwuma* (voir l'introduction à propos de la musique).

Ati ti bēgé Fažímata-bē; Abá Aļi ši-ro kidínia ti. [236]

Adədə bege Fajimataye; Abba Ali shiro cəddənada.

1. Ruskíaē rúskin bāko. Fažímata-ga ruskinī Fažímata kármō gōžī. Ago dūnia sámma zauží!^a
Ruski yaye ruskin bawo. Fajimataa ruskəni. Fajimataa karmo ngoji. Awo duniaye samma zauji!
2. Lēniskina na bārē-bē;^b Fažímata, bārē zauží! Ago dūnia sámma zauží!
Lenaskəna na bareyero, Fajimata, bare zauji! Awo duniaye samma zauji!

a 1. *Ruskíaē* de *ruskia yaé* (cf. chanson VII 7). Dans cette chanson, comme dans la chanson suivante, mon informateur prononce *bāko* au lieu de *bāgo*. Le nom *Fažímata* apparaît déjà dans la chanson VI 11 dans la forme courte *Faží* et dans la III 9 comme *Fažíma*. J'ai trouvé aussi *Fatú* dans la chanson IV 26 et dans la XV 11, à côté de *Fatúma* en xv, plus loin *Kellu* I 7 à côté de *Kelúma* dans la IV 25. La dérivation de préférence en *ta* est aussi attestée dans *Fannata* chansons I 2, III 5, IV et autres, par ailleurs aussi avec *Fanna*, *Fanna-mi* fils de Fanna dans les I 3, IV 17, *Fánna-ram* fille de Fanna dans la IV 1, et dans *Aisáta* de l'arabe *Aiša*. Pour ce refrain, cf. chansons XIV 20 et XV 29.

b 2. Sur *bārē*, cf. chanson IV 25 note.

38. C'est fini, je retourne à la maison. Puis vint le père de Fatuma. Je lui dis:
Oh père, Fatuma a quitté ce monde, elle est morte.
39. Puis vint la mère de Fatuma. Je lui dit: Ma mère! Pour Fatuma, c'est fini,
elle a quitté ce monde, elle est morte.
40. Alors, lui n'a pas survécu un an, il est mort.

Nos informatrices disent: "Celui qui est parti dans l'au-delà ne revient jamais. Même les hommes peuvent chanter des chansons quand ils sont au travail, par exemple aux champs." Ari Awagana ajoute: "Mon père aussi faisait ça, quand on était aux champs, pendant qu'il travaillait, il chantait des chansons qui racontaient ses expériences ou aussi des chansons composées par d'autres."

XVI **Complainte pour la mort de l'épouse**

Ceci est une complainte pour Fajimata, qu'Abba Ali a faite pour elle. [236]

1. Même si je vois, je ne vois rien, puisque je ne peux pas voir Fajimata.
La mort a emporté Fajimata. Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
2. Quand je pars cultiver aux champs, Fajimata, cultiver m'est insupportable pénible. Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!

3. Sō diskia, kárgum bāko, Fažímata, ya kargun-ní! Ago dúnia sámma zauží!^a
So diskíya, karwun bawo, Fajimata, ya karwuni! Awo duniaye samma zauji!
4. Bérgu diskī, kargun geńí. Fažímata, kánadi zauží! Ago dúnia sámma zauží!^b
Burwu diskí, karwun geńi. Fajimata, kanadi zauji! Awo duniaye samma zauji! [237]
5. Brsalí-lan ši-gei bāko, Fažímata, ya kargun-ní! Ago dúnia sámma zauží!
Bersalílan shi gai bawo, Fajimata, ya karwuni! Awo duniaye samma zauji!
6. Katabrí-lan ši-gei bāko, Fažímata, lēží, bōží. Ago dúnia sámma zauží!
Katabrılan shi gai bawo, Fajimata leji boji. Awo duniaye samma zauji!
7. Fažímata fēro málum ago dúnia sámma nōží! Ago dúnia sámma zauží!
Fajimata fero malambe awo duniaye samma noji! Awo duniaye samma zauji!
8. Lēží bōží, Fažímata táta kwolží! Tata te ę yē díku bāko! Ago dúnia sámma zauží!
Leji boji, Fajimata tada kolji! Tadada ye diwu bawo! Awo duniaye samma zauji!
9. Iya-ní yē ší yē bāko! Ago dúnia sámma zauží!
Yani ye shi ye bawo! Awo duniaye samma zauji!
10. Lēńiskina nanžáži-bē; nanžáži yē ši má zauží! Ago dúnia sámma zauží!^c
Lenaskana nanjajiro; nanjaji ye shima zauji! Awo duniaye samma zauji!
11. Lēńiskina nandúku^d-lan; nandúku yē shi má zauží! Ago dúnia sámma zauží!
Lenaskana nandukulan, nanduku ye shima zauji! Awo duniaye samma zauji! [238]
12. Fažímata, ya kargun-ní! Ago dúnia sámma zauží!
Fajimata, ya karwuni! Awo duniaye samma zauji!
13. Lētu-nžú yē mairammá-bē Šim-žú yē ľifilla-gei. Ago dúnia sámma zauží!^e
Letunju ye mairambaye shimnju ye liwulla gai. Awo duniaye samma zauji!
14. Zana-nžú yē mairammá-bē tugo-nžú yē kalkútań-gei. Ago dúnia sámma zauží!^f
Jenenju ye mairambaye tiyinju ye kabwusan gai. Awo duniaye samma zauji!
15. Fažímata, rō-ní lēží! Ago dúnia sámma zauží!
Fajimata, roni leji! Awo duniaye samma zauji!

a 3. Cf. chanson XIV 38.

b 4. Cf. chansons II 7 note et XIV 39.

c 10. Pour *nanžáži*, voir chanson IV 27.

d 11. *Nandúku* nom abstrait formé à partir de *dúku*, que je ne retrouve pas chez K. et B., désigne l'industrie florissante du cuir dans le Soudan; *dúkuma* le travailleur du cuir.

e 13. *Mairammá* de *mairamwá* (cf. *málumma* chanson XV 32).

f 14. Pour *tugo*, *tugu*, *tuge*, voir chansons VI 13, VII 3 ss.

3. Je pleure ma peine, il n'y a pas de remède pour m'apaiser. Fajimata, oh mon cœur! Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
4. Je hurle ma peine, ce n'est pas le remède [pour m'apaiser]. Fajimata, même la patience m'est insupportable! Tout m'est devenu insupportable dans ce monde! [237]
5. À Bursari, il n'y en a pas une comme elle, Fajimata, oh mon cœur! Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
6. À Katabri, il n'y en a pas une comme elle, Fajimata est partie, elle s'est couchée. Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
7. Fajimata, fille d'un lettré, elle savait tout du monde. Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
8. Elle est partie, elle s'est couchée, Fajimata a laissé son enfant seul, l'enfant qui n'a déjà pas de grand-père! Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
9. Ma mère aussi n'est plus là. Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
10. Je suis parti voyager en caravane, même voyager m'est insupportable. Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
11. Je suis parti pour travailler comme cordonnier, même le travail de cordonnier m'est insupportable. Tout m'est devenu insupportable dans ce monde! [238]
12. Fajimata, oh mon cœur! Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
13. Sa démarche était celle des princesses, ses yeux étaient d'argent. Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
14. Son étoffe était celle des princesses, son corps était doux comme le coton. Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!
15. Fajimata, ma vie est partie! Tout m'est devenu insupportable dans ce monde!

XVII La Chanson d'amour du jeune Mainami^a

Dans cette chanson aussi, les vers sont dédiés par un jeune homme d'à peu près dix-sept ans à son adorée Fatuma, de cinq à six ans plus jeune que lui. Comme dans la chanson précédente, le refrain chanté est accompagné par le *kukúma/kuwuma* et est formulé ainsi: *Agó atę gá nōníndé!/Awo adā noniyende!* Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance! exprimant le constat de l'assistance de n'avoir encore jamais expérimenté un tel amour.

Ati ti áiga Mainamí-be; Fātuma-ro kidínia tí kukúma-lan.

Adadā aiya Mainamiye; Fatumaro caddanadā, kuwumalan. [239]

1. Aré aré, fēro ma! Agó atę gá nōníndé!
Are are, feroma! Awo adā noniyende!
2. Afi-yaē zauží, fēro, Kanadí ti mā ši-ro kargun-žu. Agó atę gá nōníndé!
Awi yaye zauji, fero, kanadidāma shiro karwunju. Awo adā noniyende!
3. Kanēm u-ka kátkēri, fēro! Agó atę gá nōníndé!^b
Kanēm wua katkeri, fero! Awo adā noniyende!
4. Kumbó mā kátkēri, fēro! Agó atę gá nōníndé!
Kamboma katkeri, fero! Awo adā noniyende!
5. Fātú Fātú Fātúma žilí! Agó atę gá nōníndé!^c
Fatu Fatu Fatuma jeli! Awo adā noniyende!
6. Lēné baré, Fātú! Agó atę gá nōníndé!
Leniye barero, Fatu! Awo adā noniyende!
7. Zeirúa^d bėrní-be, Fātúma: Agó atę gá nōníndé!
Zairowa bėrniye, Fatuma: Awo adā noniyende! [240]

a 1. Le nom Mainami signifie fils de noble, mais dans ce cas précis ce n'est sûrement pas le cas, puisque le poète dit lui-même, dans le vers 23, qu'il est réparateur de calebasses. 6. Pour *bārė*, voir la chanson IV 25.

b 3. *Kátkēri* doit être l'aoriste de la forme *tikēri*, expliquée dans la chanson XIV 18.

c 5. Le mot *žilí* qui n'apparaît pas chez K. exprimerait la perfection féminine = H. *žandí* (pas chez Mischlich). C'est de là que l'on dit en H.: *kin-yi kama-l uma jandí* tu ressembles à la mère de la perfection. À un homme, on dirait dans le même cas: *ubá-m mazá ne kai dōn káu* tu es le père de la masculinité.

d 7. et 8. Le verbe "dire" est souvent omis dans les phrases courtes et spécialement dans les proverbes.

XVII La Chanson d'amour du jeune Mainami¹

Ceci est la chanson de Mainami, chantée pour Fatuma avec le *kuwuma*. [239]

1. Viens, viens à moi, jeune fille! Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
2. Quelle que soit la difficulté d'une chose, fille, la patience est son remède.² Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
3. Même dormir m'est devenu impossible, fille!³ Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
4. Manger aussi m'est devenu impossible, fille! Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
5. Fatu, Fatu, Fatuma, le plus beau modèle! Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
6. Allons aux champs, Fatu! Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
7. Les jeunes gens de la ville disent aussi: Fatuma! Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance! [240]

1 Mainami, en mot à mot fils de prince, mais est utilisé comme prénom.

2 La traduction de Prietze est: la patience soulage la souffrance.

3 La traduction de Prietze est: le sommeil m'est refusé.

8. Fēruā bērní-bē, Fātúma: Agó atę gá nōníéndé!
Ferowa bærniye, Fatuma: Awo adá noniyende!
9. Kargún kandú^a dubu dubu čána. Agó atę gá nōníéndé!
Karwun kandu dāwu dāwu cana. Awo adá noniyende!
10. Lāya dúbu luží na málum-be-n Agó atę gá nōníéndé!
Laya dāwu luji na malāmben, awo. Adá noniyende!
11. Fátú Fátú Fátúma žilí! Agó atę gá nōníéndé!^b
Fatu Fatu Fatuma želí! Awo adá noniyende!
12. Rō-ni gōží Fátúma, hańkal-ní gōží Fátúma. Agó atę gá nōníéndé!^c
Roni ngoji Fatuma, angalni ngoji Fatuma. Awo adá noniyende!
13. Ča rō-ní mēgú, Fátú, wolla tiló ni-ro žiskin. Agó atę gá nōníéndé!^d
Ca roni mewu wa, Fatu, wallai tilo niro njiskin. Awo adá noniyende! [241]
14. Afí-yaé dímin. Ago-num ma dímin. Agó atę gá nōníéndé!^e
Awi yaye dimin awonāmmaro dimin. Awo adá noniyende!
15. Ú na átę-lan, kargu-ní na-nēm. Agó atę gá nōníéndé!
Wu na adalan, karwuni nanāmlan. Awo adá noniyende!
16. Ragomá-nēm gáibu-núm-ga čúrui bāko. Čúrui-yaé gúlžim bāko. Agó atę gá nōníéndé!^f
Karawomanēm gaibunāma curui bawo. Curui yaye guljin bawo. Awo adá noniyende!
17. Koróma lētú kalgímu-wa^g čúrui bāko. Agó atę gá nōníéndé!
Koroma letu kalimoa curui bawo. Awo adá noniyende!

a 9. À propos de *kandu* le mauvais œil, auquel la Fatma est très exposée, voir chanson II 1.

b 11. La répétition est ici employée pour donner la mesure de sa perfection, qui a pour conséquence le risque constant du mauvais œil la forçant à prendre de nombreuses potions et à se protéger par des écritures magiques.

c 12. Pour *hańkal*, cf. chanson I 2.

d 13. L'adorateur tumultueux est tout de même beaucoup plus économe de sa vie que l'amant malheureux de l'autre Fatuma (cf. chanson xv 9 et 25).

e 14. *Ago-num* [littéralement: ta chose] est ici expliqué par le H. *masoyi*.

f 16. Pas *yaib*, mais plutôt *'aib* de l'arabe, d'où ce mot *gaibu* est originaire.

g 17. *Kalgímu-wa* est une construction similaire à celle de la chanson IV 9 ss. *kiriwa* à la manière du chien, *kamwa* à la manière humaine, *kantwa* à la manière de la chèvre, etc.. Son amour comble le chanteur à un niveau inatteignable pour un simple mortel, comme le pas du chameau est incomparable à celui d'un âne, c'est pourquoi il ne s'attend à aucune compréhension des autres.

8. Les jeunes filles de la ville disent aussi: Fatuma! Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
9. Un million de fois, elle a dû boire contre le mauvais œil. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
10. Mille amulettes de lettré, elle doit porter sur elle. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
11. Fatu, Fatu, Fatuma, le plus beau modèle. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
12. Mon âme, elle l'a prise avec elle, Fatuma, ma raison, elle l'a prise avec elle, Fatuma. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
13. Si j'avais dix vies, oh Fatuma, je jure que je t'en donnerai une. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance! [241]
14. Tout ce que tu fais, tu le fais pour l'objet de ton amour. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
15. Même si je suis ici, mon cœur est avec toi. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
16. Mon amour pour toi me rend aveugle à tes défauts. Même s'il en voyait un, il ne le dirait pas. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
17. Comme celui qui voyagerait avec un âne sans envier le chamelier.¹ Quelque chose comme ça, nous ne l'avons jamais vécue!

¹ Cette construction n'existe plus dans le kanouri actuel, qui utilise le redoublement *kàni-kàni*: à la manière de la chèvre.

18. Ińkínem ganá kuá Kasála-ga yóžin báko, šim-nēm-ga tullé! Agó atę gá nōníéndé!^a
Yinginəm gana wa kasallaro yojin bawo, shimnəmga tulle! Awo adə noniyende! [242]
19. Induyaē kára-nžú čędin. Tāta mālum-bē allō māžin. Agó atę gá nōníéndé!^b
Wundu yaye karenju cədin. Tada maləmbe allo majin. Awo adə noniyende!
20. Tāta dūkuma káttan góžin. Agó atę gá nōníéndé!^c
Tada dukumaye kattan ngojin. Awo adə noniyende!
21. Ya Fātúma, fēro mālum, nī-yaé kārē abá-nēm-bē dímin. Agó atę gá nōníéndé!
Ya Fatuma, fero maləmbe, ni yaye kare abbanəmbe dimin. Awo adə noniyende!
22. Žážima-yaé nanžážę-nžú čędín. Agó atę gá nōníéndé!
Jajima yaye nanjajinju cədin. Awo adə noniyende!
23. Nańkárękaréma^d diskin báko, fáida báko. Agó atę gá nōníéndé!
Nankarekarema diskin bawo, faida bawo. Awo adə noniyende! [243]
24. Nańkíra yē ši ye zau-wa. Agó atę gá nōníéndé!^e
Nankəra ye shi zau. Awo adə noniyende!
25. Lālālā, fēro mālum, nańkəradə zau-wa yaé ši ma dískin. Agó atę gá nōníéndé!
La la la, fero maləmbe, kəradə zau yaye shima diskin. Awo adə noniyende!
26. Kašínogo kiská žębána ti čāba-nžú čędín. Agó atę gá nōníéndé!
Gashingo kaska jəwanadə camənnju cədin. Awo adə noniyende!
27. Ú ye Fātu kārē-num dískin. Agó atę gá nōníéndé!
Wu ye, Fatu, karenəm diskin. Awo adə noniyende!

a 18. Il est recommandé à ceux qui ne peuvent pas atteindre un certain niveau de se contenter du niveau inférieur. *Kasála* doit venir de l'arabe *yasal*.

b 19. Si une syllabe ouverte est fermée par un suffixe, le kanouri a l'habitude de donner une autre coloration à la voyelle; *kāra-nžú* de *kāre*, tout comme d'ailleurs en haoussa.

c 20. Pour *dūkuma*, cf. la chanson xvi 11. *Káttan* est rendu par *kíbia* en H..

d 23. Le *kárękaréma* se déplace dans les rues en criant *kárękaré* (chez K. *kárei* mais aussi *karéi-karei* = récipient, écuelle, assiette), pour que celui qui a des récipients cassés (calebasse, jarre, marmite en terre ou en métal) les lui apporte pour les réparer. C'est ce type de personne qui est le père du chanteur.

e 24. Comme cela a déjà été noté pour la chanson iv 36, *kíra* emprunté à l'arabe est utilisé en général pour étudier.

18. Si tu n'as que peu d'eau et que se laver est impossible, lave seulement tes yeux! Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance! [242]
19. Chacun fait ce qu'il sait faire. Le fils du lettré ira toujours chercher la tablette. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
20. Le fils du cordonnier ira toujours prendre un poinçon. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
21. Oh Fatuma, fille de lettré, même toi, tu feras ce que fait ton père. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
22. Le caravanier¹ fera toujours du commerce de longue distance. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
23. Je ne ferai jamais le métier de réparateur de calebasses, puisqu'il ne rapporte rien. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance! [243]
24. Mais étudier est quelque chose de difficile. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
25. Non, non, non! Fille de lettré, même si étudier est difficile, c'est ce que je vais faire. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
26. Le caméléon prend toujours la couleur de l'arbre, sur lequel il est monté. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
27. Moi aussi, je ferai ton métier, Fatuma. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!

1 Prietze traduit *jaji* par commerçant.

28. Kāré-ņem ti dūnīa ti sámmā ši-gei báko. Agó atę gá nōníendé!^a
Karenəmdə duniadə samman ši gai bawo. Awo adə noniyende!
29. Agō dūnīa-bē fáida báko. Agō lāhira ší ma gálkō. Agō dūnīa-bē fáida báko.
 Kam núiya má daži bāko. Agó atę gá nōníendé!
Awo duniaye faida bawo. Awo laira shima ngalwo. Awo duniaye faida bawo.
Kam nuiyama daji bawo. Awo adəa noniyende! [244]

XVIII Chanson d'une fille amoureuse

Ati ti áiga fero lagá-bē. zeiro čęragina ga.
Adədə aiya fero laaye, zairo cəraanaa.

1. Iya-ní, kutē zánē, kutē súno, lēniskin na kóa-ni.
Yani, kute jene, kute suno, lenəskin na kwaniyero.^b
2. Búskin bágo, yáskin bágo, sai^c ruskía kóa-ni.
Buskin bawo, yaskin bawo, sai ruskiya kwani.
3. Čína fuļé, čína gōro zeiro kóa-ni.^d
Cina fəre, cina goro, zairo kwani.
4. Břsalí bęla kura Ši-gei bāgo, zeiro kóa-ni.
Bərsali bəla kura, ši gai bawo, zairo kwani.
5. Boškía mā kanęm dískin bāgo, sai tanniskin, ya kulguļi-ni.
Boskiyama kənəm diskini bawo, sai tannəskin, ya kulwulini. [245]
6. Šim-žú madará, Šim-žú tęmráro, kintáko sála-gei.^e
Shimju madara, shimju təmraro, kəndawu salaye gai.

a 28. Puisque le métier de *malam* est le seul qui est dirigé vers l'au-delà (cf. vers suivant).

b 1. Sans un *zánē* et un *súno*, une fille ne sort normalement pas, cf. chanson III 9, chanson XII 3. *Kóa* signifie mari ou fiancé, cf. chanson III 5.

c 2. *Sai* est emprunté au H..

d 3. *Fuļé*, aussi du H., signifie très souvent fleur ou feuille, comme ici, spécialement pour le tabac, avec lequel les femmes et les filles colorent leur dent, cf. Prietze 1904: n°27, n. 12.

e 6. *Madará* et *tęmráro* sont aussi empruntés au H.. Le ramadan a déjà été cité dans la chanson xv 14 sous le nom du mois du jeûne comme symbole du beau.

28. Il n'y a nulle part quelque chose de plus important que ton métier sur terre. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
29. Les choses du monde n'ont aucune importance, ce qui compte est dans l'au-delà. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
- Les choses du monde n'ont aucune importance, lorsque tu meurs elles ne te servent à rien. Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance! [244]

XVIII Chanson d'une fille amoureuse

Ceci est la chanson d'une fille qui aime un jeune garçon.

1. Ma mère, donne-une étoffe, donne des chaussures, je vais chez mon mari.
2. Je ne mangerai pas, je ne boirai pas, tant que je n'aurai pas vu mon mari.
3. Il m'a donné des feuilles, il m'a donné des colas, jeune garçon, mon mari.
4. Bursari est une grande ville, mais il n'y a pas un jeune garçon comme lui, mon mari.
5. Si je me couche, je ne peux m'endormir, puisque je pense à lui, oh, mon lion. [245]
6. Ses yeux sont comme le lait, ses yeux sont comme des étoiles, ils égalent la lune de la fête.

XIX Chanson d'une mère pour son dernier-né^a

La première strophe est une berceuse; la deuxième a été ajoutée au moment où il devait partir de la maison pour ses études.

Ati ti áiga iya-ní-bē; úro čidín.

Adada aiya yaniye; wuro cæddin.

1. Gaží, gaží-ni, gaží-ni, rō-ní! Gaží-ni, gaží-ni, gaží-ni, kargu-ní! Gaží-ni, gaží-ni, gaží-ni, šim-ní!^b
Gaji, gajini, gajini, roni! Gajini, gajini, gajini, karwuni! Gajini, gajini, gajini, shimni! [246]
2. Gaží-ni, lēžina, kumbō mā diskin bāgo. Gaží-ni, lēžina, kunžā mā yēskin bāgo. Arē, tāta-ní, gaží-ni! Lētu-num kēláfia! Kinžō-num kēláfia!^c
Gajini lejona, kamboma diskin bawo. Gajini lejona, kanjama yaskin bawo. Are, tadani, gajini! Letunam kalewa! Kanshionam kalewa!

XX Chanson d'enfants contre les singes qui ravagent les champs

Ati ti aigā dāgēl-bē im kúlō kāmua-bē lēžina ti.

Adada aiya dagalle; yim kulo kamuwayero lejnadā.

1. Dāgēl kúlō kamuá-ga bannaží, dāgēl kúlō kam kiri-wa kolží.
Dagel kulo kamuwayea bannaji, dagel kulo kam kariaye kolji.^d [247]
2. Dāgēl kúlō kam bēli-ga bannaží, dāgēl kúlō kam dūno-wa kolží.
Dagel kulo kam baliye bannaji, dagel kulo kam dunoaye kolji.
3. Dāgēl, gāfilī bāfi! Dāgēl kúlō kandíra-bē kolží.
Dagel, ngawuli bafi! Dagel kulo kandiraye kolji.

a 1. *Mūsa*, fils d'un *malam* à Brsali, est le plus jeune de trois frères et de trois sœurs. Bien que fils d'un enseignant, il dut partir étudier ailleurs et selon la coutume a alors été envoyé en pension, parce que l'on considère que si l'enfant est aux côtés de sa mère, il ne peut étudier correctement.

b 1. Cf. K. *gátsi* le dernier-né, chez B. *gólondō gāži* le pouce, petit doigt; dans les deux cas, la signification correspond à *auta* en H..

c 2. Cf. la salutation à la fin de la chanson VII. La salutation à un voyageur est en général: *barka lētúá* et s'il y en a plusieurs *barka lētu-ndó*, pour le voyageur qui arrive *barka kinžóá*, s'il y en a plusieurs *barka kinžō-ndó*. Le *a* dans *lētúá* et *kinžóá*, à la place duquel on attendrait conformément à la forme du pluriel *num*, est expliqué comme le reste d'un suffixe *wa* "avec". L'infinifitif *kinžō* correspond à *ndiō* et *ndéo* chez K..

d 1. Référence aux femmes sans protection masculine, comme les veuves et les orphelines.

XIX Chanson d'une mère pour son dernier-né

Ceci est la chanson que ma mère faisait pour moi.

1. Mon dernier-né, mon dernier-né, mon dernier-né, mon âme! Mon dernier-né, mon dernier-né, mon dernier-né, mon cœur! Mon dernier-né, mon dernier-né, mon dernier-né, mes yeux! [246]
2. Mon dernier-né est parti, je ne peux plus manger, mon dernier-né est parti, je ne peux plus boire, reviens, mon fils, mon dernier-né! Que ton voyage se passe bien! Que ton retour se passe bien!¹

XX Chanson d'enfants contre les singes qui ravagent les champs

Ceci est une chanson contre les singes qui pénètrent dans les champs des femmes.

1. Un singe détruit les champs des femmes, il laisse ceux de celui a un chien. [247]
2. Un singe détruit le champ du paresseux, il laisse celui de l'homme fort.
3. Singe, le sorgho est mûr, il laisse quand même le champ du chasseur.

¹ Cette construction et ces formules ne sont plus utilisées en kanouri actuel.

4. Kúlō mālumṃá-bē lēží, dágel, fáǎli-nža bāfi Dágel sámṃā bannaží.^a
Kulo malambayero leji, dagel, falinja bafi, dagel samma bannaji.
5. Kúlo kam kiri-wa lēží, argim-žū bāfi, dágel sámṃā bannaží.
Kulo kam kariayero leji, argamnju bafi, dagel samma bannaji.
6. Kumā kírī-bē isí sandí-ga sammá-ga čēží.
Kama kariye isi sandi sammaa ceji.
7. Dágel kóá Fánṃata-bē bāgo, kóá Fánṃata-bē čēží.^b
Dagel, kwa Fannataye bawo, kwa Fannataye cejai. [248]
8. Fánṃata yē bāgo, dágel Fánṃata yē čēží.
Fannata ye bawo, dagel Fannata ye cejai.
9. Dágel, gaffli-ndē bāfi! Kalánē,^c afíma bāgo. Argim-dē bāfi, kalánē, afíma bāgo.
Dagel, ngawulinde bafi! Kalane, awima bawo. Argamnnde bafi, kalane, awima bawo.

XXI Chanson satirique sur le chasseur Madə de Bursari

Elle est chantée par un jeune garçon, pendant que les autres frappent dans leurs mains en rythme, sans intervenir.

Ati ti aiga Madə^d kandirá-bē.

Adada aiya Madə kandiraye.

1. Číné léné, Madə kandirá! Abā-num lēží, Madə kandirá! Iya-num nabčí,
Madə kandirá!
*Cine lene, Madə kandira! Abbanəm leji, Madə kandira! Abbanəm napci,
Madə kandira!*^e [249]

a 4. *Mālumṃá* de *mālumwá* comme dans la chanson xv 32. L'impossibilité de traduire ce mot dans les langues européennes a déjà été mentionnée à propos de la chanson I 5. Concernant le souci de l'au-delà, que l'on attribue au *malam* à la fin de la chanson xvii, cela renvoie selon ce passage à se désintéresser des choses terrestres. *Fáǎli* signifie pastèque.

b 7. Le prénom féminin Fannata est attribué à la guenon; voir un parallèle en H. dans l'introduction de Prietze 1911.

c 9. *Kalāniskin* pour récolter des céréales, pas chez B. et K., B. a pour cela les formes *kam-niskin*, *kérem-niskin*, *tsal-niskin*. Le mot semblable *kálaŋgin* chez K. signifie redresser, retourner, inverser. *Argim* traduit ici par grain n'est pas traduit correctement. Il correspond au H. *hazi*, qui à côté du sens général céréale désigne dans le cas présent un genre de mil très fin par rapport à celui à gros grains *gafǎli* = H. *dāwa*. Avec le *gafǎli*, on prépare généralement le *bíri* = H. *túo* (cf. chanson x 2), avec le *hazi* on fait le précieux *tikíra* = H. *furá*. Selon Staudinger *ibid.* le H. *dāwa* = *sorghum vulgare*.

d 1. *Madə*, prononcé presque comme *Mad*, vient comme *Mamadu* de Mohammed. Par cette chanson satirique, on veut exprimer le mépris avec lequel on regarde le métier de chasseur.

e 1. Le père est réticent, parce que le fils ne veut pas travailler et est parti chez Kačalla Isa à Katabri, la ville voisine.

4. Il pénètre dans le champ du lettré, singe, puisque ses pastèques sont mûres. Un singe détruit tout.
5. Il pénètre le champ de celui qui a un chien, puisque son mil est mûr. Un singe détruit tout.
6. Le maître du chien vint, il les tua tous.
7. Singe, mari de Fannata, il n'existe plus, ils ont tué le mari de Fannata. [248]
8. Fannata aussi n'existe plus, ils ont tué la guenon Fannata.
9. Singe, notre sorgho est mûr! Nous le récoltons sans problème. Notre mil est mûr, nous le récoltons sans problème.

XXI Chanson satirique sur le chasseur Madə de Bursari

Ceci est la chanson de Madə, le chasseur.

1. Lève-toi et va! Madə, le chasseur! Ton père partit, Madə, le chasseur! Ta mère resta, Madə, le chasseur! [249]

2. Bārē^a wāžī Madę kandīrá! giriga žāžī Madę kandīrá.
Bare waji, Madə kandira! Ngəria jaji, Madə kandira.
3. Nanžāžī^b wāžī Madę kandīrá; kirėgu žažī. Madę kandīrá.
Nanjaji waji, Madə kandira! Kəriwu jaji, Madə kandira.
4. Kirėgu^c wāžī Madę kandīrá! gidėgú žažī Madę kandīrá.
Kəriwu waji Madə kandira, dewu jaji Madə kandira.
5. Nandúku wāžī Madę kandīrá; bultė-ga žažī Madę kandīrá.^d
Nanduku waji, Madə kandira! Bultua jaji Madə kandira.
6. Nansóta^e čāti Madę kandīrá; kulegú ši-ro lūžei, Madę kandīrá.
Nansota cati, Madə kandira; kalwu shiro lujaai, Madə kandira. [250]
7. Žažirma žažī Madę kandīrá, na mai-bė čāti Madę kandīrá; kaļía ši-ro čāti,
Madę kandīrá.
*Jajirma jaji, Madə kandira, na maiyero cati, Madə kandira; kalea shiro cati,
Madə kandira.*
8. Kināwa tí ga īsī, aǵó ati sámmā čērīna.^f
Kənadə tiro isi, awo adə samma cerəna.
9. Kulegú tí ga čāti na bīri-bė, kaļía ti ga čāti na bīri-bė, žōǵó ti ga čāti na
bīri-bė, kamb ti ga čāti na bīri-bė, kinigu ti ga čāti na bīri-bė.^g
*Kalwudəa cati na bəriyero, kaleadəa cati na bəriyero, jowodəa cati na
bəriyero, kabbidəa cati na bəriyero, kəniwudəa cati na bəriyero. [251]*

a 2. Pour *bārē*, voir la chanson IV 25, pour *žāžī* chanson VI 8.

b 3. *Nanžāžī*, voir chanson IV 27. *Kirėgu*, pas chez K., est une antilope avec des cornes en spirale.

c 4. *Gidėgu*, voir chanson VII 31; la viande d'autruche est la plus appréciée des viandes de brousse.

d 5. *Nandúku*, voir chanson XVI 11.

e 6. Pour le sens de *nansōtā* B. et K. ne fournissent aucune explication, doit signifier un cadeau avec contrepartie, tel *Die Wurst, die nach der Speckseite geworfen wird*. *Sōta* est un emprunt au H., le mot bornouan authentique est *kaŋgáiam*.

f 8. Cf. B. *kanā* faim. *Kināwa* est construit comme *kirīwa*, *kamwa* dans la chanson IV 9 ss. Pour *īsī* dans le sens de devenir, voir chanson VI 16. C'est ainsi que l'on peut expliquer *ga* aussi comme nom prédicatif.

g 9. *Bīri*, voir chanson X 2. K. traduit *bėri* par alimentation végétale, nourriture. Cf. K. *tsóǵe* carquois, *kəniǵe* flèche; je n'ai trouvé aucun mot pour arc chez lui.

2. Il refusa de cultiver, Madə, le chasseur, il tira sur la gazelle.
3. Il refusa le commerce de longue distance, Madə, le chasseur, il tira sur l'antilope.¹ Madə, le chasseur.
4. Il refusa la guerre, Madə, le chasseur, il tira sur l'autruche. Madə, le chasseur!
5. Il refusa la cordonnerie, Madə, le chasseur, il tira sur la hyène.
6. Il refusa les cadeaux, Madə, le chasseur, on doit lui mettre des vêtements. Madə, le chasseur! [250]
7. Il tira sur le léopard, Madə, le chasseur, et l'apporta chez le roi. Madə, le chasseur, il lui donna un esclave, Madə, le chasseur.
8. Et la famine le trouva, mais tout est terminé.
9. Il apporta un vêtement, là où on peut trouver à manger, il amena l'esclave, là où on peut trouver à manger, il apporta un carquois, là où on peut trouver à manger, il apporta un arc, là où on peut trouver à manger, il apporta une flèche, là où on peut trouver à manger. [251]

¹ Prietze a traduit *kirégu* par girafe, alors que la girafe est *kanzer*, pourtant dans sa note il indique que *kirégu* est une antilope avec des cornes en spirale. En manga, *kirégu* ou *kərgégə* est une autruche.

XXII La chanson du collecteur d'impôts [Abdu, le père d'Omar Sanda]

Se prémunissant contre les sorts, se moquant de la *misera contibuens plebs*,¹ chanté par son joueur de flûte.

Ati ti áiga Abdu^a Aba Omar Sándabe.

Adadā aiya Abdu Abba Omar Sandaye.

1. Kárama, kārā-núm žané bē, kōné.^b
Karama, karanəm janne ye, kone.
2. Kárama, kārā-núm žané. Aba Omáru kóžin.^c
Karama, karanəm janne. Abba Omaru kojín.
3. Tálaka budú, kažim fur-bē.
Talaa budu, kajim fərre.
4. Tálaka baréné, ándi búyē.
Talaa barene, andi buiye. [252]

1 [Locution latine tirée des *Satyres* d'Horace signifiant que ce sont toujours les plus pauvres qui sont frappés par les impôts et les taxes].

a *Abdu* est un prince du Borno qui, à cheval avec son entourage, quadrille les villages pour percevoir l'impôt. *Omar* fait partie des noms typiques du Soudan central que l'on trouve en général accompagnés d'un autre. Un *Omar* s'appelle aussi *Sanda* (en H. = bâton), un *Abu Bakər* s'appelle aussi *Sadi* ou *Garba*, un *Mūsa*, en même temps *kalām Alláh*. Pour les femmes on trouve aussi des noms composés de ce genre dans le Borno, [comme] *Aisáta Fannáta*, cf. la chanson IV 1. L'impôt en question ici est le *čamnó* = H. *kāro* une sorte d'impôt de capitation; à peu près dix personnes payent un thaler de Marie-Thérèse. Celui qui ne paye pas sera attaché ou battu.

b 1. Cf. K. *kárama* magicien. *Kara* pourrait venir de l'arabe *qara* lire. Pour *žané*, cf. K. *tságin* je couvre, B. *džegnúskin* je ferme. Le *bē* est une particule d'encouragement = H. *moná, mana, mañ*.

c 2. *Tálaka*, K. *tálagá*, désigne le petit peuple par opposition aux détenteurs du pouvoir.

XXII La chanson du collecteur d'impôts [Abdu, le père d'Omar Sanda]

Ceci est la chanson d'Abdu, le père d'Omar Sanda.

1. Sorcier, garde ta sorcellerie et laisse-nous passer.
2. Sorcier, garde ta sorcellerie et laisse-nous passer, le père d'Omar est en tournée.
3. Le *talaka*¹ est comme l'herbe, l'alimentation du cheval.
4. *Talaka*, cultive pour que nous, nous mangions. [252]

1 Signifie gens du commun, peuple.

XXIII Chanson satirique sur Kaltuma, une fille séduite

Elle provient de Mamadu le joueur de tambour de Katabri, la ville voisine de Bursari. Les vers chantés par le chanteur sont, en partie, ceux que l'on fait dire aux habitants, et en partie ceux attribués à Kaltuma ou à ses amies; le refrain *Yāyō kalēm-ní/yayo kaləmni*/Oh yé, mes intestins!, chanté en chœur, est considéré comme la plainte de Kaltuma.

Áti ti aigā fēro lagā-bē, ču-nžú Kaltúma.

Adədə aiya fero laaye, cunju Kaltuma.

1. Kaltúma^a čeró gōží, tikíra^b gámdu čána!
Kaltuma curo ngoji, təgəra ngamdu cana!
Chœur: Yāyó kalēm-ní!
Yayo kaləmni!
2. Lēné kílbū yaé! Lēží kílbū čána; Kílbū amfažíní.^c
Lene kəlwu yai! Leji kəlwu cana; Kəlwu amfanjənni.
Chœur: Yāyó kalēm-ní!
Yayo kaləmni! [253]
3. Lēné na karəgúm-bē! Lēží na karəgúm^d-bē! Karəgum amfažíní
Lene na karwunnero! Leji na karwunnero! Karwun amfanjənni.
Chœur: Yāyó kalēm-ní!
Yayo kaləmni!
4. Na mālum-bē lēné! Na mālum-bē lēží! Mālum amfažíní
Na maləmbero lene! Na maləmbero leji! Maləm amfanjənni.
Chœur: Yāyó kalēm-ní!
Yayo kaləmni!
5. Lēné, fēro, namné! Agō čeró-ro wəłčí. Yāyó, iya-ní, yāyó!^e
Lene, fero, namme! Awo curoro wolji. Yayo, yani, yayo!
Chœur: Yāyó kalēm-ní!
Yayo kaləmni!

a 1. Nous avons déjà rencontré le nom Kaltuma dans la chanson III 7. À propos de "l'héroïne" de la chanson, qui n'avait pas pu trouver de mari, elle a finalement été mariée à son séducteur et lui a donné plusieurs autres enfants.

b 1. *Tikíra*, voir chanson x 2. Pour *gámdu*, K. a *ngámdē*. La plainte est exprimée par les intestins (K. *kālēm*, B. *kālem*); c'est dans le bas ventre que l'on situe toujours le siège de la douleur.

c 2. La racine *amfa* est, comme d'innombrables mots courants en kanouri (même *gulískin* je dis!), empruntée à l'arabe.

d 3. Cf. chanson XII. C'est la recherche d'une potion magique, généralement d'origine végétale.

e 5. Cf. chanson I *čero gōží*, ici littéralement: il y a quelque chose au ventre, c'est-à-dire le fait d'être enceinte.

XXIII Chanson satirique sur Kaltuma, une fille séduite

Ceci est la chanson d'une fille appelée Kaltuma.¹

1. Kaltuma est enceinte, elle a bu de la boule sèche!
Chœur: Oh yé, mes intestins!
2. Va boire du natron! Elle alla boire du natron; cela ne servit à rien.²
Chœur: Oh yé, mes intestins! [253]
3. Va chercher des remèdes! Elle alla chercher des remèdes; les remèdes ne servirent à rien.³
Chœur: Oh yé, mes intestins!
4. Va chez le lettré! Elle alla chez le lettré; le lettré ne servit à rien.
Chœur: Oh yé, mes intestins!
5. Va t'asseoir, jeune fille! Quelque chose se développe dans le ventre. Oh yé, ma mère, oh yé!
Chœur: Oh yé, mes intestins!

1 Face à la honte sociale et à la condamnation religieuse qui sont associées au fait d'être enceinte hors mariage, puisqu'il est indiqué que Kaltuma est une jeune fille, celle-ci cherche à interrompre sa grossesse. L'avortement étant un tabou social important et un sujet difficile à aborder, peu de recherches y ont été consacrées (Moussa 2012: 331).

2 Les procédés abortifs populaires contemporains, étudiés par Hadiza Moussa, relèvent de forme de bricolages thérapeutiques, notamment par la consommation en grande quantité de produits considérés comme nocifs pour la grossesse, parce que très aigres, très sucrés, très chauds, très amers ou très acides (Moussa 2012: 346).

3 Plusieurs remèdes de la pharmacopée traditionnelle sont aujourd'hui utilisés par les femmes dans le but de mettre fin à une grossesse, comme le *neem*, *azadirachta indica*, une plante très corrosive, ou le *caïlcédrot*, *khaya senegalensis*, utilisé normalement pour soigner la dysenterie amibienne (Moussa 2012: 349).

6. Lěží, fěro nabčí, imbiyaé čírín.^a
Leji, fero napci, Yimbi yaye cirin.
 Chœur: Yāyó kālẹm-ní!
Yayo kaləmni!
7. Gańgáma žānē, bęske-nde díyē.
Gangama jane, biskende diye.
 Chœur: Yāyó kālẹm-ní!
Yayo kaləmni! [254]
8. Fěro, číné bęskē ręndé! Fěro, čęró kuraží, fěro rátčín čížín bágo.^b
Fero, cine biske rande! Fero, curo kuraji, fero rakce cijin bawo.
 Chœur: Yāyó kālẹm-ní!
Yayo kaləmni!
9. Fěro, dárā čęró ti dímma? Mm, nōníendé!^c
Fero, ndaran curoda cadim? Mm, noniyende!
 Chœur: Yāyó kālẹm-ní!
Yayo kaləmni!
10. Ręndē bęske-nde induyaé, fěro nōžinī.
Rande biskende wundu yaye, fero nožinni.
 Chœur: Yāyó kālẹm-ní!
Yayo kaləmni!
11. Fěro, čęró gōžī, lakin kōa bágo!^d
Fero, curo ngoji, amma kwa bawo!
 Chœur: Yāyó kālẹm-ní!
Yayo kaləmni!
12. Lēné, fěro, namné! kwalé tāta čambé,^e
Lene, fero, namme! kolle tada tambo,
 Chœur: Yāyó kālẹm-ní!
Yayo kaləmni! [255]

a 6. K. *yimpíyáyé*; cf. *yim-bí* de *yim-fi* quand. C'est *im* (voir *im laga* chanson XIV 35 ss.) de *yim* (arab. *yóm*) avec l'interrogatif *fí* quoi.

b 8. *Ranniskin*, 3^e personne du singulier *rátčín*, correspond à *ráńgín*, 3^e personne du singulier *rakčín* chez K. (cf. Introduction sur la morphologie).

c 9. L'interjection *mm*, dans laquelle le premier *m* a un ton plus haut que le deuxième, existe aussi en H. (voir Prietze 1911: 27 et Prietze 1907: note 25). Cette réponse serait donnée par Kaltúma.

d 11. J'ai abandonné deux vers du texte, car ils répétaient la recherche des médicaments (vers 3) et le passage chez le Malam (vers 4) à travers un petit vers de l'informatrice. Cependant, cela expliquait le début de ce qui suit.

e 12. K. *yambú-kin*, B. *tsambískin* je donne naissance.

6. La fille alla s'asseoir; elle pleura sans arrêter.
Chœur: Oh yé, mes intestins!

7. Joueur de tambour, joue ta musique! Nous, nous voulons danser.
Chœur: Oh yé, mes intestins! [254]

8. Fille, lève-toi et danse la danse! Chez la fille, le ventre grossit, la fille ne peut plus se lever.
Chœur: Oh yé, mes intestins!

9. Fille, d'où vient ce ventre? Hum, nous n'en savons rien!
Chœur: Oh yé, mes intestins!

10. Dansons notre danse, personne ne sait rien sur cette fille.
Chœur: Oh yé, mes intestins!

11. La fille est enceinte; mais¹ il n'y a pas de mari!
Chœur: Oh yé, mes intestins!

12. Va t'asseoir, fille, accouche de l'enfant quand même.
Chœur: Oh yé, mes intestins! [255]

¹ Pour mais, al-Hajj Musa utilise ici *lakin* qui vient de l'arabe. Aujourd'hui, dans le kanouri contemporain, seul *ammá*, le mot haoussa pour mais, est utilisé.

13. Lēnē abá ti kórē. Fēro nōžinī.^a
Lene abbadā kore. Fero nojənni.
 Chœur: Yāyó kālēm-ní!
Yayo kaləmni!
14. Abá ti guleží: Fēro naŋgu bágo; ū ma nōniskinī.
Abbadā gulji: Fero nangu bawo; wuma nonəskəni.
 Chœur: Yāyó kālēm-ní!
Yayo kaləmni!
15. Lēnē ĩya ti kórē. Iya-nžú yē nōžini.
Lene yadā kore. Yanju ye nojənni.
 Chœur: Yāyó kālēm-ní!
Yayo kaləmni!
16. Lēnē yāyá ti kórē. Yāyá ti guleží Tāta Midikú-bē šī ma čġro ti čína. Fēro, naŋgu dími!^b
Lene yayadā kore. Yayadā gulji, tada Midikuye šima curodā cina. Fero, nangu dimi!
 Chœur: Yāyó kālēm-ní!
Yayo kaləmni! [256]
17. Yāyó, yāyó! Agō ati nōnġendē!^c
Yayo, yayo! Awo adā noniyende!
 Chœur: Yāyó kālēm-ní!
Yayo kaləmni!
18. Agō kam kirmá-bē! Agō ati nōnġendē!
Awo kam kərmaye! Awo adā noniyende!
 Chœur: Yāyó kālēm-ní!
Yayo kaləmni!
19. Fēro táta čambí. Indú ču-nžú táta?
Fero tada cambi. Wundu cunju tadadā?
 Chœur: Yāyó kālēm-ní!
Yayo kaləmni!

a 13. Sur la fusion au contact de l'impératif de la 2^e personne du singulier et de la 1^{re} personne du pluriel de l'indéfini I, cf. Introduction.

b 16. Pour *yāyá* grand frère, cf. chansons III 2 ss. et XIII 2. Pour *Midiku*, cf. chanson VI 1.

c 17. Cf. le refrain de la chanson XVII. Aucun Européen, *Laudator temporis acti*, ne peut être plus convaincu que mon informateur du déclin de la moralité dans son pays; autrefois, on recevait son épouse de la main de ses parents; aujourd'hui chacun veut la chercher et la trouver lui-même.

13. Allons demander à son père! La fille ne sait rien.
Chœur: Oh yé, mes intestins!

14. Le père dit: C'est une fille sans vergogne, même moi, je n'en sais rien.
Chœur: Oh yé, mes intestins!

15. Allons demander à la mère! La mère dit qu'elle n'en sait rien.
Chœur: Oh yé, mes intestins!

16. Allons demander au grand frère! Le grand frère dit: C'est l'enfant de Midiku, c'est lui qui lui a donné le ventre. Jeune fille, tu nous fais honte!
Chœur: Oh yé, mes intestins! [256]

17. Oh yé, oh yé! Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
Chœur: Oh yé, mes intestins!

18. Les habitudes des gens d'aujourd'hui! Quelque chose comme ça, nous n'en avons jamais eu connaissance!
Chœur: Oh yé, mes intestins!

19. La fille accoucha de l'enfant. Comment s'appelle l'enfant?
Chœur: Oh yé, mes intestins!

20. Ču-nžu; Abá-bágo Barka žambo-núm-rō!^a
Cunju: Abbabago, barga njambonəmro!
 Chœur: Yāyó kələm-ní!
Yayo kaləmni!
21. Tāta ganá uraži,^b fēro tāta gōžǐ.
Tada gana wuraji, fero tada ngoji.
 Chœur: Yāyó kələm-ní!
Yayo kaləmni!
22. Ū ma rība dísko. Ago nángo-bē ti čęró kuraži.^c
Wuma riwa disko. Awo nanguyedə curo kuraži.
 Chœur: Yāyó kələm-ní!
Yayo kaləmni! [257]
23. Lálālā koi-ni, badí atę guləmμί.
La la la koini, bare adə gulləmmi.
 Chœur: Yāyó kələm-ní!
Yayo kaləmni!
24. Ago dúnia ti nīma ši-ga nōnīmmi. Afi ago dūnia ti? Ago naígu dímma, hal
 lē čęro tíga gōnúmma?^d
*Awo duniayedə nima shia nonəmmi. Awi awo duniadə? Awo nangua
 dímma, har curodəa ngonəmma?*
 Chœur: Yāyó kələm-ní!
Yayo kaləmni!
25. Ago Ala čīna tí músko indí-n tāmin.
Awo Ala cinadə musko yindin tamin.
 Chœur: Yāyó kələm-ní!
Yayo kaləmni!

a 20. Le mot *žambo* correspond à *ķenstambī* chez K. et *támbo* chez B. Chez K. Gr. § 14 *núm-rō* est devenu *nummō*; or le dialecte manga qui aime bien l'assimilation a gardé le *r* ici.

b 21. Sur la faiblesse du *k* de *kura*, cf. Introduction.

c 22. et 25. sont à comprendre comme un dialogue entre Kaltúma et son amie. C'est ainsi que parlait la moins naïve de toute, Dela, dans la chanson XXII de Prietze 1904, aux femmes qui la provoquaient: *Nafti-ku rība* je vous surpasse en gain (*rība* vient de la racine arabe *rabaḥ*).

d 24. *Hal* est la particule interrogative en arabe; *lē* pourrait être une particule additive endogène comme *ma* en H..

20. L'enfant s'appelle "sans père". Félicitations pour l'accouchement!
Chœur: Oh yé, mes intestins!
21. Le petit enfant grandit; la fille porta son enfant.
Chœur: Oh yé, mes intestins!
22. C'est moi, qui aie gagné la honte, j'ai gagné un gros ventre.
Chœur: Oh yé, mes intestins! [257]
23. Non, non, mon amie, ne dis pas des choses pareilles!
Chœur: Oh yé, mes intestins!
24. Tu ne sais pas ce qui se passe dans la vie. Mais qu'est-ce qui se passe dans la vie? Tu nous fais honte, tu t'es laissée engrosser?
Chœur: Oh yé, mes intestins!
25. Ce que Dieu a donné, on le prend avec ses deux mains.
Chœur: Oh yé, mes intestins!

26. Fēro, t́ata ýat́e na aba-ńzu! Aba-ńzu ńoníende.
Fero, tada yate na abbanjuyero! Abbanju noniyende.
 Chœur: Ýayó ḱalēm-ní!
Yayo kaləmni!

Épilogue: Tata d́oandí,^a t́ata ńuna. Ýayó, ýa b́abá,^b ýayó iya-ní!
Tada dondiji, tada nuna. Yayo, ya bawa, yayo yani! [258]

XXIV Satire du Borno sur les Haoussas

- A Áti ti zambó Afonó-bē, Kanóriwa sandí-ro čadín.
Adada zambo Afunoye, Kanoriya sandiro caddin.
1. Afonó zolí, Ḱerékeré zolí, či-ńzú gažazá ḱerē bíłi-bē-géi.^c
Afuno joli, Kerekere joli, cinju gajaja kare bəlye gai.
 2. Ši-ga rúmī, kałia rúmī; či-ńzú gažazá kałgímu-bē-géi.
Shia rumi, kalea rumi; cinju gajaja kalimoye gai.
 3. Arē, sōba, ši-ga táyi, bęla-ndé-ro ýatē.
Are, sawa, shia tai, bəlandero yate.
 4. Iya-ńzu Jańgé, aba-ńzú Furtí^d; šim-žú kímē čit gōro Gonžā-bē-gei.
Yanju Jange, abbanju Furti; shimju kime cit goro Gonjaye gai. [259]
 5. Činé, Afonó, kulo-ndé-rō lēné, bānu gōné, bārē ti badiné.
Cine, Afuno, kulondero leniye, bano ngone, baredə badine.
 6. Lēžína ma ḱańia tí čufandí, d́aží, kaném ti badiží.
Ležinama kawiađa cəwandi, daji, kənəmdə badiji.
 7. D́aží, kuma-ńzú isęna, ši-ga čufandína, ši-ga babátčín
Daji, kəmanju isəna, shia cəwandəna, shia babatcin

a Cf. K. et B. *dóndúgin* je tombe malade.

b 26. *Bábá* de l'arabe.

c 1. Les *Kérékeré* sont comme les *Béddé* (cf. chansons I 4, VII 3) un peuple païen entre le Borno et l'État haoussa de *Hađéža*. *Gažazá*, pas chez B. et K., exprimerait un dégoût par rapport à leur bouche et à l'épaisseur de leurs lèvres. *Kéřé* (cf. K. *kárei* récipient, instrument, assiette) désigne spécialement les calebasses cassées, avec lesquelles on ramasse les excréments des petits enfants dans la chambre. Cf. chanson XVIII 23.

d 4. *Zandé* et *Ferít*, à qui il est fait allusion ici, sont des peuples païens du sud du Darfur, les premiers sont considérés jusqu'à présent comme *Nyamnyam* = cannibale. Pour la comparaison de l'œil avec la noix de cola, voir chanson xv 37; le complément *čit* appartient au groupe des adverbes spécifiques d'intensité (voir leur liste dans Prietze 1908). Pour *Gonža*, voir chanson IV 22.

26. Fille, emmène l'enfant chez son père! On ne connaît pas son père.
Chœur: Oh yé, mes intestins!

Épilogue: L'enfant tomba malade. L'enfant mourut. Oh yé, oh père! Oh yé, oh ma mère! [258]

XXIV Satire du Borno sur les Haoussas

Les réponses alternatives sont classées en (B).

A Ceci est une moquerie (*zambo*) que les Kanouris font sur les Haoussas.

1. Le Haoussa est un idiot, le *karekare* est un idiot, sa grande bouche ressemble au pot à caca des enfants.
2. Si tu l'as vu, tu as vu un esclave; avec sa vilaine gueule semblable à celle d'un chameau.
3. Viens, mon ami, attrape-le, emporte-le chez toi.
4. Sa mère s'appelle Zandé, son père s'appelle Furti, ses yeux sont rouges comme de la cola. [259]
5. Lève-toi, Haoussa, nous allons dans notre champ, tu prends la *daba* et tu commences à labourer.
6. Mais lorsqu'il est allé là-bas, il a trouvé de l'ombre et il s'est endormi.
7. Alors, son maître est arrivé, l'a trouvé et s'est mis à le battre.

B Afonō ši ye yógyano:
Afuno shi ye yokkeno.^a

1. Berēkáta^b mīagu-m baki: a-na mú-ku túo, ku-na dáfa wáké.
Berekata miyagun baki: ana muku tuwo, kuna dafa wake.
2. Yam-Bornō, wuri ɗaia yá-fi abokí.
Yan Borno, wuri ɗaya ya fi aboki.
3. Wuri ɗaia, žika gōma.
Wuri ɗaya, jika goma. [260]
4. Da ka-čī ka-ɗáge gāra Ka-kwāna a hannu-n Alla.^c
Da ka ci ka rage gara ka kwana a hannun Alla.
5. ɗam Bornó da ya-táɓa gángala yá-čē: Gángala gírɗiwa, ši-ga kulkulmīa mā indí-ro wólžin, ši-ga kuskúsmīa mā dégu-ro wólžin,^d
Dan Borno da ya taba gangala ya ce: gangala gardiwa, shia kulwulnamiyama yindiro woljin, shia kuskusnamiyama dewuro woljin,
6. Kiráři-m Bornó: Bornó háyaqi-n dúzi. Bornó tá-gama dúnia dēka. Bornó beláka.^e
Kirarin Borno: Borno hayakin dutsi. Borno ta gama duniya duka. Borno balaa.

a Ici, comme en H. (*su-ka če*), usage du prétérit dans le sens de l'habituel. La suite, à l'exception de la chansonnette bornouane en 5, est en H..

b 1. *Berēkáta* au lieu de l'expression courante *Beṛébeṛi* = Bornouan; duquel la première moitié est combinée de façon satirique avec la terminaison participiale du kanouri.

c 4. Un conseil satirique au gros mangeur kanouri.

d 5. Chansonnette en kanouri dont les Haoussas s'amusent, à cause de l'amour des Bornouans pour l'arachide (H. *geɗa*), déjà présent dans Prietze 1911: 14. Le *ɗ* de *gírɗiwa* renvoie à l'origine H. du mot qu'on a accompagné avec le suffixe bornouan *wa*. *Kulkulmīa* et *kuskusmīa* ont été raccourcis par licence poétique de *kulkulnīa* et *kuskusnīa*.

e 6. Pour *kiráři*, cf. Introduction (Prietze 1911). Les trois épithètes ici citées sont des références à la grandeur et au pouvoir du Borno autrefois. Les deux premières font allusion à l'expansion du peuple bornouan, qui est représenté dans chaque ville haoussa. *Beláka* (B. *bulāka*, K. *belága*) est un mot bornouan qui signifie fosse, et spécialement la fosse à céréales.

B Le Haoussa lui répondit:¹

1. **Gens du Borno, gens de mauvais goût: pendant qu'on prépare de la pâte pour vous, vous préférez cuire des haricots.**
2. **Enfant du Borno, un cauri a plus de valeur qu'un ami.**
3. **Un cauri, c'est dix sacs. [260]**
4. **Que de manger et laisser un reste, tu préfères passer la nuit chez Dieu (mourir).**
5. **Le Bornouan, s'il goutte au pois de terre, il dit: Agréable, quand tu le décortiques, il devient deux; si tu le frottes, il devient quatre.**
6. **Louange bornouane: le Bornouan est comme une fumée autour d'une montagne, le Bornouan a englobé toute la terre, le Bornouan est un trou.**

¹ Ce qui est marqué par la typographie en gras est en haoussa, c'est-à-dire tout ce passage à l'exception d'une phrase.

Appendice: La chanson de la cigogne

[909] 160. Chanson bornouane sur cigogne, roi des oiseaux en compétition avec le corbeau (111),^a le faucon (113), le vautour (116), le héron (cf. page précédente), le marabout, la huppe (réf. page précédente), le coq (90), le perdreau (93) et la grue. Il est le saint parmi les oiseaux (comme le *banyan* parmi les arbres voir ci-dessus 39), parce qu'il apporte la pluie; les pluies commencent quinze jours après son retour.

Áti-ti aigá gašío-bē.

Adədə aiya ngashiwoye.

Gašío gúdo gení, alwólí guduá-be.

Ngashiwo ngudo gəni, alwoli ngudowaye.

[1.] Gāgú zolí kwakwážin: ú-te mā mai náŋgin.

Ngawu joli kwakwažin: Wudə ma mai naangin!

Číné lēné, gašío mā mái go. [910]

Cine lene, ngashiwoma mai wo.

Gašío gúdo gení, alwólí guduá-be.

Ngashiwo ngudo gəni, alwoli ngudowaye.

[2.] Kadáfū isína gōdóžin; ú-te mā mai náŋgin!

Kadaw isəna ngodožin: Wudəma mai naangin!

Číné lēné, gašío mā mái go!

Cine lene, ngashiwoma mai wo!

Gašío gúdo gení, alwólí guduá-be.

Ngashiwo ngudo gəni, alwoli ngudowaye.

[3.] Kóko čę-kasí isí: ú-te mā mai náŋgin!

Kowu cəkase isi: Wudəma mai naangin!

[4.] Nítí kęlā-núm bōgú, kondúli mā bágo.

Nidə kəlanəm bowu, kundulima bawo.

a Les numéros sont des références internes à cet article et correspondent à des définitions et des chansons.

Appendice: la chanson de cigogne¹

Dans son article de 1911, "Pflanze und Tier im Volksmunde des Mittleren Sudan" [Plantes et Animaux dans le parler populaire du Soudan central], Prietze propose, en annexe de son vocabulaire de la faune et de la flore dans les langues du Sahel central, quelques chansons sur ce sujet collectées auprès d'al-Hajj Musa, dont une en kanouri, la numéro 160, que nous reproduisons et traduisons ici.

Ceci est la chanson de cigogne.

Cigogne n'est pas un oiseau, c'est un saint oiseau.

[1.] L'idiot de corbeau croasse: même moi, je peux parvenir à être roi.

Lève-toi et va-t'en, c'est cigogne qui est le roi. [910]

Cigogne n'est pas un oiseau, c'est un saint oiseau.

[2.] Le faucon est là à mendier: même moi, je peux parvenir à être roi.

Lève-toi et va-t'en, c'est cigogne, qui est le roi.

Cigogne n'est pas un oiseau, c'est un saint oiseau.

[3.] Le vautour est arrivé en courant: même moi, je peux parvenir à être roi.

[4.] Toi, ta tête est vide, sans même un cheveu.

¹ Prietze 1911: 909–912. Dans la traduction nous avons choisi de ne pas utiliser d'article défini devant cigogne. En effet, le mot cigogne est masculin en kanouri et féminin en français, or la chanson jouant sur le genre cela prêtait à confusion.

- [5.] Nan-súnori táye, wónagen ni-ka kargúžin.
Nansunuri tai, woneye niro karwunjin.
 Čīnē lēnē, gašío ma mai go!
Cine lene, ngashiwoma mai wo!
- Gāšío gúdo gení, alwolí guduá-be.
Ngashiwo ngudo gani, abwoli ngudowaye.
- [6.] Balbólō čękasí isí: ú-te mā mai nánġin!
Bobwolo cakase isi: Wudama mai naangin!
 Čīnē lēné, ní-ti siní kaní-bē.
Cine lene, nidā sani kaniye.
 Lēné, lēné, gašío mā mái go!
Lene lene, ngashiwoma mai wo!
 Gāšío gúdo gení, alwolí guduá-be.
Ngashiwo ngudo gani, abwoli ngudowaye.
- [7.] Aba^a gúrgua isí: [911] ú-te mā mai nánġin!
Awa ngarwua isi: Wudama mai naangin!
- [8.] Gurgu-núm táye, wónagen ní-ti kálġia mái-bē.
Ngarwunam tai, woneye nidā kalia maiye.
 Čīnē lēnē, gašío ma mai go!
Cine lene, ngashiwoma mai wo!
- [9.] Bútūtū čękasí isí: ú-te mā mai nánġin!
Bututu cakase isi: Wudama mai naangin!
- [10.] Čīnē lēné, nam-mái, abá-kokío mā bágó.
Cine lene, nammai, awa kojoyema bawo.
 Lēné lēnē, gašío ma mai go!
Lene lene, ngashiwoma mai wo!
- [11.] Gubōgúm čękasí isí: ú-te mā mai nánġin!
Gadaam cakase isi: Wudama mai naangin!
- [12.] Ni-tí-ga ladán go!
Nidā wa ladan wo!
- [13.] Čīnē lēné, Ladāni-ti ma faidawa.
Cine lene, landandudama faidaa.
 Lēné lēnē, gašío ma mai go!
Lene lene, ngashiwoma mai wo!
- [14.] Kúyē mā isí: ú-te mā mai nánġin!
Kuyema isi: Wudama mai naangin!

a *Aba gúrgua* = *Leptopilus crumeniferus*, littéralement père du sachet (*gurgu*). Ici comme dans *abá-kokío* (voir ci-dessous), le mot bornouan *aba* est utilisé créativement pour former de nouveaux mots à la place de celui plus commun venu de l'arabe *abu* (cf. Introduction).

- [5.] Occupe-toi de la boucherie, peut-être y trouveras-tu ton compte.
Lève-toi et va-t'en, c'est cigogne qui est le roi.
Cigogne n'est pas un oiseau, c'est un saint oiseau.
- [6.] Le héron est arrivé en courant: même moi, je peux parvenir à être roi.
Lève-toi et va-t'en, toi, tu es le berger des chèvres.
Va-t'en, va-t'en, c'est cigogne qui est le roi.
Cigogne n'est pas un oiseau, c'est un saint oiseau.
- [7.] Le marabout est arrivé: [911] même moi, je peux parvenir à être roi.
- [8.] Occupe-toi de ton goitre, peut-être tu auras [la chance] d'être esclave du roi.
Lève-toi et va-t'en, c'est cigogne qui est le roi.
- [9.] La huppe est arrivée en courant: même moi, je peux parvenir à être roi.
- [10.] Lève-toi et va-t'en, la royauté, ce n'est pas pour celui qui a une crête.
Va-t'en, va-t'en, c'est cigogne qui est le roi.
- [11.] Le coq est arrivé en courant: même moi, je peux parvenir à être roi.
- [12.] Toi, n'est-ce pas toi, le muezzin!
- [13.] Lève-toi et va-t'en, être muezzin est aussi utile.
Va-t'en, va-t'en, c'est cigogne qui est le roi!
- [14.] Même le perdreau est arrivé: même moi, je peux parvenir à être roi.

- [15.] Čīné léné, kāmó nam-mái čidin bágo.
Cine lene, kamu nammai cedin bawo.
 Čīnē lēnē, gašío ma mai go!
Cine lene, ngashiwoma mai wo!
- [16.] Guborí isí čękasí: ũ-te mā mai nángin!
Ngəwori cəkase isi: Wudəma mai naangin!
- [17.] Ní-ti kam kúra kōkío-wa!
Nidə kam kura kjoa!
- [18.] Čīné lēnē, nañ-kir-mai kōkío mā bágo. [912]
Cine lene, nankərmai kjoama bawo.
 Čīnē lēnē, gašío ma mai go!
Cine lene, ngashiwoma mai wo!
- [19.] Fáto-núm garné, Gašío, ní-ti mā mái go!
Fatonəm garne, ngashíwo, nidəma mai wo!
- [20.] Dúnia-núm yāé, gašío, ní-ti mā mái go!
Dunianəm yai, ngashíwo, nidəma mai wo!
- [21.] Kórē-núm^a yēk'é, gāšío, ní-ti mā mái go!
Korenəm yakke, ngashíwo, nidəma mai wo!
- [22.] Ləllē-núm^b yək'é, gašío, ní-ti mā mái go!
Nallenəm yakke, ngashíwo, nidəma mai wo!
- [23.] Búskē-num^c yāé, čičiri čičiri čičiri!
Biskenəm yai, ciciri ciciri ciciri!
- [24.] Dāži aigá gāšío-bē.
Daji aiya ngashíwoye.

a *Kórē* est un emprunt au H. = robe de fête, noire et brillante (M.).

b Pour *lélle*, cf. 159 note 3.

c *K. bęsgē*, groupe de danse des jeunes gens, chez Barth *biskē* jeu. De toute façon, il s'agit de musique ici, comme le montre l'onomatopée suivante.

- [15.] Lève-toi et va-t'en, une femme ne s'occupe pas de royauté.
Lève-toi et va-t'en, c'est cigogne qui est le roi.
- [16.] La grue est arrivée en courant: même moi, je peux parvenir à être roi!
- [17.] Toi; une grande personne, tu as une crête!
- [18.] Lève-toi et va-t'en, il n'y a pas de royauté pour les porteurs de crête.
[912]
Lève-toi et va-t'en, c'est cigogne qui est le roi.
- [19.] Construis ta maison, cigogne, c'est toi le roi!
- [20.] Bois ton monde/Profite de la vie, cigogne, c'est toi le roi!
- [21.] Mets ton habit de fête, cigogne, c'est toi le roi!
- [22.] Pare-toi de henné, cigogne, c'est toi le roi!
- [23.] Fais ton cri, *chichiri, chichiri, chichiri*
- [24.] Alors fini, la chanson de cigogne.

Proverbes du Borno collectés et expliqués par al-Hajj Musa, Hajiya Musa et Rudolf Prietze

Introduction [par Ari Awagana et Camille Lefebvre]

Cet ensemble est le seul pour lequel al-Hajj Musa a indiqué qu'il n'était pas l'unique pourvoyeur des données qui y sont rassemblées. Sa seconde épouse, qu'il a rencontrée certainement au Caire ou dans le Machrek, a, en effet, fourni la majorité des matériaux publiés ici. On sait peu de chose d'elle, en premier lieu on ne connaît pas son nom, puisqu'elle n'est jamais nommée ni par son mari ni par Prietze. L'ethnologue Gisela Seidensticker-Brikay dans sa note sur les informateurs de Rudolf Prietze choisit de l'appeler Hajiya Musa bin Husein.¹ Nous reprenons ici cette dénomination.

Hajiya Musa est une Bornouane originaire de Kuka, l'ancienne capitale du sultanat du Borno aujourd'hui Kukawa dans l'État de Borno au Nigéria. Elle aurait quitté sa région d'origine très jeune, ce qui est parfois le signe d'un asservissement, mais Prietze indique dans une lettre à ses parents qu'elle serait dans le Machrek avec sa mère, avec laquelle elle réaliserait le pèlerinage en 1904, ce qui ne va pas dans le sens d'une trajectoire servile.² Sa famille pourrait faire partie des contingents d'exilés qui ont quitté le Sahel central aux prémices de l'occupation coloniale au tournant du XIX^e et du XX^e siècle. Plus largement, les nombreux proverbes se rattachant à des enjeux de statut social au sein de ce corpus on fait dire à nos informatrices que celui qui les avait donnés, en l'occurrence pour une majorité d'entre eux la femme d'al-Hajj Musa, parlait depuis une position sociale supérieure, l'autorisant à renvoyer les autres à leur condition inférieure.

Si al-Hajj Musa ne peut fournir qu'un nombre limité de proverbes et est très rapidement obligé de se tourner vers sa femme, c'est que les pratiques langagières liées aux proverbes sont fortement genrées dans la société kanouriphone.³ C'est pour cette même raison que, pour l'analyse et l'interprétation des proverbes, Ari Awagana a considéré que, même en tant que locuteur natif, sa

1 Seidensticker-Brikay 2013: 35.

2 Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-10," 1904-1905, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 5 mai 1904, f. 4-5.

3 C'est aussi l'analyse qu'ont faite les informateurs de Thomas Geider à Maiduguri (Geider 1997: 176-177).

seule interprétation ne pouvait suffire et qu'il était nécessaire d'avoir recours à des regards féminins pour compléter notre approche. Nous avons donc réuni un groupe de trois femmes avec lesquelles nous avons travaillé pendant cinq jours en mars 2022 à Niamey.

Lorsque nous avons expliqué notre démarche à nos trois informatrices et notamment que notre travail portait sur un ensemble de proverbes, elles ont immédiatement confirmé qu'Ari Awagana ne pouvait pas seul les interpréter, elles ont affirmé en rigolant: "Quel homme s'y connaît en proverbes si ce n'est une femme?" Elles ont poursuivi en disant que toutes les femmes n'en avaient pas la même connaissance: "Une femme qui n'est pas restée avec une coépouse ne peut pas bien connaître." En effet, selon elles, les proverbes sont en général utilisés en milieu polygame ou avec une belle-sœur. Le résultat de ce travail donne parfois des interprétations très différentes de celles d'al-Hajj Musa et de Prietze; là où les interprétations de ces derniers sont souvent marquées par des enjeux politiques et guerriers, nos informatrices ont identifié des enjeux plus intimes ou liés aux hiérarchies sociales.

Ces proverbes sont utilisés dans des pratiques langagières de parole voilée ou indirecte, appelée *karau* en kanouri et *habaici* en haoussa. Il s'agit de parler, souvent entre femmes, de manière imagée, à quelqu'un ou de quelqu'un, sans s'adresser à lui directement et sans prononcer son nom.⁴ Nos informatrices expliquaient: "Ce sont des provocations en direction d'une personne qui est là et qui ne peut pas répondre directement, mais uniquement sur le même mode, sur le moment ou plus tard. Parfois, la personne à qui cela s'adresse ne comprend même pas que l'on parle d'elle." C'est généralement pendant que les femmes pilent le mil ou font de la vannerie que se déroulent ces échanges, dans des contextes quotidiens, non pas lors de cérémonies formalisées comme celles décrites par Sandra Bornand à propos des pratiques de *macaranda* chez les Zarmas au Niger.⁵ Nos informatrices, comme Sandra Bornand, décrivent cette pratique comme une manière d'évacuer les tensions du foyer, d'éviter les confrontations directes, dans une forme d'exutoire, mais elles soulignent aussi les risques de surenchère intrinsèques, notant: "Quand les proverbes ne marchent plus, il y a la magie et si ça ne marche pas on en vient parfois aux mains."

Ce qui définit le proverbe est certainement, comme en haoussa, qu'il contient un sens caché ou second et implique de celui qui le reçoit une connaissance préalable.⁶ Ainsi, nos informatrices n'ont souhaité donner des interprétations que dans le cas où elles avaient déjà entendu un proverbe ou si elles connaissaient son contexte d'usage. Dans le même temps, elles se sont

4 Sur cet usage chez les femmes haoussas à Sokoto: Koko 1989, citée par Furniss 1996: 76.

5 Bornand 2005b.

6 Furniss 1996: 70-71.

prises au jeu au fur et à mesure de notre travail en commun. Elles discutaient en kanouri toutes les trois, et parfois avec Ari Awagana, pour se souvenir d'une situation ou d'un moment où elles avaient entendu un proverbe ou son équivalent; une fois établies des circonstances d'usage, elles discutaient du sens, et lorsqu'elles s'étaient mises d'accord sur une interprétation qui les satisfaisait, elles nous la donnaient, demandant: "Et lui, le *malam* (le lettré)? Qu'est-ce qu'il a dit?," en faisant référence à al-Hajj Musa. Quand leur interprétation rejoignait la sienne elles étaient très heureuses. Mais elles étaient aussi quelquefois en désaccord avec lui: "Ça, c'est parce que c'est un homme." Connaître beaucoup de proverbes, avoir la capacité d'impressionner par cette connaissance et de vaincre dans une joute verbale est encore aujourd'hui très valorisé.

Plus largement, aucun des deux auteurs de cet ouvrage n'est spécialiste de l'anthropologie des pratiques langagières et les travaux sur les proverbes en kanouri sont extrêmement peu nombreux, ce qui limite nos possibilités de comparaison et donc d'analyse.⁷ Ce travail est une modeste contribution et une invitation à ce que d'autres travaux émergent sur ces questions. Un élément central exprimé dans un grand nombre de proverbes, que ce soit selon les interprétations de nos informatrices ou selon celles proposées par al-Hajj Musa à Prietze, est lié à la question de la position sociale et des relations de pouvoir au sein de la société. Les proverbes 120, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228 et 231 sont de cet ordre, utilisés, selon nos informatrices, pour rappeler à quelqu'un quelle est sa place et que sa capacité à parler et à agir est liée à celle-ci, dans un renvoi constant aux hiérarchies qui organisent la société.

Les images des proverbes sont le plus souvent construites autour d'un objet, d'un animal, d'un stéréotype, d'une sensation ou d'un acte concrets qui font partie du quotidien de celui ou celle qui le reçoit, ce qui sert de cadre à la construction d'une image mentale forte, commune et facile à identifier: l'épine figure par exemple la certitude de la douleur.⁸ On ne sait pas s'il s'agit d'une réorganisation du propos *a posteriori* par Prietze ou al-Hajj Musa, ou si cela correspond à l'organisation de la mémoire d'Hajiya Musa, mais les proverbes sont souvent classés par ensemble thématique et parfois par similitude de construction des phrases.

Notre traduction des proverbes est constituée à la première ligne d'une traduction la plus littérale possible, puis à la deuxième d'une traduction à laquelle nous sommes parvenus après échanges avec nos informatrices. Parfois les deux traductions sont similaires, et dans ces cas-là nous n'en avons alors reporté qu'une. Ensuite nous avons reproduit en italique les discussions auxquelles ont donné lieu, le cas échéant, la lecture d'un proverbe, discussions que nous avons notées sur le moment en verbatim.

7 À l'exception de Mele 2013.

8 Mele 2013: 338.

Introduction [de Rudolf Prietze]⁹

[85] C'est avec 62 proverbes et expressions imagées que le grand savant Koelle (K.) ouvrait sa collection de textes en kanouri parue en 1854. L'occasion d'enrichir ce trésor, qui attendait d'être complété depuis longtemps, me fut offerte récemment par l'informateur de mes chansons bornouanes, Mûsa ibn Hîsên (M.), celui-ci avait trouvé pour remplaçante à sa femme haoussa récemment décédée une jeune fille du Borno. La mémoire de la jeune mariée s'est avérée encore formidablement riche en proverbes de son pays, qu'elle avait pourtant quitté très jeune, et il n'a pas fallu longtemps pour que l'époux, dont la propre réserve était assez réduite, en collectât de la bouche de sa femme plusieurs centaines. Puisque la source semble désormais tarie, je souhaiterais que cette collection rejoigne les chansons déjà publiées dans le tome XVII de cette revue.

Ce que j'ai dit auparavant dans l'introduction [de Prietze 1914] sur les caractéristiques du dialecte manga s'applique également pour la plupart des proverbes, du fait de la transmission orale et écrite de Mûsa. Il existe néanmoins des différences indéniables dans ces proverbes liées au lieu de naissance de la jeune femme: Kuka. Ces différences sont relativement peu perceptibles sur le plan phonique, [notamment] en raison des habitudes d'expression du transmetteur [al-Hajj Musa], qui ne sont pas exemptes d'influences extérieures dans la mesure où le dialecte des personnes avec lesquelles il est intensément en contact les a colorées de façon involontaire. C'est ainsi que j'interprète le fait que M. prononce *báko* au lieu de *bágo*, comme il est d'usage, et devant un *g* laisse entendre la prénasalisation de K., particulièrement quand le contact est étroit avec la voyelle ouverte du mot précédent, par exemple *ngúbu* beaucoup, dans les proverbes 181 et s., *kāmo ñgila* bonne femme, [dans le] 259 (comparer avec ci-après *galõngalo*, 189).

De même, le balancement entre *a* et *u* dans la première syllabe de certains mots, que l'on trouve d'ailleurs aussi chez K., peut s'expliquer comme le résultat d'un mélange de dialectes: *kalgú* habit 255, au lieu de *kulgu* (K. *kálgú*, Barth *kulgu*), *kúnnu* feu 166, au lieu de *kannu*, *kúmbo* aveugle 217, au lieu de *kambo*, comparer avec K., *kúrgun* au lieu de *kárgun* médicament (assimilation à la voyelle suivante).

Dans la morphologie et la syntaxe s'observe une très grande richesse verbale, déjà décrite par K., qui apparaît encore plus clairement en manga. Notamment, dans la fréquente utilisation de l'aoriste et de la forme conjonctive qui en dérive, par exemple dans la 3^e personne du singulier de la conjugaison II,

⁹ Publié originellement dans Prietze 1915.

lāganīa 326, *faŋgania* 337, *lēgania* 359. Parmi les formes de la conjugaison I, [86] qui n'apparaissent pas chez K. à la 3^e personne du singulier, on retrouve: *kaibūnīa* 103, de *ibuskin* acheter, *kidīnia* 234 [et] 236, de *diskin* je fais.¹⁰ On retrouve aussi plusieurs conjugaisons relatives: *nažigin* 254 = K. *nátsegin*, de *nágeškin* j'atteins, *nōgeško* 234, de *nōnīskin* je connais, *sāgené* 12, de *sāgeškin* je décharge; dans la conjugaison I, comme dans K. [Gr.] (§ 86), *čukūrō* 96, *čukorīna* 116, *čukorīnīa* 217, il tombe (tombe) dans ou sur quelque chose, *čuwurín* il tombe. La conjugaison causative (K. [Gr.] § 57, 60) se manifeste peut être dans *četúlegin* 41, 82, *čutélgin* 327, *yutélgin* 312, *yatálgō* 306.¹¹

Dans les formes *čídó* 43 [et] *čáto* 111, on pourrait peut-être identifier la forme manquante du futur de K. en dialecte manga, même si, de par leur utilisation, elles pourraient plutôt être vues comme de l'indéfini II en *ō*, voir l'introduction aux chansons [Prietze 1914], *dakarčō* [sic] 69 devrait être *dakarčáno* au futur.

Souvent l'infinitif apparaît sans préfixe: *gíro* mordre 80, au lieu de *kiŋgíro* (K. *nígéro*), *dutó* coudre 373, pour *kęnduto* (K. *ndūtō*), *yęndó* avaler 341, au lieu de *čęndó* (K. *ntsúndō*), *yassó* ordonner 11, de *yasáskin*, ainsi que *gama* suiveur 361, dérivé de l'infinitif *ga* (K. *nga*), et parfois seulement avec *č* affaibli: *žęžō* tuer 53, 229 = K. *ntsętsō*, de *yętsęskin*. En revanche, on retrouve bien le *ži* dans *žigó* suivre 64, de *gaskin*, qui est placé en manga dans une série de verbes de la 1^{re} conjugaison, pas seulement à la 3^e personne, mais aussi pour toutes les autres formes, par exemple *žigám* tu suis 63, à côté de *gam*. C'est ainsi qu'il faut comprendre *čękasóma* le fuyard 29, de *kasęskin*.

Sur le plan syntaxique, il faut noter, contrairement à K. [Gr.] § 215, que la conjugaison simple apparaît aussi dans un sens causatif comme dans *buskin* 109 et *žībčín* 110. Plus largement, tous les temps du passé, à savoir l'aoriste, le perfectif, le mode participial, tout comme l'indéfini II, peuvent être utilisés dans le sens de en tout temps. Sur la liberté d'utilisation du suffixe d'objet *ga* noté dans l'introduction aux chansons, les proverbes offrent plusieurs autres exemples; il est utilisé avec le sujet (30, 31, 72 entre autres), particulièrement dans les contextes où celui-ci est postposé (231, 296), au niveau du nom prédicatif 377, souvent séparé de son substantif par la particule *mā* (249, 360) et

10 Les constructions suivantes sont apparemment hybrides: *zubūnia* 235 de *buskin*, à côté de la forme régulière *zubuiya* 267, plus loin *čerunya* 263 ss. [et] *čurunia* 260 de *ruskin*, à côté de *čukurīnīa* 217, pour laquelle on s'attendrait à *čukurīa* ou *čukuruya* de *yukuruskín*.

11 Cette forme a le même sens que *túlugeškin* chez K. j'enlève, *lúgeskin* je sors devrait correspondre à un amenuisement de la forme *yitęlugęskin*, puisque le préfixe *tę* est simplement réflexif (K. [Gr.] § 56), et ne donne pas un sens causatif. Ce qui contredit une dérivation causative dans les formes ci-dessus, qui apparaît seulement à la 3^e personne du singulier, chez K. *lītsín* ça sort et, selon K. ([Gr.] § 65), la 3^e personne du singulier devrait alors être *yitelítsegin* (ici probablement *yutelítžigin*).

dans 307 par *tɛ mā*, et même séparé par toute une phrase subordonnée relative comme dans 144, 145, 153, 369.

L'abréviation stylistique [caractéristique] des expressions proverbiales que l'on retrouve chez tous les peuples est bien présente, par exemple dans les 29, 97, 136, 149, 207, 238, mais est moins courante en kanouri qu'en haoussa.

Je reconnais mon inconséquence dans l'écriture, [87] voir l'introduction aux chansons [Prietze 1914] où le nécessaire [sur ce sujet] a été dit, j'ai en général suivi les variations de mon informateur entre consonnes simples et doubles, [comme] au niveau du verbe *yak(k)ɛskin*, tout comme pour le *n* de la 3^e personne du singulier à la forme négative et dans des formes semblables; dans de tels cas, je me demande à ce stade si celles-ci [ces variations] existent réellement ou si elles sont le résultat d'un flou étymologique de l'auteur.

Mon objectif principal dans l'explication du contenu était plus le sens figuré, qui a tendance à échapper le plus souvent à la compréhension européenne, que le sens littéral. Quiconque voudrait interpréter le sens figuré sans interroger de très près un indigène intelligent risquerait de se tromper dans l'interprétation de la psychologie des peuples, en attribuant à ces nègres métisés des opinions qui leur sont étrangères.

Même ceux qui sont convaincus du fossé entre la façon de penser de l'Africain de l'intérieur et la nôtre seront heureux de percevoir dans ces "sagesses" la culture particulière d'une ethnie, qui, greffée à un islam venu du nord, a permis le développement d'un pouvoir durable sur le sol soudanais. Il est indéniable que celles-ci reflètent, en plus d'un humour classique plein de bon sens, une conscience d'un ordre social bien établi et une forme de réflexion politique. D'où de nombreuses expressions qui sont désignées par la formule haoussa de *kiɽárin saɽákuna*, c'est-à-dire dicton du pouvoir, par exemple les 105, 239, 265, 278, 280, 284, 288, 291, 292, 294, 346, 353, 372. Le rang supérieur est honoré (221–3, 301), la dignité de l'homme pauvre et libre est également soulignée (224, 312), on est mis en garde contre les velléités d'agir hors de son rang (227 ss., 250, 298), un comportement approprié est valorisé (246 ss.). La foi en le prophète, qui a régné depuis les temps anciens, s'exprime dans de nombreuses formules pieuses, par exemple [dans les] 44–46, 62–64, 98, 127 ss., beaucoup d'incitations à la patience et à la constance: 31, 35, 149 ss., 207, 307; et à côté de manifestations d'un réalisme nègre primitif 1, 11, 21, 76, 96, 377, ou d'une morale esclave d'âmes opprimées comme dans les 39 ss., 97, 146, 290, on trouve des traces de comportements plus nobles, par exemple 50, 52, 89, 120, 219, 240, 248, 269 ss., 276, 321, ainsi que des avertissements inutiles contre la hâte (33 ss., 151) et un appel à vivre une vie active: 58, 72, 74, 277, 324.

Compte tenu des échanges très fréquents et de la communauté culturelle entre le Borno et les pays haoussas, il n'est pas étonnant qu'une circulation des proverbes ait eu lieu. Parmi les proverbes suivants, 13 correspondent intégralement

ou presque à des proverbes haoussas¹² que j'ai publiés précédemment¹³ et 10 à ceux que Mischlich a répertoriés en partie dans son manuel haoussa (B[orno] 16 = H. 9, B. 19 = H. 42, B. 37 = H. 3, B. 38 = H. 4, B. 149 = H. 52, B. 290 = H. 19, B. 315 = H. 27, B. 327 = H. 46) et en partie dans le dictionnaire (B. 359 = H. sous *bárbarā*, B. 367 = H. sous *kumšī*). Ces chiffres [88] sont susceptibles d'augmenter significativement une fois que le répertoire des proverbes haoussas sera plus élargi.

En revanche, parmi les 782 proverbes que Bruckhardt a compilés au Caire il y a cent ans, il n'y a presque aucune concordance avec les proverbes du Borno,^c ainsi dans un passé raisonnable, il n'y avait pas de relations étroites entre les cultures du lac Tchad et celle de l'Égypte.

Tout comme Burckhardt, je n'ai pas limité ma collecte aux sentences populaires, mais j'ai également inclus des plaisanteries et des dictons. Ces derniers apparaissent en 116, 176, 179, 205, 293, 308, 328, ainsi que des jeux de mots dans les 5, 9, 18 et des moqueries, par exemple dans les 118, 366. De manière tout à fait remarquable, l'humour du Borno fait écho à des formes locales bien connues au nord de l'Allemagne et chez les Anglo-Saxons, comme dans ce dicton: N'aie pas peur, dit le coq au ver de terre en l'avalant. On met dans la bouche d'un homme ou d'un animal une formule qui contraste de manière amusante avec la situation ou l'action de la personne concernée. Le kanouri omet presque toujours volontairement le verbe dire dans de tels cas. Les orateurs peuvent être le voleur (337), l'idiot (102, 334, 354), l'aveugle (217, 264), le lépreux (263), le Touareg (103), qui comme le Peul (4, 357, 366) est vu comme un barbare, mais surtout aussi certains animaux comme la hyène (75, 85, 181, 198, 199), la poule (262, 326), le margouillat et le varan (106 ss.), etc.. En général, une relation de proximité très forte avec le monde animal se révèle [dans ces proverbes], comme je l'ai déjà montré en détail dans "Pflanze und Tier im Volksmunde des Mittleren Sudan [Plantes et animaux dans le parler populaire du moyen Soudan]" (*Zeitschrift für Ethnologie* [Revue d'ethnologie]; cahier 6, 1911) [Prietze 1911].

Les abréviations sont, comme dans les chansons [Prietze 1914] et aussi dans Prietze 1911, H. = Haoussa, K. = Koelle (pour la grammaire = Gr. et le dictionnaire

12 B. 8 = H. 90, B. 10 = H. 21, B. 13 = H. 58, B. 25 = H. 49, B. 82 = H. 54, B. 88 = H. 52, B. 180 = H. 55, B. 222 = H. 84, B. 287 = H. 4, B. 311 = H. 79, B. 312 = H. 11, B. 327 = H. 95, B. 355 = H. 77.

13 Prietze 1904.

14 Les correspondances faibles: 21 "J'ai vu vaut mieux que j'ai entendu", avec Burckhardt 571 "Le oui-dire n'est pas voir avec les yeux" et 270 "Le médicament n'est pas agréable, seulement un moyen de guérison" avec Burckhardt 742, "Le médicament doit être 'supporté' à cause de son utilité" pourraient être des coïncidences.

de *African Native Literature*), B. = Barth (*Zentralafrik. Vokabularien*). (C'est seulement dans la page précédente que B. = Borno.)

L'imprimé [avec des caractères] arabe[s] correspond à l'écriture de mon informateur et ma transcription (selon Lepsius *l*, cf. Introduction aux chansons [Prietze 1914]) correspond à son expression orale; en cas de divergence, cette dernière contient la lecture la plus correcte. Pour l'écriture des citations en haoussa, cf. Introduction aux chansons [Prietze 1914].

Le Caire, automne 1913. [106]

1. a. Agó kamma^a ti kaké-nem gálego.
Awo kammadaro kaganam ngalwo.
Ce proverbe m'a été dit aussi oralement d'une façon plus intime et plus complète comme suit:

b. Agó kám-bē kaké-nem gálego iya-nēm-bē-yaé.
Awo kambero kaganam ngalwo, yanambe yaye.
Ton bien propre est mieux que celui d'autrui, même si cet autre est ta mère.
2. Aṭe ma ši go kumbó fáto kám-bē: kúllemmī-yaé, ú-ro yirgéi gúllem bágo.^b
Adama shi wo kambo fato kambe: kullammī yaye, wuro yirgai gullam bawo.
C'est comme manger dans une maison étrangère; même si l'on n'est pas rassasié, on ne peut dire: Donne-m'en encore! Soit: la cuisine de ton foyer a autant de valeur que l'or.
3. Lētú kāši bāgo léiya méži.^c
Letu kanshi bawoda, laiya meji.
Qui voyage sans provisions prend le risque de la misère.
4. Bógu-gá kōžína, Fełáta tāta čílim-gá čambí.
Bowua kojona, Fəlata tada cələm cambi.
C'est mieux que rien, dit la femme peule lorsqu'elle a mis au monde un enfant noir.
5. Kámbi kambígu kōžína.^d
Kabbi kambiwu kojona. [107]
Tirer à l'arc est mieux que se disputer (jeu de mots intraduisible).
6. Nańgíla kám-bē kuńkúna, kam kuńkúna bāgu-wa tí díbi-ro wólžin.^a
Nanngəla kambe kunguna, kam kunguna bawoada diwiro woljin.
La valeur d'une personne, c'est l'argent; celui qui n'en a pas sera mauvais.

a 1. *Kam* est utilisé comme *nās* en arabe, là où nous nous dirions: un autre, une autre. *Kam-ma* est assimilé à partir de *kamwa*, qui est utilisé pour *kam-be* d'après.

b 2. Pour *kam*, cf. [le proverbe] 1. *Kúllemmī, gulleṃ* écrit ici par l'informateur correctement avec *ll*, parce qu'il vient de *ln*; mais qui s'est simplifié dans la prononciation du deuxième verbe.

c 3. Je n'ai pas trouvé *léiya* chez K.; pour *méži* il a *mbētši*, duquel le *mb* s'est simplifié exceptionnellement en *m* alors dans le dialecte M. plutôt *b*, voir l'introduction des chansons.

d 5. L'informateur écrit *kanbi, kanbigu*. Aucun des deux mots n'est attesté chez K..

e 6. Le sens de *kunkúna* est générique: l'argent; le cauri individuel s'appelle *wulí* comme en H..

1. a. Ton bien propre est mieux que celui d'autrui.
Selon nos informatrices, cela signifie il faut chercher quelque chose qui est à toi. Une variante existerait: ce qui appartient à quelqu'un est comme les feuilles du palmier doum. Au sens où ces feuilles sont fragiles, si elles ne sont pas tressées, elles se détruisent et disparaissent.
b. Ton bien propre est mieux que celui d'autrui, même si cet autre est ta mère.
Ce sont des proverbes connus que l'on utilise toujours et qui se disent jusqu'à présent.

2. C'est comme ça, manger ailleurs que chez soi; même si tu n'es pas rassasié, tu ne peux pas dire, augmente-moi!
Pour nos informatrices, le sens est lié à la question de la propriété. Lorsque tu manges chez quelqu'un d'autre, tu n'es pas à l'aise puisque tu n'es pas chez toi et si tu n'es pas rassasié tu ne peux pas le dire.

3. Un voyage sans provisions c'est des difficultés.
Un voyage sans provisions apporte la misère.
Nos informatrices rajoutent: Et il n'y a pas de bénéfice.

4. "C'est mieux que rien," dit la femme peule lorsqu'elle accouche d'un enfant au teint noir.
Pour nos informatrices, ce proverbe est lié à l'adultère, on est obligé d'accepter un enfant d'un autre teint, donc d'un autre lit, parce qu'avoir un enfant c'est toujours mieux que rien. Le Peul est considéré comme de teint clair, donc si sa femme accouche d'un enfant d'un autre teint, c'est qu'il y a eu adultère.

5. Tirer à l'arc est mieux que discourir (jeu de mots).
L'acte dépasse la discussion, signifie agir est mieux que parler. [107]

6. La valeur d'une personne, c'est son argent; celui qui n'en a pas n'aura pas de valeur.
Nos informatrices interprètent la notion de valeur comme liée à la beauté, la beauté de quelqu'un, c'est son argent, celui qui n'a pas d'argent est mauvais et c'est le cas même pour les femmes. Quelle que soit ta beauté, si tu n'as pas d'argent, ça ne vaut rien. Une fille laide si elle a de l'argent on va la trouver belle, même une vieille qui a de l'argent va pouvoir se marier.

7. Ago-núm-ma nañgonínta dímin, ago kam-ma tá nañgonínta dim bāgo.^a
Awonəma nanɡoninta dimin, awo kammadə nanɡonita dimin bawo.
 On peut donner son propre bien comme cadeau, mais pas le bien de quelqu'un.
8. Kam kádi zeđerína ti žíe-gá čéruya čekasín.^b
Kam kadíye shia jəgərənada, je curuiya cəgasin.
 Qui a une fois été mordu par un serpent, s'enfuit s'il voit une corde.
9. Bábá-ni bábá-ga kōžína.
Babani babaa kojəna.
 Mon père est mieux que l'indigo.
 Un jeu de mots intraduisible, comme les bons mots en H. dans Prietze 1911: 44a.
10. Táta ganá káši-nžúia sóba lētú amura-bē.^c
Tada gana kanshinjua sawa letu amwuraye.
 Un petit enfant doté de provisions peut être le camarade de voyage des grandes personnes.
11. Kínča yassó kúlo yasso-ga kōžína; bélama-yaē ní-ka dúžin bəla-nžéro, kinča-ném ma lénímin.^d
Kinca njassa kulo njassaa kojəna; balama yaye nia balanjun dungeno wa, kincanəma lenəmin.
 Nettoyer ses narines est mieux que travailler un champ; même si le chef du village te chasse de son village, il ne peut pas t'enlever l'accès à ton nez.
 Sens: on prend d'abord soin des biens que l'on ne peut pas perdre. [108]

a 7. *Ma* vient de *wa* comme dans le 1. *Nañgonínta* est un mot H. avec le préfixe bornouan *nan*; seulement la signification en H. est expertise, mais ici il s'agit d'un cadeau comme *nañkautá*, voir ci-dessous n°27.

b 8. Très semblable au n°90 de mes proverbes haoussas (Prietze 1904).

c 10. *Amurā*, voir K. [Gr.] § 22. Semblable au n°21 des proverbes haoussas (Prietze 1904).

d 11. Celui qui est chassé par le chef du village perd en même temps son champ. Pour *yassó*, cf. K. *yəsáskín* améliorer.

7. Avec ta chose tu peux te vanter, avec la chose de quelqu'un tu ne peux pas te vanter.¹
Si tu possèdes quelque chose, tu peux t'en vanter, mais tu ne peux pas te vanter de quelque chose qui ne t'appartient pas.
8. Si le serpent t'a déjà mordu une fois dès que tu vois un morceau de corde, tu t'enfuis.
Celui qui a déjà été mordu par un serpent aura peur d'une corde.
9. Mon père surpasse l'indigo.
C'est un jeu de mots, qui ne dit rien à nos informatrices et qui n'est plus en usage dans leur kanouri. Certainement lié aux types de personnes qui utilisent ce genre de pagne en indigo, les princesses, les rois, mais pour elles cela n'a pas de sens particulier, c'est un bon mot.
10. Un enfant qui a des provisions peut être le camarade de voyage des grandes personnes.
Si un enfant est riche, même si c'est un enfant, il peut causer avec les grandes personnes. Pour nos informatrices, ce proverbe contient à la fois une dimension liée à l'âge et une liée à la position sociale. Si tu possèdes du bien, tu peux côtoyer les gens importants, un adulte même s'il a l'âge, s'il n'a pas d'argent, il ne peut pas participer aux décisions.
11. Nettoyer ses narines dépasse débroussailler un champ; même si le chef du village te chasse, tu pars avec ton nez.
Nettoyer son nez est mieux que nettoyer son champ, si le chef du village te chasse tu pars avec ton nez.
Nos informatrices ne connaissent pas ce proverbe, mais elles considèrent que l'inverse aurait plus de sens, il faut nettoyer son champ d'abord et pas seulement son visage, si tu n'as pas nettoyé ton champ, mais seulement ton nez, tu vas souffrir parce que tu n'auras rien à manger. La deuxième partie leur permet de comprendre le sens: c'est mieux de nettoyer son nez que nettoyer son champ, parce que si le chef de village te chasse tu auras toujours ton nez, tu n'auras plus ton champ. [108]

1. *Naiḡonúnta dim*, tu fais l'expert, est ici utilisé dans le sens de se vanter. Prietze dans son mot à mot en interligne et dans sa traduction a rendu l'expression par faire un cadeau, il a pourtant expliqué, dans sa note 7, le vrai sens du mot qu'il estime être un emprunt du haoussa. Nous avons choisi la traduction au plus proche du kanouri.

12. Anžá-nɛm yassé ši-ga anžá-nɛm sáɣɛné ɣɛní dakarné.
Anjanəm yassai shia, anjanəm saye daɣarne ɣani.
 Mets en ordre ta charge ne veut pas dire décharge-la et partage.
 Se dit par exemple de quelqu'un qui refuse de suivre des conseils simples à suivre.
13. Čača činíki tāta-bē; kaľía čidía kɛla-nžé-ro kōn.^a
Caca ciniki tadaye; kalea cadiya kəlanjun kon.
 Les jeux de hasard, c'est pour les gens libres; si un esclave y participe, il se mettra lui-même en gage.
14. Duŋgulum múzek kaľgí namžína čero túno dɪlimá-bē.^b
Dungulum mujək, kaliyi curo tuno dəlímayero namdəɣəna.
 Écharde dans la souche du doigt, épine cassée dans la plaie puante du lépreux.
 Celui qui a des échardes dans la souche du doigt, tout comme le lépreux qui a une épine cassée dans une plaie puante, sont des images du pauvre qui ne pourra récupérer ce qu'on lui a pris.
15. Kadáfu zoľí fáto gúdo-bē afú^c gōnimin?
Kadawu joli, awi fato ngudoyen ngonəmin?
 Idiot de faucon, qu'as-tu à gagner à arracher le nid d'un petit oiseau?

a 13. Celui-ci correspond au n°58 de mes proverbes haoussas (Prietze 1904). La conclusion signifie: celui qui demande un crédit dans un jeu de hasard risque d'être vendu lui-même, puisqu'il n'y aura personne pour rembourser. L'intensifiant *kōn* ou *kōm* (H. *kōm*), cf. Prietze 1908.

b 14. *Duŋgu* signifie la base du doigt, *duŋgulum* celui qui atteint ça = *duŋgúlma*, voir ci-dessous 36; *múzek*, avec le *z* peut être considéré comme un emprunt au H., une écharde enfoncée (que la personne ne peut enlever).

c 15. *Afú* vient de *afi* par assimilation avec la voyelle suivante.

12. Mets en ordre ta charge ne veut pas dire décharge-la et partage.
Quand tu portes une charge, s'il faut la remettre en place, cela ne veut pas dire la déposer et demander aux autres de t'aider. Quand tu as une responsabilité, tu ne peux pas entièrement la déléguer.
13. Le jeu de hasard ne peut être fait que par le jeune homme libre, si l'esclave le fait, il se met en péril.
Pour nos informatrices: si l'esclave accepte de jouer, il ne peut que perdre. Un esclave peut parfois être plus riche que les nobles, un esclave peut perdre plus que les nobles, mais il ne lui est pas permis de se comporter et d'agir comme un noble. Ce qu'un noble fait, un esclave ne peut pas le faire, ça va aller en sa défaveur de toute façon.
14. Complètement invisible comme un bouc sans corne, une épine qui se casse dans la plaie d'un lépreux (jeu de mots).¹
Nos informatrices l'interprètent comme quelque chose qui n'a aucun effet, celui-ci ne ressent rien puisque son membre est déjà endommagé. Ce proverbe peut s'interpréter comme: ce que tu fais ne sert à rien. Celui qui a écrit ces choses, c'est un marabout?, demandent nos informatrices parce que la bouche du marabout connaît aussi la bouche du boka (l'officiant ou guérisseur dans le bori).
15. Idiot d'épervier, qu'est-ce que tu cherches dans le nid de l'oiseau?
Nous interrogeons nos informatrices sur le contexte d'utilisation de ce type de proverbe, à quel moment peut-on utiliser cela; selon elles, l'épervier est plus grand que les petits oiseaux, donc il n'y a rien à trouver chez ces derniers. Pourquoi tu vas aller chercher quelque chose chez quelqu'un qui est moins que toi? Le sens figuré peut être interprété comme suit: "Si une femme est plus riche que son mari et que lui va prendre une deuxième femme, sa première femme peut lui dire ça, tu dépends de moi et maintenant tu vas prendre une deuxième femme alors que tu ne peux pas te suffire."

1 *Duñgúlum* sans corne, l'expression désigne généralement un animal qui a normalement des cornes, mais qui dans ce cas-là n'en a pas, on l'utilise surtout avec le bouc. Dans sa note, Prietze identifie *duñgúlum* comme étant dérivé de *duñgu* une main sans doigts ou un pied sans orteils, mais la forme de dérivation qu'il décrit ne correspond pas à une dérivation connue du kanouri. Certes, les deux mots ont un rapport de ressemblance onomatopéique et sémantique, mais ils ne sont pas dérivés l'un de l'autre; par ailleurs le mot *múzek* complètement invisible, utilisé quand une épine s'est cassée dans le pied par exemple, et qu'il estime être un emprunt au haoussa, est en réalité aussi un adverbe d'intensité onomatopéique, comme dans Prietze 1908.

16. Kinžó wúli-wa kinžó dātq-ga kōžína.^a
Kānde wulia kānde dateyea kojāna.
 Venir avec de l'argent est mieux que venir tôt.
17. Afī nañkúra šim tiló-bē indí ši-ga kōžína.^b
Awi nankura shim tiloye yaye yindi shia kojāna.
 Quelle que soit la taille d'un œil, deux sont mieux.
 Sens: même le plus fort a besoin d'un allié. [109]
18. Tābá íya-ga kōžína, lākín īya karé-bē. Tābá bābāga kōžína, lākín bābā dǵltú-bē.^c
Tawa yaa kojāna, amma ya kareye. Tawa babaa kojāna, amma baba daltuye.
 Le tabac a plus de valeur que la mère, mais la mère du jeu. Le tabac a plus de valeur que le père, mais le père de la coloration, c'est-à-dire l'indigo.
19. Šim bul tēl ti čílim dābō-n bākō bōgú.^d
Shim bul tel calām dawon bawoda bowu.
 Un œil tout blanc, sans le noir au milieu, est sans valeur. Comparer avec le [proverbe] 42 de Mischlich, où l'interprétation manque.
 Se dit des gens chez qui l'amitié se manifeste seulement en parole, mais pas en cadeau.

a 16. Identique au proverbe haoussa 9 de Mischlich, mais le sens qui lui est donné est différent. *Dātq* = vite d'après M[usa]. Ce pourrait être le 2^e infinitif de *dāniskin*, cf. chanson XI1 (Prietze 1914) *matá* dans la note.

b 17. Pour *nañkúra*, chez K. ([Gr.] § 22) *nēmwúra*.

c 18. Ces expressions amusantes en rapport avec le tabac correspondent en partie à celles du H. qu'on retrouve dans Prietze 1911, *Iya kāre-bē*, littéralement "mère de la mise" dans le jeu très répandu de [*dara*], qui ressemble à notre "*Puff*", en H. = *uwa dera*. *Lākin* est comme en H. emprunté à l'arabe. Pour *bābā*, voir ci-dessus 9.

d 19. *Tēl* correspond à *tēl* de Prietze 1908: 313, cf. ci-dessus 13. J'entends *bāgo* dans les proverbes plus souvent avec *k*, cf. Introduction. Tout comme dans le proverbe 42 de Mischlich, où la signification n'a pas été donnée.

16. Venir avec de l'argent dépasse venir tôt.
Arriver avec de l'argent est mieux que d'arriver tôt.
Selon nos informatrices, cela signifie que ce n'est pas grave d'être en retard si on a l'argent.
17. Quelle que soit la grandeur d'un œil, deux yeux le dépassent.
Quelle que soit la taille d'un œil, en avoir deux c'est mieux.
*Nos informatrices analysent: une seule personne ne peut pas faire la guerre et pour travailler deux personnes c'est toujours mieux qu'une. Quand on est deux, les tâches sont partagées. La deuxième femme peut dire cela à la première: "Tu as moins de travail parce que je suis là," ou même à son mari: "Une seule ne peut pas faire ton affaire, une seule femme ne peut pas faire tout le travail, ne peut pas faire assez d'enfants, ne peut pas te satisfaire."
[109]*
18. Le tabac dépasse la mère, mais la mère du jeu. Le tabac dépasse le père, mais le père de la coloration (c'est-à-dire l'indigo).
Le tabac est mieux que la mère, la mère du jeu, le tabac est mieux que le père, le pagne teint.
C'est un jeu de mots sur la sonorité de deux séries d'homophones.
19. Un œil tout blanc, sans le noir au milieu, est du vide.
Le blanc de l'œil ne sert à rien.
Nos informatrices explicitent le proverbe en décrivant le rôle d'Ari Awagana dans notre dispositif: "S'il n'est pas là, cette histoire ne peut pas marcher, puisqu'il est le seul à maîtriser toutes les langues nécessaires. Il y a ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, si celui qui sait n'est pas là, les autres ne peuvent rien faire."

20. Gágo kárgo kam dakartúma-bē ásko musko-ní-ga kōžína.^a
Ngawo karwu kam dagarmayero asko muskonía kojəna.
 Être dans les pensées d'un bienfaiteur est mieux que dire voici ma main.
 On m'a donné un sens similaire pour la variante suivante:
 Káregu gágo kam dakári-bē uŋgo musko-ní-ga kōžína.
Karwu dagarmayero ngawo ungo muskonía kojəna.
 Sens: gagner le cœur d'un bienfaiteur est mieux que de tendre la main
 avec gourmandise (mendier).
21. Na kičí fandískina tí mā^b bęla go, na ú-ka časambęna gęni.
Na kęji fandęskęnadęma bęla wo, na wua casambęna gęni.
 C'est là où je suis à l'aise qu'est ma patrie, pas là où je suis né. [110]
22. a. Kam kírí báko ti dā targúna-ga zúbui bāko.
Kam kęri bawodę da targunaye jęwui bawo.
 En rapport avec *targúna* le lièvre, Prietze 1911: 122.
22. b. Kam kírí-wa gení da-nžú-ga čitámbin bāgo.
Kam kęria gęnidę danjua čętambin bawo.
 Qui n'a pas de chien n'aura pas de rôti de lièvre à manger.
23. Kāmu kafúgu kāmu tatuá ganá-bē.
Kamu kafuwu kamu tadawa ganaye.
 Une femme courte est l'épouse de jeunes enfants.
 Petites personnes, petites choses.

a 20. La comparaison des deux interprétations montre la liberté d'ordonnement des mots tout comme l'influence de l'accent. *Dakartúma* est le participe actif régulier de *dakarnískin*, voir plus haut 12 et dans Prietze 1914 la chanson VII 17, 20; *dakárima* construit directement à partir de *dakari* partage (Prietze 1914: chanson VII 17). *Askó* et *uŋgo* = être là; je n'ai pas trouvé la première chez K., et au lieu de *uŋgo*, il écrit *ŋgō*.

b 21. Le premier verbe est subordonné à l'utilisation de *tí ma*. *Na* est utilisé ici clairement comme une conjonction alors qu'ailleurs il est utilisé comme préposition.

20. Être dans la pensée du partageur est mieux que dire voici ma main.
 Être dans le cœur du généreux est mieux que de tendre sa main.
Il vaut mieux être dans le cœur du généreux, être aimé par lui, que de devoir demander quelque chose. Les sentiments sont plus durables que les cadeaux.
21. C'est la bonne place que j'ai trouvée qui est ma patrie, pas là où je suis né.
 Là où tu te sens bien, c'est là ton vrai pays.
Ta maison/ton pays, c'est là où tu te sens à l'aise pas [forcément] là où tu es né. [110]
22. a. Celui qui n'a pas de chien ne mangera pas de viande de lièvre.
Pour nos informatrices, ce proverbe est lié à la capacité à faire quelque chose, tant que tu n'as pas la capacité, tu ne peux pas faire un acte, si tu n'as pas des gens qui te suivent tu ne peux pas prétendre au pouvoir. Ma noblesse c'est ça mon chien, si tu parles à quelqu'un dont la mère est esclave tu peux utiliser ce proverbe pour lui dire moi je peux et toi tu ne peux pas. Celui dont la mère est esclave, pendant la guerre, il s'enfuit, alors que celui qui est noble, il reste et il se bat. Aujourd'hui, on est foutu, tout le monde est peut-être roi. C'est en rapport avec la richesse en gens, ceux qui ne sont pas nobles, dès qu'il y a conflit, ils détalent.
22. b. Celui qui est sans chien ne goûtera pas à sa viande [du lièvre].
23. Une femme courte, c'est une femme pour de jeunes enfants.
Pour nos informatrices, l'expression jeunes enfants est utilisée ici au sens de quelqu'un qui n'a pas d'argent, l'avancée en âge étant associée à la réussite. Ce proverbe est aussi lié au fait que la taille est valorisée dans le Borno, une femme élancée est considérée comme plus belle.

24. Rúskęna tí fanniskína-ga^a kōžína.
Ruskęnadę fannęskęnaa kojęna.
 Avoir vu est mieux qu'avoir entendu.
25. Kunōto tí ší-ga tussučín, kárgu-ga tussučín bāko.^b
Notodę shia tussiyin, karwua tussiyin bawo.
 Envoyer quelqu'un (au lieu d'y aller soi-même) repose le pied, mais ne repose pas le cœur.
26. Induyaé weledí čędía tussęna.^c
Wundu yaye waladi cędiya tussęna.
 Qui acquiert un domestique a gagné le repos.
27. Kalǎia nańk'autá čędín bāko.^d
Kalea kyauta cędin bawo.
 Un esclave ne peut pas faire de cadeau. [111]
28. Giger tí dagú-ga kōžin bāgo.^e
Gigerdę dawua kojın bawo.
 Le fer de pied ne peut pas dépasser le cou.
 Sens: un esclave ne fera pas plus que ce qu'on lui a demandé de faire, un subordonné pas plus que les instructions de son patron.
29. Tǔlu^fkárgun kalǎia čękasóma.
Tuludę karwun kalea kasomaye.
 La chaîne est le remède de la fuite de l'esclave.

a 24. *Ti* et *ga* fonctionnent ici comme article du mot qui le précède directement: que "j'ai vu", que "j'ai entendu".

b 25. *Kunōto* = K. *ntōō*, infinitif de *nōtęskin*. *Tussučín* = K. *tuššin* (v. *tusúńgín*), B. *tus-tšin* (v. *tusńiskín*) est utilisé ici exceptionnellement comme transitif, cf. Prietze 1904: proverbe 49.

c 26. *Weledí* emprunté à l'arabe est un serviteur salarié, pas un esclave. On pourrait s'attendre selon les formes du proverbe précédent à *tussičína* plutôt que *tussęna*.

d 27. *Nańk'auta* est comme *nańgoninta*, voir ci-dessus en 7, un emprunt haoussa avec ajout du préfixe bornouan *nan*.

e 28. Pour *dagū-ga* aussi *dagú-ro*. *Giger* = H. *gigár*.

f 29. *Tǔlu* (= H.) est une entrave en bois pour serrer les pieds. *Bę* derrière *čękasóma* a été omis au profit de la réduction proverbiale; *čękasóma* au lieu de *kasóma* est étonnant.

24. J'ai vu dépasse j'ai entendu.
*Nos informatrices l'interprètent comme suit: il ne faut pas se fier aux ouï-dire. Ce que tu as vu est mieux que ce que tu as entendu. Fais confiance à ce que tu as vu de tes propres yeux. Ce proverbe existe aussi en haoussa Ganni ya fi ji, voir surpasse entendre.*¹
25. Envoyer repose le pied, mais ne repose pas le cœur.
 Envoyer quelqu'un te soulage, mais ne repose pas ton esprit.
Variante donnée par nos informatrices: la main de quelqu'un ne peut pas te gratter là où ça te démange. Les deux signifient que tu ne vas pas te fatiguer, mais que tu ne vas pas être rassuré parce que tu ne sais pas si l'envoyé va faire correctement ce que tu lui as demandé.
26. Celui qui a un domestique s'est reposé.
 Celui qui a acquis un serviteur peut se reposer.
Proverbe lié à l'esclavage.
27. Un esclave ne peut pas faire de cadeau.
Pour nos informatrices, l'esclave ne peut pas faire de cadeau parce que lui-même appartient à quelqu'un, il est lui-même le bien d'autrui, donc il ne peut pas disposer de son argent. [111]
28. Le fer ne peut pas dépasser le cou.
Gigər est un vieux mot oublié qui signifiait les colliers en fer utilisés pour les esclaves; nos informatrices n'en comprennent pas le sens et n'ont pas d'idée pour interpréter le proverbe.
29. L'entrave est le remède de l'esclave fuyard.
 Les fers aux pieds sont le remède pour que l'esclave ne fuie pas.

1 Nos informatrices mentionnaient souvent quand un équivalent existait en haoussa, en français du Niger et parfois en zarma; lorsqu'elles nous l'ont donné ou lorsque le proverbe est connu nous l'indiquons.

30. Žoguá-ga dugulǵi-ga žáčin báko.^a
Jawadā duwulia jakcin bawo.
 Un bonnet ne peut pas suffire pour son derrière.
 Une image sur les gens ayant des moyens insuffisants. Comparer avec ci-dessous le [proverbe] 55.
31. Afí nańkúruǵu būnė-bė tí bėla-ga wagyėno.^b
Awi nankurıwu buneye yaye, bala wageno.
 Quelle que soit la longueur de la nuit, il fera jour.
32. Afí nańkúruǵu žėbel-bė tí bėla-wa foku-nžú-n.
Awi nankurıwu jawalle yaye, fuwunjun bəlaa.
 Quelle que soit la longueur d'un chemin, il conduit toujours à un village.
33. Nan-ážel tí kidá-ga čidín bāko.^c
Ajaldudā kidaa cidin bawo. [112]
 La hâte ne fait pas le travail.
34. Induyaė aželčia nadamčín.^d
Wundu yaye ajaljiya nadamcin.
 Tout un chacun regrettera la hâte.
35. Kanadi ší ma nětú kido, aigá gęńi.
Kanadi shima netu cado, aiya gəni.
 C'est la persévérance qui crée la farine, pas la chanson (parce qu'on chante en écrasant le grain).
36. Duńgúlma músko díbi ši-ga wāņėmín dėra-ń gadė?^e
Dəlima musko diwidəa wanəmiya ndaran gade?
 Estropié, tu te moques de ta mauvaise main, mais où alors en trouveras-tu une autre?
 Une solution provisoire est mieux que rien du tout.

a 30. Pour *žoguā*, chez K. on trouve *tsóga* (mot qui sonne de façon semblable à *žogō* panier = chez K. *tsógō* et *žōgo* carquois = chez K. *tsógę*). Au lieu de *dugulǵi*, on a *ńgólō* chez K., *ńgólō* chez B. *žáčin* (écrite plutôt *žátčín*, cf. Introduction [Prietze 1914]) est prononcé *tsáktšin* de *tsańgin* chez K.

b 31. *Bėla-ga wagyėno* correspond au H. *gari ya-wāye* qui a la même racine verbale. *Ga* marque ici, comme dans le proverbe précédent avec *žoguā*, de façon exceptionnelle le sujet.

c 33. *Ažel* vient de l'arabe, tout comme *kida* probablement. Pour la dérivation, chez K. aucune analogie n'est attestée.

d 34. *Nadam* emprunt à l'arabe.

e 36. *Duńgúlma*, cf. *duńgúlum*, ci-dessus.

30. Un bonnet ne peut pas couvrir le derrière.
Pour nos informatrices, c'est un proverbe lié à la question de la propriété; on ne peut hériter que de son père, pas de son oncle. Seconde interprétation: on ne peut cacher ni la richesse ni la pauvreté.
31. Quelle que soit la longueur de la nuit, le jour se réveillera.¹
 Quelle que soit la longueur de la nuit, le jour viendra.
Nos informatrices l'interprètent comme ceci: quel que soit ce que tu fais, si tu commets une faute, un jour tu seras découvert. Quelque chose de caché finira toujours par sortir et la vérité par être révélée.
32. Quelle que soit la longueur d'un chemin, il a un village devant lui.
 Quelle que soit la longueur de la route, il y a toujours un village au bout.
Pour nos informatrices: on finit toujours par arriver quelque part, l'effort permet d'arriver à ses objectifs. Seconde interprétation: quel que soit ce que tu vaux, il y a quelque chose de mieux que toi.
33. La précipitation ne fait pas le travail.
Il faut faire les choses lentement pour les faire bien. [112]
34. Celui qui fait quelque chose avec hâte regrettera.
Celui qui se précipite le regrettera.
35. C'est la patience qui écrase le grain, pas la chanson.
 C'est la patience qui pile le mil, pas la chanson.
Quand on pile le mil, on chante, mais c'est la persévérance et le travail qui produisent un résultat, pas le chant.
36. Estropié, si tu refuses ta mauvaise main, où est une autre?
Si tu refuses de te contenter de ce que tu as, tu n'auras pas forcément autre chose.

¹ Al-Hajj Musa a ici recours à une forme de futur qui est très rarement utilisée désormais dans le kanouri contemporain du XXI^e siècle et qui implique la certitude.

37. Bēgo-núm^a dībi kōžina čallé kuté ú-ro čalniskin.
Bewonəm diwi calle wuro kute calnəskina kojəna.
 Ta mauvaise hache est (toujours) mieux que (quand tu dis à quelqu'un):
 Coupe et laisse-moi couper avec la tienne.
 Sens: se contenter de peu est mieux qu'emprunter.
38. Kam kúloma ší mā dáḡḡel-ga yótčín kəla-nžú-n.^b
Kəma kuloma ši kəlanjuma dagəla yokčín.
 Le propriétaire du champ est celui qui, à la fin, chassera le singe de son
 champ.
39. Músko bōgu kánnu góžin báko.^c
Musko bowu kannu ngojin bawo.
 On ne peut pas prendre du feu à mains nues.
 Sens: qui vient sans argent n'accomplit rien.
40. Inkí čḡró-bē ší-wa inkí bəlkačǐ-bē giržei.^d
Yingi curoye shima yingi bəlgajiyea gərji.
 C'est seulement avec le pouvoir de l'eau que l'on a en soi que l'on peut
 puiser l'eau du puits.
 Sens: comme le précédent. [113]
41. Gagiskína gōniskiní ni-ka čḡttúlēgin báko.^e
Ngagəskəna ngonəskəni nia cuttulugin bawo.
 "Je suis rentré mais je n'ai rien pris" ne peut pas te sauver (se dit à
 quelqu'un accusé de vol).
 Il ne sert à rien de nier.
42. Bárbu kəla-nžé-ro šaidachim báko.
Barwu kəlanju shaidajin bawo.
 Un voleur ne peut pas témoigner pour lui-même.

a 37. *Bēgo* = *béogō* chez K. c'est = H. *gatári*. Le même proverbe est attesté en H. chez Mischlich (n°3).

b 38. *Yótčín*, même sens avec *dūžin* (voir plus haut le 11), chez K. *yoktšin* de *yoŋgin*.

c 39. Il s'agit de braises ou de feu que l'on emprunte quelque part pour son propre usage.

d 40. K. décrit *balgátsi* comme un puits foré à travers une couche rocheuse jusqu'à la nappe phréatique, profond de 180 à 300 pieds.

e 41. Dans *čḡttúlēgin* on a une forme curieuse que K. mentionne sous la forme *túlūgəskin* j'enlève, dérivé de *lúgəskin* je sors. Le préfixe *tḡ* n'est pas du tout à comprendre comme un causatif, mais est plutôt utilisé dans un sens réflexif, et pour le *tt*, que mon informateur écrit et prononce, on peut, peut-être, déduire un reste de la conjugaison causative de K. avec le préfixe *yigə* devant un réflexif *tu-lúgəskin* (*yige-tu* = *yittu*, 3^e personne du singulier *čittu*). Comparer par ailleurs avec Gr. de K., page 168, 3, par exemple.

37. Ta mauvaise hache dépasse: coupe et laisse-moi couper avec la tienne.
Il vaut mieux ta hache, même si elle est mauvaise, que d'attendre la hache de quelqu'un d'autre. Si tu continues à attendre, peut-être que cela ne va jamais venir.
38. C'est au propriétaire du champ de chasser les singes de son champ.
On n'est jamais mieux servi que par soi-même. À comparer avec le proverbe 25.
39. La main nue ne peut pas prendre du feu.
On ne prend pas les braises à mains nues.
Pour nos informatrices: même si tu veux faire quelque chose, si tu n'as pas les moyens, tu ne peux pas y arriver.
40. L'eau du ventre, c'est elle qui tire l'eau du puits.
Nos informatrices expliquent: c'est notre ventre qui puise l'eau du puits, il y a une raison à toute chose, comme le fleuve coule vers la mer, l'eau du puits coule vers le ventre. [113]
41. Je suis rentré, mais je n'ai pas pris, ne peut pas te faire sortir.
[Dire] je suis rentré, mais je n'ai rien pris, ne te sortira pas d'affaire.
D'après nos informatrices, ce proverbe existe aussi en haoussa: Na shiga ban dauka ba, bata fidda barawo, je suis rentré, mais je n'ai rien pris, ne sauve pas le voleur. Il est encore très utilisé aujourd'hui.
42. Le voleur ne peut pas témoigner pour lui-même.
Le voleur ne peut pas être son propre témoin.
Sa parole n'a pas de valeur, correspond au précédent.

43. Induyaé kanaším čidía gambatú-ga čitána, koró kanaším čidó ši-ga kwolžína.^a
Wundu yaye kənnashim ngambadua cətana cədiya, koro kənnashim shia koljəna kido.
 Qui rêve d'avoir attrapé un chat va aussi rêver qu'il l'a relâché.
44. Digil dūnia-bē lāhira-bē gęńí.
Dəgəl duniaye lairaye gəni.
 Dans l'au-delà on sera couché différemment que sur terre.
45. Nańgúdi dūnia-bē nańgúdi lāhira-bē gęńí.
Nangudi duniaye nangudi lairaye gəni
 Pauvreté sur terre ne signifie pas pauvreté dans l'au-delà.
46. Dūnia fāto kwoltú-bē.
Dunia fato koltuə.
 Le monde est une maison qu'on laisse.
47. Lumžía^b bārka, wažía barka!
Ləmjiya barga, wajiya barga!
 S'il fait nuit, c'est bien, s'il fait jour aussi.
 C'est une bénédiction que l'on ait survécu au jour et une bénédiction que l'on ne soit pas mort dans la nuit. [114]
48. Ago suba-bē tí ši gęńí kažírí-n.^c
Awo suwayedə shi gəni kajirin.
 Cela peut être légèrement différent avant la nuit de ce que c'était au petit matin.
49. Dūnia ti inki kełanǵú-bē-gei, kažírížia mā dāži bāko.
Duniadə yingi kəlanguyegai, kajiriyama daji bawo.
 La vie, c'est comme la rosée du matin, quand le soir approche, il ne reste plus grand-chose d'elle.

a 43. Ce proverbe se trouve déjà presque mot pour mot dans Prietze 1911: 132. Je le reproduis ici à nouveau à cause de la variante *čido* comme indéfini 11 qui correspond au perfectif. Cf. Prietze 1904: n°57.

b 47. Pour *lumžía* comparer à *lúmgin* (3^e personne du singulier de *luptšin*) de K., je plonge, de façon figurée, je meurs, pour *wažía* comparer à *wagyéno* du [proverbe] 31.

c 48. *Kažírí* (K. *kátširí*, B. *kátšeri*): le soir. *Suba* de l'arabe, modifié par la phonologie du Borno.

43. Celui qui rêve qu'il a attrapé un chat refera un autre rêve où il l'a relâché.
Pour nos informatrices: un homme a rêvé d'une femme qu'il aime, le lendemain il a appris qu'elle est mariée avec quelqu'un d'autre, donc il doit relâcher le chat et abandonner son rêve.
44. Le lit de ce monde n'est pas celui de l'au-delà.
Le monde est éphémère, l'au-delà est éternel. Il ne faut pas donner trop d'importance au monde d'ici-bas parce qu'il est éphémère.
45. La pauvreté d'ici-bas n'est pas celle de l'au-delà.
On peut être riche ici et pauvre là-bas. Si tu es pauvre ici-bas ce n'est pas grave, ce qui compte c'est l'au-delà.
46. Ici-bas est une maison que l'on quittera.
47. S'il fait nuit, c'est une bénédiction, s'il fait jour, c'est une bénédiction.
La nuit est une bénédiction, le jour est une bénédiction. [114]
Pour nous informatrices, il s'agit d'une référence au vendredi, dont la nuit comme le jour sont bénis.
48. La chose du matin n'est pas celle du soir.
Ce qui se passe le matin n'est pas ce qui se passe le soir.
Le temps passe et les choses changent.
49. La vie, c'est comme la rosée du matin, elle disparaît quand vient le soir.
La vie, c'est comme la rosée, le soir, c'est déjà fini.

50. Kinžá tiló kinžá gení, kinžá safi-yayé ti mā kinžá go.^a
Kəŋja tilodə kəŋja gəni, kəŋja sawi yayedə shima kəŋja wo.
 Boire d'un seul trait n'est pas boire, boire tout le temps, c'est ce qui est vraiment boire.
 Ce proverbe met en garde contre les abus de la générosité et de l'hospitalité. Pour l'expliquer, mon informateur me raconta cette histoire: Murka, le frère du roi du Damagaram Taniman [Tanimoun], alors qu'un pauvre homme l'invitait à goûter ses arachides, vînt avec un chameau et emporta toute la récolte de celui-ci, depuis lors et jusqu'à maintenant on dit: *ɗaidai ɗai ɕe tūŋe-l gúžie-l Muṛká* = En une seule fois, le déterrement des arachides par Murka.
51. Kinéri-ga yažimmī, gafara-nžú múnnako gúlem bāgo.^b
Kənnaria yajəmmi, ngawarenju munnako guləm bawo.
 Si on n'a pas tué l'écureuil, on ne peut pas dire: Arrachez-lui la queue.
 Sens: ne pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué. [115]
52. Afí nančí káda-bē ti, kida^c báko ši-ga kōžina.
Awi nankəji gangaye yaye, ganga bawo shia kojəna.
 Si agréable que soit le tambour, ne pas en jouer est mieux.
 Sens: parler vaut de l'argent, se taire vaut de l'or. Comparer avec le [proverbe] 67.
53. Haŋkalí-wa žěžó margubám-bē.^d
Angallan, njejo morowonne.
 Il faut de la sagesse pour tuer un varan. Généralement appliqué à l'art de saisir quelque chose.

a 50. Pour *kinžá*, aussi *kinčá*. Safi s'explique, B. *saa-bi* heure (arabe) et [*bi*] quelle.

b 51. *Múnnako* de *munnískin* = K. *múngin* (3^e personne du singulier *muktšin*) je déracine. Il s'agit ici d'arracher les poils de la queue. *Kinéri* = H. *kuṛége*, voir Prietze 1911: 121. Il est volontiers chassé pour sa viande, notamment celle de sa queue, qui est considérée comme particulièrement délicieuse (H. *kuṛége migérđi-n wūžia* = l'écureuil à la queue délicieuse). Les poils sont en revanche soigneusement brûlés, parce que l'on considère qu'un seul suffirait à causer des effets négatifs comme ceux mentionnés plus haut. M. écrit *kinnēri*.

c 52. *Kida* du H. *káda*.

d 53. Cf. K. *arigal* (arabe *'aql*) intelligence, *arigabwa* intelligent. *Marguban* = H. *dāmo* le varan, un gros margouillat, cf. Prietze 1911: 71, 74. Il est volontiers consommé, mais est très difficile à tuer, sauf si l'on parvient à lui planter une brindille à un endroit particulier de la trachée dans le cou.

50. Boire une fois n'est pas vraiment boire, boire tout le temps, c'est ça qui est vraiment boire.

Nos informatrices font une hypothèse: "Peut-être utilisé dans le cadre religieux: prier une fois ne sert à rien, il faut prier tous les jours. Le fait d'avoir prié une fois ne te sauve pas, il faut prier tout le temps."

51. Si tu n'as pas tué l'écureuil, tu ne peux pas dire que tu vas lui arracher la queue. [115]

52. Quel que soit le délice du tamtam, son absence le dépasse.
Quelle que soit la douceur de la musique, sans c'est mieux.

Pour nos informatrices, il y a certainement ici un sous-entendu religieux.

53. C'est seulement grâce à l'intelligence que l'on peut tuer un varan.

54. Diskina má dískíní-gei baré na barēniskína-ga.
Diskānama diskāni gai bare na barenāskānaye.
 Labourer là où j'ai déjà labouré signifie que je n'ai rien fait.
 Il faut comprendre ici ce que nous entendons par *Eulen nach Athen tra-*
gen/Transporter des hiboux à Athènes.
55. Yeñgē marādi kúlgū-ga asalačín bāgo.^a
Yange mārādu kalwuye asalajin bawo.
 Le pantalon ne peut pas remplir la fonction de la robe (parce que ce n'est
 pas suffisant).
 Sens identique au [proverbe] 30.
56. Alla kírī-ga wāžīa širo túno čin dābu kēla-wžē-ro.
Ala kārīa wajīya dawu kalanjuyen shiro tuno cin.
 Si Dieu n'aime pas un chien, il lui fait une plaie en plein milieu de la tête
 (où il ne peut pas se lécher pour la guérir).
57. Kam kwalé fánžim bāgo kōa čērō.^b
Kam kolle fanjin bawo wa, curo.
 Qui n'écoute pas une mise en garde devra voir tôt ou tard (ce qu'il a causé).
58. Kam lētú čeragía kōa kúlo-ro lēžō.
Kam letu čeragiya wa kuloro lejo.
 Qui aime sortir va aux champs. [116]
59. Kam mána gúbu-ga čeragó kōa kira-ga kiražō.^c
Kam mana ngəwu čərawo wa kəraa kərajo.
 Qui aime beaucoup les mots devrait lire.
60. Kam ibáda^d-ga čeragó, žāma-ro lēžō.
Kam ibada čərawo wa, jamaro lejo.
 Qui veut prier devrait aller à la mosquée.
 Comme le précédent utilisé en général pour dire: qui est malade devrait
 aller chez le médecin, qui cherche la justice devrait aller chez le juge, etc..

a 55. Sur l'origine de *asalačín*, cf. Prietze 1914: chanson VII 9; il est ici transitif.

b 57. Pour la phrase au conditionnel conclue par *kōa*, cf. Prietze 1914: chanson VII 9.

c 59. Il s'agit ici de la récitation à haute voix dans les écoles [médersas].

d 60. *Ibāda* de l'arabe, tout comme *žāma*.

54. Même si j'ai fait, c'est comme si je n'avais pas fait, le labour d'un endroit déjà labouré.
 J'ai labouré, mais c'est comme si je n'avais rien fait.
Pour nos informatrices, c'est le genre de phrases qui peuvent être prononcées par un mari, dans le sens: il y a des femmes qui ne sont jamais satisfaites.
55. Le pantalon ne peut pas remplir la fonction d'une robe.
Nos informatrices font une analyse en termes de genre: un pantalon ne peut pas remplir le rôle d'une robe. L'homme impuissant ne peut pas satisfaire une femme. Elles rigolent en disant que la femme d'al-Hajj Musa a sûrement utilisé cette phrase contre lui.
56. Si Dieu hait le chien, il lui fait une plaie au milieu de la tête.
Nos informatrices finissent la phrase alors qu'Ari Awagana est en train de lire le proverbe, c'est un proverbe très connu, qui peut s'interpréter comme ceci: si Dieu n'est pas content de toi, il t'afflige de quelque chose contre lequel tu ne peux rien faire. S'utilise quand on est dans une situation insoluble.
57. Celui qui n'entend pas: laisse, il verra.
 Laisse, celui qui n'écoute pas verra.
On dit cette phrase à celui qui n'écoute pas les conseils des autres.
58. Celui qui veut marcher n'a qu'à aller au champ.
 Celui qui ne tient pas en place n'a qu'à aller travailler. [116]
59. Celui qui aime les mots n'a qu'à lire.
Une interprétation possible: celui qui veut trop parler, celui qui aime les histoires, n'a qu'à apprendre à lire [le Coran].
60. Celui qui aime la piété n'a qu'à aller prier à la mosquée.

61. Kam kamoá māžin kuá kāmo málum-ga rížó. Kam kamoá māžin kuá kāmo kandíra-bē rížó. Kam kamoá māžin kuá kāmo mai-bē rížó. Yásku áte agó rítu-bē.
Kam kamu majin wa kamu malambea rijo. Kam kamu majin wa kamu kandirayea rijo. Kam kamua majin wa kamu maiyeya rijo. Yasku ani awo rituye.
 Qui cherche femme se méfie de la femme du religieux, qui cherche femme se méfie de la femme du chasseur, qui cherche femme se méfie de la femme du roi. Ces trois-là sont dangereux. Puisque le premier a des sorts, le deuxième son arme, le troisième le pouvoir.
62. Kam Alla godēžínī kua azabá-nžú-ga godēgyáno.^a
Kam Ala godejanni wa ajawunjua godeyeno.
 Qui ne remercie pas Dieu remerciera sa peine (éternelle).
63. Alla gammí kuá, šētán-ga žigám.^b
Ala gammí wa, shetanna žigam.
 Quand on ne suit pas Dieu, on suit le diable.
64. Žigó Alla-bē gęní kuá, žigó bókú-bē.
Kęnga Alaye gęni wa, kęnga bowuye.
 Ne pas suivre Dieu signifie suivre le vide. [117]
65. Kam indí kela-nžá fatčána, kam indi kęla-nžá fatčání: tátawa féro-wa kęla-nžá fatčána, kumúrco-wa kiári-wa kęla-nžá fatčání.^c
Kam yindi kelanja fatcana, kam yindi kęlanja fatcanni: tadawa-a ferowa-a kęlanja fatcana, kęmurjowa-a kiariya-a kęlanja fatcanni.
 Deux personnes qui se comprennent et deux qui ne se comprennent pas: un garçon et une fille se comprennent, mais pas un vieux et une vieille.
66. Agó yaskú ti afi nandíbī ni-ro čidō-yaé sandi-ga wānum bāgo: kannu tāta-núm čēžó-yaé ši-ga wānum bāgo, inķí tāta-núm čēžó-yaé ši-ga wānum bāgo, kumbó tāta-núm čēžó-yaé ši-ga wānum bāgo.
Awo yasku ani awi nandīwi niro njaddo yaye sandia wanəm bawo: kannu tadanəm cejo yaye shia wanəm bawo, yingī tadanəm cejo yaye shia wanəm bawo, kəmbo tadanəm cejo yaye shia wanəm bawo.
 Ils peuvent faire autant de mal qu'ils veulent, tu ne peux haïr trois choses: le feu, l'eau et la nourriture, même s'ils ont tué ton enfant.

a 62. Le *nn* de l'écriture arabe dans *godēžínī* me semble étymologiquement et phonétiquement non justifié.

b 63. et 64. [L'utilisation de] *žigam* prouve qu'à côté de *gaskin* et de la forme secondaire *žigáskin*, il existe une forme qui provient d'un infinitif *žigó* (K. *ngā*).

c 65. Cf. Prietze 1904: n°65. Vieille femme est chez K. *kęmęrsō*, *kumúrsō* et chez B. *kumúřšū*.

61. Si tu cherches une femme, aie peur de la femme du lettré, si tu cherches une femme, aie peur de la femme du chasseur, si tu cherches une femme, aie peur de la femme du roi, ces trois-là, c'est quelque chose à craindre.
Celui qui cherche une femme devrait avoir peur de la femme du lettré, celui qui cherche une femme devrait avoir peur de la femme du chasseur, celui qui cherche une femme devrait avoir peur de la femme du roi. Chercher ces trois femmes est dangereux.
62. Celui qui ne remercie pas Dieu remerciera ses châtements.
63. Si tu ne suis pas Dieu, c'est que tu as suivi Satan.
64. Si ce n'est pas obéir à Dieu, c'est obéir au vide.
Ne pas obéir à Dieu, c'est obéir au vide. [117]
65. Il y a des personnes qui se comprennent bien et des personnes qui ne se comprennent pas. Les jeunes hommes et les jeunes filles se comprennent bien, les vieux hommes et les vieilles femmes ne se comprennent pas.
L'expression pour dire se comprendre est mélanger leur tête. Une variante donnée par nos informatrices: la pluie et l'acacia gao ne se comprennent pas, l'acacia gao perd ses feuilles quand il pleut et attrape facilement la foudre. La plante et la saison des pluies par contre se comprennent bien, la plante est belle, feuillue pendant la saison des pluies.
66. Il y a trois choses, quel que soit ce qu'elles t'ont fait de mal, tu ne peux pas les rejeter: le feu, l'eau et la nourriture, même si elles ont tué ton enfant.
Ces trois choses même si elles t'ont fait du mal tu ne peux pas les haïr, même si le feu tue ton fils tu as besoin de lui, si l'eau tue ton fils tu ne peux pas la haïr, si la nourriture tue ton fils tu ne peux pas la haïr.

67. Zancē^a gūbu ɓifila-ro wólžia, nábtu kidik ti dinár-ro wólžin.
Zande ngəwudə livillaro woljia, naptu kədəkdə dinarro woljin.
 Si parler beaucoup devient de l'argent, rester silencieux sera de l'or. Comparer avec le 52.
68. Kam lētú gubua tí mána ší-ga kōžin bāgo.
Kam letu ngəwuadə mana shia kojín bawo.
 Qui va beaucoup ne rate aucune rumeur.
69. Lētū arē tí ší mā fúla-wa k'am-wa dakarčó.^b
Lenəməredə shima fula-a kiam-a dagarjo.
 Le va-et-vient sépare le beurre du lait.
 Signification: un colporteur zélé peut causer très vite la séparation entre amis. [118]
70. Tāta fé-bē fir-ga žigei bāko.
Tada feye fərra jəgai bawo.
 Le veau ne suit pas le cheval.
71. Tāta málum-be kandíra-ga žigei bāko.^c
Tada maləmbə kandiraa jəgai bawo.
 Le fils d'un religieux ne suit aucun chasseur.
 Tout comme le précédent: ce qui se ressemble s'assemble.
72. Lēlētú-ga nabtú-ga kōži, kalgi-yaé gubánumī.^d
Leletu naptua koji, kaltyi gəwannəmi yaye.
 Aller de l'avant est mieux que se reposer, même si on risque de piétiner des épines.
73. Kosúwa k'autá čidín bāko.^e
Kasua kyauta cədin bawo.
 Sens: qui a des dettes payera, plutôt que faire des cadeaux.
74. Gultú kída bāko, bóku.
Gultu kida bawo, bowu.
 Parler n'est pas travailler, c'est sans objet.

a 67. *Zancē* est probablement emprunté au H.. *Kídik* a déjà été traité dans Prietze 1908 (voir plus haut 13) = K. *kédég*, cf. K. *nəmgata kédég* très silencieux, *kédən nəmgin* je me tiens très silencieux.

b 69. Il s'agit ici par ailleurs de l'impératif indéclinable aré, infinitif rencontré dans Prietze 1914: chansons III, xv. Pour *dakarčó*, cf. [ci-dessus] 12.

c 71. Il n'y a aucun rapport entre ces deux pratiques.

d 72. *Lēlētú* = H. *tafifia* épine, K. *káligi*, B. *karage*, *Gubamniskin* = K. *gəbàngin* (3^e personne du singulier *gəbáttšin*).

e 73. Pour *kosúwa* (K. [vide]), cf. B. *kúse-ma* débiteur de *kūsu*, *kúse* dette, *k'autá*, voir [ci-dessus] 27.

67. Beaucoup de paroles deviennent de l'argent, mais rester silencieux peut devenir de l'or.
Parler, c'est de l'argent (métal), le silence, c'est de l'or.
Nos informatrices ne connaissent pas cette expression.
68. Celui qui marche beaucoup, la parole ne le dépasse pas.
Celui qui se promène beaucoup ne rate jamais les commérages.
69. C'est aller et venir qui a séparé le beurre du lait.
Le va-et-vient, c'est ce qui sépare le beurre du lait.
Pour nos informatrices: dans le contexte d'un foyer, si l'un est tout le temps en train de faire des va-et-vient ou de recevoir des visites de sa belle-famille cela va gêner le mariage et créer les conditions d'un divorce. [118]
70. L'enfant de la vache ne suit pas le cheval.
Il sait que ce n'est pas sa maman.
71. Le fils du lettré ne suit pas le chasseur.
Le fils du lettré doit devenir lettré, le fils du chasseur doit devenir chasseur.
72. Aller par-ci par-là est mieux que rester à un seul endroit, même si tu risques de piétiner des épines.
Se promener est mieux que rester, même si tu vas piétiner des épines.
Mieux vaut faire un voyage avec des trous (avec des détours) que de rester au même endroit. Une variante existe en haoussa: A yi tafiya ya fi zama, Faire des voyages est mieux que rester.
73. L'endetté ne peut pas faire de cadeau.
Tu ne peux pas emprunter pour faire un cadeau.
74. Parler sans travail, c'est du vide.
À comparer avec le proverbe 5.

75. Kíči-núm faními, búltu gubogúm-ga čuríma ti, gulžína širo: Dā búmma kulúmma, hállē kęla-nęm-ro kilēnúmma.
Kajinəm fanəmi yeno, bultu gadagama curunadən, shiro: Da bumme kulləmma, halle kəlanəmro kəlegəmma.
 Tu profites de la vie, toi, dit la hyène au coq, quand elle le vit: Tu t'es rassasié de viande à satiété, puis tu te l'es enroulée sur la tête [comme un turban]. C'est une blague sur la crête rouge du coq.
76. Fandó naŋgoní-ga^akōžína.
Fando nangonia kojəna.
 Le gain est mieux que l'habileté. [119]
77. Rágo fandó gení.
Rawo fando gəni.
 Sens: je l'ai est mieux que je l'aurais.
78. Kam súbá ní-ka wāžía kažirižía ni-ka čęgarin bāko.^b
Kam səwa nia waja kajirjiya nia cəragin bawo.
 Qui ne t'aime pas le matin ne t'aimera (vraiment) pas quand le soir arrivera.
79. Kam ní-ka wāžía búne-n, suba ni-ka čęro dōla-nžú.^c
Kam nia bune wajiya, səwa dolenjuro nia curo.
 Qui te hait la nuit est obligé de te tolérer le matin. Puisque pendant la journée, l'autorité pourra te protéger.
80. Gíro argim-bē naŋkultú-ga čakín bāko.
Ngəro argəmbə kultu cakkin bawo.
 Croquer le mil ne rassasie pas.
 Sens: on ne peut atteindre certains objectifs qu'avec plus d'efforts ou de moyens.
81. Mātúma ší mā nanhasára-ga čúruí.^d
Matuma shima asarra curui.
 Qui part à la recherche peut aussi vivre la perte (puisque celui qui n'a rien ne peut rien perdre).

a 76. *Naigoni* est dérivé du mot H. *goni* avec le préfixe de l'abstrait, cf. *naigonita*, [ci-dessus] 7.

b 78. *Kažirižía*, voir ci-dessus 49, *suba*, [ci-dessus] 48.

c 79. *Dōla*, pas chez K., correspond au sens de *tīlas* en H.

d 81. *Nanhasara* emprunt à l'arabe avec ajout d'un préfixe bornouan.

75. “Tu t’es fait plaisir,” dit la hyène au coq, lorsqu’elle le voit, “tu as mangé de la viande jusqu’à en être tellement rassasié que tu te l’es enroulée sur ta tête.”
Une variante donnée par nos informatrices: le chat a dit, “nous ça nous manque et chez grand-frère coq il y en a tellement que ça reste sur sa tête.” Elles expliquent: le coq, c’est le riche, le chat et la hyène cherchent toujours l’argent.
76. Trouver dépasse le fait d’être expert.
Gagner est mieux qu’être prétentieux.
Nos informatrices disent: Il y a beaucoup de gens qui croient qu’ils ont plein de choses dans la tête, mais qui n’ont rien dans la poche. [119]
77. Vouloir n’est pas trouver.
 Vouloir, ce n’est pas obtenir.
78. Celui qui t’a haï le matin ne peut pas t’aimer le soir.
 Celui qui ne t’aime pas le matin ne t’aimera pas le soir.
Nos informatrices finissent la phrase avant qu’Ari Awagana n’ait le temps de la lire en entier.
79. Celui qui t’a haï la nuit sera obligé de te voir le matin.
Quelle que soit l’attitude, les sentiments ne changent pas.
80. Croquer le mil ne rassasie pas.
 Mâcher les grains de mil n’enlève pas la faim.
Si tu ne travailles pas les grains, si tu ne les cuisines pas, cela ne va pas fonctionner. Pour nos informatrices: une femme dans un mariage polygame peut s’exprimer comme ça pour dire que, comme son mari ne reste pas toujours chez elle, elle n’est jamais rassasiée, elle a juste un peu et après elle doit le laisser à l’autre.
81. C’est celui qui cherche qui pourrait connaître la perte.
Nos informatrices interprètent ce proverbe dans une perspective de commerce: celui qui cherche l’argent, c’est celui qui peut faire des pertes, quand tu fais des affaires, il faut toujours se préparer à une perte.

82. Gúdi čęro kindágo-yayé ší-ga yakkęmía naŋgudi-nžú čęttúlegin.^a
Ngudi shia curo kęndawuyero yakkęmma yaye, nangudinju cuttulugin.
 Même si tu mets le pauvre dans la graisse, sa pauvreté le fait sortir. Identique au n^o54 de mes proverbes haoussas [Prietze 1904].
 Donc: la pauvreté est une malédiction contre laquelle il n'y a aucune solution. [120]
83. Dakári^bkokkó-bē ķęla šęllo-bē yaē čuwurín gőžin.
Dagar kokkoye ķala shilloyen yaye, cukkure ngojin.
 Quel que soit le palmier doum d'où lui tombe sa part, le crapaud la prend.
 Une image du pieu, qui attend de Dieu ce qui lui revient.
84. Wátúma-núm sńba šawartúma-bē gení.^c
Watumanęm sawa shawartuye gęni.
 Ton ennemi n'est pas l'ami de celui qui te donne de bons conseils.
85. Ati tí záma ší-bē, bęltu kokkó-ga gubatčina ti.^d
Adada zama shiye yeno, bultu kokkoa gęwatķenna.
 Ça, c'est le butin du pied, disait la hyène, lorsqu'elle piétina un crapaud.
 Donc: du pain béni.
86. Bē-yaē karúa má káku go.^e
Be yaye karuwama kaku wo.
 Même en saison sèche, le vent est frais.
 Utilisé en général pour des situations qui restent constantes, que ce soit dans une bonne ou une mauvaise période.
87. Čī bńkú ší mā kináwa go.
Ci bowudę shima ķanaa wo.
 Une bouche vide est aussi affamée, c'est-à-dire celui qui n'a rien est toujours plein de convoitises.

a 82. Pour *kindágo*, cf. K. *kęndągę* beurre fondu. Pour *čęttúlegin*, cf. ci-dessus 41.

b 83. *Dakári*, voir [ci-dessus] 20.

c 84. [Le mot] *šawartúma* est un participe actif [dérivé] d'un emprunt à l'arabe, *šawarnúskin* je conseille.

d 85. *Záma* correspond peut-être à *tsáman* guerre de K.; pourrait désigner une partie du butin.

e 86. *Bē* = H. *řanı* saison sèche, par rapport à *núngęli* = H. *dāmana* saison des pluies. Le froid B. *kāgo*, K. *kāgū*.

82. Même si tu mets le pauvre dans l'huile, il ressortira avec sa pauvreté.
Variante donnée par nos informatrices: le pauvre, même si tu le plonges dans l'huile, il ressortira avec son oreille intacte. [120]
83. Si la part du crapaud est sur le palmier doum, elle va tomber et il va la prendre.
 La part du crapaud, même si elle est sur le palmier doum, elle tombera et il la prendra.
Tout vient à point à qui sait attendre avec une notion de providence divine. Pour nos informatrices: ta chance où qu'elle soit, elle va te revenir. Les bienfaits de Dieu vont te trouver.
84. Ton ennemi n'est pas l'ami des conseils.
 Ton ennemi n'est pas bon conseiller.
Ne prends pas de conseils auprès d'un ennemi.
85. "Ceci est une trouvaille du pied," a dit la hyène, lorsqu'elle a piétiné un crapaud.¹
À comparer avec le proverbe 83, les bienfaits de Dieu vont te trouver.
86. Même en saison sèche, c'est le vent qui fait la fraîcheur.
 Même en saison sèche, le vent signifie le froid.
Certaines choses ne changent jamais.
87. La bouche vide, c'est elle qui a faim.
Nos informatrices ajoutent une seconde partie: il faut au moins mettre son doigt dedans.

1 *Záma* mot inconnu aujourd'hui.

88. Koltú bílji čęro-n kargún kináwa-bē gęní.
Koltu bəliye curon, karwun kənaŋe gəni.
 Laisser les excréments en soi n'aide pas contre la faim.
 Signification: ce n'est pas parce qu'on ne paye pas ses dettes que l'on devient propriétaire.
 Quelque chose de similaire existe en haoussa, notamment le [proverbe] 4 chez Mischlich et le 52 de ma collection de proverbes [Prietze 1904], j'ai compris la véritable interprétation de ce dernier grâce à cet exemple-ci.
 [121]
89. Músko tōlǐbe-n músko čídiga-bén kōžína.
Musko toliye musko cidiaŋe kojəna.
 La main qui est en haut est mieux que celle qui est en bas, c'est-à-dire donner est mieux ([plus] pieux, distingué) que prendre.
90. Ni ya fandúmma wárasa abá-num-bē gęní, íbra-ga fandúmma.^a
Ni warasa abbanəmbə gəni fandəm wa, liwura fandəm.
 Si tu hérites de quelque chose qui n'est pas de ton père, tu as trouvé une aiguille (c'est-à-dire un gain inespéré, même si celui-ci est petit).
91. Induyaé káči-ga čęrúya zana^b-nžúa ší-ga čęro.
Wundu yaye kajia curuiya zanənjua shia curo.
 Qui voit la pintade la voit avec son dessin.
 Signification: quand on voit une personne, on voit aussi ses prédispositions naturelles.
92. Induyaé nandíbi kęla-nžú-bē čúruí bāko.
Wunduma nandiwi kəlanjuye curui bawo.
 Ses propres défauts, personne ne les voit.
93. Wanzám rētú-ga wāžína.^c
Wanzamma retua wajəna.
 Le barbier n'aime pas les tatouages (ceux qu'il fait avec son couteau aux autres). Le faire sur son propre corps lui fait mal.

a 90. La particule *ya*, qui apparaît aussi en H., est selon M[usa] utilisé pour renforcer *ní*. *Wárasa*, de l'arabe, tout comme *ibra* = H. *libra*; le H. a l'habitude dans de tels cas d'emprunt de conserver l'article.

b 91. *Zána*, en principe *zánē* du H., étoffe, pagne et aussi motif, dessin.

c 93. Comme sens similaire M[usa] cite le proverbe H.: *Bařáo ba-ya sō a-ma-sa sáta*, le voleur n'aime pas du tout qu'on le vole.

88. Laisser le caca dans le ventre n'est pas le remède de la faim.
Laisser ses excréments dans son ventre n'est pas une solution contre la faim. [121]
89. La main qui est en haut surpasse celle qui est en bas.
Il vaut mieux être celui qui donne que celui qui reçoit.
90. Si tu obtiens un héritage qui n'est pas de ton père, même si c'est une aiguille, c'est bien.
Selon nos informatrices, il y a une interprétation genrée liée aux règles de l'héritage musulman qui fait que la femme n'hérite pas du mari, mais les enfants.
91. Celui qui a vu la pintade a vu sa parure.
Pour nos informatrices, ce proverbe peut être utilisé pour évoquer une femme dont on sait tout de suite en la voyant qu'elle est arrivée dans le mariage avec sa richesse, ce n'est pas son mariage qui a pu lui donner ce qu'elle a.
92. Personne ne voit le mal chez lui.
Variante donnée par nos informatrices: Le singe ne voit pas la bosse qu'il a sur son front. Une autre variante en haoussa: Laifi tudu ne, sai ka take naka ka hangi na wani, la faute, c'est comme une colline, pour regarder celle du voisin tu montes sur la tienne.
93. Le barbier n'aime pas les cicatrices.
Le barbier ne veut pas de cicatrices [scarifications], mais il veut bien en faire aux autres.

94. Induyaé kaki-nžu wāžía kaki-nžu ģeni.^a
Wundu yaye kaġanju wajíya kaġanju ģani.
 Qui n'aime pas le sien, alors il ne lui appartient pas non plus. Un frère qu'on n'aime pas par exemple n'est pas un frère. [122]
95. Láhira béla karéngu: kažiri čigyam-yaé, na tótę-m bōnínin.^b
Laira bála karəngə: kajiri čiyam yaye, nadən bonəmin.
 L'au-delà est une ville très proche, même si tu pars le soir pour y aller, tu dormiras là-bas.
 Sens: qui sait qu'il est proche de la fin?
96. Wörtú kęla-nęm-ga kōžía, kęla indú-bē-yaé čukúró.^c
Bədo kəlanəm kojíya, kəla wunduye yayero cukkuro.
 Si un jet rate ta tête, qu'il atterrisse sur la tête de qui que ce soit.
97. Kuńkúna mána žėžoma.
Kunguna mana njejoma.
 Sens: avec de l'argent, on peut faire taire les rumeurs.
98. Bultu-yaé kinžo-nžú-ma^d zígęrin báko.
Bultuma kənjomanju jaġərin bawo.
 Même la hyène ne mord pas celui qui lui donne quelque chose.
99. Káči-yaé zírę-ga nōžína: Kam kúloma čuruna ti čękasín.
Kaji yaye jireə nojəna: Kam kuloma curunadən cəkasin.
 Même la pintade connaît la vérité: si elle voit le propriétaire du champ, elle s'enfuit. [123]
100. Agóma ší-mā kargún ago-nžú-bē.
Awoma šima karwun awonjuye wo.
 Qui possède sait aussi comment s'en occuper.
101. Diski kóa mégu abá męgú ģení.
Diski kwa mewu abba mewu ģani.
 Il est toujours mieux d'avoir dix hommes plutôt que dix pères.

a 94. L'informateur donne ici la traduction suivante en H.: *Kōwa yā-ġi nāsa ba nāsa ba ne.*

b 95. Proche de K. *káranġg*; pour *kažiri*, cf. [ci-dessus] 49.

c 96. Au lieu de *worniskin*, qui présuppose l'infinif *wörtú*, K. a *ġęmġin* et B. *ġémnisin* je jette. Pour *čukúró*, cf. K. *tšukúro* comme futur, *tsukúre* comme indéfini 11; mais au regard du sens correspondrait à la deuxième [forme]. Le sens du proverbe correspond à la formule de Ganelon dans le poème de Uhland: *Wär' ich mit guter Art davon, mög' euch der Teufel holen.*

d 98. La productivité du suffixe *ma* dans la construction du nom agentif est mise à jour par le possessif dans *kinžo-nžú-ma*, ou *kinžō* (infinif de *yiskin* je donne, chez K. *ntšō*) précédé du possessif. Les suffixes en kanouri sont assez mobiles pour être ajoutés à des expressions complexes et en même temps assez solides pour influencer sur les voyelles précédentes, cf. *agó-ma* de *agó*, voir ci-dessous 100 et *zana-nžúa* de *zané*, voir ci-dessus 91.

94. Celui qui n'aime pas ce qui est à lui, c'est que ça ne lui appartient pas.
Ne pas aimer les siens, c'est les nier.
Pour nos informatrices, deux interprétations possibles: celui qui n'aime pas son bien, c'est que son bien est petit ou celui qui n'aime pas ses parents ne s'aime pas lui-même. [122]
95. L'au-delà est une ville toute proche, même si tu pars le soir tu y dormiras.
La mort est au bout du chemin.
96. Si un jet [de pierre] rate ta tête, tant pis s'il tombe sur quelqu'un d'autre.
97. L'argent tue la parole.
Si tu achètes ou si tu corromps les gens, personne ne va rien dire. Quand tu as l'argent, personne ne te contredit, tout ce que tu dis est accepté, il n'y a pas de discussion.
98. Même la hyène ne mord pas son bienfaiteur.
La hyène n'est jamais reconnaissante, mais même elle sait reconnaître un bienfaiteur.
99. Même la pintade connaît la vérité, lorsqu'elle voit le propriétaire du champ, elle s'enfuit.
Tout le monde sait ce qui est la vérité. [123]
100. Celui qui possède une chose, c'est lui qui connaît le remède pour cette chose.
Explication donnée par nos informatrices: s'il y a un trou dans le toit ou un lit au pied cassé, le propriétaire sait où est le problème.
101. J'ai fait dix maris, mais ce n'est pas avoir dix pères.
Dix maris, ce n'est pas dix pères.
Nos informatrices analysent ainsi le proverbe: "Un père, tu ne peux en avoir qu'un seul alors qu'un mari tu peux en changer et en avoir jusqu'à dix ... Si tu te fâches, c'est quelque chose que tu peux dire à ton mari." Nos informatrices pensent qu'une variante existe aussi en haoussa.

102. Agó ati kúttu, zoľí biľi-ga zubúna ti.^a
Awo adə kuttu yeno, joli bəlia jəwunnya.
 Ça n'a pas bon goût, dit l'idiot, quand il a mangé des excréments.
103. Kuňkuna-ní búskin, kandín sabúni kaibunía ti.^b
Kungunani buskin yeno, kandin sawul kaiwunnya.
 C'est mon argent que je suis en train de manger, disait le Touareg, après avoir acheté du savon (croyant que c'était une gourmandise).
 Lot de consolation, si quelqu'un n'est pas satisfait de son achat.
104. Kókō-yaē marādi-ní-ga asalačia gidēgú-ga kōžína.^c
Kowu yaye məradunia asalajija dewua kojəna.
 Même si c'est un vautour, s'il peut subvenir à mes besoins, il est mieux qu'une autruche.
105. Niňgĩli-fĩ-yaē kázim-žúa.
Nangəli fiyaye kajəmnjua.
 Chaque saison des pluies a son herbe.
 Utilisé pour décrire le caractère d'un roi et son influence sur le pays.
106. Daľimi margubán^d-gačurúna ti, gulžína ší-ro: Lalē! Am dēga-bē čęro bęrnī-bē ísei bāko illa dagu-nža-n žie-wa isei.
Ndalimi morowonna curunnya, shiro: Lale! Am degaye curo bərnijero isai bawo illa dawunjan jea isai, yeno.
 Lorsque le lézard vit un varan, il lui dit: Bienvenue, les compatriotes viennent en ville seulement avec une corde au cou.
 Le cousin, plus petit et habitant la ville, a pitié du varan ici, qui vient en ville seulement comme butin de chasse, c'est une image des compatriotes qui viennent en ville seulement si le juge les a convoqués. [124]

a 102. Cf. K. *kútū* pourri, mauvais, désagréable.

b 103. Les Touaregs jouent ici le rôle des barbares, que jouent les Bédouins chez les Arabes.

c 104. *Kókō* le vautour = K. *kógg*, B. *kōgo* qui est différent dans la prononciation, voir *kəkkō* crapaud (ci-dessus 83, 85) = K. *kóko*, B. *kōgo*. *Marādi, asalači*, cf. Prietze 1914: chanson VII 9.

d 106. Alors que le varan est apprécié comme gibier, on ne mange le lézard que comme remède contre les inflammations du cou.

102. “Ce n’est pas du tout bon,” a dit le fou quand il a mangé le caca.
Quelque chose que l’on peut dire à quelqu’un dont on estime qu’il ne sert à rien.
103. “Je vais manger mon argent,” disait le Touareg, après avoir acheté du savon.
Il y a plusieurs versions de cette histoire, selon nos informatrices. Il a cru qu’il achetait une sucrerie et il a acheté du savon, mais il ne veut pas perdre son argent, donc il le mange quand même. On peut dire ça aussi quand on veut conjurer une perte, par exemple si tu as épousé une femme et qu’elle ne fait pas ce que tu attendais, comme tu as dépensé de l’argent pour la marier, tu acceptes la situation.
104. Même si c’est un vautour, s’il peut subvenir à mes besoins, il surpasse une autruche.
 Même si c’est un charognard, s’il peut me satisfaire, c’est mieux qu’une autruche.
Variantes données par nos informatrices: même si c’est un taureau, s’il donne du lait, ce n’est pas grave. “Il vaut mieux une femme qui peut tenir une houe,” dit l’homme qui a épousé une femme qui a de grandes dents (elle est laide, mais elle peut travailler). L’essentiel est d’être satisfait que l’objectif soit atteint, même si ce n’est pas bon.
105. Chaque saison des pluies a son herbe.
Même idée qu’on ne peut pas se baigner deux fois dans le même fleuve, chaque chose à son moment, au sens où les choses changent à chaque moment. Selon nos informatrices, ce proverbe parle des époques, certains rois correspondent à des époques heureuses, d’autres à des moments terribles.
106. Lorsque le lézard vit un varan, il lui dit: “Bienvenue, les gens de l’extérieur viennent dans la ville seulement quand ils ont une corde au cou.”
 Le lézard dit au varan: “Bienvenue, gens du dehors, si on vous voit en ville, c’est que vous avez la corde au cou!”
Pour nos informatrices: le varan on le chasse, c’est un gibier, s’il est en ville, c’est qu’il a été attrapé, l’expression peut être utilisée pour décrire la situation d’un voleur venu de brousse et qui s’est fait prendre en ville. [124]

107. Margubán^a gulžína: Kanadi káso-ga kōžína.
Morowon guljəna: Kanadi kasoə kojəna.
 Le varan dit: Patienter est mieux que s'enfuir.
 Dans le n°76 de mes proverbes haoussas, on lui attribue le principe contraire.
108. Dałími gulžína: Kasəmin-yaé rō-núm ččlugō.
Ndalimi guljəna: Kasəmin yaye ronəm kiluwo.
 Le lézard dit: Peu importe à quel point tu cours, cela te coûtera la vie.
109. Músko kám-bē ní-ro biri kālúa zúbuin bāko.^b
Musko kambe niro bəri kalua jəwuin bawo.
 La main de quelqu'un ne te donne pas à manger la bouillie avec le bouillon.
 Signification: celui qui laisse ses affaires être conduites par un autre n'y trouvera pas son compte.
110. Kusátto súbá-bē ší mā kusátto kažíri-bē žibčin.^c
Kusotto suwaye shima kusotto kajirije əsayin.
 Un visiteur, arrivé le matin, souhaite la bienvenue au visiteur qui arrive le soir (faisant comme s'il était déjà de la maison).
111. Čęro ší mā gúdo-ga čáto na kintarám-žu.
Curo shima ngudoa na kəntaramnjuro cado.
 C'est le ventre qui conduit l'oiseau à l'endroit où on va l'attraper. [125]
112. Agō áti agō mána-bē geńí: kāmo tāta-nžú-ga čundí.
Awo adə awo manaye gəni: kamu tadanjua cundi.
 Qu'une femme ait avalé son bébé, c'est plus que ce qu'on peut raconter.
 Image pour tout ce qui est inouï.

a 107. Pour *margubán*, cf. [ci-dessus] 53.

b 109. Pour *biri*, cf. Prietze 1914: chanson x. *Kālúa* de *kālu-wa*; *kalu* est la sauce ou la soupe préparées à partir de différentes plantes dans le Soudan, H. *mía*.

c 110. B. *kusotō* étranger, hôte = K. *kusótō*. Cf. K. *nusotōngin* je suis ou je deviens étranger, *nusótō* l'étranger. Comme dans le cas précédent on a utilisé un verbe intransitif, ici dans le mode causatif: *žibčin*, chez K. *tsęptšin* (de *tsęmgin*) il descend, ici = il est descendu, il est accueilli.

107. Le varan dit: “La patience surpasse la fuite.”
Le varan dit: “La patience est mieux que la fuite.”
Pour nos informatrices, avec la patience tout passe alors que quand tu fuis on va toujours te rattraper. Le varan, c’est du gibier et sa tête ou sa peau sont utilisées pour faire des formules magiques, par exemple pour faire que l’on ne voit que le roi dans une foule de mille personnes, ou pour faire grandir magistralement quelqu’un, en plus parmi ses os il y a l’os du paradis qui donne le succès.
108. Le lézard dit: “Plutôt s’enfuir quitte à perdre la vie.”
Pour nos informatrices, c’est quelqu’un de brave qui va dire ce type de phrase, qui signifie: on ne peut pas échapper à la mort et que l’on dit pour se donner du courage.
109. La main de quelqu’un ne mangera pas pour toi le plat avec sa sauce.
La main de quelqu’un ne peut pas te faire manger le plat en sauce.
Selon nos informatrices, l’idée est que la main de quelqu’un ne va pas bien mélanger la sauce et la pâte comme toi tu aimes. Il ne faut pas espérer quelque chose de quelqu’un, si tu comptes sur quelqu’un tu seras toujours déçu. On n’est jamais mieux servi que par soi-même.
110. Le visiteur du matin, c’est celui qui accueille celui du soir.¹
Nos informatrices proposent deux interprétations: la première, il est question ici de la marmite, le matin et le soir, c’est la même marmite que l’on utilise. La seconde, dans le contexte du voyage, si tu pars le matin tu arriveras plus tôt et tu pourras accueillir ceux qui arrivent le soir parce que tu seras désormais à l’aise dans la maison.
111. C’est le ventre qui amène l’oiseau là où on l’a capturé.
C’est la faim qui conduit l’oiseau à sa perte.
La faim t’entraîne à agir imprudemment, la faim te conduit à des situations inextricables. [125]
112. “Ceci n’est pas quelque chose à raconter,” [dit] la femme qui vient d’avaler son bébé.
Pour nos informatrices, cela signifie qu’il n’y a rien à dire. La femme a avalé quelque chose de tellement précieux qu’on ne peut même pas se le représenter, il n’y a rien à en dire. L’idée de tuer est symbolique ici, mais elle a fait quelque chose de tellement grave, elle a tellement dépassé les bornes que c’est impossible à comprendre. Ce type de phrase est utilisé dans des situations de trahison, par exemple quand quelqu’un en qui tu avais vraiment confiance t’a trahi.

1 Sur cette notion de l'étranger ou du visiteur dans les sociétés parlant peul, kanouri, haoussa et zarma-songhay, Awagana et Abdoulaye 2001.

113. Nanbáko ší mā naŋgudi-ga čakkó.
Bawoda shima nangudia cakko.
 C'est le fait de ne rien avoir qui est à l'origine de la pauvreté.
 Cette expression est à mettre au même niveau que la découverte de Bräsig: *Die große Armut kommt von der großen Pauvreté her* [La grande misère vient de la grande pauvreté].^a
114. Síni^b bāko-yayé, bēltu nansini-ga čidín bāko.
Səni bawo yaye, bultu nansənia cədin bawo.
 Vaut mieux pas de berger, plutôt qu'une hyène.
 Une image comparable à la nôtre: faire du bouc le jardinier.
115. Diskina má diskini; Kāmo-ní kam kāmo bāko gurētá-ro yiskína.^c
Diskənama diskəni; kamuni kam kamu baworo guretaro yiskəna.
 Je l'ai fait (précisément mettre ma femme en sécurité pendant mon absence), mais en même temps je n'aurais pas dû, puisque je l'ai mise dans les mains d'un homme qui n'a pas de femme. Expression d'un doute *a posteriori* après avoir confié quelque chose à quelqu'un.
116. Dāží, mána čérī, málum bēlkačī čukorína.
Daji, mana ceri, maləm bəlgajiro cukkurəna.
 C'est fini, la chose est réglée, dit le religieux qui est tombé dans le puits.
 Plaisanterie à propos d'un fait accompli.
117. Kāmo feŋ-gei: kam žibāna tí mā, ší mā kuma-nžę-ro (wolži).
Kamu fəŋ gai: kam jəwanada, shima kəmanjəro wolji.
 Une femme, c'est comme un cheval: celui qui sait la diriger est aussi son maître. [126]
118. Bēlku kam ši-ga batčina tí mā aba-nžu go.^d
Bəlwu kam shia batcənada ma abbanju wo.
 Qui frappe un sauvage est son père (puisque le sauvage va crier: Papa).

a [Prietze fait référence ici à une formule de l'inspecteur Bräsig, un personnage de l'écrivain Fritz Reuter (1810–1874) dans son roman *Ut mine Stromtid*].

b 114. Berger K. *sūni*, B. *sūni*.

c 115. Tournure similaire au 54 [ci-dessus].

d 118. *Bēlku*, pas chez K. (pourrait correspondre à K. *bilgę* mousse, bulle d'eau), expression générique pour païen sauvage = H. *baguqi*.

113. C'est l'absence qui cause la pauvreté.
À comparer avec le proverbe m.
114. Même s'il n'y a pas de berger, la hyène ne gardera pas les animaux.
 Même s'il n'y a pas de berger, on ne prendra pas une hyène.
Pour nos informatrices: la hyène ne connaît que son ventre, on ne peut pas lui faire confiance [de m à n5, série autour de confiance/trahison].
115. "Je l'ai fait, mais je n'aurais pas dû," disait un homme qui a donné la garde de sa femme à quelqu'un qui n'a pas de femme.
 Je l'ai fait, mais je n'aurais pas dû; j'ai laissé ma femme avec un célibataire.
Pour nos informatrices, c'est un enjeu autour de la responsabilité et du fait de devoir assumer ses actes qui est posé ici, l'idée de refuser d'admettre ou au contraire d'accepter les conséquences de ses actions. Cet homme a fait quelque chose, puis il l'a regretté et il constate son erreur, c'est un acte involontaire fait sans réfléchir. Un proverbe qui peut se dire quand ta confiance a été abusée par quelqu'un.
116. "C'est fini, le bavardage est terminé," dit-on lorsque le lettré tombe dans le puits.
Nos informatrices comprennent: "C'est terminé," dit le lettré qui est tombé dans le puits. C'est comme: "C'est fini pour mon âme" quand le peureux est tombé du lit. Il s'agit d'un proverbe sur ceux qui voient au tragique des choses pas si graves, ainsi le lettré hurle à la mort alors qu'on peut aller le chercher dans le puits. Plus de peur que de mal.
117. La femme, c'est comme le cheval, celui qui la monte est son propriétaire.
Pour nos informatrices, c'est un proverbe à connotation sexuelle. [126]
118. L'idiot, celui qui le frappe, c'est lui son père.
Il va obéir à tous ceux qui le frappent. Proverbe inconnu de nos informatrices.

119. Tāta hali kaľía-bē čidín bāko.
Tada hal kaleaye cədin bawo.
 Un homme libre ne montre pas le caractère d'un esclave.
120. Ago nángoá ti káreṃmu má galgó.
Awo nanguadə karmoma ngalwo.
 Même la mort est mieux que la honte. (Presque mot à mot déjà dans [Prietze 1914] chanson IX 2.)
121. Gubúri kádi čílim-bē rō kādi kimé-be kōžína.^a
Cuwuri kadi cəlambero kadi kimeye kojəna.
 Même dans la tombe, le serpent noir a plus de valeur que le rouge vivant. C'est ainsi que parle une femme qui a perdu son premier mari et qui se chahaille avec son second mari.
122. Gafo šim bāko, ča^b šim-wa, kóa aṭe-gei geŋí.
Ngawon shim bawo, ca shima wa, adəgai gəni.
 On n'a pas d'œil derrière, si on en avait, il en serait autrement.
123. Targúna bərbəř-žú-ga rŭžin bāko.
Tarwuna bərbəřnjua rujin bawo.
 Le lièvre ne méprise pas sa poussière, c'est-à-dire qu'il soulève autant de poussière que les grands animaux.
124. Kam kurugužína tí bōbōtė-ga fánžin bawo.^c
Kam kuruwujənadə bowodəa fanjin bawo.
 Qui s'est éloigné n'entend pas l'appel.
 Signification: l'excité n'écoute aucune mise en garde. [127]

a 121. *Gubúri* [vient] de l'arabe. Le serpent noir est plus gros que le rouge et effraie certains jusqu'à la mort s'il se dresse.

b 122. Il s'agit ici d'une phrase au conditionnel, comme celle mentionnée dans Prietze 1914: chanson VII 9 avec *ča* et *kóa* postposé dans la phrase suivante, selon K. [Gr.] § 322.

c 124. Cf. K. *kírūgu* grand, long.

119. L'enfant libre n'a pas le caractère de l'esclave.
Pour nos informatrices: un esclave fait des choses qu'un noble ne peut pas faire parce que son instinct va retenir ce dernier. La nature du caractère d'une personne est liée à son statut, si le fils d'un chef de canton agit mal, on va dire que sa mère est une chienne, elle a découché et l'enfant ne peut pas être l'enfant du noble.
120. Plutôt mourir que de poser un acte honteux.
Une situation correspondant à ce proverbe pour nos informatrices: si tu cherches à séduire une des coépouses de ton père et que ton père s'en rend compte, tu n'as plus qu'à te suicider.
121. Le trou du serpent noir dépasse celui du serpent rouge.
Pour nos informatrices: le serpent noir a du venin mortel, le rouge n'attaque pas, il dort beaucoup. S'utilise par exemple si une femme a à choisir entre deux prétendants et que l'un d'eux est connu pour avoir un caractère méchant, alors on va pouvoir lui dire cela.
122. On n'a pas d'œil derrière, si on en avait un, ce ne serait pas ainsi.
Une variante donnée par nos informatrices: même si tes oreilles sont comme celles d'un éléphant, tu n'entends pas ce que l'on dit dans ton dos. Signifie: si on parle dans ton dos, tu ne vas pas le savoir, un proverbe qui concerne les commérages.
123. Le lièvre ne sous-estime pas sa poussière.
Plusieurs interprétations possibles pour nos informatrices: le lièvre se considère comme très important ou le lièvre fait beaucoup de poussière en sortant de son terrier de manière à ce que l'on ne sache pas vers où il part. Ne sous-estime pas la poussière que le lièvre peut faire pour se protéger, ce qui revient à dire: il ne faut pas sous-estimer les petits.
124. Celui qui est déjà loin n'entend pas qu'on l'appelle.
Plusieurs interprétations possibles pour nos informatrices: ce qui est passé est passé et ne revient plus ou quelqu'un qui n'écoute pas les conseils parce qu'il est trop occupé, tu l'as prévenu et il n'en a pas tenu compte. [127]

125. Agó kańkálē-wa ti bełáka gágin bāko.^a
Awo kangadiadā bəlaaro ngayin bawo.
 Qui a des cornes ne rentre pas dans un trou.
 Signification: celui qui a commis quelque chose de grave se cache de l'autorité.
126. Tigi bu-wa ti nańkásuá-ga díbčin bāko.^b
Tíyi buadā kasuwaa dəpcin bawo.
 Tant que l'on vit, on est aussi exposé à la souffrance.
127. Afíyāē zaužía, kargun-ží Álla.
Awi yaye zaujíya, karwunju Ala.
 Dans toute souffrance, Dieu est celui qui aide.
128. Alla-ga šukurné; ší mā kinžōma.^c
Alaa shukurne; šima kənjoma wo.
129. Afíyāé badižía, čérin.
Awi yaye badítíya, cerin.
 Tout ce qui a un début a aussi une fin.
130. Afíyāé čero fiofiōma kadáfu nōžína dáté-n.^d
Awo curo fiofiomayedəa kadawu daten nojəna.
 Ce qui se passe dans le poussin, le faucon le saura bientôt.
131. Afíyāé čero fokará-bē mālum nōžína dáté-n.^e
Awo curo fuwurayedəa maləm daten nojəna.
 Ce qui se passe dans l'élève, l'enseignant le saura bientôt.
132. Agó ati Alla mā nōgyáno: bárbu bárbu-ga zúbui?
Awo adā Alama nojo: barwua barwuma jəwui.
 Le bon Dieu sait si c'est un voleur qui a volé un voleur.
133. Gobélma bešké káu-ga čęragíni.^f
Ngəwulma biske kaua cəragənni.
 Qui porte des œufs n'aime pas qu'on joue avec des pierres. [128]

a 125. La corne, K. *kańgádí*, B. *káńgadí*. Le trou, K. *bełága*, B. *buláka*.

b 126. Pour *tígi*, cf. Prietze 1914: chanson VII 5 ss., *túgu*. *Díbčin* = K. *déptšin*, voir *démgin* je laisse, je répudie.

c 128. Pour *kinžōma*, cf. ci-dessus 98, *šukurnē* de l'arabe. [Proverbe non traduit à part en mot à mot.]

d 130. Poussin, apparemment pas chez K., chez B. *fyógma*. *Dáté*, ici avec le suffixe locatif *n*, voir ci-dessus 106.

e 131. *Fokará* de l'arabe, voir Prietze 1914: chanson IV 36.

f 133. Œuf, B. *gibbel*, *ngubbel*.

125. Celui qui a des cornes ne peut pas entrer dans un trou.
Pour nos informatrices, c'est lié à une question sociale, on ne peut prétendre à une place à laquelle on n'a pas droit ou que l'on ne mérite pas, chacun à sa place.
126. Un corps avec du sang ne peut pas échapper à la maladie.
La maladie fait partie de la vie. C'est l'idée que c'est dans l'ordre des choses.
127. Si quelque chose devient terrible, son remède est Dieu.
La foi va t'accompagner dans les difficultés.
128. Remercie Dieu, c'est lui le bienfaiteur.
129. Tout ce qui commence a une fin.
130. Tout ce qui est dans le ventre des poussins,¹ l'épervier sait où le trouver.
Le prédateur sait toujours où est sa proie.
131. Tout ce qui est dans le ventre de l'élève, le lettré le savait avant lui.
Pour nos informatrices, ce proverbe fait référence au savoir, tout ce qu'un étudiant apprend vient de son maître, l'expression peut s'utiliser si tu éduques quelqu'un et qu'il se montre prétentieux, alors tu peux lui dire cela, dans le sens où tout ce que tu sais, c'est moi qui te l'ai appris.
132. "Dieu seul sait ce qui s'est passé," dit le voleur qui a été volé par un voleur.
Le voleur volé.
133. Le vendeur d'œufs n'aime pas les jeux de pierres.
Pour nos informatrices, l'expression s'interprète en termes de classes sociales, il y a des endroits où seulement les riches peuvent aller, des endroits où seuls les pauvres peuvent aller, parce que vous n'avez pas les mêmes manières de faire ou de penser, comme entre les illettrés et ceux qui savent. Le risque de voir ses œufs se casser, c'est le risque de se mélanger avec ceux qui ne sont pas comme soi. [128]

1 Dans le kanouri contemporain du XXI^e siècle, *fiofioma* n'est plus en usage, on dit aujourd'hui le petit de la poule, c'est la traduction en allemand de Prietze qui permet ici d'accéder au sens.

134. Agó kanžéma čeragína tí, šī gēní šimzautá ma čeragó.^a
Awo kangema cəragənadə, ši gəni shimzautama cərawo.
 Ce que le fiévreux apprécie n'est pas ce que le malade des yeux aime.
 Car l'un souhaite avoir du feu dans la chambre et l'autre craint la fumée.
 Voici un exemple similaire dans notre *Plattdeutsch* [dialecte bas-allemand]: *Wat den Enen sin Uhl is, is den Annern sin Nachtigall*, ce qui est un hibou pour l'un est le rossignol de l'autre. [Ce que l'un n'aime pas, l'autre l'aime volontiers.]
135. Agó battú-kalkútamma čeragína tí, šī gēní battú-argímma čeragó.^b
Awo battu kalwusanma cəragənadə, ši gəni battu argəmma cərawo.
 Ce qu'apprécie celui qui bat le coton n'est pas ce qu'aime celui qui bat le mil.
 Puisque pour l'un le vent est nécessaire et l'autre doit l'éviter. Comparer avec le précédent.
136. Síni kaníma síni bēltu-ga čeragín bāko.^c
Səni kanima səni bultuɣe cərayin bawo.
 L'éleveur de chèvres n'aime pas le gardien des hyènes.
 C'est comme ça par exemple que le sultan du Dar For [Darfur] regarde soupçonneusement l'Égypte et son suzerain anglais.
137. Kargú kida-be-n čelúgin bāko hállē ažalénžu isin.^d
Karwu kidaye culuwin bawo halle aɟalnju isin.
 Le cœur ne cède pas à cause de l'effort, sauf si son heure est arrivée.
138. Kanúm kármu-wa čábɔ-n.^e
Kənəm karmoa camən.
 Le sommeil ressemble à la mort.
139. Dáğel-wa kám-wa čábɔ-n.^f
Dagəlla kamba camən.
 Le singe ressemble à l'homme. [129]

a 134. Cf. K. *kāngēma* fiévreux, voir *kāngē* fièvre = B. *kaŋē*. Pour *zautá*, comme [ci-dessus] 2. Forme de l'infinitif, cf. *matá* à côté de l'objet préposé dans Prietze 1914: chanson XII.

b 135. *Battú*, infinitif 1 (voir *banniskin* je frappe) se place devant son objet.

c 136. *Síni*, voir [ci-dessus] 114. Le mot est utilisé aussi pour le gardien d'animaux sauvages, comme ceux détenus dans les cours des rois.

d 137. *Ažal* est d'origine arabe.

e 138. À propos de *čábɔ-n*, voir son origine arabe dans Prietze 1914: chanson IV 9.

f 139. Un semblable déjà [dans] Prietze 1914: chanson IV 10.

134. Ce dont celui qui a la fièvre a besoin, ce n'est pas ce dont celui qui a mal aux yeux a besoin.
Chaque problème a sa solution.
135. Ce dont celui qui a le coton à décortiquer a besoin n'est pas ce dont celui qui a le mil à décortiquer a besoin.
Chaque problème a sa solution. Même construction que 134.
136. Le berger de la chèvre n'aime pas le berger de la hyène.
Le berger de la hyène, l'expression fait référence à ceux qui font des spectacles avec les hyènes, ils vendent aussi des médicaments, des herbes et des potions. Pour nos informatrices, il y a ici une dimension de classe sociale qui renvoie à l'idée de ne pas souhaiter mélanger des gens qui ne viennent pas du même monde. À comparer avec le proverbe 133.
137. Le cœur ne cède pas à cause de l'effort, sauf si son heure est arrivée.
Nos informatrices l'interprètent comme ceci: celui qui a l'amour du travail, cet amour ne finit pas, jusqu'à ce que son dernier jour arrive. Un travail imposé et un travail choisi, ce n'est pas la même chose. C'est comme ces vieilles personnes qui continuent à travailler, à vendre au marché, à faire le labour, par plaisir même si elles n'en ont pas besoin.
138. Le sommeil ressemble à la mort.
Quand on est profondément endormis, on ne ressent rien.
139. Le singe ressemble à l'homme.
L'une de nos informatrices poursuit: leur grand-père est le même. [129]

140. Kam ago mána-bē čidína tí sumonju letčó.^a
Kam awo manaye cədanadə səmonju licco.
 Qui s'est attiré des ennuis se bouche les oreilles.
141. Mána ti kulgúli-géi: čelúgia kumanžé-ga čěžín.
Manadə kulwuli gai: cəluíya kəmanjúa cejin.
 La parole ressemble au lion: si elle sort, elle tue son propriétaire.
 Mise en garde contre les déclarations non réfléchies sur les gens du pouvoir.
142. Kam šim méi-bē čurúna tí šim galadíma-ga rížin báko.^b
Kam šim maiye curunadə šim galadimaye rijin bawo.
 Qui a déjà vu le roi dans les yeux ne craint pas de voir le prince héritier.
143. Kam gúbəl žibí-ro čakkina tí, lugonžú ti katk'érin báko.^c
Kam ngəwul jiwiro cakkənadə, tuluwonju tiyerin bawo.
 Qui a mis un œuf dans une bouteille pourra aussi l'enlever.
 C'est ainsi que le roi peut laisser tomber un favori à n'importe quel moment.
144. Kumá gím-ma tí ší mā na inki čidōrin ti-ga noggáno.^d
Kəma ngimmadə šima na yingi cudurindəa nojo.
 Qui possède une maison sait où la pluie y rentre.
 C'est ainsi, c'est l'homme qui connaît le mieux les faiblesses de sa femme.
 [130]
145. Kam čurui báko tí šaida^e ruskina ti ga gulžin báko.
Kam curui bawodə šaida ruskənadəa guljin bawo.
 Qui n'a pas vu ne peut pas dire qu'il a vu de ses propres yeux.

a 140. *Letčó*, indéfini II de la forme en *ō* (cf. Introduction Prietze 1914) de *lgenniskin*, qu'on ne trouve pas chez K.

b 142. Le *galadíma* comme héritier du trône est le premier après le roi, même si le *kačalla*, chef de l'armée, a plus de pouvoir; mais celui-ci est souvent un esclave.

c 143. [Le mot] *žibí*, pas chez K., est une gourde qui a une ouverture étroite que l'on est souvent obligé de graisser pour y introduire un objet.

d 144. [Le mot] *čidōrin*, absent chez K., est utilisé seulement à la 3^e personne du singulier. Ici, comme dans la [phrase] suivante, le suffixe de l'objet *ga* après *ti* marque la phrase relative et renvoie au nom duquel il dépend.

e 145. *Saida* est d'origine arabe.

140. Celui qui a fait un acte scandaleux n'a qu'à boucher ses oreilles.
Quand tu fais quelque chose de mal les gens vont dire quelque chose, donc autant te boucher les oreilles.
141. La parole, est comme le lion, quand elle s'échappe, elle tue son propriétaire.
Une parole non mesurée peut se retourner contre celui qui parle. Cela signifie: fais attention à ce que tu dis ou il faut tenir sa langue. Il y a une dimension sociale liée à la parole et à ses conséquences.
142. Celui qui a vu l'œil du roi n'a pas peur de l'œil du notable/*galadima*.
L'œil signifie que tu l'as vu, que tu l'as rencontré en tête à tête, entre quatre yeux, ta proximité avec lui rend inutile de se rapprocher de ceux qui sont autour de lui.
143. Celui qui a réussi à mettre l'œuf dans une gourde saura l'enlever.
Il existe une version similaire en haoussa: Wanda ya yi tuwo a cikin tulu ya san yanda za ya yi kwasa shi, celui qui fait de la pâte dans une jarre saura comment l'en sortir. Une autre variante est donnée par nos informatrices: le plan pour s'en sortir est dans les mains de celui qui sait chevaucher la hyène. Si tu as déjà su gérer des situations difficiles, tu réussiras à régler cette situation.
144. Le propriétaire de la case sait où l'eau rentre.
S'il y a quelque chose qui ne va pas dans un couple, ceux qui sont à l'extérieur ne peuvent pas savoir quel est le problème, mais les membres du couple eux savent très bien où est le problème. À comparer avec le proverbe 100. [130]
145. Un aveugle ne va jamais témoigner qu'il a vu.
S'adresse à quelqu'un qui parle de quelque chose qu'il ne peut pas connaître.

146. Ruskína-wa diskína-wa léiyatéi^aruskiniwa diskini wa leiyatei báko.
Gulliskína-wa diskína-wa léiyatéi: gulliskini-wa diskini-wa leiyatei báko.
Nōniskína leiyačin, nōniskini leiyačin báko.
Ruskəna-a diskəna-a laiyatai ruskəni-a diskəni-a laiyatai bawo.
Gulləskəna-a diskəna-a laiyatai: gulləskəni-a diskəni-a laiyatai bawo.
Nonəskəna laiyyatin, nonəskəni laiyyatin bawo.
J'ai vu et j'ai fait font souffrir, mais je n'ai pas vu et je n'ai pas fait ne font pas souffrir, j'ai dit et j'ai fait font souffrir, mais je n'ai pas dit et je n'ai pas fait ne font pas souffrir, je sais fait souffrir, mais je ne sais pas ne fait pas souffrir. Alors, si on ne veut pas avoir d'ennuis, ne jamais dire j'ai vu ceci, j'ai dit ou j'ai fait cela.
147. Či zubuní kuá, barka čakkin báko.
Ci jəwunni wa, barga cakkin bawo.
Quand la bouche n'a pas mangé, elle ne remercie pas.
148. Ago kuró-bē am šim-wa-bē; mugá, sumo-núm žanné, ago fantá am sumo-wa-bē.^b
Ago kuroye am šimbaye; muwa, səmonəm zanne, awo fantaye am səmoaye.
Une attraction est pour ceux qui ont des yeux. Sourd, cache ton oreille, cette audience est pour ceux qui ont des oreilles.
Signification: les petites gens n'ont pas à s'occuper de ce que font les grands et les hommes de pouvoir. [131]
149. Af-yāé bannažía, kanadi, báko.^c
Awi yaye bannatiya, sai kanadi, awima bawo.
Si quelque chose est perdue, ce n'est que par manque de patience, alors rien n'est perdu. Exactement comme le n°54 des proverbes haoussas de Mischlich.
150. Kanadí-ma ší mā káu-ga dežó.
Kanadima šima kaua dejo.
Le persévérant peut cuire la pierre.

a 146. *Leiya*, d'après sa composition phonique, laisse penser à une origine arabe, apparaît ci-dessus en 3; *tei* est la terminaison de la 3^e personne du pluriel de l'indéfini I du réflexif de la conjugaison faible (11), voir introduction Prietze 1914.

b 148. Cf. K. *móga* muet. Pour *žanné*, cf. K. *tsəngin* (3^e personne du singulier *tsáktšin*) je couvre. Appartient au groupe de verbes mentionnés dans l'introduction (Prietze 1914), qui ont une finale gutturale et dentale dans le dialecte maŋga. Pour le 2^e infinitif de *fanniskin*, *fantá* avec sa construction déviante, cf. Prietze 1914: chanson XII.

c 149. La conclusion est caractéristique de la brièveté de l'expression dans les proverbes.

146. J'ai vu et j'ai fait: vont te faire de la peine. Je n'ai pas vu et je n'ai pas fait: ne vont pas te faire de la peine. J'ai dit et j'ai fait: vont te faire de la peine. Je n'ai pas dit et je n'ai pas fait: ne vont pas te faire de la peine. Je sais: va te faire de la peine et je ne sais pas ne va pas te faire de la peine.
Il vaut mieux ne rien dire, même si on sait, même si on a entendu et même si on a vu.
147. Si la bouche n'a pas mangé, elle ne bénit pas.
Si tu fais des dons, les gens vont demander des bénédictions pour toi, si tu ne donnes rien, on ne fera pas de bénédictions pour toi.
148. Ce qu'il y a à voir appartient à ceux qui ont la vue, sourd, ferme tes oreilles, ce qu'il y a à entendre appartient à ceux qui ont l'ouïe.
Pour nos informatrices, il s'agit d'un proverbe que l'on se dit entre les différentes classes sociales de manière à faire taire ou à imposer sa parole. Ce sont les nobles et les riches qui lancent ce genre de phrases à ceux et celles dont ils considèrent qu'ils n'ont pas voix au chapitre ou qu'ils n'ont pas le droit de parler. Pour elles, "celui qui a donné ces proverbes, le malam, al-Hajj Musa, il parle depuis cette position sociale, celle de quelqu'un qui peut renvoyer les autres à leur statut." À comparer avec le proverbe 145. Ne pas parler de ce que l'on ne peut pas connaître. [131]
149. Si quelque chose se gâte, c'est la patience qui va l'arranger.
Patience est mère de toutes les vertus.
150. C'est le patient qui peut cuire la pierre.
Il existe des variantes de ce proverbe en haoussa: Mahankurci mawadaci, le patient obtiendra ce qu'il voudra, et en zarma: Suurante no ga zan waayi, c'est le patient qui pourra traire une génisse. La notion de patience (kanadi/hankuri) est centrale dans les cultures sahéliennes.

151. Nanduáduá ší mā datú-datú-ga čukotó.
Nanduadua shima datu ngəwua curwuto.
 L'accélération amène le retard. Comparer [avec les] 33 et 34.
152. Na bamma tẹ mā ší tẹ mā-n^ažimnémin.
Na bammadə shidəməyen jəmnəmin.
 Par là où tu es monté, tu descendras aussi.
 Signification: il faut garder le médiateur, qui a déjà fait ses preuves.
153. Kam bōbōnúmma tíga, na báko ší-ro gúllem báko.^b
Kam bowonəmmadə, shiro na bawo guləm bawo.
 Si on appelle quelqu'un, on ne peut pas lui dire qu'il n'y a pas de place.
 C'est-à-dire celui qui obtient une invitation s'attend à ce qu'on s'occupe de lui à l'arrivée.
154. Kíki ti gírgu kalgímu-ga žígei báko.
Kiyidə ngərwu kalimoye jəgai bawo.
 La mouche ne suit pas le sac du chameau. Puisqu'il ne contient que du charbon qui ne peut pas l'attirer.
155. Góro gíroma kuńkúna góro-bē báko čin báko ší-ro.^c
Goro ngəroma, shiro kunguna goroye bawo cəni bawo. [132]
 Le consommateur de cola ne peut pas dire qu'il n'a pas d'argent pour en acheter.
 Un commerçant, par exemple, ne montrera jamais que le produit demandé manque.
156. Afíyayé čeró-ro kōžína ti ší mā kumbó go.
Awi yaye curoro kojənadə shima kəmbo wo.
 Tout ce qui est arrivé dans le ventre s'appelle aliment.
 Sens: on ne prend pas trop au sérieux ce que l'on reçoit en cadeaux. À cheval donné on ne regarde pas la denture.
157. Mandá galadíma kumbó-bē.^d
Manda galadima kəmboye.
 Le sel est le prince de la nourriture.

a 152. Le suffixe locatif *n* (probablement de *na* place) est ici, au lieu de *ši*, ajouté à sa 2^e particule d'intensité; cf. *á tẹ mā*.

b 153. Le suffixe de l'objet *ga*, au lieu de *kam*, est placé à la fin de la phrase subordonnée.

c 155. Ici, une apparition rare de *čin* il parle (cf. K. [Gr.] § 64), qui est en même temps la 3^e du singulier du verbe auxiliaire de la conjugaison II. Dans Prietze 1914: chanson v, on retrouve la 3^e personne du pluriel de l'aoriste *géda*.

d 157. Pour *galadíma*, cf. [ci-dessus] 142.

151. La précipitation engendre trop d'arrêts.
Tu as mal fait, tu recommences.
152. C'est par là où tu es monté que tu vas redescendre.
Pour nos informatrices: comment se sortir d'une situation? De la même manière que tu l'as créée, c'est comme cela que tu vas t'en sortir. À comparer avec le proverbe 143.
153. Si tu invites quelqu'un, tu ne peux pas lui dire qu'il n'y a pas de place.
Pour nos informatrices: si tu veux bien accueillir quelqu'un quand tout va bien pour toi, tu dois aussi l'accueillir quand tout va mal.
154. La mouche ne suit pas le sac porté par le chameau.
Pour nos informatrices, celui-ci est lié à la question de la dignité et de l'honneur. Le chameau ne transporte pas des choses qui ont de mauvaises odeurs, donc les mouches ne les suivent pas. Il y a des gens, quelle que soit leur pauvreté, ils ne vont jamais s'abaisser à quémander auprès des riches.
155. Le consommateur de cola a toujours de l'argent pour la cola.
Proverbe lié à l'enjeu de la dépendance. Nos informatrices considèrent qu'il peut être utilisé aussi à propos des commerçants qui même s'ils n'ont pas un produit, lorsqu'il voit de l'argent vont dire qu'ils en ont, même s'ils n'en ont pas. [132]
156. Tout ce qui est arrivé dans le ventre, c'est cela la nourriture.
Il faut faire avec ce que l'on a. À comparer avec le proverbe 4.
157. Le sel est le prince (*galadima*) de la nourriture.
C'est l'élément principal de la sauce.

158. Borkunó kumbó-ga čirgúi báko.^a
Barwuno kəmboə cərgai bawo.
 Sens: un peu dépend du taux.
159. Inki mei kumbó-bē; kumbó-fiyaé, inki báko wakažín báko.
Yingi mai kəmboye; kəmbo fiyaen, yingi bawo wakkajin bawo.
 L'eau est la reine de la nourriture, aucune nourriture n'est possible sans eau.
 Signification: pour aller à la guerre, on a besoin d'un leader. Semblable au 157.
160. Induyaé gartu čidía, tussína banná-lan.^b
Wundu yaye gartu cədiya, bannaro tussəna.
 Qui clôtüre son champ n'a pas à craindre la dévastation.
 Qui s'assure un soutien se protège des ennemis.
161. Rítú ší mā boré-ga čúkotō.^c
Ritu shima borea cuwuto.
 C'est la peur qui crée les émeutes.
162. Nótú bāko ti ší mā nanžāhil go.^d
Notu bawodə shima nanjahil wo. [133]
 Ne rien savoir, c'est ce qu'on appelle ignorance. Comparer avec le 113.
163. Nótú bāko tí ší mā-ga čakko kírí záuar-ga zauar māta dūžō.^e
Notu bawodə shima cakke kari jawarra jawar matan dujo.
 L'ignorance fait que le chien du non-marié a effrayé la visiteuse non mariée.

a [Prietze ne donne pas de traduction, juste un mot à mot.]

b 160. Pour *tussína*, cf. [ci-dessus] 25 et 27. Pour *banna*, il s'agit principalement de la *dévastation* par un troupeau.

c 161. *Boré* = H. *kañgára*. Il s'agit du manque de confiance dans un souverain, comme par exemple lors de la révolte d'Arabi Paschas [Ahmed 'Urabi].

d 162. Comme *žāhil* provient du Coran et est compris comme tel, il n'y a pas de tautologie ici; *nanžāhil* signifie l'impuissance, l'incapacité de l'ignorant.

e 163. Pour le mot *záuar*, cf. H. *záuara* veuve, divorcée, pour lequel on a au masculin *záurī* selon Mischlich.

158. Le piment n'augmente pas la taille du plat.
Pour nos informatrices, c'est le type de phrase que l'on peut dire méchamment à quelqu'un pour signifier: que tu sois là ou pas, c'est pareil.
159. L'eau est la reine de la nourriture, s'il n'y en a pas, rien n'est possible.
Le sens est à l'inverse du proverbe précédent. C'est un proverbe que l'on peut dire, selon nos informatrices, à des gens que l'on considère indispensables pour signifier: ça ne peut pas avoir lieu sans toi.
160. Celui qui a construit une clôture n'a plus à subir les dégâts.
Dans le contexte des relations sociales, peut servir à exprimer l'idée, selon nos informatrices, que si on a rompu avec des gens, c'est qu'ils nous ont fait souffrir auparavant.
161. C'est la peur qui amène l'alarme.
Celui qui crie au loup, qui s'alarme pour de mauvaises raisons.
162. C'est l'absence de connaissance qui est l'ignorance. [133]
163. C'est la méconnaissance qui fait que le chien chasse le non-marié qui allait voir le non-marié.
C'est la méconnaissance qui fait que le chien du célibataire a chassé la célibataire.
Personne ne comprend le sens du proverbe 163 à la première lecture. Le mot zawar, utilisé aujourd'hui uniquement pour les femmes divorcées, est dans ce proverbe employé sans indication de genre et pourrait évoquer l'homme non marié ou la femme non mariée. En haoussa aussi on appelait avant les hommes et les femmes divorcés par le même mot. Après discussion, le proverbe est interprété comme suit: c'est le manque de connaissance qui a amené le chien à chasser la divorcée de chez le divorcé ou le divorcé de chez la divorcée. Le chien n'a pas su que la femme était une divorcée, comme son maître, et qu'elle était venue le rencontrer, il l'a chassée comme n'importe quelle étrangère. C'est un proverbe sur l'enjeu sur ce que l'on sait ou ce que l'on comprend d'une situation.

164. Sém̄ba^ačũ čidin báko.
Samba cu cedin bawo.
 Le paresseux ne se fera jamais un nom.
165. Žarabtúma ší mā zírī-ga čęřō; žarabněmmī kōa, áfigei žírē-ga rúmin?^b
Jaraptama shima jirea curo; jarapnəmmi wa, awi gainin jirea rumin?
 Qui examine découvre la vérité; comment la connaître, si on n'a pas examiné?
166. Kúnnu iya kargum-bē.^c
Kannu ya karwunne.
 Parce que le feu joue un grand rôle dans la médecine du Soudan.
167. Nōtú bōkú-bē: kam nōnūmia ču-nžú nōnūmmī.
Notu bowuye: kam nonəmiya cuŋju nonəmmi.
 C'est une connaissance inutile de connaître quelqu'un sans connaître son nom.
168. Agó kičí^d ti ši-ro bórkunō časakkín báko.
Awo kajida shiro barwuno casakkin bawo. [134]
 Les choses sucrées, on ne les mélange pas avec le poivre.
 Signification: on ne prend pas d'éléments étrangers dans une alliance.
169. Lalę-ndó, meiruá bęla-bē, kókō gašío-ga čurúna ti.^e
Lalendo, mairamba balaye, yeno kowu ngashioa curunniya.
 Bienvenue, princesse de la ville, disait le vautour lorsqu'il vit la cigogne.
 Parce que les princesses colorent leurs pieds en rouge avec du henné.

a 164. *Sém̄ba*, que je ne retrouve pas chez B. et K., est rendu par *řagó* en H..

b 165. La racine *žarab* est bien sûr empruntée à l'arabe.

c 166. *Kúnnu* a le même sens que *kannu*. Comme chez K. *kúrgun* [a le même sens que] *kárgun* médicament, ou chez B. *kulgū* vêtement = K. *kálgū, kálugū*. Le *mm* de mon informateur dans *nōnūmmīa* me semble être une erreur. [Le proverbe n'est pas traduit, Prietze donne seulement un mot à mot.]

d 168. *Kiči* recouvre le sens des deux concepts H. de *dāđi* agréable et de *zákj* douceur, sucré; il s'agit ici du second.

e 169. *Meiruā* devrait être le pluriel de *meiram*.

164. Le paresseux ne peut pas se faire un nom.
Lié à l'effort.
165. L'examineur, c'est lui qui connaîtra la vérité, si tu n'as pas examiné comment peux-tu connaître la vérité?
Pour nos informatrices, il s'agit d'un proverbe lié à l'enjeu du savoir dans la religion, pour comprendre le sens de ce qui nous arrive, il faut se renseigner, lire.
166. Le feu est la mère des remèdes.
Le feu est le meilleur remède.
Lié à l'usage du feu et de la brûlure dans la médecine dite traditionnelle.
167. Connaissance inutile: tu as connu une personne, mais tu n'as pas connu son nom.
168. Dans quelque chose de bon, on ne met pas de piment.
C'est un proverbe, selon nos informatrices, sur le fait qu'il ne faut pas semer la pagaille dans un couple qui s'aime ni se mêler des affaires d'un couple qui marche bien. [134]
169. "Bienvenue à vous, reines de la ville," dit le charognard lorsqu'il a vu les cigognes.¹
Ce proverbe peut s'interpréter autour de la question de l'apparence et des pratiques de chacun des protagonistes: la cigogne est un oiseau propre, allusion à son apparence, alors que le charognard ne ressemble à rien.

1 La phrase notée par Prietze est à moitié au pluriel et à moitié au singulier, nous choisissons de la passer entièrement au pluriel.

170. Tuno gáfo-bē tannískin bāko, tātuá kuma-ni-ro amfaniski kuá. Ategei gulgyáno kałgímu.^a
Tuno ngawoye tannaskin bawo, tadawa kəmaniyero amfani diski wa. Adəgai gulyeno kalimo.^b
Tuno ngawoye tannaskin bawo, yeno kalimo ye: tadawa kəmaniyero amfani diski wa.
 Je ne pense pas à la plaie de mon dos si je dois être utile aux enfants de mon maître, ainsi parlait le chameau.
171. Kam čimbałína tí káu-lan-yaé tussín.
Kam cəmbarənadə kausulan yaye tussin.
 Qui est fatigué peut se reposer même au soleil.
172. Kam ni-ka zúbui ti, nandárētu-núm-ga čúruí bāko.^c
Kam nia jəwuidə, deratənəmma curui bawo.
 Qui veut te dévorer ne regarde pas ta maigreur.
 Signification: quelle que soit la mauvaise situation des sujets, le roi les exploite sans vergogne.
173. Ší ti na watumá-num-ro lēžin bāko.
Šidə, na watumanəmbero lejin bawo.
 Le pied ne part pas là où est ton ennemi.
 Le sens est le même que dans le n°81 de mes proverbes haoussas [Prietze 1904]: *Mī ya-kai karé bíki-ñ kúřa? Karambáni* = qu'est-ce qui amène le chien à la cérémonie des hyènes? L'effronterie.
174. Sámma mák'e kící, illa mák'e káya kuttu.^d
Samma makidə kajj, illa kayə makidə kuttu.
 "Prends !" sonne toujours bien, sauf "Prends cette bastonnade !" qui sonne mal.
175. Kíri-núm-yaé nōžína fáto ragoma-ném-ga.
Kərinəmma fato kərawomanəmbe nojana. [135]
 Même ton chien connaît la maison de celui que tu aimes.
176. Faída bāko, kadígi targúna-bē.
Faida bawo, kattiyi targunaye.
 Inutile comme la peau du lièvre.
 Expression pour des gens qui ne sont pas très bien vus.

a 170. *Tanniskin* [et] *amfaniski* sont empruntés à l'arabe.

b [La construction du proverbe, si elle est correcte, ne correspond pas aux formes habituelles du rythme d'un proverbe ou d'un dicton en kanouri moderne, nous proposons ci-dessous une reformulation.]

c 172. *Dárē* maigre, *daréniskin* je maigris, à extraire de *nandárētu*, prononcés *dérī*, *dērūgin* chez K..

d 174. *Mák'e* prends, chez K. *mágg*.

170. “Je ne me préoccupe pas de la plaie sur mon dos,” dit le chameau, s’il peut être utile aux enfants de son propriétaire.
171. Celui qui est fatigué se repose même s’il est au soleil.
172. Celui qui veut te manger ne voit pas ta maigreur.
Nos informatrices interprètent celui-ci en termes politiques: ce proverbe décrit la situation des rois ou des commerçants qui ne pensent qu’à leur pouvoir ou à leur profit et exigent des choses du peuple alors que ceux-ci n’ont rien, ils n’ont aucune pitié.
173. Le pied ne part pas chez ton ennemi.
Tu ne vas pas chez ton ennemi de ton plein gré.
174. Recevoir n’importe quoi est bon, mais recevoir le bâton n’est pas bon.
175. Même ton chien connaît la maison de ton ami.
D’après nos informatrices, celui-ci s’oppose à 163, sens contraire. [135]
176. Sans utilité comme la peau du lièvre.
À comparer avec le proverbe 14.

177. Guliskína mā dabarniskína,^akam kɛla-nžú hakumžína žéžo-ro.
Gullaskənama dawarnəskəna, kam kəlanju nəjoro hakkumgenna.
 Je l'ai dit, mais je le retire, disait un homme qui s'est condamné lui-même à mort.
 Cela renvoie à une autocondamnation involontaire, comme celle de David devant Nathan.
178. Im túkur-bē kɛra-ga alemžéi bako.^b
Yim tukkurə kəraa aləmnjai bawo.
 On n'apprend pas à lire le jour de la présentation de la lecture du Coran.
 Donc: on devrait s'être préparé en amont.
179. Kau dābo kargún kāku niŋgélí-bē.
Kau dawu karwun kawu nangəliye.
 Le soleil de midi soigne le froid de la saison des pluies.
 Ainsi parle, par exemple, le joueur de tambour à ceux qui lui ont donné de beaux cadeaux.
180. Gúdi sōba mei-bē.
Ngudi sawa maiye.
 Le pauvre est l'ami du roi (parce qu'il n'a rien à craindre de lui). La même chose dans le n°55 de mes proverbes haoussas [Prietze 1904].
181. [a.] Bɛltu kōro ɲgúbu-ga wāžína.^c
Bultu koro ngəwua wajəna. [136]
 La même chose m'a été dite de façon orale:
 [b.] Bɛltu gulžína: U ti afi-yaé u-ro dímin kasaniskina, lākin kōro ɲgúbu wóskina.
Bultu ye: Wudə awi wuro dimin yaye kasannəskəna, amma koro ngəwua waskəna, yeno.
 La hyène dit: Je suis d'accord avec tout ce que tu me fais, mais je n'aime pas trop les questions.
182. Gam kuro ɲgúbu-ga wāžína.^d
Ngam kuro ngəwua wajəna.
 Le léopard n'aime pas qu'on l'observe.

a 177. *Dabarniskína*, tout comme *kakumžína*, ont emprunté leurs racines à l'arabe.

b 178. *Túkur* renvoie au temps consacré à la lecture du Coran pendant les fêtes, pas seulement pendant celle du ramadan, durant lesquelles les oulémas alternent pour le lire. Cf. H. *túkuri*, selon Mischlich, lecture du Coran dans la nuit à la veille de la fête de *salla*. *Kǵra* et *aləmžéi* sont des emprunts à l'arabe.

c 181. Cf. K. *kasəŋgin* (3^e personne du singulier *kasatt'ín*), je consens. *Wóskina* de *wāniskina*, voir l'introduction (Prietze 1914). *Kōro* infinitif de *kōrəskin* je demande.

d 182. *Gam* est utilisé selon mon informateur comme = *wāžiri* (K. *džádzirma*, B. *džazérma*) léopard; mais cf. B. *ɲgām* chat = K. *ɲgampátū*, M[usa] *gambutú* (en bagirmi *batū*, en mandara *pātu*). Sur le thème, voir aussi les expressions H. sur le léopard dans Prietze 1911: 131.

177. “Même si je l’ai dit, j’y renonce,” dit l’homme qui s’est condamné lui-même à la mort.
Nos informatrices y voient une allusion à un suicide auquel on aurait renoncé.
178. Le jour de l’examen, on n’apprend pas le Coran.
179. Midi pile est le remède contre la fraîcheur pendant la saison des pluies (Jeu de mots sur la sonorité).
180. Le miséreux est l’ami du roi.
Nos informatrices disent: Il n’a rien à craindre du roi, parce qu’on ne peut rien lui prendre.
181. a. La hyène n’aime pas trop les questions.
181 à 183 à comparer avec la fable 5 de Bornutexte.
181. b. La hyène a dit: “Moi, quoi que tu me fasses, ce que je n’aime pas, c’est qu’on me pose des questions.”
182. Le lion n’aime pas qu’on le regarde trop.

183. Kádi gafara-nžú gubatá wāžína.^a
Kadi ngawarenju gawattaa wajəna.
 Le serpent n'aime pas qu'on lui piétine la queue.
184. Kóroma fáćikinbako.^b
Koroma facćikin bawo.
 Qui demande ne se perd pas.
185. Šim kám-bē múdi-nžu.^c
Šim kambe mudunju.
 C'est avec les yeux que l'homme mesure.
 Signification: chacun mesure la limite de ses forces et de son statut.
186. Biri tí bōku-ro wolžía, čero tí bōku-ro^d wolžin báko.
Barida bowuro woljya, curoda bowuro woljin bawo.
 Si la bouillie perd de la valeur, le ventre grandit. [137]
187. Nandǒǒndi kármu gəní.^e
Kundondi karmo gəni.
 La maladie n'est pas la mort.
 Utilisé dans le sens de: le faible ne devrait pas perdre courage. Même une petite armée désordonnée peut vaincre une plus grande.
188. Kam čambúna-wa ti ši mā čábǒnžú-ga čúruí.^f
Kam cambənadə shima camənonju curui.
 Qui vient au monde reconnaîtra ce qui lui ressemble (spécialement chez ses enfants).
189. Gālongaló gálo čidin báko.
Ngalongalo ngalo cədin bawo.
 Avec la semence de haricots sauvages, on n'obtient pas du vrai.
 Signification: un peuple peu nombreux n'engendrera pas un roi.

a 183. Pour *gubatá*, qui correspond au 2^e infinitif dans sa construction, voir Prietze 1914: chanson XII et note.

b 184. *Fáćikin*, chez K. *pátsegin*, voir introduction Prietze 1914.

c 185. *Múdi*, H. *mūdu*, provient sûrement du latin *modius*.

d 186. Le double sens de *bōku* bon marché et vide ne peut pas être rendu par la traduction.

e 187. Le *ǒ* dans *nandǒǒndi* a un accent circonflexe qui est d'ailleurs étranger au Borno. K. et B. ont seulement *dōndíngin* je suis malade.

f 188. Le pluriel *čambúna* remplacerait le passif pour lequel K. et B. donnent une construction réflexive. Pour le *wa* d'après, je n'ai pas d'explication satisfaisante. Pour *čábo*, voir ci-dessus 138 et suivants.

183. Le serpent n'aime pas qu'on lui piétine la queue.
184. Le questionneur ne se perd jamais.
Proverbe qui existerait aussi en haoussa.
185. L'œil de la personne, c'est sa mesure.
Le regard d'une personne, c'est par ça qu'elle évalue. Pour nos informatrices, selon ta position sociale, tu vois les choses différemment.
186. Si le plat se vide, le ventre ne sera pas vide.
Si le plat se vide, le ventre se remplit.
Le proverbe ne dit rien à nos informatrices, après discussion, nous lisons l'analyse de Prietze et elles réagissent: Si le plat diminue en prix, le ventre augmente, si le prix des marchandises baisse, on grossit. [137]
187. La maladie n'est pas la mort.
Le même type de proverbe existe aussi en haoussa: Ramewa ba mutuwa ba ce, maigrir n'est pas mourir. Pour nos informatrices, c'est un proverbe que l'on utilise pour rassurer quelqu'un, c'est comme dire: ce n'est pas la fin du monde.
188. Celui qui a eu des enfants verra son semblable.
189. Un ganglion n'est pas un haricot [jeu de mots sur la sonorité].
Les mots et la forme se ressemblent, mais ce n'est pas la même chose.

190. Kúlo funžía^a kęla-nžú-ga bannažin.
Kulo finnjiya kęlanjua bannajin.
 Si la marmite déborde, elle endommage sa surface (ornée).
 Mise en garde contre la colère, à cause de laquelle on se crée des ennuis à soi-même.
191. Kam tí čęro-nžú-ga sýtčín bāko žená-lan álolō zúbin.^b
Kam curonju jenalan sutcin bawo awulo jabin gannya. [138]
 Personne ne va percer son propre ventre avec un couteau et se faire des louanges.
 Sens: on ne parle pas des mauvaises situations de son cercle familial en public.
192. Indu-yaé inki žená-ga čítá kwolęgyáno duādua-n.^c
Wundu duwon yingi jenaye čataiya duwaduwan kolgeno.
 Qui attrape le couteau par la lame le relâchera rapidement.
 Signification: on se protège en évitant d'attaquer plus fort que soi.
193. Fáto kulžiní kuá, karága-ro čadin bāko.
Fato kulžanni wa, karaaro cadin bawo.
 Si la maison n'est pas rassasiée, on n'amène rien du dehors (on n'invite pas des étrangers).
194. Dára kęla-ní yākęskin? Gúdi wuļi tilō-ga čęfandína ti.
Ndara kęlani yakęskin? Yeno, ngudi wuli tilo cęwandęnadę.
 Dára kęla-ní yākęskin? Kam wuļi tiló-wa tí nambárbu ši-ro čadína.
Ndara kęlani yakęskin? Yeno, kam wuli tiloa shiro nambarwu caddęnadę.
 Dára kęla-ní yākęskin? Kámō táta tiló-wa ši-ro nankármu čadí.
Ndara kęlani yakęskin? Yeno, kamu tada tiloa shiro karmo caddęnadę.
 Où est-ce que je vais mettre ma tête? disait le pauvre quand il obtint une pièce d'argent. Où est-ce que je vais mettre ma tête? disait un homme à qui on a volé la seule pièce d'argent qu'il possédait. Où est-ce que je vais mettre ma tête? disait la femme qui n'avait qu'un seul enfant lorsque la mort la visita.

a 190. Pour *funžían*, cf. K. *fünğin* (3^e personne du singulier *füksšin*) je verse.

b 191. Pour *sýtčín*, cf. Prietze 1914: chanson VII 7; K. *sünğin* (3^e personne du singulier *süttčín*) je frappe, je cogne. Pour *lan*, cf. K. [Gr.] § 306, où, parmi les différents sens, on ne retrouve pas d'instrumental; peut-être qu'il fallait le comprendre ici aussi dans un sens locatif: il s'empale sur le couteau. *Álolō*, pas chez K., correspondrait au H. *kiğáři*, qui alors dévierait du sens donné dans l'introduction (Prietze 1911).

c 192. En H. aussi *řuá* eau signifie en même temps lame.

190. Si la marmite bout, elle va se salir.
Pour nos informatrices: quand on se met en colère, cela vous retombe dessus.
191. On ne va pas se percer le ventre avec un couteau et s'en vanter.
Ce proverbe ne fait pas sens pour nos informatrices. [138]
192. Quiconque attrape le couteau par la lame le lâchera rapidement.
Il ne faut pas s'affronter à quelqu'un de plus fort que soi. À comparer avec le proverbe 39.
193. Si la maison n'est pas rassasiée, on ne peut rien apporter dehors.
Pour nos informatrices, certaines personnes préfèrent, pour se faire bien voir, donner aux autres, plutôt que d'aider leur famille ou leurs proches. C'est, selon elles, ce que font les commerçants. Leurs enfants ne mangent que la boule, mais ils amènent leurs beaux-parents à La Mecque pour se faire bien voir.
194. "Où est-ce que je vais mettre ma tête?" disait le pauvre quand il a obtenu un cauri. "Où est-ce que je vais mettre ma tête?" disait un homme à qui on a volé un cauri qu'il possédait. "Où est-ce que je vais mettre ma tête?" disait la femme qui n'avait qu'un seul enfant lorsque la mort le visita.
"Que vais-je faire?", dit le miséreux quand il a trouvé un cauri. "Que vais-je faire?", dit le détenteur d'un cauri à qui on a volé son cauri. "Que vais-je faire?", dit la mère d'un seul enfant qui est mort.

195. Hasára^adimmí kuá, žęburó dę.
Asar dimmi wa, bęrtu de.
 Si tu n'as pas encore fait de perte, change seulement de place (et ce ne sera qu'une question de temps).
 Comme proverbe sęmantiquement semblable en haoussa, mon informateur donne: *In bā-ka da máęe da zā-ka čída-ta ka-i sa'ą* = si tu n'as pas de femme à nourrir, achęte-toi (littęralement, fais-toi) une montre. Puisqu'une montre est aussi quelque chose qui engloutit du capital à cause des incessantes réparations.
196. Yíla^byíla síni bęltu-bę.
Yilayilayen sęni bultuye.
 Un gardien de hyęne doit ętre prudent.
197. Gago kárę-wa, lúgo batalí-wa, kasęgu barbuá-bę.
Ngawo karea, luwo batalia, kasuwu barwuwaye. [139]
 Rentrer avec la charge et sortir avec le chiffon de charge (vide), c'est comme ęa que fonctionne le marché aux voleurs.
198. Dúnia-ndę yęyi, fęro bęltu-bę kallabí káisu-bę čigęrina tí.^c
Duniande yaiye, yeno fero bultuye kallawi kaisuye cikkeranada.
 Notre vie est changeante, disait la fille de la hyęne, lorsqu'elle portait un foulard de graisse.
199. Fánę rūiyę, táta bęltu-bę kúlgu káisu-ga čakína tí.^d
Fanniye ruiye, yeno tada bultuye kalwu kaisuye cakkęnada.
 Essayons-la, disait la jeune hyęne, lorsqu'elle portait une tunique de graisse (en espęrant la dęvorer apręs).

a 195. *Hasára* de l'arabe. [Le mot] *žęburó* est l'infinifitif de *žęborískin* je change de place (pas chez K.) = B. *bórískin*.

b 196. Pour *yíla* (= H. *sanú*), K. a *ílán*.

c 198. Pour *yęyi*, cf. *yaima* (Prietze 1914: chanson XIV 61). En H., cette expression est attribuée dans des valeurs semblables à la hyęne: *Mun či, mun kęši, hal mu yi kallabi da kížę* = nous avons mangé, nous sommes rassasiés, jusqu'à nous faire un foulard de graisse. La faim d'abord et apręs la "*fantazía*". Très semblable à chez Hartmann von Aue: *Sō diu katze frizzet vil, zehant sō hevet [sic] si ir spíl* [Quand la chatte est repue, aussitôt elle se met à jouer].

d 199. Pour expliquer l'usage [de ce proverbe], mon informateur a fait référence aux cas où les puissances europęennes ont occupé des pays orientaux pour y mettre de l'ordre, mais n'en sont ensuite plus jamais reparties.

195. Si tu n'as pas encore eu de déconvenue quelque part, il est temps de déménager.
196. "Calmement, calmement," la garde de la hyène.
Une histoire racontée par l'une de nos informatrices: un miséreux a un incendie chez lui, il dit au feu "calmement, calmement," parce que de toute façon rien n'a de valeur chez lui, le feu n'a qu'à tout brûler. Le proverbe signifie peut-être, selon elles, que quand on garde une hyène on doit être très prudent et très précautionneux.
197. Tu rentres avec ta marchandise et tu sors seulement avec le support de tête, c'est comme ça que cela se passe dans le marché des voleurs. [139]
198. "On jouit du monde," dit la fille de la hyène qui s'est mis un foulard de graisse sur la tête.
La formule fait rire nos informatrices: la hyène est gourmande, comment elle a pris le temps et eu la patience d'attacher le foulard? Une expression similaire existe en haoussa: Masu abu da abinsu, yar kura da kallabin kitse, ceux qui ont du pouvoir sur les leurs, comme une hyène avec un foulard de graisse.
199. "On va essayer et voir," [dit] le fils de la hyène qui porte un vêtement de graisse.

200. Gágo ti gení, lugo tẹ mā záu go, fāto bẹ́ltu-bē.
Ngawodə gəni, luwodəma zau wo, fato bultuye.
 On n'y entre pas volontiers, parce qu'il est difficile d'en sortir, de la maison de la hyène.
 Similaire au nôtre: Plusieurs traces conduisent vers la grotte du lion, mais aucune ne sort.
201. Kasúsu-n kasúsu-n: dijima kámbo-ga kasúsučin.^a
Kasusun kasusu: ndalima kambua kasusucin.
 Un rire sans fin: le lépreux se moque de l'aveugle.
202. Kẹ́la fúla-wa káu-ga rétčín bāko.^b
Kəla fulaa kausua ratcin bawo. [140]
 La tête qui porte du beurre ne supporte pas le soleil.
 Par exemple, un voleur ne peut pas aller parmi les gens avec des objets volés.
203. Keám argím-ga wážin bāko.^c
Kiam argəmma wajin bawo.
 Le lait n'est pas l'ennemi du mil (parce qu'ils sont toujours cuisinés ensemble).
 Donc: qui se ressemble s'assemble.
204. Tāta méi-bē nánkirméi wážin bāko.
Tada maɪye kəmai wajin bawo.
 L'enfant du roi ne déteste pas la royauté.
 Correspond au proverbe haoussa: Ɗa-n sárikɪ bai-ya ƙi-n saráuta/[*Dan sarki bai ya ƙin sarauta*].
 Même sens que le précédent.

a 201. Rire K. *kásutū*, B. *kásutū*. Lèpre K. *dúli*. Aveugle K. *kámpū*.

b 202. *Rétčín* correspond à *ráktšin* chez K. à côté de *ránɡin* je peux. Cf. Introduction Prietze 1914.

c 203. K. écrit *keám*, B. *kiām*. Il ne s'agit pas ici d'un *k* palatal, mais plutôt d'un *e* consonantique comme en H. dans *eáéá* enfants, que Mischlich écrit *yáya*, de même en H. dans *keáu* beauté (Mischlich *kéo*, *kjéo*, *kyéo*).

200. Ce n'est pas entrer, mais [plutôt] sortir de la maison de la hyène qui est difficile.

Ce proverbe existe dans une variante aussi en haoussa: Ramin kura da wuyar shiga a gayawa kare ya yi hankali, il est difficile de rentrer dans l'ancre de la hyène, que le chien en soit informé. C'est ce qu'on dit face à une situation difficile.

201. De rire en rire: le lépreux rit de l'aveugle.

Pour nos informatrices, celui qui rit est lui-même ridicule. Le lépreux, c'est celui qui a juré sur le Coran alors qu'il était fautif, la lèpre qui l'atteint est une punition divine, chaque fois qu'il passe on se moque de lui pour cela. Ici, c'est lui qui se moque alors que normalement c'est lui qui est toujours l'objet de moquerie puisqu'il est infirme à cause d'une punition divine, tandis que l'aveugle n'a rien fait de mal, celui qui a mal agi se moque de celui qui n'a rien fait.

202. La tête qui porte le beurre ne supporte pas la chaleur du soleil.

Proverbe sur les choses qui sont inconciliables, selon nos informatrices, celle qui s'est mis du beurre dans les cheveux pour se faire belle ne peut pas sortir au soleil sinon ça va couler. [140]

203. Le lait ne hait pas le mil.

À l'inverse du proverbe précédent, pour nos informatrices, celui-ci concerne les choses qui vont bien ensemble, comme deux êtres qui s'aiment et qui ne vont pas se désunir.

204. Le fils du roi ne refuse pas la royauté.

Le fils de roi ne peut pas fuir le pouvoir, la population peut lui imposer, c'est sa responsabilité. Existerait aussi en haoussa.

205. Ati ti karambaní maré:^ašim tilóma šim čěžín.^b
Adədə karambani mare: shim tiloma shim cejin.
 Ceci est une parfaite arrogance, un borgne qui plisse l'œil.
 Ceci est appliqué par exemple à quelqu'un qui a peu de choses, mais qui pourtant gaspille.
206. Kárē nui batáľi-ga kwolží.
Kare nui batalia kolji.^c
Bulei nui-ya-yaé batáľi-ga kwolgyéno.
Bule nuna yaye batalia kolgeno.
 La charge est morte, elle a laissé le chiffon de charge seul.
 Une autre lecture serait: *Bulei nui-ya-yé batáľi-ga kwolgyéno* si la jarre se casse (meurt), elle laisse le chiffon de charge seul. C'est comme dans le cas d'un enfant mort-né ou comme dans "*Hans im Glück*/Jean le chanceux".
207. Kanadí maré šim záuta-ga.^d
Kanadi mare shim zautaa. [241]
 En cas de maux d'yeux, il faut avant tout de la patience.
208. Dilám tí ší mā kírī-ga čěžó.
Ndalamda shima karia cejo.
 L'avidité est ce qui conduit le chien à sa ruine.
209. Im lagá diláli nandiláli-ga wážin, im kulgu méi-bē čukurína ti.^e
Yim laa dilal nandilalla wajin, yim kalwu maiyen curənadə.
 Il arrive que le courtier hâisse son métier, par exemple quand il a raté la vente du manteau royal.

a 204. Signifie aussi chez K. *kérmei* royauté.

b 205. *Maré* est une expression d'intensité non mentionnée chez K., voir ci-dessous 207 et Prietze 1914: chanson XIV 6, 14 ss., où il est aussi comme [ci-dessous] en 207 lié à *kanadi*.

c [Prietze ne propose aucune traduction ici.]

d 207. Pour *maré*, voir plus haut 205. Pour le 2^e infinitif *záuta*, voir Prietze 1914: chanson XII et note.

e 209. Le *diláli* (emprunt arabe) porte sur ses épaules un certain nombre d'étoffes, qu'on lui a confié à vendre; s'il perd un vêtement coûteux, il se retrouvera dans un grand embarras. C'est l'image de quelqu'un qui n'est pas capable de tenir les engagements qu'il a pris.

205. Quelle absurdité, un borgne qui fronce l'œil pour mieux voir.
Pour nos informatrices, il s'agit d'évoquer le fait de faire quelque chose dont on n'a pas la capacité, proverbe utilisé pour dire à quelqu'un qu'il ne saura pas faire ce qu'il veut faire. Pour elles, cela a rapport aussi avec le fait de dilapider ce que l'on a, le peu que tu as, tu le dilapides.
206. La charge est morte et elle a laissé le support de tête.
 Même si la jarre est morte, le support de tête reste.
Allusion à un canari porté sur la tête qui serait tombé, mais dont le support serait, lui, resté sur la tête du porteur. Variante donnée par nos informatrices: Même si l'œil est crevé, l'orbite reste. L'une de nos informatrices dit: Quand une femme quitte le foyer, si elle a eu beaucoup d'enfants, elle sera toujours dans la famille, même si elle a divorcé. Le lien familial ne disparaît pas avec la dissolution du mariage. Une autre interprétation proposée par nos informatrices: quand tu meurs et que tu as laissé des enfants, on te voit toujours à travers tes enfants.
207. Il n'y a que la patience si tu as mal aux yeux.
Si tu as une émotion, tu peux pleurer, mais si tu as mal aux yeux, tu ne peux même pas pleurer, tu es obligé d'attendre que cela aille mieux. [141]
208. C'est la gloutonnerie qui a tué le chien.
Pour nos informatrices, le désir de manger entraîne à agir imprudemment, plus largement la gourmandise, au sens de vouloir manger des choses spéciales ou exceptionnelles, entraîne à agir imprudemment. À comparer avec le proverbe III.
209. Le jour où le courtier vend à perte le vêtement d'un roi, il renonce à sa profession.
Pour nos informatrices: tout ce qui se vend passe par des courtiers ou des intermédiaires dont le métier est la vente des produits. Si le vêtement du roi a été volé, les gens vont venir chez l'intermédiaire pour voir si on lui a confié le vêtement à revendre, dans ce contexte celui-ci préfère carrément abandonner son métier. Se dit à propos de quelqu'un lié à une affaire louche qui a préféré disparaître.

210. Inkí kargún kannú-bē, kánnu kargún kǎžím-bē, kǎžím kargún inkí-bē.
Yingi karwun kannuye, kannu karwun kajəmbe, kajəm karwun yingiyē.
 L'eau est le remède contre le feu, le feu est le remède contre l'herbe et l'herbe est le remède contre l'eau (la toiture en paille qui retient l'eau).
211. Inkí sóba kída-bē.
Yingi sawa kidaye.
 Puisqu'en plus du besoin de boire l'eau est nécessaire pour plusieurs sortes de travaux.
212. Bógu nańgíla kádi-bē.
Bowu nangəla kadiye.
 Mais tout le monde le hait quand même.
 Expression d'humeur d'un peuple assujetti contre une décision que l'on veut rendre populaire.
213. Fēro kəlanži^a-bē ši-ga žigindím bāko.
Fero kəlanjiye shia təgəndin bawo.
 La fille du scorpion n'aime pas qu'on s'occupe d'elle.
 Le petit du scorpion (porté au dos) correspond à notre image du serpent qu'on allaite. Presque identique au proverbe H. 67 dans Prietze 1911. [142]
214. Alkama^b ti háli inkí-ga žigei bāko.
Alkamadə hal yingiyē jəgai bawo.
 Le blé ne dépend pas de la nature de l'eau.
 Signification: ce n'est pas l'origine, mais plutôt les caractères innés qui déterminent la valeur d'une personne.
215. Gámdu kiłiga čambí, kiłi gámdu-ga čambí.
Ngamdu kəlia cambi, kəli ngamdua cambi.
 Même le bois sec a déjà été vert, il est sorti d'une pousse verte.
 Sens: les fils sont souvent très différents de leurs pères.
216. Mátu fándó-wa róko.^c
Matu-a fando-a rakko.
 Sens: cherchez et vous trouverez.

a 213. Le fait que l'on donne au scorpion un genre féminin dans le langage populaire est dû à son nom *Mairo* = *Mirjam*, voir introduction Prietze 1911.

b 214. *Alkama* et *háli* sont caractéristiques de l'ajustement des emprunts arabes dans le système phonique local.

c 216. *Róko* m'a été rendu par *tařé* en H., peut-être identique au *rakko* de K. = *right, straight, plain*. M[usa] écrit *řoko-n*.

210. L'eau est le remède contre le feu, le feu est le remède contre l'herbe, l'herbe est le remède contre l'eau.
C'est le cycle de la vie, chacune de ces choses neutralise l'autre.
211. L'eau est l'ami du travail.
S'il n'y a pas d'eau, aucun travail n'est possible.
212. La nudité est la beauté du serpent.
Les autres animaux ont des plumes ou des poils, mais lui il n'a pas de parure. Ce proverbe pourrait être utilisé, selon nos informatrices, pour dire à un enfant de s'habiller.
213. La fille du scorpion, on ne la porte pas sur le dos.
Selon nos informatrices, c'est un proverbe à propos des gens à qui on ne peut pas faire confiance, elles disent: Il y a des gens à qui on ne peut jamais faire du bien, dès que tu leur fais du bien ils vont te trahir; si tu mets le scorpion dans ton dos il va te piquer. [142]
214. Le blé ne dépend pas de la nature de l'eau.
Ily avait avant des zones de cuvette dans des extensions du lac Tchad où l'on cultivait du blé, mais maintenant elles sont sèches. Il faut de l'eau pour que le blé germe, mais le blé n'est pas lié à l'eau ou ne dépend pas des caractéristiques de l'eau. S'interprète ainsi selon nos informatrices: même si tu donnes naissance à un enfant, son caractère peut être différent du tien.
215. C'est le sec qui accouche de la jeune pousse et c'est la jeune pousse qui accouche du sec.
D'après nos informatrices: tu peux être miséreux et avoir un enfant riche et être riche et avoir un enfant pauvre. À comparer avec le proverbe 214, avec l'idée que tes enfants n'auront pas forcément la même situation que toi.
216. Chercher et trouver vont ensemble.
Qui cherche trouve.

217. Kámbo belkačí-ro čukurinīa guļežina: áte mā beṛní go, lākin na lukó-bē bāgo.^a
Kambu bəlgajiro cukkurənnia: adəma bəṛni wo, amma na lawoye bəwo, yeno.
 L'aveugle tombé dans un puits disait: C'est peut-être une ville, mais il n'y a pas d'endroit où demander l'aumône.
218. Kiri guļežina: Agó žakkáta tí kírī-bē geṇí: dakéřini kuá,^b kwalé čídiga-n rúskin.
Kəri ye yeno: Awo jakkatadə kəriye geṇi, dagarni wa, kolle cidiyan ruskin.
 Le chien dit: Ce qui est couvert n'est pas destiné au chien; s'il y a ma part, laissez-moi la voir là en bas.
219. Afi lambo-ném? Battu kaya bē kōžina nanzáu.^c
Awi lambonəm? Battu kayaye nanzaunin kojəna.
 (La question) Quel est ton problème? a plus d'effet que des coups de bâtons. [143]
220. Čí ti ší te mā kādī-ga čěžō.
Cidə shidəma kadia cejo.
 C'est sa bouche qui a conduit le serpent à sa perte. Comparer avec le 208.
221. Na ti žikkačīa-yaé kaļgímu ti beláka-rō gāgin báko.^d
Nadə žəkkajəna yaye kaļimodə bəlaaro gayin bəwo.
 La foule a beau être nombreuse, un chameau ne peut pas rentrer dans un trou.
 Appliqué aux fiers princes, qui, même en cas de grande détresse, ne sauraient se résoudre à une fuite honteuse.
222. Komāgum^e deřažīa-yaé kúlo tiló-ga kōžina.
Kəmağən deřajəna yaye kulo tiloa kojəna.
 Même un éléphant maigre remplit plus qu'une marmite (sinon au moins dix). C'est comme le proverbe n°84 de mes proverbes haoussas [Prietze 1904]: l'image du grand, qui, même en situation difficile, doit être considéré selon son rang.

a 217. *Luko* = K. *lógō* (H. *rōgo*). Pour *kámbo*, voir ci-dessus 201.

b 218. Pour *dakéři*, cf. [ci-dessus] 20.

c 219. K. *lāmbī*, *lāmbō* affaire. Cette expression est rendue en H. par *bābu ruanka*, littéralement: pas ton eau.

d 221. Ce mot *žikkačīa*, non attesté ailleurs, correspondrait au substantif H. *ķúmčī*, qui ne signifie pas juste forêt, comme chez Mischlich, mais plutôt une quantité, un tas.

e 222. *Komāgum* = B. *komāgun*, *komāun*, K. *kamāgun*, *kamāun* éléphant, [ce mot] est phoniquement facile à confondre avec *kumāgen* miel = *keṃāgen*. Pour *deřažīa*, cf. [ci-dessus] 172.

217. Lorsque l'aveugle tombe dans un puits, il dit: "C'est peut-être une ville, mais il n'y a pas d'endroit où mendier."
C'est, disent nos informatrices, comme quand tu pars visiter des parents en espérant quelque chose et, eux, ils sont aussi pauvres que toi, mais, toi, tu ne le savais pas, c'est un proverbe sur un espoir déçu.
218. Le chien dit: "Si c'est couvert, ce n'est pas pour le chien, si c'était ma part, je la verrais par terre."
Pour nos informatrices, le proverbe fait référence au fait que le fils d'un pauvre ne peut pas aller demander la main de la fille d'un riche, il vaut mieux pour lui chercher la fille d'un pauvre. C'est un proverbe sur ce que l'on ne peut pas avoir en raison de son statut social.
219. Quel est ton problème est plus douloureux que le coup du bâton.
Ce n'est pas si grave, selon nos informatrices, c'est quelque chose que peut te dire quelqu'un qui te frappe avec sa main. [143]
220. C'est sa bouche qui a tué le serpent.
Prietze voit un parallèle avec le proverbe 208 et Fana avec le proverbe 141; selon Fana, l'une de nos informatrices, le sens est à chercher autour de l'idée de trop parler.
221. Même si l'endroit est étroit, un chameau ne va pas rentrer dans un trou [pour se cacher].
Nos informatrices interprètent ce proverbe comme ceci: quel que soit le manque de place, le pauvre ne peut pas s'asseoir là où le noble peut s'asseoir; il ne faut pas prétendre à une place à laquelle on n'a pas droit ou qu'on ne mérite pas. À comparer avec le proverbe 120, chacun à sa place.
222. Même s'il est maigre, un éléphant dépasse une marmite.
 Quelle que soit la maigreur de l'éléphant, une marmite ne peut pas le contenir.
On peut utiliser ce proverbe, selon nos informatrices, dans une situation de polygamie pour dire: "Moi je viens d'une famille riche, moi je suis plus que toi, même si aujourd'hui on est dans la même situation, même si je suis un éléphant qui a maigri, je reste plus que toi", cela signifie ce que tu es, c'est-à-dire ton statut, tu restes qui tu es, quelle que soit ta situation. À comparer avec les proverbes 120 et 221, chacun à sa place.

223. Kuró šim-bé-yaē dā komágum-bē kinéri-wa gadé gadé.^a
Kuro shimben yaye da kəmagənnə-a kənnariye-a gade gade.
 Avec un seul coup d'œil, on peut voir que la viande de l'éléphant est différente de celle de l'écureuil.
 Signification: bon et mauvais sont faciles à distinguer.
224. Kinéri wōledi komágum-bē gēní naŋaná-nžu-n-yaé.
Kənnari waladi kəmagənnə gəni, nənənanjun yaye.
 Même s'il est petit, l'écureuil ne peut pas être le serviteur de l'éléphant.
 L'image de l'indépendance du petit peuple par rapport au puissant. [144]
225. Margubán ti wēledi^b karam-bē gēní čábo-n naŋa.
Morowondə waladi karambe gəni camən nanga.
 Ce n'est pas parce qu'ils se ressemblent que le varan devrait être le serviteur du crocodile.
 Sens: l'apparence est trompeuse.
226. Induyaé kəla asali-nžú-bē degéi.^c
Wundu yaye kəla asalinjuyen dagai.
 Chacun reste comme il est (basé sur ses fondements, que ce soit en mal ou en bien).
227. Agó ážeb-bē: kádi kəla kəská-bē žəbéi.
Awo ajappe: kadi kəla kəskayero jəwai.
 C'est étrange qu'un serpent grimpe sur un arbre (puisqu'il n'a pas de jambe).
 L'image d'un arriviste.
228. Agó kuńkúna-bē tí am kuńkúnabú-bē.^d
Awo kungunayeda am kungunawuye.
 Ce qui coûte de l'argent, c'est pour les riches.
229. Fər, žěžó kulomá-bē kōnúmma.
Fər, njejo kulomaye konəmma.
 Cheval, tu es trop cher pour qu'un paysan te tue (juste parce que tu as dévasté son champ).
 Sens: on pend les petits voleurs et on laisse les grands partir.

a 223. Pour *kinéri*, voir ci-dessus 51. Sur l'origine arabe de *wōledi* ou *wēledi* serviteur par opposition à *kalía* esclave, cf. Prietze 1914: chanson VII 1 et 10.

b 225. *Wēledi*, voir [ci-dessus] 223. *Margubán*, voir [ci-dessus] 106 [et] 107. Pour *čábo-n*, cf. Prietze 1914: chanson IV 9.

c 226. 227. *Asali* et *ážeb* sont des emprunts à l'arabe.

d 228. *Kuńkúnabú* pluriel de *kuńkunama* le riche, cf. K. [Gr.] § 40.

223. Au premier coup d'œil, on sait que la viande de l'éléphant est différente de celle de l'écureuil.
Même à l'œil, la viande de l'éléphant et de l'écureuil sont incomparables.
Ce que tu es, ton statut, reste quelle que soit ta situation. À comparer avec les proverbes 120, 221, 222, chacun à sa place.
224. L'écureuil n'est pas le serviteur de l'éléphant, même s'il est petit.
Pour nos informatrices, l'écureuil est son inférieur donc il pourrait être son serviteur, mais, comme il est petit, il ne pourrait rien faire d'utile pour lui et l'autre pourrait l'écraser. On peut utiliser ce proverbe contre quelqu'un dont on estime qu'il n'est pas de la même couche sociale et qu'il agit hors de sa classe. À comparer avec les proverbes 120, 221, 222, 223, chacun à sa place.
[144]
225. Le varan n'est pas le serviteur du crocodile, même s'ils se ressemblent.
Comme le précédent, pour nos informatrices, on peut l'utiliser contre quelqu'un dont on estime qu'il n'est pas de la même couche sociale et qui agit hors de sa classe.
À comparer avec les proverbes 120, 221, 222, 223, 224, chacun à sa place.
226. Que chacun vive selon son origine.
À comparer avec les proverbes 120, 221, 222, 223, 224, 225, chacun à sa place.
227. Chose étonnante: un serpent qui grimpe sur un arbre.
Nos informatrices trouvent que ce n'est pas étonnant qu'un serpent monte sur l'arbre, elles ne comprennent pas le sens de l'expression.
228. Ce qui coûte de l'argent, c'est pour ceux qui ont de l'argent.
Un équivalent existerait en haoussa: ce sont ceux qui ont égorgé qui mangent la viande. Toujours lié à des questions sociales.
229. Cheval, tu as trop de valeur pour qu'un paysan te tue.
Le cheval est trop important et utile pour être mangé simplement pour sa viande. Nos informatrices y voient aussi une dimension sociale: le cheval est lié à la noblesse, il ne peut pas être tué par un simple paysan.

230. Kam čęro-nžú kačága-wa ti nébčín báko.^a
Kam curonjun kajagaada napcin bawo.
 Qui a reçu une lance dans le ventre ne peut pas s'asseoir. Comparer avec le 330.
 Sens: là où il y a la guerre, il n'y a pas de repos.
231. Kinému gafarei báko-wa tí ší mā kíkí-ga zúbui.^b
Kanemu ngaware bawoada shimaa kiyi jawui.
 Un taureau qui n'a pas de queue se fait piquer par les mouches. [145]
232. Kāmu kóa báko-a ti mána-ga čęlúgin báko.
Kamu kwa bawoada manalan culuwin bawo.
 Une femme qui n'a pas de mari n'échappe pas aux rumeurs.
233. Margubán^c kam čēžína ši-ga girgāžin báko, kam lutuma-nžú-ga girgāžin.
Morowon kam shia cejanaro gargajyin bawo, kam ludumanjuro gargajyin.
 Le varan ne gronde pas contre celui qui l'a capturé, mais contre celui qui le transporte enroulé autour de lui (comme un butin de chasse.)
 Signification: on est souvent plus furieux contre celui qui colporte une rumeur que contre celui qui est à l'origine de celle-ci.
234. U mā nōgésko, zołí sábtu kidínia ti.^d
Wuma noyesko, yeno joli saptu kidanniya.
 Oh je sais déjà, disait l'idiot à qui on a confié une course (sans qu'on lui dise en quoi consiste la mission).
235. Salám alékum, zołí kasúgu zubúnia ti.^e
Salam alaikum, yeno, joli kasuwu jiwunnia.
 Que la paix soit avec vous, disait l'idiot après avoir fait des achats, c'est-à-dire qu'il s'est comporté comme s'il avait affaire à des amis bienveillants.

a 230. *Rétčín* = K. *raktšin*, *nébčín* = K. *náptšin*.

b 231. *Kinému* taureau de transport, cf. K. *kaníamō* bœuf et chez B. *kanēmo* bœuf non castré, est, selon mon informateur, indiscipliné. Le plus frappant ici est l'utilisation de *ga* comme marqueur postposé du sujet, alors qu'il est considéré comme un suffixe de l'objet par K..

c 233. *Margubán*, voir ci-dessus 53, 106, 107, 225. Comme il est, selon le 53, considéré comme difficile à tuer, on ne devrait pas s'offusquer quand on découvre qu'il vit encore alors qu'on croyait l'avoir tué.

d 234. *Nōgésko* pour *nōnísko* est une attestation de la conjugaison relative, très présente chez K., cf. Introduction.

e 235. *Zubúnia*, qui est écrit *zubunnia* par mon informateur, semble être une forme hybride. Dérivé du perfectif, il devrait être *zubuíya* (cf. 267), à l'aoriste (ci-dessus *kidínia*) semblable à *kibunia*.

230. Celui qui a une lance dans le ventre ne peut pas s'asseoir.
Celui qui a avalé une lance ne peut pas s'asseoir.
À la lecture cela ne dit rien à nos informatrices et elles demandent: "Qu'est-ce qu'a dit le malam?" À la lecture de l'interprétation de Prietze et al-Hajj Musa, sur le fait qu'en temps de guerre personne ne peut s'asseoir et qu'il faut être sur le qui-vive, elles disent: "Aujourd'hui, il y a des gens qui dorment dans les arbres pour ne pas être pris par les terroristes."
231. C'est le taureau qui n'a pas de queue qui se fait piquer par les mouches.
Pour nos informatrices, il y a toujours ici une dimension sociale, les pauvres, les gens du commun, ne peuvent pas se défendre parce qu'ils n'ont pas les moyens. [145]
232. Une femme sans mari ne peut pas échapper aux rumeurs.
Nos informatrices disent: Même si tu as mangé le Coran tu ne peux pas y échapper.
233. Le varan ne se fâche pas contre celui qui l'a tué, mais contre celui qui l'a transporté.
Ce n'est pas la défaite, c'est l'humiliation qui le fâche parce que l'on a exposé son cadavre aux yeux de tous.
234. "Je sais déjà," disait l'idiote à qui on a confié une commission.
235. "Salam alaikum," disait le fou lorsqu'il est venu faire le marché.
Pour nos informatrices, "normalement tu dis seulement 'salam alaikum' quand tu vas chez quelqu'un, au marché ce n'est pas chez quelqu'un, donc on ne devrait pas utiliser cette salutation."

236. Darā-be-n gāgískin, zoľí kámo kidínia ti.
Ndarayen ngagáskin, yeno joli kamu kidānniya.
 Comment vais-je trouver l'entrée? demandait l'idiot qui vient de se marier.
237. Dibi kam lagá nánga-ró dibi-ném támin.
Díwi kam laaye nangaro díwinəm tamin.
 C'est à cause de la méchanceté d'autrui que tu gardes ta propre méchanceté.
 C'est pourquoi, par exemple, si un peuple s'arme fortement, le voisin le fait aussi.
238. Gila-ga fandé-mmī, díbi-ga kwalém báko.
Ngəlaa fandəmmi, díwia kolləm bawo.
 Tant qu'on a rien trouvé de mieux, on ne jette pas le mauvais. [146]
239. Kékira^agedí-bē kasúgu-ga díži.
Kegəra gediye kasuwua díji.
 Un orage de l'est a amené la confusion dans le marché.
 Une image des effets dévastateurs de la guerre.
240. Mána kárgu-bē kargún kattúguma-bē.
Mana karwuye karwun kattuwumaye.
 Une parole que l'on garde dans son cœur est une protection contre les menteurs.
 C'est-à-dire que ce que l'on garde pour soi, un chuchoteur ne peut pas le propager.
241. Čəro-wa argím-wa ti dakarčéi báko.
Curo-a argəm-adə dagartai bawo.
 Le ventre et le mil ne se séparent pas.
 L'image d'une amitié indéfectible.
242. Būna-n-yaé^b kámo kōa-nžú-ga nōžína, būna-n-yaé íya tātanzú-ga nōžína.
Bunen yaye kamu kwanjua nojəna, bune yaye ya tadanjua nojəna.
 Même la nuit, une femme reconnaît son mari, une mère reconnaît son enfant.

a 239. Cf. K. *kəgera* orage, B. *kégera* forte pluie. *Díži* devrait correspondre au H. *dāma*. Cf. K. *dínjin* je frotte, je pétris. Les orages viennent dans le Borno par l'est, comme auparavant les perturbations politiques.

b 242. Le *ē* fermé, dans *būnē* nuit, s'ouvre ici en *a* parce que la syllabe est fermée.

236. “Par où vais-je entrer,” disait le fou qui venait de se marier.
La lecture du proverbe fait rigoler nos informatrices en raison de sa dimension sexuelle.
237. C'est à cause de la méchanceté de quelqu'un que tu gardes ta méchanceté.
Ce n'est pas parce que quelqu'un fait quelque chose de mal que tu dois le faire aussi. Il faut s'abstenir de le faire, même si quelqu'un d'autre le fait. Elles proposent une interprétation inverse à celle d'al-Hajj Musa et Prietze.
238. Tant que tu n'as pas eu le bon, ne lâche pas le mauvais.
On ne jette pas le mauvais tant qu'on n'a pas eu le bon.
Il faut faire avec ce que l'on a. [146]
239. La tornade de l'est mélange le marché.
La tornade de l'est disperse le marché.
La guerre est mauvaise pour le commerce. Nos informatrices font le parallèle avec une chanson haoussa autour du shehu du Borno, une kirari (épithète) dans laquelle il est symbolisé par une tornade parce qu'il prend tout l'espace.
240. La parole du cœur, c'est le remède contre le menteur.
La parole que l'on garde pour soi est le remède contre le menteur.
Tant que tu gardes les choses pour toi, on ne peut pas utiliser ta parole contre toi; pour nos informatrices, c'est un proverbe sur la discrétion. Inverse de 141.
241. Le ventre et le mil ne se séparent pas.
Comme pour le proverbe 203, ce sont des choses qui vont bien ensemble, cela symbolise une amitié indéfectible.
242. Même la nuit, une femme reconnaît son mari, même la nuit une mère reconnaît son enfant.
Elles disent: “Même en tâtonnant, elle peut les reconnaître.”

243. Būna-n-yaé keám ti bul.^a
Bunen yaye kiamdā bul.
 Même la nuit, le lait est blanc.
 Signification: on fait confiance à ce qu'on connaît.
244. Beḷáka nañkumāngar tí badé kúruḡa ši-ga lānīmī.^b
Bəlaa nankəməngaryedə bare kuruwuro shia lanəmī.
 On ne doit pas creuser le trou de la méchanceté profondément (pour ne pas y tomber soi-même.) [147]
245. Šim wātama-núm^c kanəm čidin bāko.
Šim watumanəmbe kənəm cədin bawo.
 L'œil de ton ennemi ne dort pas.
246. Naḡo-núm rōnemín kuá, koró-ga žiḷi-bē.^d
Nangunəm ronəmin wa, koroa liwe.
 Si tu veux préserver ton honneur, évite l'âne (le monter au Soudan central est mal vu, comparer avec Prietze 1911: 149).
 Signification: qui se respecte se garde des mauvaises fréquentations.
247. Bešk'ē tātuá-wa kuá, bōnúmma bummi-yaé galgō.^e
Biske tadawaaro, bummi bonəmmama ngalwo.
 Il vaut mieux dormir sans manger que de jouer avec des enfants, puisque cela ne correspond pas à la dignité d'un adulte.
248. Kam nángožin bāko kuá, ši-ga žiḷi-bē.^f
Kam nangujin bawo wa, shia liwe.
 Garde-toi de celui qui ne connaît pas la honte.
249. Kam tí am-ga naḡožin bāko kuá, Ala má-ga rīžin bāko.
Kam amba nangujin bawoda, Alamaa rijin bawo.
 Qui n'a pas honte devant les hommes ne peut pas avoir peur de Dieu.

a 243. Pour *keám*, cf. [ci-dessus] 203.

b 244. *Beḷáka* dans le sens de trou, voir ci-dessus 221. Le préfixe de l'abstrait *nañ* apparaît ici, comme dans *nañkərmai* [ci-dessus] 204, de façon pléonastique, dans la mesure où *kumāngar* signifie déjà méchanceté, voir Prietze 1914: chanson VII 7.

c 245. *Wātama* à côté du précédent *wātuma* ([ci-dessus] 84, 173) montre que le participe actif peut être construit à partir de l'infinitif 2.

d 246. Cf. K. *rōngin* je conserve. La forme *žiḷibískin* déductible de *žiḷibé* est issue de la racine *ḷib* et du préfixe *ži*, très courant en dialecte maḡa, chez K. *lifúskin* je prends soin.

e 247. Pour *galgō*, cf. Prietze 1914: chanson IX 2.

f 248. Sur *žiḷibē*, voir [ci-dessus] 246.

243. Même la nuit, le lait est blanc.
Cela ne dit rien à nos informatrices.
244. Le trou de la méchanceté ne le creuse pas profondément.
Existe aussi en haoussa: In za ka gina ramin mugunta, gina shi gajere, si tu veux creuser le trou de la méchanceté, creuse-le moins profond; et en français du Niger: le trou de la méchanceté, il ne faut pas le creuser profondément, proverbe très utilisé. La méchanceté appelle la méchanceté. [147]
245. L'œil de ton ennemi ne dort pas.
Il te surveille tout le temps pour te faire du mal.
246. Si tu veux préserver ton honneur, évite l'âne.
247. Vaut mieux dormir sans manger que de jouer avec des enfants.
Il vaut mieux se coucher sans manger que de participer aux jeux des enfants.
Pour nos informatrices, l'adulte doit se comporter en fonction de son âge et ne pas jouer avec les enfants ou les jeunes gens. Les adultes ne doivent pas, par exemple, aller au bal de mariage des jeunes. Se comporter en fonction de son âge et être avec ceux et celles qui sont de la même classe d'âge est important. Lié à la question de la honte.
248. Préserve-toi de celui qui ne connaît pas la honte.
Tiens-toi à distance de celui qui ne connaît pas la honte.
Il ne faut même pas le rencontrer et se tenir à distance. À comparer avec le proverbe 247.
249. Celui qui n'a pas honte devant les gens n'a pas peur de Dieu.
Celui qui n'a pas de pudeur devant un autre homme n'aura pas peur de Dieu
Très utilisé encore aujourd'hui au Niger, y compris en français du Niger: "Celui qui n'a pas honte n'a pas peur de Dieu." À comparer avec les proverbes 247 et 248.

250. Inkī tí zẹ̀rẹ̀gú-ga žigéi.^a
Yingidə joroa jəgai.
 L'eau suit la vallée.
 Signification: on s'étire selon la taille de sa couverture, comparer avec [le] 185. [148]
251. Agó kẹ̀lá-ga kamžī tí, gulandó-ga kamžia, agó lagá gęńí.
Awo kəlaa kamjində, ngulondoa kamjiya, awo laa gəni.
 Si ce qui a coupé la tête a aussi coupé le doigt, c'est sans importance.
 Sens: quand il y a une grande perte, on ne parle pas d'une petite perte.
252. Rāgo músko-bē rāgo čí-bē kōžina.
Rawo muskoye rago ciye kojəna.
 L'amour manifesté a plus de valeur que celui proclamé.
253. Bełáka^b kattúgu-bē tí ši-ga gámia duó-n čéri.
Bəlaa kattuwuyedə shia gamiya duwan ceri.
 Si on suit le trou du mensonge, on arrive vite à sa fin.
 Synonyme: les mensonges ont des jambes courtes.
254. Kattúgu lētú káfú mēgú čidía, zire ti káfú tiló ši-ga nažigin.^c
Kattuwu letu kawu mewuye cədiya, jiredə kawu tilon shia najiyin.
 Si le mensonge a voyagé pendant dix jours, la vérité le rattrape en un jour.
255. Kalgú zambu-bē tí indu-yaé ši-ga čęragin bako.^d
Kalwu zambuyedə wundu yaye shia cərayin bawo.
 Personne ne se souhaite la chemise du péché.
 Sens: s'il y a un crime, personne ne veut être l'auteur.
256. Indu-yaé kusátto-ga čęragina, šim tí čęraginní kusátto-ga.^e
Wundu yaye kusottoa cəragəna, šimdə kusottoa cəragənni.
 C'est comme ça, si en général on aime les visiteurs, l'œil ne veut pas en avoir (par exemple du sable, une épine ou quelque chose de comparable).
 Sens: un visiteur ne devrait pas se faire agaçant. [149]

a 250. *Zẹ̀rẹ̀gú*, pas chez K. et B., est = H. *kóri* sillon.

b 253. Pour *bẹ̀láka*, cf. [ci-dessus] 221 et 244, une fosse, alors qu'une cavité dans un rocher ou un arbre est appelée *kul* = H. *kogó* (Mischlich *kogō*).

c 254. *Nažigin* est une occurrence rare de la conjugaison relative = K. *nátsegin* de *nágęskin* je rattrape.

d 255. Pour *zambu*, cf. [ci-dessus] 269 *zambē*.

e 256. Pour *kusátto*, cf. [ci-dessus] 110.

250. L'eau ne coule que dans la vallée.
C'est l'ordre des choses, c'est comme ça. [148]
251. Ce qui coupe les têtes, si ça coupe un doigt ce n'est pas grave.
Ce qui coupe la tête, tant pis si ça coupe aussi le doigt.
C'est un moindre mal. À comparer avec le proverbe 219.
252. L'amour de la main est meilleur que l'amour de la bouche.
L'amour par les gestes surpasse les mots d'amour.
Nos informatrices disent: "Moi, je prends les gestes, pas les mots, un bon comportement est mieux que des flatteries et des paroles mielleuses."
253. Si tu suis le trou du mensonge, cela se termine très vite.
Si tu suis la force du mensonge, cela se terminera vite.
254. Même si le mensonge est parti depuis dix jours, la vérité le rattrapera en un jour.
À comparer avec le proverbe 253.
255. La tunique du péché, personne ne veut la porter.
Une faute n'a pas de propriétaire, personne ne veut assumer ses erreurs.
256. Chacun aime le visiteur, mais l'œil ne l'aime pas.
Pour nos informatrices: "En général avoir un visiteur c'est positif, mais il y a visiteur et visiteur, certains peuvent te créer des ennuis, c'est ceux-là que l'œil ne veut pas voir, par exemple, si c'est une cousine qui vient te visiter et qui risque de te piquer ton mari, ce n'est pas bon." À comparer avec le proverbe 110. [149]

257. Tarné róné^aší mā nañkóli go. (Ka rúbuta, ka káranta ší ne nalémčī).
Tarne rone shima nankoli wo. Ka rubuta, ka karanta shi ne malanci.
 Le métier de vendeur ambulant consiste à étaler et garder.
 Pareil en H.: *Ka rúbuta, ka káranta si ne malémčī*, écrire et lire sont le métier du malam.
258. Kinígu kámbi bāko tí bōku kintá-nžu.
Kəniwu kabbi bawoda kəntanju bowu.
 Il ne sert à rien de détenir une flèche, si l'on n'a pas d'arc.
 Comme l'est une femme sans mari, une guerre si on n'est pas armé.
259. Kámo ñgíla fáto kōa-nžú-bē (nabkáta).
Kamu ngalada fato kwanjuyen (napkata).
 Une femme bonne reste dans la maison de son mari.
260. Kánži Ala-bē, kałgímu karága-bē fáto-bē čurunnía tí ląbkáta.^b
Kanji Alaye, yeno, kalimo karagaye fatoye lapkata curunniya.
 Serviteur de Dieu (quelque chose comme “pauvre de lui”), dit la girafe au chameau, lorsqu'elle le vit sous sa charge.
261. Lēné banno-núm^c yeï, kóro karága-bē fáto-bē čurunnía ti.
Lene bonenəm yai, koro karaaye fatoyea curunniya.
 Va te tourmenter, disait l'âne sauvage, lorsqu'il vit l'âne domestique.
262. Kukúí gulžína: Afi ú-ro šimin-yaé, kintá buné-bē woškína.^d
Kuwui ye: Awi wuro šimin yaye, kənta buneyea waskəna, yeno.
 La poule dit: Tu peux tout me donner, mais je n'aime pas être attrapé la nuit, je déteste ça.
 Très comparable avec en H. le coq: Prietze 1911: 90. [150]
263. Na áti-be-n kōgeiyé, diłimá albarásma čurunnia ti.^e
Na adəyen kogəiye, yeno, dəlima albarasma curunniya.
 C'est comme ça que ça a commencé pour moi, disait le lépreux, lorsqu'il vit un homme avec des éruptions cutanées.

a 257. Pour róné, cf. [ci-dessus] 246. *Kóli* est emprunté au H.

b 260. *K. kəntšī* esclave. *Lgbkáta* participe passé de *lamniskin*, *K. lámgin* (3^e personne du singulier *laptšin*) je charge. La girafe s'appelle ici comme en H. chameau sauvage. Pour *čurunnía*, cf. *zubunia*, [ci-dessus] 217.

c 261. *Banno*, = H. *wīya*, *wohálla*, n'a pas la même signification que *banná*, *K. banna* dévastation, destruction.

d 262. Pour *šimín*, cf. Prietze 1914: chanson XII, 10 ss.

e 263. *Kōgeiyé* 1^e personne du pluriel de l'aoriste du verbe *kōniskin*. Le mot arabe *baraš* est donné presque comme *leuko vitiligo* pour lèpre et signifie dans le Soudan les premières éruptions cutanées blanches.

257. Étaler et plier, c'est ça être un marchand ambulatant.
Emballer et déballer, c'est ça être un marchand ambulatant.
258. Une flèche sans arc, la posséder ne sert à rien.
C'est comme aller à la guerre sans arme, cela ne sert à rien.
259. La femme bonne, c'est celle qui est dans la maison de son mari.
Une femme qui reste à la maison, qui ne fait pas de sorties inutiles, c'est cela une femme bonne.
260. Esclave de Dieu, s'exclama le chameau de brousse en voyant le chameau chargé.
Pauvre de lui, s'exclama la girafe en voyant un chameau au dos chargé.
Pour nos informatrices: le chameau, son parent, lui fait pitié, il s'est laissé aller et s'est laissé esclavagiser.
261. "Va boire ta peine," disait un âne sauvage, lorsqu'il vit un âne domestique.
"Va boire tes tourments," dit le zèbre en voyant l'âne.
À comparer avec le proverbe 260.
262. La poule dit: Quoique tu me donnes, je n'aime pas être attrapée la nuit.
Les poules rentrent dans les poulaillers le soir, parfois il y a un visiteur et on va chercher une poule pour la manger. Donc c'est normal qu' elle n'aime pas cela, disent nos informatrices. [150]
263. "Nous sommes passés par là," dit le lépreux, lorsqu'il voit un homme avec des éruptions cutanées.
"On est passé par là," dit le lépreux en voyant quelqu'un avec de l'urticaire.

264. Na áti-be-n kōgeiyé, kambo kam šim tiló-wa čurunnia ti.^a
Na adāyen kogəiye, yeno, kambu kam shim tiloa curunniya.
 C'est comme ça que ça a commencé pour moi, disait l'aveugle, lorsqu'il vit un borgne.
265. Kánnu komúdu-gu-bē čížina ti, kargu-nžú Ala.^b
Kannu kamuduwulan cijənada, karwuŋju Ala.
 Si un incendie se déclare dans le fleuve, seul Dieu peut encore aider.
 C'est ce que disaient les étudiants du Borno, lorsque la Turquie, sur laquelle on comptait à Tripoli pour être aidé, fut elle-même attaquée par les États des Balkans.
266. Kánnu málum-ga zúbui kua, bōká-ga kwólžin bāko.^c
Kannu malamba jawuiya, bokaa koljin bawo.
 L'incendie qui brule le malam n'épargnera pas le médecin.
 On croit plus à la puissance magique du premier qu'au charlatanisme du second.
267. Kánnu tí kęla sόba-núm-ga zúbuiya, nī ye kęla-núm-ga inki sammé.^d
Kannu kəla sawanəmbə jawuiya, ni kəlanəmmo yingi samgəne.
 Si le feu dévore la tête de ton ami, il faut mouiller la tienne. [151]
268. Kam kāši-nžúa lētú-ga rīžin bāko.
Kam kanshinjua letua rijin bawo.
 Qui est pourvu de provisions n'a pas peur du voyage.
269. Zambē-nęm^e bāko kuá bōbōtú-ga rīnim bāko mei-bē-yaé.
Zambenəm bawo wa bowodua rinəm bawo, maiye yaye.
 Si tu es libre de toute culpabilité, tu n'as pas peur des convocations, même de celles du roi.
270. Naŋgíla tę mā záu go, nandíbi ti zau geńí.^f
Nangələda šima zau wo, nandiwidə zau gəni.
 La prouesse est difficile, l'inutilité ne l'est pas.

a 264. *ši-ro gulgėda* ils lui dirent, répondit mon informateur lorsque j'attirais son attention sur la contradiction.

b 265. En général écrit et prononcé *Ala* dans le Borno, en H. *Alla*.

c 266. *Bōka* en H., d'où est emprunté *bōka*.

d 267. Pour *sammé*, cf. K. *sámgin* je frotte; en H. = *šāfa*.

e 269. *Zambē*, emprunt à l'arabe, écrit comme *zambú* [ci-dessus] en 255.

f 270. À *nadíbi* correspond en H. *lalāta*.

264. “Nous sommes passés par là,” dit l’aveugle, lorsqu’il voit un borgne.
 “On est passé par là,” dit l’aveugle en voyant un borgne.
À comparer avec le proverbe 263.
265. L’incendie qui s’est déclaré dans le fleuve, seul Dieu est son remède.
 L’incendie qui s’est déclenché dans le fleuve, seul Dieu peut l’arrêter.
266. Si le feu brûle le lettré, il n’épargnera pas le *boka*.
 Le feu qui a brûlé le lettré [musulman] n’épargnera pas le guérisseur [animiste].
267. Si le feu brûle la tête de ton ami, mets de l’eau sur ta tête.
Variante donnée par nos informatrices: si on rase la tête de ton ami à sec, mets de l’eau et attends ton tour. C’est une forme de conseil: sers-toi de ce qui arrive à ton ami pour te protéger ou te préparer. [151]
268. Celui qui a des provisions n’a pas peur du voyage.
Il faut se préparer pour partir en voyage. Pour nos informatrices, ce proverbe exprime l’idée que si tu as des réserves à la maison, tu n’as pas peur du visiteur impromptu ou inattendu.
269. Si tu n’es pas coupable, tu n’as pas peur de la convocation, même de celle du roi.
 Celui qui n’est coupable de rien n’a pas peur d’être convoqué même par le roi.
Il faut être paré à toutes les éventualités. À comparer avec le proverbe 268.
270. C’est la bonté qui est difficile, la méchanceté n’est pas difficile.

271. Kuró kárgu-bē šim-bē kōžina.^a
Kuro karwuye shimbe kojəna.
 La mémoire va plus loin que les yeux.
272. Nantusú^b keła kárē-wa tí nantusú geńí.
Tustu kəla kareadə tustu gəni.
 Le repos avec une charge sur la tête n'est pas un repos.
 Signification: C'est l'achèvement du travail qui permet le vrai repos.
273. Nā kam lága dābdū wāžina tí, kam lága bōtú mážin.^c
Na kam laa dabdu wajənadən kam laa botu majin.
 Là où quelqu'un refuse de passer la journée, un autre cherche à passer la nuit.
 Signification: certains sont satisfaits avec peu, d'autres aspirent à toujours plus. [152]
274. Dúnia tí kasúgu-gei: am lága ríba zábuna, lága ríba-ga zabunni.^d
Duniadə kasuwu gai: am laa riwa jawuna, laa riwa jawunni.
 La vie est comme un marché: Certains font de bonnes affaires, d'autres non.
275. Sō só-ga zúbui báko illa kargún-wa.
So soa jəwui bawo illa karwun.
 Ce n'est pas la plainte qui met fin à la plainte, mais seulement un véritable réconfort (par exemple une nouvelle femme pour un veuf).
276. Kidik tē mā zančē mána dímmi-yaé.^e
Kədkədəma jandə mana dimmi yaye.
 Le silence peut aussi être une parole, même si on ne prononce aucun mot.
277. Kargún agó kida tē mā.
Karwun awoye kidadəma.
 C'est seulement à travers le travail qu'on obtient quelque chose.

a 271. *Kárgu* cœur n'est pas seulement comme chez nous le symbole de l'esprit, mais plutôt de l'intérieur par opposition à l'extérieur.

b 272. Pour *nantusú*, cf. [ci-dessus] 25.

c 273. B. [donne] correctement *dəbdō*, *díbdū* repos de midi, pendant que K. traduit *dəbdō* par jour et rend *dúbdō* par soir.

d 274. *Riba* appartient aux emprunts arabes qui ont perdu la troisième partie de leur radical au Soudan.

e 276. *Kídik*, voir l'avant-dernière page de mon article Prietze (1908) où j'ai traité de façon approfondie les caractéristiques phoniques et tonales. *Zančē* est emprunté au H.

271. La vue du cœur dépasse celle de l'œil.
Savoir par cœur est mieux que lire.
272. Le repos avec une charge sur la tête n'est pas du repos.
Se coucher quand on a encore des choses à faire entrave le repos.
273. L'endroit où quelqu'un refuse de passer la journée, un autre le cherche pour passer la nuit.
Ce que toi tu sous-estimes, quelqu'un d'autre peut lui accorder de l'importance. [152]
274. La vie, c'est comme le marché, certains font des bénéfices, d'autres non.
Il y a ceux qui réussissent et ceux qui ne réussissent pas.
275. Les pleurs n'arrêtent pas les pleurs, il faut un remède.
La plainte n'arrête pas la souffrance, il faut un remède.
276. Le silence est une parole, même sans rien dire.
Nos informatrices ont dit: Le silence est parole, on peut donner son avis par le silence.
277. Le remède pour obtenir quelque chose c'est le travail.

278. Būné kaká^akáfia-bē.
Bune kakka kafiyaye.
 C'est la nuit qui est l'ancêtre de l'ombre.
 Une parabole pour le pouvoir du roi: toutes les bénédictions viennent de lui.
279. Kargún kíči báko illa kargún naŋga.
Karwunnin kaji bawo illa karwun nanga.
 Un remède n'est pas agréable, c'est seulement un moyen de guérison.
280. Karága nabtéram^bgíri-bē.
Karaa naptəram ngəriye.
 Ceci est aussi un *kiṛārin sarákuna* (voir l'introduction); la brousse représente le pouvoir du roi, qui englobe tout, comme la brousse tous les animaux sauvages. [153]
281. Kḗláfia íya afi-bē-yaé.^c
Nəlewa ya awiye yaye.
 La santé est la condition préalable à tout.
282. Kámo gāgú-bē nōtú zau-wa.
Kamu ngawuye notu zaua.
 La femme du corbeau est difficile à reconnaître.
 Symbole de la difficulté à accéder à la nature intérieure, comparer avec le [proverbe] 53. Est aussi utilisé comme un *kiṛārin sarákuna*. Sur la reproduction particulière du corbeau, voir Prietze 1911: 1 11.
283. Díbel kḗla inki-bē nōtú zau-wa.^d
Jawal kəla yingiye notu zaua.
 Le chemin sur l'eau est difficile à reconnaître.
 Aussi un *kiṛārin sarákuna*: dans les cours royales, on peut échouer très facilement.
284. Wātuma kam lagá-bē ragoma kam lagá-bē.
Watuma kam laaye rawoma kam laaye.
 Ton ennemi est l'ami d'un autre.

a 278. Au lieu de *kaká* (du H.), aussi *diko* comme l'écrivit mon informateur.

b 280. *Nabtéram*, de l'infinitif *nabtu*, de *namniskin* je m'assois, construit avec le suffixe *ram* = H. *mazamna*. Pour *giri*, cf. Prietze 1911: 139.

c 281. *Kḗláfia* = H. *láfia* (de l'arabe).

d 283. Au lieu de *díbel* (= K. *díbal* chemin), M[usa] écrit et prononce plutôt *žibel*.

278. La nuit est la grand-mère de l'ombre.

279. Il n'y a rien de délicieux dans un remède sauf le fait d'être remède
Tu prends le médicament pas parce que c'est bon, mais parce que c'est un médicament et qu'il te soigne.

280. La brousse, c'est l'habitat de l'antilope. [153]

281. La santé est la mère de tout.

282. La femelle corbeau est difficile à reconnaître.
Pour nos informatrices, ce proverbe signifie: il est difficile de savoir ce que quelqu'un pense, de savoir ce qu'il a à l'intérieur de lui et ce qu'il cache. Il est difficile de connaître les secrets du cœur d'une femme.

283. Le chemin sur l'eau est difficile à reconnaître.
À comparer avec le proverbe 282.

284. L'ennemi de quelqu'un est l'ami de quelqu'un d'autre.

285. Agō čí-bē čigērína tí, músko-gá katk'ērín báko.^a
Awo ciye cikkerənada, muskoro tikkerin bawo.
 Ce que la bouche a attaché n'est pas plus fort que la main.
 Sens: ce qui a été arrêté peut toujours être repris, en payant ou avec tout autre service comme récompense.
286. Aṭe mā ší go: dúno kárgu-bē dúno túgo-bē báko.
Adama shi wo: duno karwuye duno tiyin bawo.
 C'est ainsi: la force du cœur ne signifie pas la force physique.
 C'est-à-dire, on peut vouloir quelque chose de façon passionnée, mais cela ne veut pas dire qu'on est en mesure de la réaliser.
287. Šim kuro^b tí keḷa géro-ga dǎbčín báko.
Kuro shimbedə kala ngəroa dapciyin bawo.
 Voir avec les yeux n'empêche pas de mordre la tête.
 Signification: on ne doit pas hésiter à dire la vérité sur quelqu'un même en sa présence.
 Très semblable au n^o4 de mes proverbes haoussas [Prietze 1904]; l'image vient de la consommation de la tête du mouton où on voit encore ses yeux ouverts. [154]
288. Fagól^ckau žatóma.
Fowu kausu jaktuma.
 Image de la victoire du grand sur le petit.
289. Ago kám-bē ši-ga katk'ērím bāko.^d
Awo kambe shiro tikkerin bawo.
 Ce que quelqu'un possède ne peut pas être plus fort que lui. Un roi est par exemple personnellement responsable s'il n'arrive pas à maîtriser son peuple.
290. Ruskiní faniskíní ní-ka dakaričina indú-wa-yaé.^e
Ruskəni fanəskəni nia wundua yaye dagarjana.
 Ces mots: "Je n'ai rien vu, je n'ai rien entendu" te libèrent de quelqu'un.
 Parce que si tu ne peux pas donner d'informations, on te laissera en paix.
 Comparer avec le 146.

a 285. Pour *katk'ērín* (déjà dans [ci-dessus] 143), relation étymologique avec *čigērína*, cf. Prietze 1914: chanson XVII 3 ss., a comme sujet *agō*.

b 287. Les infinitifs *kuro* et *gəro* sont construits à partir du 2^e infinitif du II (cf. Prietze 1914: chanson XII), avec objet préposé, alors que, dans ce cas verbal, l'infinitif en *tu* a son objet après lui. Pour *dǎbčín*, cf. K. *dámgin* j'empêche.

c 288. *Fagól* est prononcé chez B. *fagāū*, chez K. *kágo*.

d 289. *Katk'ērím*, voir ci-dessus 285.

e 290. Pour *dakaričina*, cf. [ci-dessus] 241.

285. Ce que la bouche a attaché ne sera pas impossible pour la main.
Ce que la parole a promis ne sera pas impossible à réaliser.
Les promesses que tu as faites à quelqu'un, tu dois les réaliser, l'interprétation de nos informatrices donne un sens différent de celui donné par Prietze et al-Haji Musa.
286. C'est comme ça, la force du cœur n'est pas la force du corps.
La volonté seule ne suffit pas. Ce n'est pas parce que tu veux faire quelque chose que tu vas réussir à le faire.
287. Voir avec les yeux n'empêche pas de se manger la tête.
Ne pas craindre de dire ses quatre vérités à quelqu'un en face-à-face. [154]
288. Nuage, couvreur du soleil.
Un nuage peut couvrir le soleil.
Nos informatrices proposent plusieurs interprétations: quelqu'un qui prend les gens sous son aile, quelqu'un qui vient au secours des autres ou un grand roi qui a vaincu des petits chefs. À comparer avec le proverbe 239.
289. La chose de quelqu'un ne peut pas être plus forte que lui.
Ce que tu possèdes ne peut pas être plus fort que toi, si un roi ne maîtrise pas sa population, il n'est pas un roi, ceux qui dépendent de toi ne peuvent pas être plus forts que toi.
290. Je n'ai pas vu, je n'ai pas entendu, te protège de tout le monde.
À comparer avec le proverbe 146.

291. Náto čí-bē náto kúlo-bē kōžína.
Nato ciye nato kuloyea kojana.
 Planter dans la bouche est mieux que planter dans les champs.
 Sens: on favorise les siens; le roi donne par exemple les postes importants
 plutôt à son fils qu'à quelqu'un d'autre.
292. Kiská kičima tí beḷaṅgu-nžú-n ší-ga nōnínin.^a
Kaska kajida balangunjun shia nonamin.
 Une plante qui donne de bonnes choses se reconnaît déjà par ses fleurs.
 Comme, par exemple, un roi par ses premières actions.
293. Aṭe mā ší go: boḷí^bbōkā-ga čēžína.
Adama shi wo: bori bokaa cejana.
 C'est comme ça: la transe (qui doit suggérer les remèdes de guérison) a
 tué le médecin. L'image d'une force non maîtrisée. [155]
294. Agō ážeb-bē kāžim fērga zúbūi.
Awo ajappe kajim ferra jawui.
 Incroyable: l'herbe a mangé le cheval.
 C'est comme un monde à l'envers, quand les sujets renversent le souverain.

a 292. *Bḷaṅgu* sembler, manque chez K. et chez B..

b 293. Pour *boḷí*, H. *boḷí*, cf. Mischlich: *borí*. 1. Un jeu pendant lequel les gens se laissent tomber sur les fesses et font comme s'ils étaient possédés par un mauvais esprit. 2. Les joueurs de *bori* sont possédés par un esprit. Selon mon informateur, le *boḷí* est une danse, qui devient de plus en plus endiablée, pratiquée par les femmes haoussas, généralement dans les mois de *Rejeb* et *šaabân*, mais aussi à d'autres moments. Pour entrer dans "l'ambiance", les participantes inhalent des vapeurs depuis un récipient [posé] sur des braises, qui contient des recettes magiques rappelant les ingrédients de Macbeth: un tuyau cylindrique appelé *žábyrē*, des plumes de vautour, des excréments de *tuiku* (voir Prietze 1911: 125) et des choses semblables. Grâce à cela, elles sont excitées et, habillées seulement d'un tissu sur les hanches, sautent plus haut qu'une personne sobre ne pourrait le faire. Une musique réalisée avec des instruments à cordes comme le *gogē*, le *mōlo* ou le *guḡumi* fait monter l'extase; on choisit généralement des aveugles comme musiciens pour que l'orgie soit protégée des regards masculins. Comme les danseuses sautent de plus en plus haut et se laissent retomber sans ménagement, des blessures arrivent parfois et il y a quelques cas de décès; mais cela s'explique probablement par un épuisement nerveux. Habituellement, cependant, les conséquences sont considérées comme favorables; les épuisées tombent dans un sommeil profond et se réveillent rajeunies et souvent libérées d'infirmities antérieures. Dans la mesure où cette transe n'est pas une fin en soi, on attend d'elle des révélations et des remèdes infaillibles, que ce soit pour soi ou pour les autres. C'est la raison pour laquelle, ici dans le proverbe, le *bōka* le guérisseur (cf. [ci-dessus] 266), qui est très souvent une femme, ou qui se faufile avec son pagne autour de la taille de préférence parmi les femmes, participe ainsi à des danses pareilles. Sur l'origine du *boḷí*, M[usa] estime qu'il faut la chercher plutôt dans les régions haoussas, dans lesquelles il a été lui-même comme *Kazéna* et *Zauzau* et plus spécifiquement *Maḡáđi*, donc dans le Nord, plus près des régions d'origine de ce peuple. De là, cela s'est répandu chez les Touaregs. On n'en trouverait pas dans le Borno, si ce n'est chez les Haoussas qui l'y ont diffusé, comme ici aussi au Caire. À Kano, on le jouerait contre une bonne rémunération, comme théâtre pour les Européens.

291. Semer avec la bouche est mieux que semer au champ.
Nos informatrices ne connaissent pas l'expression faire la semence par la bouche ou semer avec la bouche; aucune de nos informatrices ne l'a jamais entendue.
292. On reconnaît la douceur d'un arbre à ses fleurs.
C'est par les fleurs que l'on sait qu'un arbre donnera des fruits délicieux. On reconnaît un roi ou la valeur d'une personne à ses gestes.
293. Voilà c'est fini: le *bori* a tué le *boka*.
Voilà c'est fini: la transe a tué le guérisseur.
Pour nos informatrices, c'est la fin du mensonge, c'est le mal qui a tué le mal.
[155]
294. Une chose étonnante, l'herbe qui mange le cheval.
Nos informatrices disent: les petits mangent les grands. C'est le monde qui marche sur la tête.

295. Kíri, lētú kaké-ṅem ɣenī, sábara dímin.^a
Kəri, letu kaɣənəm ɣəni, sawara dímin.
 Chien, ce n'est pas ton voyage, mais tu te prépares quand même.
 Ces mots sont utilisés pour le chien qui saute autour de son maître pour qu'on l'emmène, et au sens figuré à propos du fait de s'occuper des affaires des autres comme s'il s'agissait des siennes. Semblable au 133 de Prietze 1911, qui à la fin se termine avec *gerinim*. [156]
296. Mana bərgó-be ší tɛ mā méi-ga fanžín, dargé-bē ɣenī.^b
Mana burwoye shidəma mai ye fanjin, daryeye ɣəni.
 C'est la première parole que le roi écoute, pas les suivantes.
 Il s'agit ici d'un procès en justice: le roi fait le premier interrogatoire lui-même; l'accusé est envoyé après chez le cadi. S'il change sa déclaration, on lui rappelle qu'on tient compte de sa première déclaration seulement: en général, la première déclaration semble toujours plus véridique que la suivante.
297. Čęro dúbu-n-yaé kírí kuma-nžú-ga nōžína.
Curo dawuyen yaye kəri kəmanjua nojəna.
 Même parmi mille personnes, le chien reconnaît son maître.
298. Zébeł kúruɣu kargún káši ganá-bē.
Jawal kuruwu karwun kanshi ganaye.
 Une longue route dissuade les gens qui sont pourvus de peu de réserve.
 Utilisé dans un cadre politique, un pouvoir puissant est plus en sécurité contre une attaque qu'un moins puissant.
299. Badé andí-ro dimmí dā báfuna^c inki-nžú kílí.
Bare andiro yiddəmmi da bafuna yingínju kəli.
 La mise en garde s'adresse à quelqu'un qui veut présenter quelque chose comme achevé alors que ça ne l'est pas en réalité; par exemple affirmer au roi que tel pays a été annexé avant de l'avoir conquis.
300. Biri dábo būné-bē kargún dilammá-bē.^d
Bəri dawu buneye karwun ndəlammaye.
 Bouillie à minuit protège contre les parasites (par exemple le voisin qui se présente le soir sans avoir été invité à participer au repas).

a 295. Pour *sábara*, cf. K. *sabránɣin* j'habille, j'arme.

b 296. Pour *bərgóbē*, *dargébē*, cf. K. Gr. § 46. Par ailleurs, *deregébē* peut signifier le deuxième ou le dernier.

c 299. *Báfuna* est utilisé ici en contradiction de l'usage du *maŋga* dans un sens relatif; on s'attendrait à *bāfuna tí*.

d 300. *Dilamma* comme *nassauer* [en allemand envie gourmande] correspond à *miŋwoláma* en H..

295. Chien, ce n'est pas ton voyage et tu te prépares quand même.
Se mêler de quelque chose qui ne te regarde pas. [156]
296. C'est la première parole que le roi écoute, pas la dernière.
Le roi n'a pas le temps de s'occuper de tout ce qui se dit.
297. Même parmi mille, le chien reconnaît son maître.
Nos informatrices continuent: et la femme son mari.
298. Une longue route est le remède des petites provisions.
Un long chemin sera difficile pour ceux qui ont pris peu de réserve.
299. Ne nous fais pas de telles choses, la viande est cuite, mais elle est encore dans son eau.
La viande a été servie avant d'être suffisamment cuite. Vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué.
300. Le repas au milieu de la nuit, c'est le remède contre le glouton.
Au sens où manger la nuit permet d'éviter les visiteurs inopportuns venus partager ton repas.

301. Mei gúbu-bē mei dunóma-ga kōžína.
Mai ngəwuyə mai dunoyea kojəna.
 Qui règne sur une population importante est plus puissant que le fringant. Le roi du Monténégro par exemple n'est, selon Musa, malgré la bravoure de son peuple, pas à la hauteur de celui de la Serbie. [157]
302. Amałiá fêr-ga žibaní kuá, karé gōta-ga kōžína.^a
Amaria fərrə jəwanima kare ngotuwua kojəna.
 Même si la jeune mariée n'est pas encore sur le cheval, elle est plus importante que les porteurs de ses affaires.
 Cela signifie par exemple que le roi, même s'il est à pied, a plus de valeur que tous ses cavaliers.
303. Bāko bāko-yaé mei tí kóro žibá-ga kōžína.^b
Bawo bawo yaye maidə kororo baa kojəna.
 Un roi sans monture a plus de valeur que s'il montait sur un âne. Comparer avec le 246.
 Ceci est aussi un *kirārin sarákuna* comme symbole d'un caractère indisociable [du pouvoir].
304. Naŋgíla kúlo-bē argím.
Nangəla kuloye argəm.
 La valeur d'un champ, c'est son fruit.
 Pour la forme, comparer avec le [proverbe] 6, application dans un sens éthique.
305. Táta na íya-bē ou. Táta gila tí na íya-nžú-bē.
Tada na yayen ou. Tada ngəladə na yanjuyen.
 Sens: l'enfant ressemble à sa mère; si l'enfant est bien sa mère aussi.

a 302. *Amałiá* est emprunté au H.. Pour *gōta* etc., à propos de cette construction, cf. [ci-dessus] 287. Il s'agit ici d'un cortège nuptial, qui apporte l'ensemble du mobilier avec lui. La jeune mariée est devant à cheval, les porteurs suivent avec des charges sur la tête.

b 303. L'utilisation du suffixe nominale *ga* ici est à remarquer.

301. Le roi du nombre dépasse le roi de la force.
Existerait aussi en haoussa, c'est un proverbe qui parle de la popularité.
 [157]
302. Même si la jeune mariée n'est pas encore sur le cheval, elle est plus importante que les porteurs de ses affaires.
Pour nos informatrices, c'est un proverbe à propos de la jeune mariée qui se marie vierge, celle qui est sur le cheval c'est celle qui est vierge et qui n'a jamais accouché, les autres n'ont pas le droit. Le cheval n'aime pas la saleté, ce qui est souillé, si elle n'est pas vierge, il ne se laissera pas monter, c'est même un test. L'essentiel est qu'elle soit pure, qu'elle fasse honneur à sa famille. Le proverbe implique donc que la pureté est plus importante que la richesse.
303. Même s'il n'a rien, un roi vaut mieux que chevaucher un âne.
Même pauvre, le roi ne montera jamais sur un âne, monter sur un âne, c'est une honte, c'est quand on n'est rien.
304. La valeur du champ, c'est le mil.
Variante donnée par nos informatrices: la beauté de la maison, c'est la femme.
305. L'enfant est chez sa mère.
Pour nos informatrices: "Une femme qui a de la valeur, c'est celle qui met au monde un enfant. Quelle que soit la valeur du père, si sa femme n'a pas de valeur, si elle n'est pas bien née, l'enfant ne peut pas être béni. Si elle a une mauvaise souche, son enfant sera mauvais, connotations liées à la fois à la position sociale de la mère et à sa valeur morale. Si l'enfant est gâté, c'est l'enfant de sa mère, si l'enfant réussit, c'est l'enfant de tout le monde." À comparer avec le proverbe 292.

306. Músko mágo-bē músko yutálgō-bē.^a
Musko mowoye musko kalaktuye.
 Ce qu'on a emprunté, on doit le rapporter (on ne le donne pas à quelqu'un d'autre).
307. Kaľía kanadíma ší tē má nantáta čufandín.^b
Kalea kanadima shima nantada cawandin.
 L'esclave qui a de la patience obtiendra aussi la liberté. [158]
308. Karambaníma fęr méi-bē rummí, gulžína: Rusķęńí-yaé řęmbúskin.^c
Karambanimaro, fęr maíye rummi, gadannya: Ruskęni yaye řęmbuskin, yeno.
 Un fanfaron, on lui demande s'il n'a pas vu le cheval (perdu) du roi, il dit: Je ne l'ai pas vu, mais je voudrais le rembourser. Semblable aux [proverbes] 234 et ss.
309. Čęro tunó-bē kaľgí-ga namžéi.
Curo tunoyero kalíyia namjagai.
 Une épine s'est (encore) cassée dans la plaie. Comparer avec le [proverbe] 14.
 Sens: un malheur n'arrive jamais seul.
310. Kam šim kurúgu-wa dáté-n sō badižín.^d
Kam šim kuruwua daten so badijin.
 Celui dont les yeux sont très enfoncés doit commencer tôt à pleurer (parce que ses larmes ont du chemin à faire).
 S'applique aux pauvres qui doivent se saigner plus tôt pour pouvoir payer les impôts à temps (comparer avec la chanson XXII dans [Prietze 1914]) pendant que les riches peuvent payer sans grand effort.
311. Kam nansóba dáğęl-wa čidía, kaiya-nžú rōžin báko kiská-lan.
Kam nansawa dagęlla cędiya, kayanju kęskaro rojýin bawo.
 Qui noue une amitié avec le singe, son bâton ne pourra pas rester accroché à un arbre (s'il le jetait pour faire tomber des fruits).
 Correspond au n^o79 de mes proverbes haoussas [Prietze 1904], où la signification a été donnée comme telle: heureux soit celui qui a un bon compagnon.

a 306. *Yutálgō* est l'infinitif de *yutálgıskin*, non mentionné chez K., qui pourrait être la conjugaison IV (causative) de *lígin* je sors, au cas où la syncope de *ı* est permise.

b 307. Ce deuxième sens de *tāta* se trouve aussi [ci-dessus] dans le [proverbe] 119.

c 308. *Karámbanı*, cf. [ci-dessus] 205.

d 310. Pour *daté-n*, cf. [ci-dessus] 16, *datá-ga*, [ci-dessus] 130 ss. *dáté*.

306. La main qui prend est la main qui rend.
Quand tu empruntes, il faudra rendre. Existerait aussi en haoussa.
307. L'esclave qui a de la patience aura de la valeur.
L'esclave qui a de la patience aura la liberté. Aujourd'hui, le sens du mot nantada a changé, il a perdu son sens lié à la question de la liberté et signifie aujourd'hui être de bonne famille. [158]
308. Empoté, n'as-tu pas vu le cheval du roi? Celui-ci répond: Même si je ne l'ai pas vu, je vais le rembourser.
Nos informatrices disent: "C'est ça karambani, du n'importe quoi, faire quelque chose que l'on n'a pas la latitude ou le droit de faire; ce n'est pas ta place de le faire, ça n'a pas de sens de le faire." À comparer avec le proverbe 14.
309. C'est dans le ventre de la plaie que l'épine s'est cassée.
C'est un malheur qui s'ajoute à un autre malheur. En français: un malheur ne vient jamais seul.
310. Celui qui a les yeux enfoncés doit commencer très tôt à pleurer.
Nos informatrices ont dit: quelqu'un de sans pitié pour que tu voies ses larmes, il faut qu'il pleure depuis longtemps.
311. Celui qui est l'ami d'un singe ne peut pas accrocher son bâton sur l'arbre.
Nos informatrices font une interprétation inverse à celle donnée par Prietze et al-Hajj Musa: le singe est toujours sur l'arbre, il risque de prendre le bâton. Il ne faut pas avoir complètement confiance, le singe représente un ami malhonnête, il faut toujours de la prudence, rester sur son quant-à-soi avec ses amis.

312. Naŋgúdi nantáta^ayutélgin báko.
Nangudi nantada cuttulugin bawo.
 Être né libre ne fait pas sortir de la pauvreté. Presque identique au [proverbe] n^o11 de mes proverbes haoussas [Prietze 1904].
313. Galuŋgaló, nanzáu kaké-ŋem ɣení, girgāŋemi.^b
Ngalongalo, nanzau kagəŋəm ɣənima ɣərganəmi.
 Ganglion, la maladie ne vient pas de toi et cela t'énerve.
 Il s'agit ici des cas où une plaie correspond à un ganglion placé ailleurs, à l'aisselle s'il s'agit des membres supérieurs, ou à l'aine si ce sont les membres inférieurs, à la mâchoire si la plaie se trouve sur la tête. Cette souffrance ailleurs que là où la plaie est visible est comme la jalousie et est utilisée comme image pour ceux qui se sentent blessés par l'honneur fait à une autre personne. [159]
314. Lífɛdi ɣáfana diláli-bē kōnúmma.
Ləfədi, ŋəwawana dilalle kənəmma.
 Caparaçon du cheval, tu dépasses être transporté sur l'épaule du vendeur (qui l'aurait transporté au marché, comparer [avec le proverbe] 209).
315. Karambaní kani-bē bɛltu-ga žɛɣíndo.
Karambani kaniye bultua jəɣəndo.
 L'impertinence de la chèvre, c'est de porter la hyène sur le dos. Comparer [avec le proverbe] 213.
316. Kam dakarɛ-ŋžú kōkotú-lan kwalé-ga fanžim bágo.^c
Kam dagarŋju kowotulan mennadə kollea fanŋjin bawo.
 Personne n'entend (l'appel) "arrêtez (de vous chamailler)" avant d'avoir reçu une correction. Comparer [avec le proverbe] 57.
317. Či-ŋém žílibimmí kuá, sumo-ŋém lunné.^d
Cinəm yiliwimmi wa, sumonəm lunne.
 Si tu ne peux faire attention à ta bouche, alors bouche tes oreilles. Comparer [avec le proverbe] 140.

a 312. Pour *nantáta*, cf. [ci-dessus] 307, pour *yutélgin*, [voir] 41, 82, 306.

b 313. Selon [ci-dessus] 189, *galuŋgaló* signifie haricot sauvage à l'origine. Pour la forme du proverbe, cf. [ci-dessus] 295.

c 316. Pour *dakari*, cf. [ci-dessus] 20 et 83. Je ne trouve pas de forme infinitive *kōkotú* correspondant à *kōkoniskin*, *kōkōŋgin*, chez K. et B. Il manque un *bē* du génitif derrière l'infinitif, comme il disparaît très souvent devant un 2^e suffixe. Pour le *ga* collé à une forme verbale, cf. [ci-dessus] 57 et 326.

d 317. Pour *žílibimmí*, cf. [ci-dessus] 246.

312. La misère n'ôte pas la liberté.
La pauvreté ne fait pas le statut, même pauvre on reste libre. Nos informatrices ne font pas de lien direct avec la question de l'esclavage, certainement parce que le mot nantada a perdu ses connotations liées à l'esclavage aujourd'hui.
313. Ganglion, la douleur n'est pas de toi, mais malgré tout tu te fâches.
 Ganglion, la maladie n'est pas de ton fait, mais malgré tout tu te fâches.
Nos informatrices font une analyse en terme littéral: les ganglions peuvent faire plus mal que la maladie. [159]
314. Le caparaçon du cheval¹ dépasse être sur les épaules de l'intermédiaire.
Nos informatrices ne font pas sens à cette expression.
315. Une chose absurde: c'est une chèvre qui porte une hyène au dos.
Nos informatrices rient à la lecture. La chèvre a fait quelque chose qui la dépasse, qui peut lui causer des ennuis, c'est un proverbe qui appelle la prudence.
316. Celui qui se fait tabasser n'a pas écouté quand on lui a dit: "Laisse tomber."
Proverbe qui appelle à la prudence. À comparer avec les proverbes 57 et 315.
317. Si tu ne sais pas fermer ta bouche, il faut te boucher les oreilles.
 Si tu ne sais pas te taire, il vaut mieux que tu n'écoutes pas ce qui se dit.
Pour nos informatrices, cela signifie qu'il ne faut pas écouter les secrets des autres si l'on n'est pas capable de tenir sa langue. À comparer avec le proverbe 140.

¹ Dans le kanouri contemporain du XXI^e siècle, *laḥḥādi ngawana*, le mot employé ici pour caparaçon, n'est plus utilisé.

318. Na tóte-n na giriwá son, targúna gaṅgá bāra-ga fangania tí.^a
Na todā na ngəriyasoye, tarwuna ganga baraye fangennia.
 De l'autre côté, il y a tellement d'antilopes, s'exclama le lièvre lorsqu'il entendit le tambour de la chasse.
 Image pour exprimer une tentative de diriger un danger de soi-même vers quelqu'un d'autre. Comparer [avec le proverbe] 96. [160]
319. Afi-yaé nambúl šim-nəm-ga nambúl šim-argim-bē-gei čidini.
Awi nambul šimnəmbe yaye nambul shim argəmbegai cəđanni.
 La blancheur du grain de mil, ton œil ne peut en aucun cas s'y mesurer, quelle que soit sa clarté.
 Ceci est un rappel à ceux qui profitent de leurs avantages que d'autres pourraient les dépasser.
320. Kam čidi-ben čimbaḷiní, afi-geí kam tōḷi-bē čimbaḷí?
Kam cidíye cəmbarənni, awi gainin kam toliye cəmbari?
 Même le piéton ne s'est pas fatigué, comment le cavalier pourrait-il être fatigué?
 Ceci est volontiers utilisé pour décrire la relation entre un donateur et celui qui reçoit: aussi longtemps que le donateur n'est pas fatigué de donner, celui qui reçoit ne sera pas fatigué de recevoir. Comparer [avec le proverbe] 89, où les rôles de *čidi* et *tōḷi* ont été interchangés.
321. Samma mána mána; mána zírē ti mā mána go.
Samma manamana; mana jiredəma mana wo.
 Toute parole est une parole, mais c'est la vérité qui est vraiment une parole.
322. Naṅgu yé lúgē, délam yé lúgē, kárama^bsōta čidiniá kusátto-njē-ro.
Nangu yen luye, ndəlam yen luye, yeno karama kusottonjuro sota ciddənnia.
 Sortons de la timidité et de la gourmandise, se disait le sorcier lorsqu'il servit un rôti à son invité.
 Par timidité, le sorcier réfère à la modestie du visiteur, et par gourmandise à sa propre avidité à l'égard de la viande, comme s'il s'agissait d'un loup-garou (en H. *māye*).
 Mon informateur utilise l'expression pour qualifier le traité de Tripoli, où les Italiens ont pris nominalement le pouvoir et le Sultan a accepté de prendre l'argent liquide.

a 318. *Son*, qui signifie le tout, l'ensemble, est probablement une forme générique de *sō* chez K. [Gr.] § 37, auquel on a ajouté le suffixe *n* pour la construction adverbiale.

b 322. Pour *kárama*, cf. Prietze 1914: chanson XXII. *Sōta* qui n'existe ni chez K. ni chez Mischlich signifie en kanouri comme en H. le *rōti* préparé pour un invité. Pour *kusátto*, cf. [ci-dessus] 110.

318. “Là-bas il y a des antilopes,” dit le lièvre, lorsqu’il a entendu le tambour de la chasse.

Le lièvre essaie de se protéger en guidant le danger vers d’autres. Il existe un équivalent en haoussa: Can ga su gada, zomo ya ji kidin farauta, “Là-bas sont les antilopes,” [dit] le lièvre qui entendait le tambour de la chasse. [160]

319. Quelle que soit la blancheur de ton œil, elle n’atteindra pas celle du mil.
La beauté du mil dépasse tout.

320. Si celui qui marche à pied n’est pas fatigué, comment celui qui est à cheval serait fatigué?

Pour nos informatrices, si celui qui donne n’est pas fatigué, celui qui prend ne sera jamais fatigué. Le talaka est à pied, il donne (les impôts), le noble à cheval lui prend. Pour nos informatrices, dans le contexte actuel cela ne fait pas sens que ce soit le pauvre qui donne, elles l’interprètent dans le sens inverse, si le riche donne comment le pauvre va se fatiguer de prendre. Puis elles discutent et disent si on y pense la situation n’a pas beaucoup changé.

321. Tout est ragot; la vraie parole, c’est ça la parole.

Quelle que soit la durée du mensonge, la vérité va le dépasser, disent nos informatrices.

322. “Sors de la honte et de la glotonnerie,” disait le mangeur d’âme lorsqu’il prépara à manger pour son visiteur.

“Tu vas sortir de la honte et en même temps avoir le plaisir de manger,” se dit le sorcier lorsqu’il offrit l’hospitalité à son étranger.

Pour nos informatrices, dans une culture d’hospitalité, on a honte jusqu’à ce que l’on ait fait preuve d’hospitalité envers son étranger en s’occupant de lui et en lui offrant à manger. À propos de l’interprétation d’al-Hajj Musa pour Prietze, elles disent le mangeur d’âme, c’est celui qui transforme ton âme en oiseau, par son hospitalité il va vendre son pays. Le mangeur d’âme est le sultan, son hospitalité lui permet de manger et a pour conséquence la trahison de son pays. L’envie de manger la viande c’est le désir d’argent. À comparer avec les proverbes 110 et 256.

323. Kurúgu-lán rágo kaǵímu tátuá-bē.

Kərawo kuruwuye tada kalimoye.

De loin, les enfants aiment bien le chameau.

Utilisé dans les cas où on est moins à l'aise dans les relations les plus proches que dans celles plus éloignées. [161]

324. Kam ní-ga abá-n kōžía ši-ga íya-n kōné. Kam ní-ga íya-n kōžía ši-ga abá-n kōné. Kam ní-ga abá-n kōžía ši-ga kámu-n kōné. Kam ní-ga kámu-n kōžía ši-ga kúlo-n kōné. Kam ní-ga kúlo-n kōžía ši-ga ləmán^a kōné, Kam ago ūgu até-ga ní-ga kógyano kuá, ši-ga nagém báko.

Kam nia abban konjya shia yan kone. Kam nia yan konjia, shia abban kone. Kam nia abban konjia, shia kamun kone. Kam nia kamun konjia, shia kulon kone. Kam nia kulon konjia, shia ləmannin kone, kam awo uwu anilan nia kongeno wa, shia nagəm bawo.

Qui te dépasse en père, dépasse-le en mère! Qui te dépasse en mère, dépasse-le en père! Qui te dépasse en père, dépasse-le en épouse! Qui te dépasse en épouse, dépasse-le en champ! Qui te dépasse en champ, dépasse-le en richesse! Quelqu'un qui te dépasse pour ces cinq choses, tu ne le rattraperas plus jamais!

325. Mana lambo-ném bāko badé gagímmi.^b

Mana lambonəm bawodə bare ngagəmmi.

Ne rentre pas dans ce qui ne te concerne pas. Comparer [avec le] 295.

326. Dōro-ni čulugí, kokúí žēná dębažín-žuga lāganía ti.^c

Ndoroni culuwi, yeno, kowui jena dəwanjuye layennia.

Là, ma suffisance s'est complètement révélée, disait la poule lorsqu'elle a déterré le couteau avec lequel on va l'égorger.

L'informateur donne l'exemple de la situation actuelle de la Bulgarie, qui par un entêtement intempestif a poussé, en même temps, ses ennemis et ses alliés contre elle. [162]

a 324. Pour *ləmán*, cf. K. *lemán* biens, marchandises, richesses. Mais j'ai aussi rencontré ce sens à propos des animaux quadrupèdes; il s'agit alors d'abord de *pecunia*, de richesse en troupeau (probablement un emprunt).

b 325. Pour *lambo*, cf. [ci-dessus] 219. *Mana* a, comme en H. *magána*, un sens élargi: chose dont on parle, affaire.

c 326. *Dōro*, qui n'était pas jusqu'ici attesté, a été rendu par l'informateur en H. par *ǵi-n-ží* = ne pas vouloir entendre; alors, obstination, tête de mule. La construction avec la racine originelle de l'arabe *dębažín*, qui contient en même temps la marque de l'objet et le suffixe du possessif pour la subordination du cas nominal, est très étonnante. *Lāganía* a été noté *lāgányā* par K., de *lāngín* je creuse.

323. Aimer de loin comme la chamelle qui a un petit.

Nos informatrices l'interprètent comme une allusion au fait de tomber amoureux d'une femme qui a des enfants: "Dans ce contexte cela ne peut être qu'à distance, au sens où ça prend du temps, il faut attendre au moins le sevrage de l'enfant, certains anciens maris ne veulent pas que leur enfant soit chez un autre, donc il faut que l'enfant soit sevré pour que l'ancien mari le prenne chez lui ou le mette chez ses parents, afin que son enfant ne vive pas chez un autre. Les hommes sont jaloux." [161]

324. Si quelqu'un te dépasse en père, dépasse-le en mère. Si quelqu'un te dépasse en mère, dépasse-le en père. Si quelqu'un te dépasse en père, dépasse-le en épouse. Si quelqu'un te dépasse en épouse, dépasse-le en champs. Si quelqu'un te dépasse en champs, dépasse-le en richesse. Celui qui te dépasse dans ces cinq choses, tu ne le rattraperas jamais.

Nos informatrices disent que ce sont les cinq choses importantes pour un homme.

325. Ne rentre pas dans des paroles qui ne te concernent pas.

Mêle-toi de tes affaires.

326. "Ma curiosité m'a conduite à ma fin," dit la poule qui a déterré le couteau qui va l'égorger. [162]

327. Mana bunú fittá-bē, čulugía mā, čutélgin báko.^a
Mana bunu fittaye, culuiyama, waltin bawo.
 Avec la parole, c'est comme quand on retire une tige (d'une natte), si elle sort, elle ne se laisse plus replacer. Comme le n°95 de mes proverbes haoussas [Prietze 1904] et en plus court le n°46 de Mischlich.
328. Kam čílim mana čílim-wa fər čílim-yē žəbána, im čílim yē čęlugúna, bunē čílim yē čękasína.^b
Kam caləm mana calamba ye fər calambero jəwana, yim caləm ye culuwuna, bune caləm yen čakasəna.
 Une personne noire avec des paroles noires et qui montait un cheval noir sortit par un jour noir et se dépêcha dans la nuit noire.
 Ceci n'est pas une devinette populaire, mais plutôt une expression proverbiale à propos d'un désastre ou d'un scélérat dont la ville a été détruite.
329. Agó tartú-bē káu-ga dábčei^cbágo.
Awo tartuyero kausua dapcagai bawo.
 Ce que l'on veut faire sécher ne peut pas être caché du soleil.
 Image par exemple d'un vendeur qui veut attirer des acheteurs.
330. Indu-yaé kírmo-ga čundía, dakáta-n bōgyéno.^d
Wundu duwon kərmo cundiya, dakatan bogeno.
 Qui avale un pilon devra dormir debout.
 Sens comme [dans le] 230.
331. Indu-yaé bėgo-ga čundía gulžía ši-rō músko bėgo-bē táyē rúi.^e
Wundu duwon bewo cundin guljiya shiro musko bewoyeda tai rui.
 Si quelqu'un dit qu'il veut avaler une hache, tiens-lui le manche et regarde (ce qu'il va faire).
 Identique en H., voir Prietze 1907: I n. 28. Semblable aussi au nôtre: qui menace de se pendre, tends-lui une corde. [163]

a 327. *Búnu* se retrouve aussi en H., mais a été emprunté au kanouri. *Fittá* 2^e infinitif de *finmískin* = K. *pínigin* (3^e personne du singulier *pittčín*) je retire. Pour la construction, cf. ci-dessus.

b 328. [Le mot] *čílim* vient de l'arabe.

c 329. Pour *dábčei*, cf. K. *dámgin* je refuse, j'empêche. 3^e personne du singulier *dáptšin*.

d 330. *Kírmo* pas chez K.

e 331. *Bėgo*, K. *bėogō*, voir ci-dessus 37.

327. La parole, c'est comme la tige d'une natte, une fois dehors on ne peut plus la remettre.
Des proverbes similaires existeraient en haoussa et aussi en tamacheq, sous cette forme: le lait quand il est sorti du pis de la chamelle on ne peut plus le remettre.
328. Une personne noire qui a une parole noire montée sur un cheval noir est partie un jour noir en s'enfuyant dans la nuit noire.
Pour nos informatrices, une phrase pareille doit concerner la mort, c'est peut-être un présage de la mort du roi.
329. Quelque chose à faire sécher ne peut pas être tenu loin du soleil.
Nos informatrices l'interprètent comme lié au commerce, un vendeur ne peut pas vendre ses articles sans les étaler.
330. Celui qui avale un pilon passera la nuit debout.
Variante donnée par nos informatrices: celui qui avale un malaxeur [pour remuer la pâte] passera la nuit debout.
331. Celui qui dit qu'il peut avaler une hache: tiens-lui le manche.
Si tu prétends faire quelque chose que tu n'es pas capable de faire, cela risque d'avoir des conséquences, celui qui se vante va connaître les conséquences de ses vantardises. Proverbe qui existe aussi en haoussa: Wanda ya ce ya iya hadiye gatari, a rike masa kwata, qui dit qu'il peut avaler une hache tiens-lui le manche, et qui existerait aussi en zarma. [163]

332. Kęla-núm kúra nańgá ra'ado-ga kamnum bągo.^a
Kęlanęm kura nanga radua kamnęm bawo.
 Ta tęte a beau ętre grande, tu ne pourras pas intercepter l'ęclair.
 Mise en garde de quelqu'un de plus fort par rapport ą quelqu'un de plus faible.
333. Nańgoninta dųtų nańga kumo-núm gęla-ga yeńim bąko.^b
Nangoninta dutoye nanga kęmonęm ngęlaa yejim bawo.
 Ce n'est pas parce que tu sais bien coudre que tu dois casser ta calebasse en bon ętat.
 Au sens figurę: męme le fort ne devrait pas dęvoiler son avantage par rapport ą son ennemi, dans l'espoir de l'utiliser plus tard.
334. Kinęgu kargún zońi-bę.
Kęniwu karwun joliye.
 Contre la dęraison (le bętail qui dęvaste le champ, les peuples guerriers) seule, la flęche (la violence) aide.
335. Na dalō-bę-n-yaę k'am tę mą marądi-ndę go.^c
Na daloyen yaye kiamdama męradunde wo.
 Męme si c'est chez un taureau, nous voulons du lait.
 Il y a aussi: Na gubogúm-bę-yaę gubę tę mą marądi-ndę go.
Na gadagamben yaye ngęwuldama męradunde wo.
 Męme si c'est chez le coq, notre vęu, c'est l'ęuf.
 Sens: on cherche l'argent partout, męme là où il n'y en a pas, comme chez les pauvres.
336. Kam čęro kafía-bę nabkąta rųmia, kam-ńų lagą čęro káu-bę-n męńi ői-ro leiyańin.^d
Kam curo kafiyayen napkata rumiya, kamju laa curo kausuyen shiro laiyatýin meji.
 Pour chaque personne que tu vois assise ą l'ombre, il y a quelqu'un dehors sous le soleil qui souffre ą sa place. [164]

a 332. Pour comprendre l'image que l'on se fait de l'ęclair dans le Soudan, on ne se repręsente pas le pouvoir destructeur du tonnerre, mais plutųt du coup lui-męme *ra'ado* (de l'arabe). On croit qu'il prend la forme d'une pierre (c'est pourquoi en H. *arądu* hache de pierre chez Mischlich). L'eau, qui se dępose dans de tels cas, est bue comme remęde. M[usa] diffęrencie *kamtų* attraper et *kabtų* couper, mais K. associe les deux notions.

b 333. Pour *nańgoninta*, cf. [ci-dessus] 7. Ici, cela a le [męme] sens qu'en haoussa.

c 335. Pour *dalō*, cf. Prietze 1911: 145.

d 336. *Leiya*, voir [ci-dessus] 3 et 146; ici comme verbe.

332. Ce n'est pas parce que ta tête est grosse que tu peux intercepter les éclairs.
Le proverbe fait rire nos informatrices qui l'expliquent ainsi: la vantardise ne te protégera pas des ennuis. Ce n'est pas parce que tu crois que tu es un grand que cela te protégera lorsque quelque chose arrive.
333. Ce n'est pas parce que tu es expert en couture que tu dois casser ta calebasse en bon état.
Ce n'est pas parce que tu sais la réparer que tu dois casser ta calebasse en bon état.
Nos informatrices font une interprétation en termes d'amitié: si tu gâtes ton rapport avec un bon ami, même si vous vous réconciliez, ce ne sera plus jamais pareil, même si aux yeux des autres vous avez l'air réconcilié, ce n'est plus comme avant. La bagarre entre deux adultes, cela ne se répare jamais.
334. La flèche, c'est le remède contre le fou.
Pour nos informatrices, contre la déraison d'un petit roi, il y a seulement la flèche qui aide, au sens de la violence d'un plus grand chef.
335. Même chez un taureau, c'est bon si on a le lait.
Même si c'est chez le taureau, notre vœu, c'est le lait.
Pour nos informatrices: si quelqu'un dit de la femme d'un autre qu'elle n'est pas belle, celui-ci pourra toujours répondre ça: Même si c'est un bœuf, si ça donne du lait c'est bon.
336. Si tu vois quelqu'un assis à l'ombre, c'est qu'il y a quelqu'un qui est en train de souffrir au soleil pour lui. [164]

337. Atę mā mána zírē go, bárbu ši-ga kwallágo lęžó fangania tí.
Adama mana jire wo, barwu shiro kollowo lejo fangennia.
 Ça, c'est une bonne parole, dit le voleur, quand il entendit: Laissez-le partir.
338. Kuró-wa fantú-a čé-ri báko sai im mugá kambōžína ti.^a
Kuro-a fantu-a cerin bawo sai yim muwa kambujənadən.
 Le sourd n'arrête pas de voir et d'entendre tant qu'il n'est pas devenu aveugle.
 Utilisation: il y a des ennemis de qui on ne peut avoir la paix qu'une fois qu'on les a éliminés complètement.
339. Dōlē kám-bē agó kęla-nžú-ro čakkína ti.^b
Dole, yeno, awo kambe kalanjuro cakkənadən.
 Il faut faire ce que l'on s'est mis dans la tête.
340. Gańgá kiręgu-bē nánkiči ši-ro mážei báko.
Ganga kəriwuye nankəji shiro majagai bawo.
 On n'attend aucune harmonie d'un tambour de guerre.
341. Kęlánži yęndó kat'kēróma.^c
Kəlanji, njundomanəm katkero.
 Le scorpion ne se laisse pas avaler.
 L'informateur est d'avis que ce proverbe s'applique par exemple à la situation de la Russie avec le Japon.
342. Kanám ti inki-wa-yaé tandō čidín, inki báko tandō čidín.^d
Kanamdə yingya yen tando cədin, yingji bawo yen tando cədin.
 La termite creuse même quand il pleut et creuse aussi quand il ne pleut pas. Comparer au H. dans Prietze 1911: 63.
 Image de celui qui continue son chemin, quelles que soient les circonstances.

a 338. Le sourd entend d'une certaine manière avec les yeux, en lisant les mots sur les lèvres.

b 339. *Dōlē*, voir [ci-dessus] 79.

c 341. Pour le verbe, duquel le nom agentif *kat'kēróma* est dérivé, voir [ci-dessus] 143, 285, 289.

d 342. L'informateur rend *tandō* par [le] mur, alors que chez K. cela signifie tisser, avec comme infinitif *tándęskin* je tisse, je pétris l'argile.

337. “Ça c’est une bonne parole,” dit le voleur quand il a entendu: “Laissez-le partir.”
338. Voir et entendre ne finissent pas, jusqu’au jour où le sourd devient aveugle.
Pour nos informatrices, manger et boire, on ne peut pas s’en passer, sauf dans la mort.
339. C’est une obligation de faire ce qu’on s’est mis dans la tête.
On doit faire ce que l’on a décidé de faire.
340. Le tambour de guerre, on ne le cherche pas parce qu’il sonne bien.
Pour nos informatrices, c’est un proverbe que l’on peut utiliser dans le contexte d’un foyer polygame pour dire ne cherche pas la bagarre, ou quand le mari veut prendre une deuxième femme, on peut lui dire cela, au sens où tout ce qu’il offre à la deuxième, on doit te les donner aussi, mais malgré tout c’est une coépouse que tu vas avoir. Donc, c’est des difficultés.
341. Scorpion, on n’a pas trouvé ton avaleur.
Un scorpion ne se laisse pas avaler.
Pour nos informatrices, c’est le type de phrase qu’on dit à sa coépouse pour lui faire comprendre qu’on ne va pas se laisser faire, elle vient te chercher, mais toi tu la dépasses, elle ne peut rien te faire.
342. Le termite continue de construire, qu’il y ait de l’eau ou pas.
Qu’il pleuve ou pas, le termite continue à construire. Dans un contexte polygame, quoi qu’il se passe, vous et votre coépouse vous allez vivre ensemble, que tu le veuilles ou non, ce n’est pas elle qui va te donner à boire ou te nourrir, il faut faire avec. La coépouse, c’est comme le poulailler pendant la saison des pluies, c’est sale, mais tu dois vivre avec.

343. Ná tɛ mā wolliskin, gergúma na gaṅgála čɛtambína ti.^a
Na adamaro wollaskin, yeno ngarwuma, na ngangala cɛtambɛnadɛn. [165]
 Je reviendrai ici, disait la souris, après avoir goûté l'arachide. Comparer avec Prietze 1911: 120.
 Application à des razzias réussies.
344. Kíkí balagažía^bkɛla-nžú-ga žugámbin.
Kíyi awalakciya kɛlanjua jɛgámbin.
 Si la mouche devient pubère, elle se gratte la tête.
 La signification correspond à notre proverbe: *Wenn es der Geis zu wohl wird, geht sie aufs Eis* [Quand la chèvre est trop à l'aise, elle va sur la glace].
 Très couramment utilisé dans un contexte politique.
345. Kumágeṅ čiri fannémia kuá, inki tabčina fa-nžú-n.^c
Kamagɛn ciri fannɛmiya, yingi fanjun taptɛna.
 Si tu entends l'abeille bourdonner, c'est qu'elle a recueilli de l'eau (miel).
 Un *kiřārín sařákuna*: si le peuple est joyeux, c'est qu'il a de l'argent qui peut être pris.
346. Zíti zíti-ga kidažín bāko bōku, illa dalili-wa.^d
Njiti njitiro bowuro kidajiyin bawo, illa dalilla.
 Une barbe ne peut pas travailler pour une autre pour rien, seulement pour des raisons précises.
 La barbe est *pars pro toto* un adulte, seuls les enfants peuvent effectuer du travail non rémunéré.
 Sens dans le domaine politique: quand un pouvoir veut mettre quelque chose en œuvre, il faut qu'il convainque, dans les royaumes tout est question d'intérêt, quand un royaume en aide un autre, c'est que c'est d'abord dans son intérêt.
347. Fē kiářižía kinnawā-ga žigéi.^e
Fe kiarijiya kɛnnaa jɛgai.
 Si la vache devient vieille, elle suit le veau.
 En général: on devient faible dans la vieillesse et la jeunesse prend le pouvoir. [166]

a 343. K. *támbuskin* je goûte.

b 344. *Balagažía* provient de l'arabe. Pour *žugámbin*, cf. K. *gámbuskin* je gratte. Ce mouvement bien connu qu'on attribue seulement à une mouche virile est rendu par "fantasia".

c 345. Pour *kumágeṅ*, cf. [ci-dessus] 222, pour *tabčina* K. *támgin* (3^e personne du singulier *táptšin*) je remplis.

d 346. *Zíti* barbiche = B. *ndžíti* K. *ntsúti*. *Illa*, comme *Ala*, a perdu en kanouri un *l* au cours de l'emprunt. *Kida*, probablement un emprunt (voir ci-dessus 33) comme *dalili*, est ici un verbe de la conjugaison II.

e 347. Pour *kinna*, cf. K. *kéna*, *kéna*, le petit femelle des vaches ou des chamelles jusqu'à deux ou trois ans.

343. “Je reviendrais ici,” dit la souris, à propos de là où elle a goûté le pois de terre.

Le fils n'arrête jamais de vouloir retourner chez sa maman. [165]

344. Si la mouche a atteint la puberté, elle se gratte la tête.

Si la mouche à l'âge, elle se gratte la tête.

Nos informatrices disent: tu peux élever un enfant, tout faire pour lui, mais à un moment, même s'il a grandi chez toi, il va penser qu'il est plus que toi. Zeinab fait une autre interprétation, politique: quelqu'un qui a perdu le pouvoir et se gratte la tête comme la mouche.

345. Si tu entends l'abeille bourdonner, c'est que sa maison est remplie.

Débat autour des interprétations possibles: les politiciens crient pendant les élections et après ils se taisent. La situation pourrait décrire des rois voisins, si l'un demande à l'autre de l'aide, c'est qu'il y a un problème chez lui, quelqu'un d'autre l'a attaqué.

346. Une barbe ne travaille pas pour une autre barbe, sauf s'il y a une raison.

Un homme ne travaille pas pour un autre homme pour rien, sauf s'il y a une raison. C'est un proverbe qui a une dimension sur le statut et sur l'âge. Tout travail mérite salaire.

347. Si la vache devient vieille, elle suit le veau.

Même un enfant que tu as mis au monde, pour nos informatrices, si il a plus de moyens que toi, c'est toi qui le suis. [166]

348. Būnē kúlgū bárbu-bē.
Bune kahwu barbuye.
 La nuit est la couverture du voleur.
349. Žára, čaltu-núm gēnī, girtu-núm záu go.^a
Njara, caldunəm gəni, gərdunəm zau wo.
 Liane, ce n'est pas te couper qui est difficile, c'est te dégager.
 Sens: il est plus facile d'annexer un pays que de l'occuper.
350. Karúa, indú rógyam? Gulžína: bantama.^b
Karuwa, wundu runəm? Bantema, yeno.
 Vent, qui est-ce que tu méprises? Il répond: Celui qui porte un cache-sexe (puisqu'il peut être soulevé par le vent).
 Sens: c'est seulement l'expérience qui fait la différence entre être et paraître.
351. Kam ní-wa ší-wa bíri bummí, bēlu čéi ši-ro gúllem bāko.^c
Kam ni-a shi-a bəri buwuida, bulu cai shiro gulləm bawo.
 Si tu n'as pas encore mangé la bouillie avec quelqu'un, tu ne peux pas lui dire qu'il boit la sauce (un compagnon de table bien éduqué ne devrait pas boire la sauce).
 Sens: comme le précédent, sera formulé de la manière suivante en haoussa: *Wónḁa bú ku yáki da ši, ba-ka čéwa ku-kóra-sa*. Vous ne pouvez pas dire à celui avec qui vous n'avez pas encore combattu que vous allez le battre.
352. Fę̄r ti, žę̄ttu-ga kōnúm̄ma.^d
Fę̄r, juttua konəm̄ma. [167]
 Toi, cheval, tu es plus qu'un ruminant. Comparer [avec le proverbe] 229.
 Un *kirārin saṛiki*: le roi ne rend jamais ce qu'il a pris.

a 349. La plante grimpant aux arbres *žára* s'appelle *yáḁia* en H.; il existe un proverbe similaire en H., à propos d'une autre plante grimpante semblable, mais appelée *godaí*, voir Prietze 191: 22. Il faut compléter mentalement *záu go* derrière *gēnī*.

b 350. *Bantama* de *bantē* cache-sexe.

c 351. La pâte se retrouve au milieu d'une écuelle en bois, qui s'appelle *búkuru* (= H. *ákoši*), entourée d'un bouillon de différentes herbes, souvent préparée aussi avec de la viande. Elle est considérée comme le met le plus savoureux, et la bienséance dicte de tremper le morceau de pâte pris avec les doigts dans le bouillon, mais de ne pas consommer de bouillon sans pâte.

d 352. *Tsústę̄* chez K. correspond à *žę̄ttu* et, ici, dans le dialecte M[anga], la finale syllabique *s* se serait assimilée à la consonne suivante. L'indéfini *i* devrait être *žę̄nniskin* = K. *tsúsę̄ṛigin* je vomis. Il s'agit ici de la remontée du contenu de l'estomac chez les ruminants.

348. La nuit, c'est le vêtement du voleur.

349. Liane, ce n'est pas te couper qui est difficile, mais te tirer.

Nos informatrices interprètent celui-ci comme une référence aux difficultés que représente le fait de vouloir épouser une femme qui a un bébé. Plus généralement, c'est un proverbe sur la difficulté à obtenir ce que l'on veut. Mais elles évoquent aussi la lutte pour le pouvoir et la difficulté à écarter certains prétendants.

350. Vent, qui est-ce que tu méprises? "Le porteur de cache-sexe," dit-il.

On a demandé au vent: Qui méprises-tu? Celui qui porte le cache-sexe. Le vent soulève le cache-sexe et dévoile l'intimité. Ce proverbe fait référence à celui qui dévoile tes secrets à ton ennemi.

351. Si tu n'as pas encore mangé avec quelqu'un, tu ne lui dis pas qu'il boit la sauce.

Si tu n'as jamais mangé avec quelqu'un, tu ne peux pas lui dire qu'il boit la sauce.

Si tu détestes celui avec qui tu travailles, cela ne va pas fonctionner, il faut coopérer pour que les choses réussissent. Zara donne une variante en kanouri presque identique: si tu ne t'es pas battu avec quelqu'un, tu ne peux pas connaître sa faiblesse.

352. Cheval, tu es plus qu'un ruminant.

Ton statut est plus que cela. [167]

353. Dágu tiló kam indí-ga góžin báko.^a
Dawu tilo kam yindia ngojin bawo.
 Un seul cou ne peut pas porter deux personnes.
 Au sens figuré: un pays ne peut s'allier avec deux ennemis.
354. Dané kundó Ala-bē rúyē, kam bína čęnatína ti.^b
Dane kando Alaye ruiye, yeno, kam bina canadannia.
 Attendons de voir la décision de Dieu, disait l'homme qui a semé le son de mil.
 Moquerie à propos d'une entreprise insensée.
355. Dałími sōba margubám-bē.^c
Ndalimi sawa morowonne.
 Symbolique très semblable au n^o77 de mes proverbes haoussas [Prietze 1904].
 Tout comme notre: qui se ressemble s'assemble.
356. Kámbo nōžinní ši-ga rúmma sai kęla-nžú-ga bannęmía.^d
Kambu shia rummaro nojanni sai kęlanjua bannęmiya.
 L'aveugle sait seulement que tu l'as vu quand tu le frappes sur la tête.
 Utilisé pour les peuples qui se croient en sécurité, mais qui ne le sont pas.
357. Kałgímu kałgímu yé gęńi gubogúm gubogúm yé gęńi, Fęłáta gidęgú-ga čurúna ti.
*Kalimoro kalimo ye gęni gadagamro gadagam ye gęni, Fęlata dewu curun-
 nia.*
 Ce chameau n'est pas un chameau et ce coq n'est pas un coq, dit le Peul, lorsqu'il vît une autruche. [168]
358. Mana katúgu-bē: túsa kannú-ga fūžin báko.
Mana kattuwuye: tusa kannua fujiyin bawo.
 Ceci est un mensonge: un pet ne peut pas souffler un feu (réponse à une affirmation incroyable). Signification comme dans [le proverbe] 314.

a 353. Celui qui est porté est assis à califourchon sur les épaules.

b 354. Il semble que, dans les formes comme *dané*, la 1^{re} personne du pluriel de l'indéfini et du perfectif et la 2^e personne du singulier de l'impératif aient fusionné dans le dialecte mańga (cf. introduction Prietze 1914), comme l'affirme mon informateur, mais il y a quand même une différence, plus précisément la 1^{re} personne du pluriel est prononcée *dané* alors que l'impératif est prononcé *dáné*. *Kundó* = *kęndó* chez K., *nomen actionis* de *dískin* faire. L'infinitif se prononce chez K. Gr. § 92 *ndló*, *ndéo*.

c 355. *Dałími* et *margubán*, voir déjà ci-dessus dans 106 ss. Cf. B. *dárimí*, K. *ndálímí*.

d 356. Dans *bannískin* (= K. *bánęin*, 3^e personne du singulier *báktšin*), comme toujours dans le dialecte mańga, la finale gutturale s'est assimilée à la consonne suivante.

353. Un seul cou ne peut pas supporter plusieurs personnes.
 Un seul cou ne peut pas supporter plusieurs têtes.
Dans le cadre polygame, tu ne peux pas être l'amie de deux coépouses. Même en religion on dit que l'on ne peut pas aimer deux personnes de la même manière, variante donnée par nos informatrices: un seul dos ne peut pas porter deux personnes.
354. "Attendons l'œuvre de Dieu," dit l'homme qui a semé le son du mil.
Référence à ce qui est impossible.
355. L'ami du varan, c'est le lézard.
Il existe une variante exacte en haoussa: Abokin damo, guza, l'ami du varan, c'est le gros lézard. Deux choses qui se ressemblent. À comparer avec les proverbes 138 et 139.
356. L'aveugle ne sait pas que tu l'as vu, jusqu'à ce que tu le frappes sur la tête.
357. "Ce chameau n'est pas un chameau, ce coq n'est pas un coq," dit le Peul en voyant une autruche.
 "Cette chose-là ce n'est ni un chameau ni un coq," dit le Peul en voyant une autruche.
À la lecture, nos informatrices rient. [168]
358. Ça c'est un mensonge: le pet ne peut pas attiser le feu.
Ce qui est impossible. À comparer avec le proverbe 314.

359. Dəl kámo māta lēgánia ti čęro-wa wólgyano.
Dal kamu mata leyennia ti curoa wolgeno.
 Lorsque le bouc partit chercher une épouse, il revint en gestation.
 Même proverbe en H. chez Mischlich sous *bárbarā*.
 Mon informateur dit que cela s'applique à une situation de guerre quand tu attaques ton voisin et que tu perds le combat.
360. Agó žébel kážím dabčina tí ší mā-ga dabčina ší kondúji čidó.^a
Awo jawalnin kajəm dapcaganadā shima shiro kunduli dio dapcawo.
 Ce qui a empêché l'herbe de pousser sur le chemin ne laissera pas des poils pousser sur la plante du pied.
 Utilisation: c'est la peur qui empêche un roi d'attaquer son voisin et c'est la même peur qui empêche que l'on vous attaque.
361. Agó bárbu-ga zubunní ti, ši gama zúbui bāko.^b
Awo barwua jəwunnidə, ši gama jəwui bawo.
 Ce qui a épargné le voleur épargnera aussi son poursuivant.
 Plus clairement: le roi ou le juge, qui laisse courir un voleur, ne fera pas de mal à celui qui a attrapé le voleur et le lui a amené.
 L'expression s'appliquerait à la dernière guerre des Balkans: si les pouvoirs laissent aux agresseurs toute latitude, ils ne pourront probablement pas se défendre.
362. Keļa kęrámi-ném dā-wa gulēmía kuá keļa-núm sammé fanné.^c
Kəla kəraminəmben daa gulləmiya kəlanəm samme fanne. [169]
 Si tu penses qu'il y a de la viande sur la tête de ton frère, touche ta propre tête pour vérifier (le crâne est un os), écho au n°43 de mes proverbes haoussas [Prietze 1904].
 Sens: juge les autres d'après toi-même!

a 360. Pour *žébel*, cf. *dibel* [ci-dessus] 283. Pour *dabčina*, cf. [ci-dessus] 329. Pour clarifier, l'informateur améliore l'original *ši* en *čęro ší-bē* = ventre [du pied], c.à.d. la plante de pied. Ici aussi comme dans [ci-dessus] 30, 231, etc., le *ga* marque le sujet; on le retrouve suffixé à *mā*, déjà [ci-dessus] en 249 et 307.

b 361. Comme *gama* (K. *nga*) a été formé de *gaskin*, son infinitif ici n'est pas *kénga* (voir introduction Prietze 1914), mais plutôt tout simplement *ga*.

c 362. Pour *kęrámi*, cf. H. *kařámī* petit; petit frère s'appelle *kanē* chez K.. *Sammé* (II. *šáfa*), voir K. *samgin* je frotte. *Fanniskin* signifie, comme en H. *ži*, pas seulement entendre, mais aussi sentir, remarquer, comprendre, c'est pourquoi M[usa] aussi a écrit *rūi* comme ayant le même sens.

359. Le bouc est parti chercher une femelle, il est revenu enceint.
Le bouc est parti chercher une femelle, il est revenu en gestation.
360. Ce qui a empêché l'herbe de pousser sur la route, c'est ce qui empêche les poils de pousser sur la plante des pieds.
361. Ce qui n'a pas mangé le voleur ne mangera pas ceux qui suivent ses traces.
Nos informatrices disent: peut-être que cela fait allusion au fait que tu ne peux pas prendre quelque chose qui n'est pas à toi, mais elles ne trouvent pas d'interprétation qui les satisfasse.
362. Si tu dis qu'il y a de la viande sur la tête de ton frère, touche ta tête pour voir s'il y en a.
S'il y a de la viande sur la tête de ton frère, touche ta propre tête pour sentir s'il y en a aussi.
*Mettre quelqu'un dans une situation dans laquelle tu ne voudrais pas être.
Une variante existerait en haoussa. [169]*

363. Kam kašingo wažia kuá, kiská žibána tua *son*^awāžin.
Kam kashingo wajiya, kaska jawanada son wajin.
 Si on n'aime pas le caméléon, on hait aussi l'arbre sur lequel il est monté.
 En général: la haine de quelqu'un se transmet à tout ce qui est en lien avec lui.
364. Tɛmbaltú tɛmbaltú sátki-bē kimaržína ti, bulei ti kimaržím bāko.^b
Kam tɛmbaltu tɛmbaltu satkiye kɛmarjanada, buleyeda kɛmarjin bawo.
 Les heurts que l'outre peut supporter, la jarre ne peut pas les supporter.
 Image des différentes sortes de résistance selon les capacités.
365. Bárbu ču-nžú-ga čɛragin bāko.
Barwu cunjua cɛragin bawo.
 C'est-à-dire qu'il ne veut pas qu'on appelle voleur.
366. Fɛlátá hēr-wa kuá, dāgil-ga kōrē.^c
Fɛlata herra wa, dagalla kore.
 Si [tu penses que] le Peul est bon, laisse le singe te le raconter (c'est-à-dire il n'est pas meilleur que le singe).
 Moquerie sur les Peuls dans les [proverbes] 4 et 357. [170]
367. Badé kiritú dimmí kartú-lan.^d
Bare kartulan kɛritu dimmi.
 Ne fais pas de paquet avec quelque chose de déchiré.
 Celui-ci correspond à un proverbe H. chez Mischlich sous *kúmši* et qui signifie: ne confie pas un secret à celui qui ne peut pas se taire.
368. Lélētu čerinní kuá, sɛnó-ga línžei bāko.^e
Leletu cɛranni wa, sɛnoa linjai bawo.
 Si on est en cours de route, on n'enlève pas ses chaussures.
 Utilisation: une guerre sans fin ne laisse pas le commerce se développer et le changement advenir.

a 363. Pour *son*, cf. [ci-dessus] 318. Le mot précédent *tua* devrait être analysé en *tíwa* et le *wa* devrait être rapproché de *son* (cf. [ci-dessus] 318) = K. *n̄gāsō* tout.

b 364. *Tɛmbɔltú* est rendu en H. par *tuñkuɗa* qui signifierait selon Mischlich bousculer vers l'avant = rouler. Il s'agit de la manipulation du tuyau d'eau de la maison. Cf. K. *tɛmbálh̄gin* = *I roll along*. *Sátki* est donné *sáktī* chez K.. Pour *kimaržína*, cf. K. *kɛmár* courage, *kɛmárh̄gin* [je suis/deviens] courageux, avoir du sang-froid.

c 366. *Hēr* provient de l'arabe *Xair*, qui est devenu *alhēri* en H. = cadeau.

d 367. Pour *kiritu*, cf. *kɛrīh̄gin* je tords, pour *kartu* K. *kārīh̄gin* je déchire.

e 368. *Lélētu* redoublement de fréquence = H. *tafifá*. Pour *línžei*, cf. K. *lín̄gin* je me déshabille de la 3^e personne du singulier *lín̄šín*.

363. Si on n'aime pas le caméléon, on n'aimera pas non plus la branche sur laquelle il est.
Variante: si tu n'aimes pas le caméléon, tu jettes le bâton sur lequel il est. Si tu hais quelqu'un, tu hais tout ce qui se rapporte à lui, même ses biens matériels. Une expression similaire existerait en haoussa.
364. Les secousses que l'outre supporte, le canari ne peut pas les supporter.
Nos informatrices donnent une variante: ce que le crapaud peut, la grenouille ne peut pas. Lié aux capacités de chacun.
365. Le voleur n'aime pas son nom.
Il ne veut pas qu'on l'appelle voleur.
366. Si le Peul est gentil, il faut le demander au singe.¹
Malgré sa duperie le singe a été dupé par le Peul. [170]
367. Si tu veux déchirer, il ne faut pas tordre.
Jeu de mots sur la sonorité.
368. Si la marche n'est pas terminée, on ne se déchausse pas.
Nos informatrices disent: la guerre sans fin empêche le commerce et l'enrichissement du royaume.

¹ Il existe des pratiques de parenté ou de cousinage à plaisanterie entre les Peuls et les Kanouris.

369. Kam argím-žú wóržin^arumīa kuá na būku kuñkúna čídíga čurúna.
Kam argəmñju warjin rumiya, na buwu kunguna cædia curuna.
 Si tu vois quelqu'un brûler son mil, c'est qu'il a découvert un endroit où on peut transformer la cendre en argent.
 Brûler son mil est un acte insensé, image de la recherche d'un bien imaginaire en en sacrifiant un qui est réel. L'expression est utilisée ironiquement.
370. Karambaní maré: kusátto kāmō fātoma-bē gasalčín.^b
Karambani mare: kusotto kamu fatomaye kasalčin.
 Un étranger qui lave la femme de son hôte, c'est pousser l'effronterie à son maximum.
371. Šim gámdu-wa fēro gírību čambína gei.^c
Šim ngamdua fero ngərīwu cambəna gai.
 Celui qui a l'œil sec, c'est-à-dire celui qui ne connaît aucune honte, est comme une fille qui a accouché d'un bâtard. [171]
372. Afi-gei-nin žikkágyano-yaé kuma fęr-bē gāfo-ro žibéi báko.^d
Awi gairo jakkayeno yaye kəma fərre ngaworo jəwai bawo.
 Aussi grande que soit la foule sur le cheval, le propriétaire ne montera pas derrière.
 Ceci est aussi un *kiřārīn sařákuna*: un roi ne doit en aucun cas s'abaisser dans sa dignité.
373. Diskina mā fēfēnīskin, dutó gaŋgá-bē diskína kundúli čęro-n.^e
Diskənama fewenəskin, duto gangaye kunduli curonna diskəna.
 Je l'ai fait, mais cela doit être défait, puisque j'ai cousu le cuir du tambour avec les poils vers l'intérieur.
 Image de tout ce qu'on commence à faire à l'envers et que l'on doit recommencer.

a 369. Pour *wóržin*, cf. K. *wárñgin* je brûle, je rôtis, pour *būku*, K. *búgū* cendre. Au lieu de *ga* après *čídí*, on s'attendrait à *ti*.

b 370. Pour *karambaní maré*, cf. [ci-dessus] 205. Pour le mot emprunté de l'arabe *gasalčín* (chez K. *gasálñgin* je lave un corps), B. donne un mot local *tulúskin*, *tuliğin*, 3^e personne du singulier *tultšín*, dont la racine est aussi attestée en toubou.

c 371. *Gámdu* est donné comme *ngámdē* par K., *gírību* chez K. *ngęrífū*.

d 372. *Afi-gei* "comment" a ici une forme rare de suffixe locatif ou d'instrumental *nin*. Pour *žikkagyano* toutefois, sur le sens de cette expression, cf. [ci-dessus] 221. Il n'est pas rare de voir plusieurs personnes assises sur une monture aussi dans le nord de l'Afrique et même en Sardaigne. Il faudrait rajouter *fęr* comme sujet de *žikkagyano*.

e 373. La peau du tambour doit être retournée, le côté rugueux, mais dépourvu de poils, est à l'extérieur.

369. Si tu vois quelqu'un brûler son mil, c'est qu'il a trouvé un endroit où on fait de l'argent avec la cendre.
Nos informatrices s'exclament: En tout cas celui qui brûle le mil, c'est comme quelqu'un qui vendrait ses chameaux pour acheter des poulets! Elles se souviennent d'un équivalent en haoussa avec grenier à la place de mil: Duk wanda ya kona rumbunsa, ya san inda toka take tsada, celui qui brûle son grenier sait là où la cendre coûte chère.
370. Le n'importe quoi, c'est l'étranger qui lave la femme de son hôte.
Tout le monde rit, ça c'est vraiment du n'importe quoi.
371. L'œil sec, comme une fille qui a accouché d'un bâtard.
Pour nos informatrices, se réfère à une fille qui a donné naissance à un bâtard et qui n'a pas honte. [171]
372. Quelle que soit l'étroitesse de l'endroit, le propriétaire du cheval ne peut pas monter derrière.
 Quel que soit ce qui le presse, le propriétaire du cheval ne montera pas derrière.
373. Même si je l'ai fait, je vais le défaire, j'ai cousu la partie poilue de la peau vers l'intérieur.
 Je l'ai fait, mais je le défais, j'ai cousu la peau du tambour avec les poils dehors.
Tout acte qu'il faut reprendre quand on s'est trompé.

374. Kam bɛlkačī čukorín kuá, kašágar-yaé čurúiya čɛtɛi.
Kam bɛlgajiro cukkurin wa, kashaɣar yaye curuiya cɛtai.
 En tombant dans le puits, on attrape même une épée, si on la voit.
 Cette image correspond à celle du brin de paille de celui qui se noie, mais est beaucoup plus percutante. Un symbole de quelqu'un qui s'accroche au plus petit espoir.
375. Gaŋgá kičizíia fannímia kuá, rɛtu-nžú karinží.^a
Ganga kajjəna fannəmiya, retunju karənjəna.
 Si tu entends que le tambour sonne particulièrement bien, c'est qu'il n'est pas loin de la rupture.
 L'informateur explique que c'est le cycle de la vie, si on atteint le sommet, c'est que c'est bientôt la fin. [172]
376. Šim kam-bē tí čimbiļin^bbāko čidí gənía kuá.
Šim kambedə cəmbəlín bawo cidín gəni wa.
 L'œil humain n'est jamais rempli, sauf avec du sable.
 Sens: c'est seulement dans la tombe que le désir arrête de s'exprimer.
377. Kōrō kōrō-ga, kōrommí-yaé béi.^c
Korodə koro, korəmmi yaye bai.
 L'âne est un âne, monte-le, même sans lui demander.
 Sens: à propos du pouvoir du roi, le roi ne demande pas, il prend; comme un jeune homme les femmes, etc.

a 375. Je m'approche, K. *kārāŋgin*, B. *kāring-nískin*.

b 376. Pour *čimbiļim*, cf. B. *tsimbúl-ena* il est plein, K. *yəmbúluskin* je remplis. Ici aussi voix moyenne.

c 377. Presque comme dans Prietze 1911: 149, mais *kōrommi-yaē* avait été mal traduit à ce moment où je l'avais faussement considéré comme une contraction de *kōro* et *rommiyaē*. En ce qui concerne le proverbe de Barth qui y est cité à propos de l'amour maternel de l'âne (et de l'esclave), il convient également de noter qu'il fait partie de ceux mentionnés au début de l'introduction et recueillis par K. (n°38). Pour un *ga* ajouté au prédicat nominal, voir introduction.

374. Quelqu'un qui tombe dans un puits, même s'il voit une épée, il l'attrape.
375. Quand le tambour est vraiment bon, c'est qu'il est prêt de se casser.
Quand le son du tambour est vraiment bon, c'est qu'il est sur le point de se rompre.
Une variante existe en haoussa: Dadin ganga ba ya hana ta ta fashe ba, la douceur du tambour ne l'empêchera pas de rompre. [172]
376. L'œil humain ne se remplit jamais sauf de sable.
Pour nos informatrices, l'œil n'est jamais satisfait, sauf à la mort, c'est après la mort que l'on s'arrête de désirer des choses.
377. Un âne est un âne, monte le même si tu ne lui as pas demandé.
Pour nos informatrices, cela se réfère à quelque chose qui n'a pas de valeur. La femme n'a pas de valeur, elle appartient à l'homme, pas besoin de son consentement. Ce proverbe contient un jeu de mots sur la sonorité.

Textes du Borno collectés et expliqués par al-Hajj Musa et Rudolf Prietze

Introduction [par Ari Awagana et Camille Lefebvre]

Le corpus appelé par Prietze *Bornutexte* rassemble des éléments de natures très différentes: deux lettres d'al-Hajj Musa à ses parents, qui correspondent à des formes d'écrit pragmatique,¹ des fables et des anecdotes qui appartiennent à la culture populaire de l'oralité ordinaire des mondes haoussa et kanouri et une série de textes historiques, dont il est plus difficile de déterminer la nature, ou le genre littéraire, au sein de la culture kanouri. Sont donc réunis ici à la fois des documents composés par al-Hajj Musa et des éléments formalisés existant en dehors de lui, qu'il a reçus passivement et conservés dans sa mémoire. Ces trois types de documents correspondent également à trois moments de sa vie: les lettres ont été composées après son pèlerinage, alors qu'il venait d'arriver au Caire vers 1903, les fables renvoient à son enfance à Bursari dans les années 1870–1885 et les récits historiques, à l'exception du premier, sont tous liés à son séjour dans le sultanat du Damagaram, notamment à Zinder, à ce qu'il a pu y observer ou y entendre entre 1885 et 1899.

La seconde spécificité de ce corpus, au-delà de son hétérogénéité, est son bilinguisme. Les chansons et les proverbes des chapitres 2 et 3 ont été donnés uniquement en kanouri, tandis que les textes de ce chapitre ont été communiqués par al-Hajj Musa en deux versions, une en kanouri et une en haoussa, sans que Prietze n'explique pourquoi, ni si cela a été à sa demande ou par choix d'al-Hajj Musa.² En revanche, l'ensemble est, comme les autres chapitres, transcrit en deux graphies, une version en caractères latins et une en *ajami*, mais uniquement en *ajami* kanouri. Pourtant, al-Hajj Musa maîtrisait parfaitement l'usage des caractères arabes pour écrire la langue haoussa, comme le

¹ Mbodj, Wion et Baret 2016.

² Pour la discussion des enjeux du bilinguisme dans ce corpus et les détails qui permettent d'arriver aux conclusions résumées ici, voir, dans ce volume, Chapitre 1.

montrent les versions en *ajami* haoussa des nombreux autres textes confiés à Prietze.³ Ce choix d'une version *ajami* uniquement en kanouri n'est pas non plus justifié par Prietze. Par ailleurs, La version en *ajami* kanouri n'est pas complète, certaines feuilles sont manquantes. Dans sa dernière note, le collecteur indique que certains de ses documents ont été perdus pendant la Première Guerre mondiale, parmi eux existaient peut-être une version en *ajami* haoussa.

Les deux premiers éléments du corpus, les lettres et les fables, semblent avoir été composés ou exprimés d'abord en kanouri, puis traduits en haoussa, pour les lettres sans aucun problème, avec difficulté pour les fables. Ce qui est donné comme traduction des fables en haoussa n'est, en effet, qu'un résumé dégradé de la version en kanouri. Ceci marque peut-être le refus, ou l'impossibilité, de traduire une littérature formalisée organisée sur un mode rhétorique, dont al-Hajj Musa ne connaissait pas les versions haoussas, et le choix de procéder à un résumé.

Les récits historiques, eux, semblent avoir été élaborés mentalement dans les deux langues et on peut imaginer que ceux-ci avaient probablement déjà, en d'autres occasions, été performés et racontés alternativement dans les deux idiomes par al-Hajj Musa, à sa femme ou à ses proches en kanouri et, par exemple, à ses compagnons étudiants à la mosquée al-Azhar en haoussa. Cette composition mentale est réalisée, selon une technique similaire dans les deux langues, autour d'une rhétorique de la répétition et d'une organisation du propos en unité syntaxique, selon une pratique centrale dans ces modes de composition fondés sur la mémorisation. En conséquence, les deux textes sont très proches dans leur structure, malgré les différences linguistiques.

Cette pratique de composition mentale apparaît ainsi comme une forme de production translinguistique, qui subsume ou dépasse les langues, plus que comme un modèle interlinguistique de passage d'une langue à l'autre. En effet, quelle que soit la langue se retrouvent dans cette pratique des formes de récit et des techniques de mémorisation, d'apprentissage et de performance similaires, qui aboutissent à une production comparable, sans impliquer un passage d'une langue source vers une langue cible. Le contexte de multilinguisme ordinaire de la région, combiné aux lectures traductionnelles quotidiennes de ces lettrés, produit certainement ce type de compétences.

3 Prietze 1916a: 5–28; Prietze 1917a: 6–15; Prietze 1917b: 168–169, hors texte, inséré entre les pages; Prietze 1918a: 8–18.

Les pratiques de composition orale et écrite d'al-Hajj Musa sont également nourries d'habitudes narratives et de stratégies discursives venues de plusieurs influences, à la fois religieuse et profane, à la fois savante et populaire, à la fois haoussa et kanouri. Ces textes historiques, dans leur version kanouri ou haoussa, ne semblent pas appartenir à un genre unique et spécifique en usage dans une langue ou dans l'autre, mais plutôt à une forme hybride mêlant les pratiques langagières de ces deux langues. Ils sont à la fois marqués par le formalisme du *kayawar*, la forme poétique épique orale en kanouri, et par les récitations liturgiques et les commentaires coraniques en *old kanembu*, mais aussi par des formes de *labaru* haoussa, sorte de chroniques historiques truffées de passages dialogués parce que performées à l'oral.⁴ Ils combinent ainsi simultanément plusieurs genres et manières de narrer.

Dans la forme même du texte on retrouve cette circulation translinguistique des pratiques de narration. Al-Hajj Musa transpose, par exemple, l'usage kanouri de *daji* comme formule inaugurale dans la langue haoussa, en utilisant l'expression choisie pour traduire *daji*: *shi ke nan*, à la fois comme élément terminatif, comme cela est d'usage dans cette langue, mais aussi comme élément itératif inaugural, alors que *shi ke nan* n'est en général pas employé de cette manière dans cette langue.⁵ La question de savoir si cette inventivité formelle est liée à la personnalité d'al-Hajj Musa ou si elle témoigne d'un usage plus large se pose sur ce sujet, de même que sur un second point de ce corpus, celui de la pratique de correspondances privées en *ajami*.

Les deux lettres d'al-Hajj Musa nous interrogent. Ont-elles été composées pour Prietze comme un exemple de pratique de correspondance, ou Prietze, voyant al-Hajj Musa ou sachant que celui-ci rédigeait des lettres pour ses parents, lui a-t-il demandé de lui en faire une copie? C'est une question cruciale, car, s'il s'agit d'une copie d'une lettre ordinaire, elle attesterait de correspondances privées de longue distance en *ajami* dans le contexte du pèlerinage, puis de la migration diasporique.

Au XIX^e siècle, les correspondances diplomatiques, politiques et religieuses composées en langue arabe à la fois entre les chancelleries et dans les échanges intellectuels entre savants musulmans de la région sont bien connues.⁶ Mais l'on sait peu de choses des correspondances plus ordinaires ou privées, en particulier rédigées en *ajami*, si bien qu'il a parfois été argumenté que les

4 el-Miskin 1981; el-Miskin 1997: 147–148; Furniss 1996: 56.

5 Nous avons choisi dans notre version de la transcription présentée ici dans la colonne de droite de mettre en page le texte en fonction de cet usage du *daji* comme marqueur des débuts de strophe.

6 Lefebvre 2014.

correspondances en *ajami* haoussa n'auraient existé que dans le contexte d'échanges avec des Européens.⁷

Prietze entretient des correspondances en *ajami* avec plusieurs de ses informateurs, comme en attestent ses lettres à ses parents. Dans l'une d'elles, il évoque une erreur d'aiguillage. Une lettre d'al-Hajj Musa arrive, en effet, jusqu'à ses parents à Wernigerode, ce qu'il explique ainsi: il avait laissé "à Musa une ou deux enveloppes adressées et affranchies lors d'un précédent départ, et lui, revenant d'un pèlerinage à La Mecque et ne [l]e soupçonnant pas encore au Caire, s'en était servi." Les lettres arrivent en Allemagne, provoquant la perplexité des parents de Prietze qui cherchent sans succès à les faire déchiffrer par leur *Oberpfarrer*, révérend en chef, Zimmer.⁸ Il pourrait s'agir des lettres que Prietze a reproduites dans son article, mais il n'en fait aucune mention. Dans l'important corpus d'environ quatre cents lettres rédigées entre 1880 et 1960, conservé dans ses archives privées par la famille Chétima de Zinder avec laquelle nous avons travaillé, les lettres en *ajami* sont peu nombreuses, mais existent.⁹

Un élément tendrait à attester qu'il s'agit de lettres véritablement destinées à ses parents, dont al-Hajj Musa aurait réalisé une copie pour Prietze. À la fin de la seconde, celle où il parle de son désir de rentrer, il ajoute quelques lignes au premier abord mystérieuses, parce que non-vocalisées, sans être en arabe.¹⁰ Ce passage n'apparaît pas dans la transcription de Prietze, ce qui signifie qu'il n'a probablement pas été réoralisé par al-Hajj Musa lors de la dictée.¹¹ Ces lignes, que nous pensions être en arabe puisqu'elles ne sont pas vocalisées, nous ont dans un premier temps laissées perplexes, tout comme elles laissaient perplexes tous les collègues arabisants que nous avons sollicités, jusqu'à ce que nous fassions le lien, à partir de la sonorité de la translittération, avec la chanson que la mère d'al-Hajj Musa chantait pour lui et qu'il a confiée à Prietze.¹² À travers les années et à des milliers de kilomètres, celui-ci rappelle

7 Dobronravine 2004: 89.

8 Sur ce point cf., dans ce volume, Chapitre 1. Sur cette anecdote des lettres envoyées par erreur en Allemagne, Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Rudolf Prietze, "Korrespondenz 1-11," 1906, lettre de Prietze à ses parents, Le Caire, 5 janvier 1906, f. 4.

9 Enquête réalisée en 2019 à Zinder dans la bibliothèque de la famille Chétima par Ari Awagana, Camille Lefebvre et Alassane Salao.

10 Prietze indique en note qu'il s'agit de la chanson de sa mère, mais comme nous avons choisi de ne pas lire les traductions et les notes de Prietze avant d'avoir réalisé nos propres traductions, nous ne l'avions pas vu.

11 C'est pourquoi, dans la transcription de Prietze dans la colonne de gauche, ces lignes sont manquantes. Dans notre transcription, dans la colonne de droite, nous avons effectué pour le passage manquant en transcription une translittération à partir de l'*ajami*.

12 Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson XIX, dans l'original Prietze 1914: 245-246.

dans ces lignes à sa mère la berceuse qu'elle chantait pour lui, lui adressant une sorte de message caché et profondément intime que seul quelqu'un qui connaît la chanson peut lire et donc comprendre. S'il avait simplement rédigé une lettre type pour Prietze, aurait-il ajouté ce message intime d'amour filial?

Ces lettres sont également intéressantes en ce qu'elles témoignent de la porosité entre médium écrits et oraux dans les cultures sahéliennes du XIX^e siècle. Bien qu'écrites, elles sont marquées par l'oralité et semblent avant tout être destinées à être lues publiquement, certainement parce qu'un grand nombre de celles et ceux auxquels elles s'adressent ne sont pas lettrés et n'y auront accès que par une lecture à voix haute. Leur forme lorsqu'on les réoralise rappelle les pratiques langagières de salutations ritualisées, en haoussa *gaisuwa*, en kanouri *lewa*, qui sont rythmées par des formules figées, *ina gaishe su* en haoussa, *sandi sammaa lewanəskin* en kanouri, que l'on s'échange lorsque l'on se retrouve, que l'on pouvait entendre à la radio au Niger dans les années 1980–1990, ou que les migrants envoyaient à leur famille sur des cassettes et que l'on enregistre aujourd'hui dans des messages audios WhatsApp. Cette pratique témoigne d'un contexte où la maîtrise de l'écrit ne le rend pas mécaniquement supérieur, ou privilégié, par rapport aux formes orales et où même l'écrit est imprégné d'oralité, y compris dans les échanges de longues distances.

Introduction [de Rudolf Prietze]¹³

[82] Comme les chansons et les proverbes bornouans que j'ai publiés en 1914 et 1915 dans le *MSOS*, les textes suivants ont aussi été écrits pour moi en caractères arabes et expliqués par Hâz Mûsâ bin Hisëin [désormais al-Hajj Musa], un élève de la mosquée d'al-Azhar au Caire. Dans la mesure où il fait référence à sa trajectoire dans la première lettre, comme aime à le faire un aspirant lettré soudanais typique, celle-ci ne sera évoquée ici que brièvement.

Il est originaire de Brsalí [Bursari], la capitale du district du Manga dans le Borno, dont son père était un des notables, qui possédait trois chevaux, deux vaches, ainsi qu'une vingtaine de moutons et de chèvres et y était le *malam* d'une école. Selon l'ancienne coutume, l'enseignement y était intense et durait une partie de la nuit; [mais] du mercredi midi au vendredi midi, cet enseignement alternait avec les travaux des champs des élèves pour le maître. C'est à cette école qu'al-Hajj Musa a été jusqu'à ses quinze ans. Puis il est parti à cinq jours de marche vers l'ouest, dans le Damagáram, chez Málem Mûmeni, auprès duquel il a étudié pendant deux ans et, là, il a également appris le haoussa. Par la suite, il a ouvert sa propre école. Au bout de trois ans, il est allé à Dôgo avec ses disciples, pour qu'ils puissent étudier sans être dérangés [83]. Il y est resté cinq mois, avant de retourner pour la même durée dans le Damagáram. Puis pendant deux ans, il a parcouru les différentes villes des régions haoussas, à savoir Daurá, Kanó, Kaz'ena [Katsina] et Maṛád'i, restant dans chacune plusieurs mois, avant de revenir de nouveau au Damagáram, où il a épousé Ḥabîba ("amie"), chez laquelle se mêlait du sang du Borno et du Haoussa, il avait vingt-trois ans, elle en avait quinze.

C'est alors qu'il s'est décidé à accomplir le plus important devoir d'un musulman, le pèlerinage, il a voyagé pendant cinq mois en passant par Dalbâdi, une ville du Damagáram (Sinder [Zinder]), par le Dâmergu, l'Absen [l'Aïr], Agád [Agadez], Adamês [Ghadamès], jusqu'à Telâbres [Tripoli], d'où il a embarqué pour Bengâsi. De là, il a voyagé, tantôt en bateau, tantôt à pied, vers Inskandriâ [Alexandrie], et de là à Suêz, puis Dzída [Djedda]. À la Mecque, il a gagné son pain pendant un an comme portefaix, puis pendant cinq mois à Madîna [Médine] et ensuite de nouveau la Mecque. Son séjour dans les lieux saints a duré en tout deux ans. Puis il est parti à Bērût [Beyrouth] et de là à Qúḍes [al-Quds/Jérusalem], où il a encore étudié deux ans et demi dans la grande mosquée. Du Caire, où je l'ai connu trois ans plus tard à l'université al-Azhar, il venait souvent à Jérusalem pendant les grandes vacances; et durant tout un

13 Publié originellement dans Prietze 1930: 82-159 et I-XXXII pour la version en *ajami* kanouri.

été il a traversé chaque jour la vallée du Cédron pour venir travailler avec moi à la résidence Augusta Victoria sur le mont des Oliviers, où je passais à cette époque les mois les plus chauds.

Il a été pour moi, à tout instant, un informateur honnête et compétent; il a notamment développé au fur et à mesure [de notre collaboration] de plus en plus de finesse pour expliquer les points problématiques par des exemples. Dans différentes situations, j'ai senti sa parfaite maîtrise du haoussa; en effet, il attachait la plus grande importance à ce que ses condisciples haoussas le tiennent pour l'un des leurs. Grâce à la traduction en haoussa,* qu'il a presque toujours dictée à partir des versions bornouanes, apparaît le caractère singulier de chacune de ces deux belles langues du Soudan.

En ce qui concerne le kanouri, et les spécificités du dialecte du manga, je me permets de renvoyer à l'introduction de ma première publication sur le Borno (MSOS 1914).

Son orthographe arabe est celle que l'on enseigne dans le pays du Borno et est donc pour cela digne d'intérêt. Malheureusement, son écriture est parfois sommaire. La lecture du dialecte [par al-Hajj Musa], que j'ai [ensuite] écrit avec des caractères latins selon l'alphabet standard de *Lepsius*, a apporté plus de précisions. Ce qui est particulier [dans son orthographe], c'est qu'au lieu de rendre le *e* du haoussa et du kanouri par un point en bas de la lettre concernée ou un accent en diagonal au-dessus de la ligne, comme dans *lēskin*, *lēskina*, il écrit lui de façon constante – ai – alors que la prononciation n'est pas différente des autres *ē*. Le *n* qui introduit un possessif est très rarement écrit. Pour le *l*, il distingue le *l* commun (arabe ل) d'un autre *l*, qui se situe entre [84] *l* et *r*, qu'on écrit parfois par *l*, parfois avec *r*, et que lui écrit ض, je le remplace par *l*.

Là où mes souvenirs me trahissaient, je remercie, ici, pour ses précieux conseils, Monsieur le Major Dr. Von Duisburg, qui a passé des années dans le Borno comme officier des troupes coloniales et qui a une connaissance précise du kanouri.

Ma transcription se conforme, par souci d'uniformité, aux *Richtlinien für praktische Schreibung Afrikanischer Sprachen* [Lignes directrices pour une orthographe pratique des langues africaines] proposées par l'*Internationalen Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen* [Institut International des Langues et Cultures Africaines], j'ai marqué l'accent [ton] et la longueur des

* Dans les pages suivantes [de la publication originale] est présenté dans la colonne de gauche le texte kanouri et dans la colonne de droite le texte haoussa. [Ici n'est reproduite que la version kanouri en double transcription, dans la colonne de gauche la transcription originale et dans la colonne de droite notre transcription selon les normes contemporaines. La version haoussa fera l'objet d'une autre publication.]

voyelles [de cette manière] parce que c'est simple et compréhensible par tous, sauf là où l'accent [ton] et la longueur se rencontrent; [dans ce cas] j'ai mis un ^ sur la voyelle, pour éviter les confusions. Par ailleurs, pour le *e* bornouan j'ai proposé le *ɛ*, jusqu'ici très souvent simplement indiqué avec *e* (chez Kölle [sic] aussi *ə*), parce que les *Richtlinien* [lignes directrices] ne contenaient aucune proposition, ainsi que le *q* pour rendre un son moyen entre *a* et *e* ouvert.

Les lettres utilisées dans ce qui suit sont les suivantes:

Voyelles: *a, ɔ, e, ɛ, ɛ̃, i, o, ə, u* (lorsque longue, avec $\bar{\quad}$, à part le *ɛ̃*)

Consonnes: *r, l, l̥; m, n, ŋ; b, p, f* (bilabial), *w; d, t, z* (faible), *s, ʒ* (français *j*), *f* (= anglais *sh*, français *ch*), *c* (= *tsch*); *g, k, h*.

Les sons *p* et *f* ne sont, en général, pas distincts en kanouri; dans certains contextes ils sont prononcés plutôt *p* avec aspiration (*ph*); dans d'autres, comme une bilabiale *f*, très souvent les sons *g* et *k* sont confondus à l'intérieur des mots; le suffixe accusatif apparaît parfois comme *ga*, parfois comme *ka*.

Abréviations: H. = haoussa, Kan. = kanouri, M. = [al-Hajj Musa], K. = Kölle [sic], B. = Barth, N. = Nachtigal.

Les textes s'organisent ainsi:

- I. Deux lettres d'al-Hajj Musa à ses parents
- II. Cinq fables
- III. Deux anecdotes
- IV. Souvenirs historiques

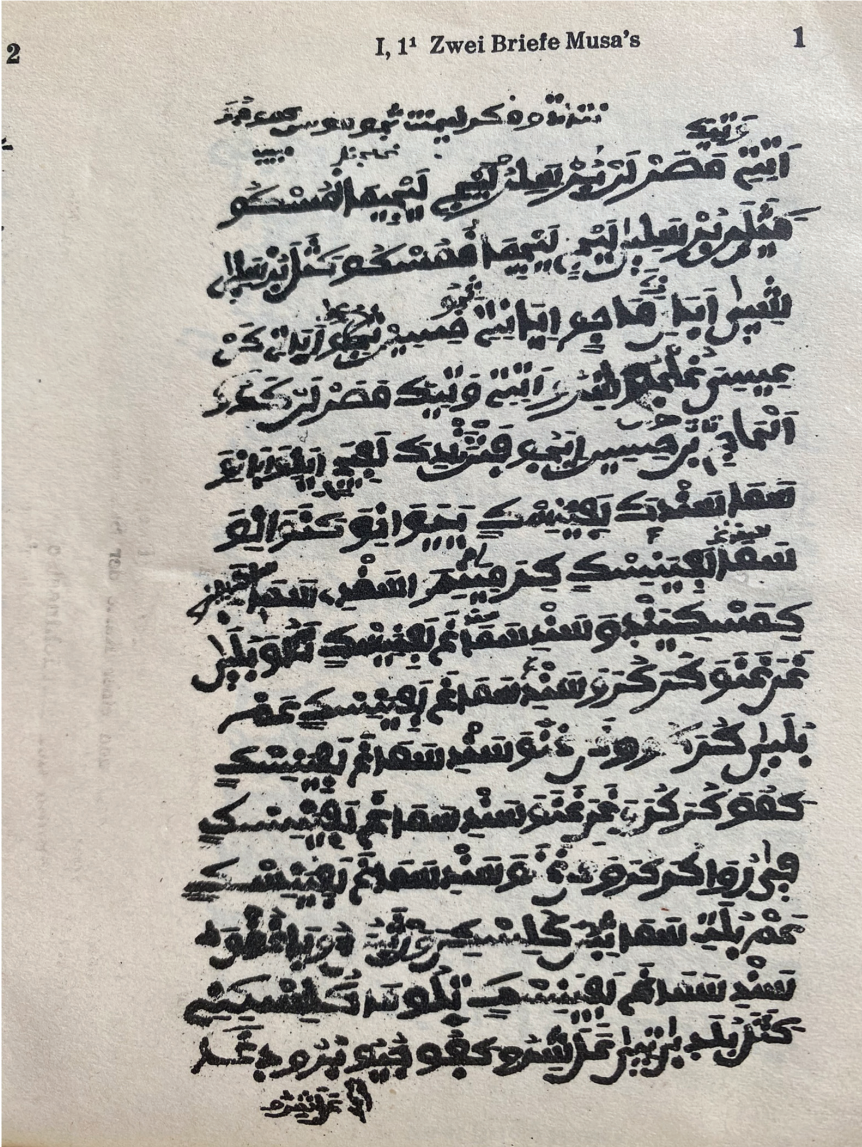


FIGURE 8a Reproduction du recto du facsimilé de la lettre 1 de Musa à ses parents, dans Prietze 1930: 1-1
 PHOTOGRAPHIE DES AUTEURS À PARTIR DE L'EXEMPLAIRE DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE

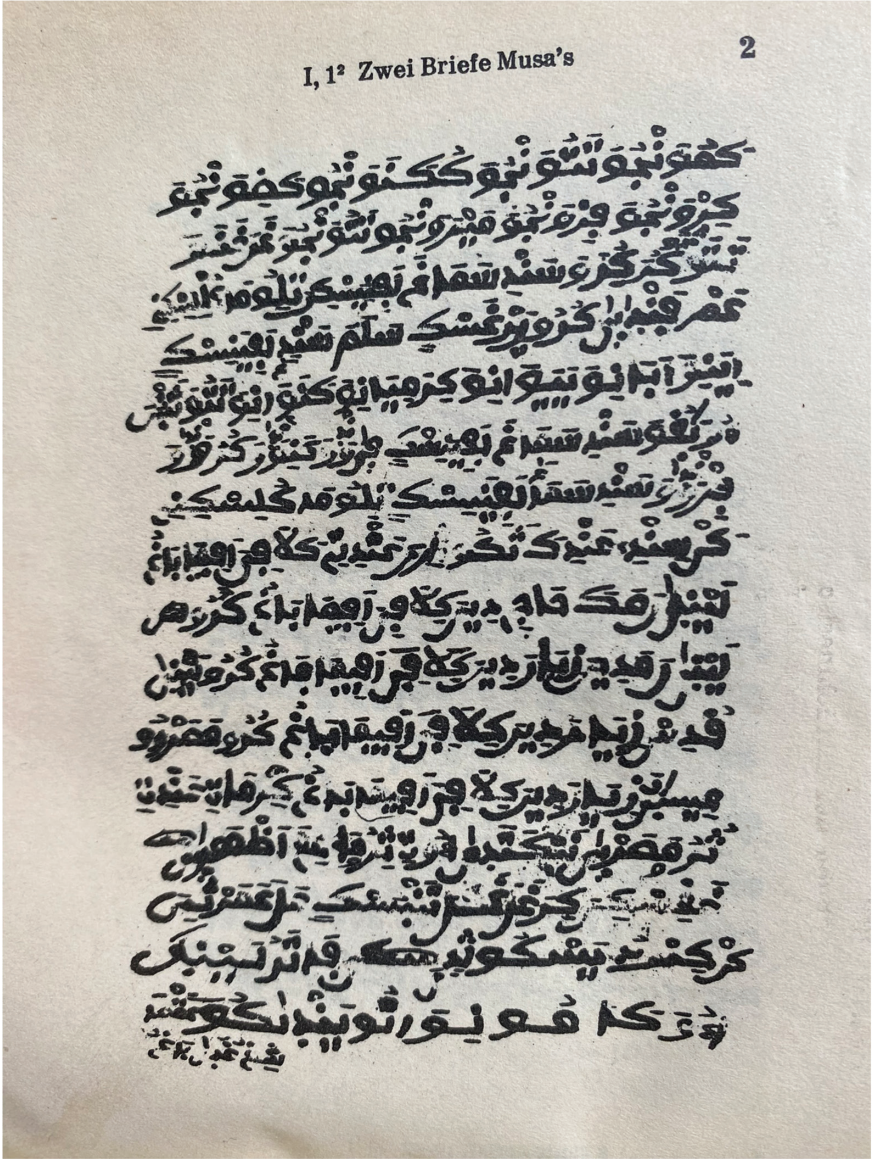


FIGURE 8b Reproduction du verso du facsimilé de la lettre 1 de Musa à ses parents, dans Prietze 1930: 1-2
 PHOTOGRAPHIE DES AUTEURS À PARTIR DE L'EXEMPLAIRE DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE

I Deux lettres d'al-Hajj Musa à ses parents^a

1.1 Première lettre d'al-Hajj Musa à ses parents: lettre de salutations

[85] Ati ti wətika Ḿasar-lan^b Bursalí-rō lē-zín, lē-zî-a ma na^c músko kacála Bursalí-bē lē-zín, lē-zî-a ma na músko kacála Bursalí-bē, fī yē abaníka mā-zô.^d Aba-ní ti cu-nzu Hisên. Abaní ti kan^e isía, gubzô^f fî-rō: Ati ti wətika Ḿasar-lan ká-do; t́atan-dō Maka-rō lē-zína ti cu-nzu Ḿusa ḱama-nzú^g Habíba.

Elhâzi Ḿusa t́ata Hisên-bē, iya-nzú Fanna nandí-ka lafia-zín. Iya-ní-wa abānī-wa sama sandí-ga lāfia-nískin. Yaya-wâ-nua kana-wā-nua^h sama sandí-ga lāfia-nískin, kiramiâ-nu-a sama sandí-ga lāfia-nískin. Kimaskiende-waⁱ sandi sáma-ga lāfia-nískin.

Tatu-a bēla-bē ganaganá-wa kurakurá-wa sandi sáma-ga lāfia-nískin. Am bēla-bē kurakurá-wa ganagána-wa sandi sáma-ga lāfia-nískin. [86] Kamu-a kurakúra-wa ganagána-wa sandi sama-ga lāfia-nískin. Fēru-a kurakúra-wa ganagána-wa sandi

[85] Adədə wotiya Masarlan Bərsaliro lejin. Lejiyama, musko kacalla Bərsaliyeyero lejin, Musko kacalla Bərsaliyeyero lejiyama, shiye abbania majo. Abbanidə cunju Hisen. Abbanidə, sa isiya guljuwo shiro: Adədə wotiya Masarlan kadio, tadando Makkaro lejənadə, cunju Musa kamunju Habiba.

Alaji Musa tada Hisenne, yanju Fanna nandia lewajin. Yani-a abbani-a, sandi sammaa lewanəskin. Yeyawani-a kannawani-a, sandi sammaa lewanəskin kəramini-a samma sandia lewanəskin. Kəmaskiyande-a sandi sammaa lewanəskin

Tadawa bəlaye ganagana-a kurakura-a sandi sammaa lewanəskin. Am bəlaye kurakura-a ganagana-a sandi sammaa lewanəskin. [86] Kamua kurakura-a ganagana-a sandi sammaa lewanəskin. Ferowa kurakura-a ganagana-a sandi sammaa

a [Dans les notes de cet article publié quinze ans plus tard, Prietze change en partie ses habitudes de rédaction. Il utilise beaucoup plus régulièrement le signe égal et surtout des guillemets, ce qui était moins le cas dans ses articles précédents.]

b 1. *Masar* écrit avec un *s* lourd signifie aussi bien Égypte que Le Caire.

c 2. *Na* lieu, *H. gu* (pour *guṛi*).

d 3. *K.* ne parle pas du temps indéfini *II* qui se termine en *ē* ou *ō*; il est souvent utilisé dans le sens d'une demande [à faire quelque chose, une injonction].

e 4. *Kan* doit être emprunté au *H.*, on le retrouve comme abréviation de *kadán* = *si*.

f 5. Aoriste de *isiskin* je viens; voir *K. Gr.* p. 72 *kádiō*.

g 6. Le *n* du suffixe colore la voyelle précédente en *a*, mais avec un *a* précédent souvent en *ɔ*.

h 7. *Kana-wā* adjectif en rapport avec *kána* (pas chez *K.*) honneur; *nua* phonétiquement constitué à partir de *ni-wa*.

i 8. *Kəməfi* = voisin.

I Deux lettres d'al-Hajj Musa à ses parents

I.1 *Première lettre d'al-Hajj Musa à ses parents – lettre de salutations*

Cette lettre part de Masar¹ [Égypte] vers Bursari, si elle est arrivée entre les mains du *kacalla* de Bursari, si elle est parvenue entre les mains du *kacalla* de Bursari, celui-ci cherchera mon père. Mon père, son nom est Hisein, si mon père vient, celui-ci lui dira: Ceci est une lettre de Masar, de votre fils qui est allé à La Mecque, son nom est Musa, sa femme est Habiba. [Version *ajami*: Ceci est la lettre de Masar de votre fils al-Hajj Musa qui est parti à La Mecque, avec ajouté dans la marge supérieure “sa femme est Habiba”.]

Al-Hajj Musa, fils d'Hisein, sa mère est Fanna, celui-ci vous salue. Ma mère et mon père, tous je les salue. Mes sœurs et les frères aînés, ainsi que mes sœurs et mes frères cadets, tous je les salue. Ma parentèle, tous je les salue.² Nos voisins, eux tous, je les salue. Les enfants de la ville, les grands et les petits, eux tous je les salue. Les gens de la ville, les grands et les petits, eux tous je les salue. [86] Les femmes de la ville, les grandes et les petites, elles toutes, je les salue. Les jeunes filles de la ville, les grandes et les petites, elles toutes, je les salue.

1 Masar est traduit par Kairo/Le Caire par Prietze.

2 Ce passage n'est pas dans la traduction allemande de Prietze, qui a cru à une répétition, *kar-ami* signifiant dans le kanouri central petit frère ou sœur, mais dans le kanouri du manga parentèle.

sáma-ga lāfia-nískin. Am bēla tí cambína kwalískina wɔn cambína u bāgo wɔn^a sandí sáma-ga lāfia-nískin, tilo ma kwalíski-ni.

Kacála bəla-ndē-bē yē Ala ʃi-rō kaf-nyú tʃirgá, Ala ʃi rō gubu-rō degá! Kāmu-a-nzu-a tatu-ɔ-nzu-a kokanawó-nzu-a kalǐ-wá-nzu-a kirwá-nzu-a, Fir-wó-nzua maira-wá-nzu-a tata-wə-nzu-a ganagána wa, tatawó-nzu-a kurakurá-wa sandi sáma-ga lāfia nískin, tilo-ma kwalíski.^b

Am fa-ndē-bē kworō^c yirgaskin sēloma, sandi lāfia-nískin. Iya-ni-wa abā-ni-wa yaya-wa-ni-wa kirami-â-ni-wa kana-wa-ni-wa tatua sambina ū bāgo sandi sáma-ga lāfia-nískin. Firwa-ndē-wa kani-wɔ-ndē-wa, koro-wɔ-ndē-a fē-wɔ-ndē-wa sandi sáma-ga lāfia-nískin, tilō ma kavalíski-nī.

Kan sandi andí-ka ca-korína, andí ti keláfia – afi ma bāgo. Lēnē-na na [87] Máka, hāzi diyé-na kaláfia – afi ma bāgo. Kworō lēnē-na Madína, ziāra diyē-na keláfia – afi ma bāgo. Kworō lēnē-na Kúdēs ziāra diyē-na keláfia – afi ma bāgo.

Kworō Masar-rô isé-na, ziāra diyē-na keláfia – afi ma bāgo. Kírma ti andi ti tʃuro Ḿasar-bē-n nab-kata-ndē.

U-tí ciro zámia Azhar-bē gāge-skina kira ganagana tambúskin. Ala amar-č̣ia, kaŋ kirbu yasku ci-di, fāto-rō lēnē ū-a kāmō-ni-wa nui-andē kwa. Atima ʃi go; gadē bāgo.

lewanəskin. Am bəlayedə tambəna kolləskənan kal tambəna wu bawon kal sandi sammaa lewanəskin, tiloma kolləskəni.

Kacalla bəlandeye ye, Ala shiro kawunju cərga, Ala shi ye ngəwuro dəga! Kamuwanju-a tadawanju-a kogənanwanju-a kaleawanju-a kirranju-a, Fərranju-a mairambanju-a tadawanjuganagana-a tadawanjukurakura-a sandi sammaa lewanəskin, tiloma kolləskəni.

Am fandeyero koro lewa yirgaskin, sandia lewanəskin. Yani-a abbani-a yeyawani-a kəramiyani-a kannawani-a tadawa tasambəna wu bawon-a sandi sammaa lewanəskin. Fərrande-a kaniyande-a korowande-a feyande-a sandi sammaa lewanəskin, tiloma kolləskəni.

Sa sandi andia cakoriya, andidə kəlewa – awima bawo. Leniyena [87] Malkaro, haji diyena kəlewan – awima bawo. Koro leniyena Madinaro, ziara diyena kəlewan – awima bawo. Koro leniyena Kudəsro ziara diyena kəlewan – awima bawo.

Koro Masarro isiyena, ziara diyena kəlewan – awima bawo. Kərmadə andidə curo Masaryen napkatande.

Wudə curo jamiya Lazharyero gagəskəna, kəra ganagana tambəskin. Ala amarjia, kawu kərwu yasku cədidə, fatoro leniye wu-a kamuni-a nuiyende wa. Adəma shi wo; gade bawo.

a 9. *Wɔn* est bien une abréviation de *wɔnagen* = peut-être.

b 10. Ici, on a dû laisser tomber un *ni*; cf. fin du paragraphe précédent.

c 11. *Korō*, en dialecte manga *kworō*, correspond à la particule H. *hallau* “plus loin”.

Les gens de la ville qui sont nés et que j'ai laissés et ceux qui sont nés quand je n'étais plus là, eux tous je les salue, je n'en oublie aucun.

Le *kacalla* de notre ville, que Dieu prolonge ses jours, qu'il vive longtemps! Ses femmes, ses enfants, les membres de sa cour, ses esclaves hommes, ses esclaves femmes, ses chevaux, ses princesses, ses enfants petits et grands, eux tous je les salue, je n'en oublie aucun.

Les gens de notre maison encore une fois j'augmente les salutations à leur égard, je les salue. Ma mère, mon père, mes sœurs et frères aînés, ma parentèle, mes sœurs et frères cadets, les enfants qui sont nés quand je n'étais plus là, eux tous je les salue. Nos chevaux, nos chèvres, nos ânes, nos bovins, eux tous je les salue, je n'en oublie aucun.

Si on demande de nos nouvelles, nous sommes en bonne santé, rien ne nous manque. [87] Nous sommes partis à La Mecque et nous avons accompli le pèlerinage en paix et sans problème. Nous sommes ensuite partis à Médine, nous avons accompli la visite sacrée (*ziyara*) en paix et sans problème. Ensuite, nous sommes partis à Jérusalem, nous avons accompli la visite sacrée (*ziyara*) en paix et sans problème.

Ensuite, nous sommes venus en Masar, nous avons accompli la visite sacrée (*ziyara*) en paix et sans problème. Nous habitons maintenant en Masar.

En ce qui me concerne, je suis entré à l'université d'al-Azhar et je goûte un peu aux études. Si Dieu le permet, dans trois ans, nous partirons à la maison, moi et ma femme, si nous ne sommes pas morts, nous partirons à la maison.

C'est tout: il n'y a rien d'autre.

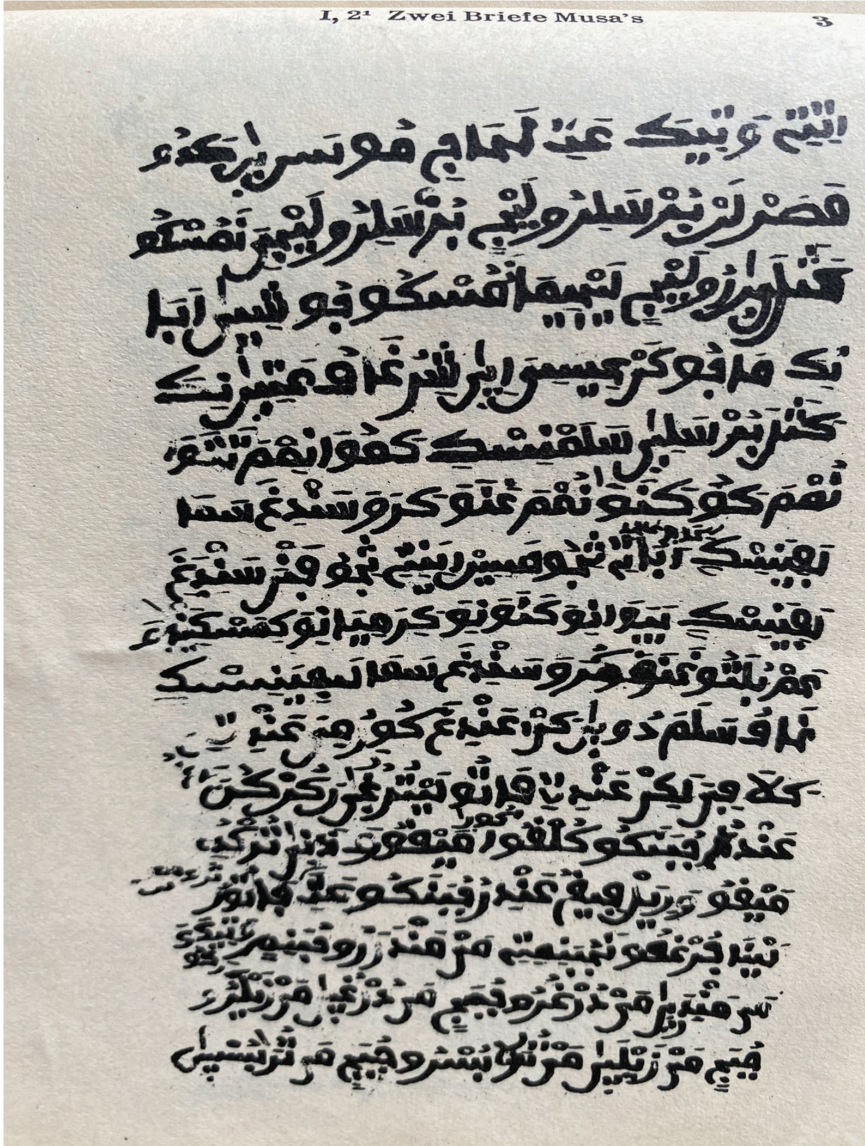


FIGURE 9a Reproduction du recto du facsimilé de la lettre 2 de Musa à ses parents, dans Prietze 1930: II-3
 PHOTOGRAPHIE DES AUTEURS À PARTIR DE L'EXEMPLAIRE DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE

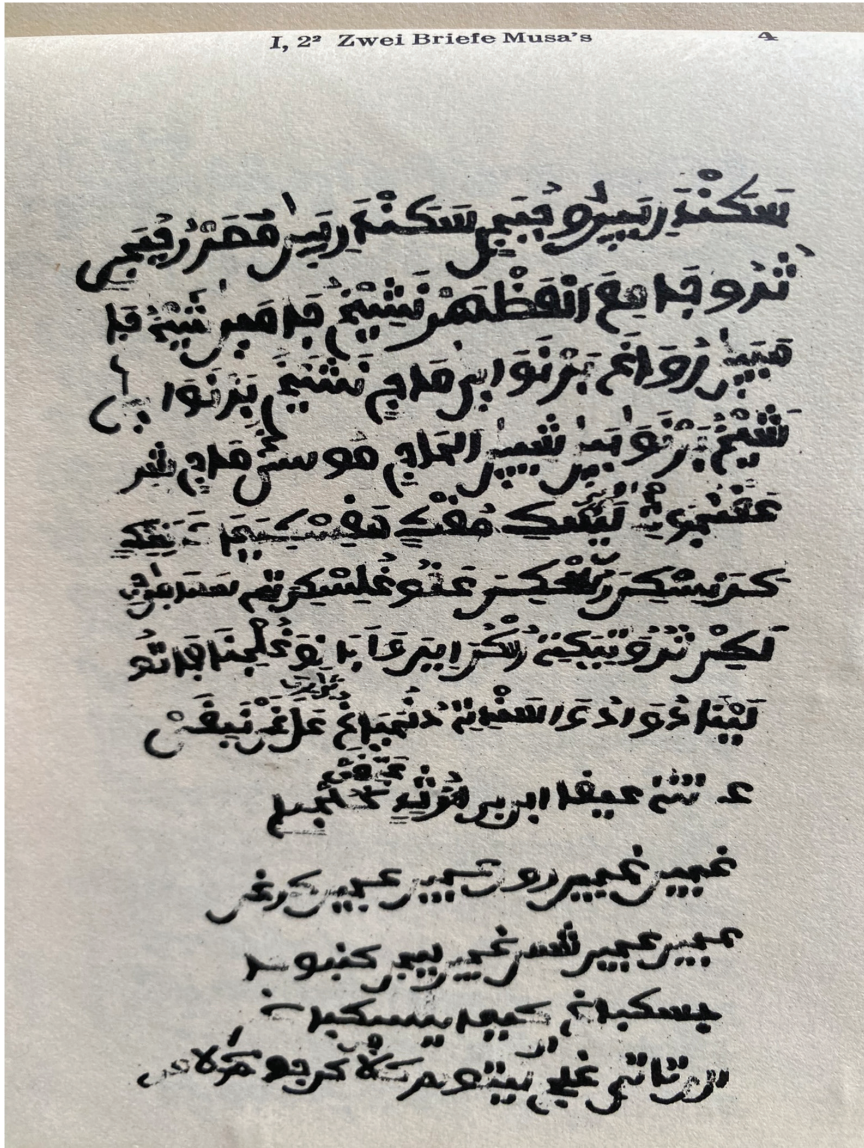


FIGURE 9b Reproduction du verso du facsimilé de la lettre 2 de Musa à ses parents, dans Prietze 1930: II-4
 PHOTOGRAPHIE DES AUTEURS À PARTIR DE L'EXEMPLAIRE DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE

1.2 *Deuxième lettre d'al-hajj musa à ses parents*

Ati ti wotika ati na Hāzi Mūsa-bē kádo Masar-lan Bursali-rō lē-zin; Bursali-rō lē-zîa na muskō kacála-rō lē-zin. Lē-zî-a mā na muskō-nzú, ſiye abâ-ni-ka mâ-zo. Kan îsi-a iye ſi-rō.

Gāfo áti-bē-n ni-ka kacála Bursalí-be salam-nískin, kamu-nəm- [88] ma tātu-â-num-ma^a kōkana-wâ-num-ma ganâ-wa kúra-wa sandí-ga sama lāfia-nískin.

Hāz Mūsa gul-zina:^b Abâ-ni ti cu-nzú Hisên, iya-níti cu-nzú Fánna sandí-ga lāfia-nískin. Yaiwānu kanawā-nua kiramiâ-nua kimaski-ndē-wa, am bēla-tū gana-wa kúra-wa sandí-ga sama lāfia-nískin.

Gāfo salama-ndō-be kan andí-ga kōrumi-a, andí ti kelāfia. Lakín andí ti fāto lē-tú-rō ragē-na,^c kuŋkuna bāwo.^d Andí-rō zubanáko^e kulgu mēgu-a, zane túrkudi mēgu-a, riél figu andí-rō zubanáko^f ati ciro Masar-bē-n fāto-rō lēnē.

Adədə wotiya, adə na Alaji Musayen kadio, Masarlan Bərsaliro lejin. Bərsaliro lejiya, musko kacallayero lejin. Lejiyama muskonjuro, shiye abbania majo. Sa isiya, ye shiro.

Ngawo adəyen, niro kacalla Bərsaliye salamnjəgəskin, kamunəm- [88] a tadawanəm-a kogənanawanəm-a gana-a kura-a sandia sama lewanəskin.

Alaji Musa guljəna: Abbanidə cunju Hisen, yanidə cunju Fanna sandia lewanəskin. Yeyawani-a kannawani-a kəramiyani-a kəmaskiyande-a, am bəlayədə gana-a kura-a sandia samma lewanəskin.

Ngawo salamandoyen, andia ciworəm wa, andidə kəlewa. Amma andidə fatoro letu raayena, kunguna bawo. Andiro juwawunowo kalwu mewu-a, jane tərwudi mewu-a, Riyal fiwu-a andiro juwawunowo na adəro curo Masaryen, fatoro leniye.

-
- a 1. Le *ma* en fin de mot est à l'origine la postposition *wa* = et, qui s'est assimilé avec le *m* précédent.
- b 2. Ces mots ont été ajoutés oralement au texte [écrit].
- c 5. Le mot écrit *gagena* est un *lapsus calami* pour *ragena*.
- d 6. Souvent prononcé *bāwo*, mais toujours écrit *bāgo*.
- e 7. Chez K. *tseba-ŋgin* = j'envoie.
- f 8. Ici, un *na* a été ajouté oralement.

1.2 *Deuxième lettre d'al-hajj musa à ses parents*

Cette lettre d'al-Hajj Musa est venue de Masar [Égypte] et va à Bursari. Si elle arrive à Bursari, elle arrivera dans les mains du *kacalla* de Bursari. Si elle arrive dans ses mains, celui-ci cherchera mon père. S'il vient, donne-lui!

Après cela, je vous salue, vous, *kacalla* de Bursari, je salue votre femme, [88] vos enfants, les membres de votre cour, petits et grands, eux tous je les salue.

Al-Hajj Musa a dit: Mon père, son nom est Hisein, ma mère, son nom est Fanna, je les salue. Mes sœurs et frères aînés, mes sœurs et frères cadets, mes parents, nos voisins, les gens de la ville, petits et grands, eux tous je les salue.

Après les salutations, si on demande de nos nouvelles, nous allons bien. Nous voulons rentrer à la maison, mais il n'y a pas d'argent. Envoyez-nous: dix vêtements, dix pagnes en indigo, cinquante *rials*, envoyez-nous ça au Masar, nous reviendrons à la maison.

Burəgo^a na zubaŋimi ti mai Mandara-rō^b zuba-ni-min wotika-wa rakko. Mai Mandara yé maí Durgu-rō zuba-zin. Mai Durgu yē mai Zeila-rō^c zuba-zin. [89] Mai Zeila yē mai Tərabəs-rō zuba-zín. Mai Tərabəs yē Sakandariya-rō zuba-zín. Sakandariya yē Masar-rō zuba-zín cəro zāmia Lazhar na fêχu zāmia-bē fêχu zāmia-bē ruāga^d Barnawâ-bē, mazin na fêχu Barnawâ-bē. Σêχu Barnawâ-bē fi yē Lhâzi Mûsa mā-zin fi-rō agó-nzu cin.

Leski mageskin, magəskî-a ma kara-nískin; kara-niskina ruskina ago guliskina-ti sama mezi. Lakin cəro wotika ti ruskuna iyā-ni-wa abâ-ni-wa gul-zena: fāto lənako duādua.

Sandi ti duno-nza cəri-na.^e Ala gei nabi gei, fāto-nf lénogo!

Burwon na juwaamidə, mai Mandararo juwaamin, wotiyaa rakko. Mai Mandara ye mai Durguro juwajin. Mai Durgu ye mai Zeilaro juwajin. [89] Mai Zeila ye mai Tərabəsro juwajin. Mai Tərabəs ye Sakandariyaro juwajin. Sakandariya ye Masarro juwajin curo jamiya Lazharye na shehu jamiyayero. Shehu jamiyaye ye ruwaga Bornowuye majin, na shehu Bornowuye. Shehu Bornowuye shiye Alaji Musaa majin, shiro awonju cin.

Leske mowoskin, mowoskiyama kəranəskin; kəranəskəna ruskəna awo guləskənədə samma meji. Amma curo wotiyayedən ruskəna yani-a abbani-a guljana: fatoro lenowo duwaduwan.

Sandidə dunonja cəəna. Ala gaiwo nawi gaiwo, fatoro lenowo!

[Adədə aiya yaniye; wuro cəddin; adəgai guljin:

Gaji, gajini, gajini, roni!

gajini, gajini, karwuni

gajini, gajini, shimni

Gajini lejina, kəmboma diskin bawo, kənjama yaskin bawo

Are, tadani, gajini! Guljin

Letunəm kəlewa, kənshionəm kəlewa.]

a 9. Chez K. *rak, rakko* = juste, correct, mais ici vraiment = direct.

b 10. Ici, le texte H. diffère un peu du texte bornouan, puisqu'il s'agit en H. apparemment d'objets souhaités.

c 12. Ce qui est étonnant ici est le [pays] Mandara comme lieu par où la lettre devrait passer. Dorgu signifie peut-être le Damergou, qui est situé plus au nord dans la steppe. *Zeila* est une ancienne appellation du *Fezzân*.

d 13. *Ruāga* désigne le *riwāk* des "compatriotes" bornouans à la mosquée al-Azhar.

e 14. Au lieu de *duno-nza bāgo*, comme dans le texte [écrit], M[usa] dicte ici *duno-nza cəri-na* et met le dernier mot par erreur aussi dans la traduction H.. C'est la 3^e personne du singulier *cəri* finir. Leur force finit, c'est leur dernier mot.

f 15. *Fāto-n* plus correctement *fāto-rō*. Les cinq dernières lignes du texte donnent, dans une écriture rapide, la chanson que sa mère a faite pour son dernier-né (cf. Prietze 1914: chanson XIX). [Dans la colonne de droite nous avons complété le texte à partir de la version écrite en *ajami* kanouri.]

En ce qui concerne l'endroit où vous devrez [les] envoyer, d'abord, vous allez les envoyer avec une lettre au *mai* [roi] du Mandara. Le *mai* du Mandara, quant à lui, l'enverra au *mai* de Durgu [Dirkou]. Le *mai* de Durgu, quant à lui, l'enverra au *mai* de Zeila. [89] Le *mai* de Zeila, quant à lui, l'enverra au *mai* de Telabres [Tripoli]. Le *mai* de Telabres, quant à lui, l'enverra à Sakandariya [Alexandrie]. Sakandariya l'enverra à Masar à Lazhar [l'université d'al-Azhar], au Cheick [shehu] de l'université. Le Cheick de l'université ira chercher, dans le *riwaq* des Bornouans, le Cheick des Bornouans. Le Cheick des Bornouans, quant à lui, cherchera al-Hajj-Musa pour lui donner son bien. Je serai là pour le prendre.

Lorsque je l'aurai pris, je lirai [la lettre]. Lorsque je l'aurai lu, je verrai qu'il y a tout ce que j'ai dit. Mais ce que je verrai dans la lettre c'est [m]on père et ma mère [qui] disent: Venez vite à la maison. On n'a plus de force. Par la grâce de Dieu et du Prophète, venez à la maison!

[Ceci est la chanson¹ que ma mère faisait pour moi; c'est comme ça qu'elle disait:²

Mon dernier-né, mon dernier-né, mon âme!³
 Mon dernier-né, mon dernier-né, mon cœur!
 Mon dernier-né, mon dernier-né, mes yeux!
 Mon dernier-né est parti, je ne peux plus manger,
 Je ne peux plus boire, reviens, mon fils, mon dernier-né!
 Elle dit:⁴ Que ton voyage se passe bien!
 Que ton retour se passe bien!]

1 À la fin de la lettre apparaît un passage non vocalisé, que Prietze n'a pas traduit, mais a simplement mentionné en note. Il s'agit, à quelques détails près, de la berceuse que la mère d'al-Hajj Musa chantait pour lui, qu'il avait déjà confiée à Prietze et que celui-ci a publiée comme la chanson XIX de son corpus de chansons. Dans ce volume, Chansons du Borno, chanson XIX, dans l'original Prietze 1914: 245–246.

2 "C'est comme ça qu'elle disait", passage absent de la version de la chanson XIX.

3 "Mon dernier-né" apparaît trois fois dans la version de la chanson XIX.

4 "Elle dit", passage absent de la version de la chanson XIX.

II Fables^aII.1 *Le chacal et le chien*^b

Ati ti zanaŋ ilūma wa kiri.^c

Ilūma gulə-zína: Ya kúra arê, nam-borubu lēné. Kíri gulə-zína: [90] Gíla, lēné. Lē-cána nam-borəbu fī-wa ilūma-wa, lē-zéi lē-zéi.

Fāto kam бага-bē lē-zéi, čuľugi^d ganá laga ca-rúna gagéna cuľugi-lan ca-rúna biri atə-gei tarə-zana^e kila búci-bə-n. Ilūma gulə-zína: arē, biri atə-gei buïyen. Kíri gulə-zína: gila buïyen. Zá-bua zá-bun. Ilūma zú-buï-ya mā lē-zin ci-tú kaləkálə-zín,^f kiri lē-zin bāwo^g kaləkálə-zín zú-buï, zúbuï, cúra-nzú c-imbúľi-na.^h Ilūma cūra-nzúⁱ ci-mbuľi-nī.

Da-zí, kuma^j fātoma cu-rúna: „ara-gó rui-go; ilūma-wa kíri-wa bəri zá-bui.

Isá-na cá-ru-na induyaē káia gō-zína sandi-ga casaisan. Ilūma ci-kasí-na cugulí-lan cu-lugúna. Kíri ci-zína ci-kasí-na cugulí-ro [91] lē-zína lugó katkēri.^k Induyaē isína fī-ga bát-cin, fíga caséfi na-tén.^l

Adədə jande iluma-a kəri-aye

Iluma guljəna: Ya kəri are, nambar-wuro leniye. Kəri guljəna: [90] Ngəla, leniye. Lejana nambarwuro shi-a iluma-a, lejai lejai. Fato kam bawoaro lejai, cuwuli gana laa caruna gasaana cuwulidəyen caruna bəri adəgai tar-jana kəla bujiyen. Iluma guljəna: are, bəri adəa buiyen. Kəri guljəna: ngəla buiyen. Jawuiya jawui. Iluma jəwuiyama leje cidə kalkaljiyin, kəri lejin bawo kalkaljiyin bawo jəwui, jəwui, curoŋju cəmbələna. Iluma curoŋju cəmbələnni.

Daji, kəma fatoma curuna: arowo ruiwo; iluma-a kəri-a bəri jawui. Isana caruna wundu yaye kaya ngojəna sandia casaisan. Iluma cəkəsəna cuwulilan culuwuna. Kəri cijəna cəkəsəna cuwuliro [91] lejəna luwo katkeri. Wundu yaye isəna shia batcin, shia caseshi nadən.

a [Nous avons choisi à partir d'ici de faire différer notre mise en forme du texte qui apparaît dans la colonne de droite de celle de Prietze reproduite dans la colonne de gauche, cf. notre introduction de ce volume p. xx et la note xxx.]

b [Le titre est en allemand.]

c II. 1. 1. Le texte [écrit] a ici faussement *kira*.

d 2. Dans le texte il est écrit faussement *tsúľugi* au lieu de *tsuguli*, comme chez K., mais plus correctement *tsugulí*.

e 3. *Tarə-zana*, mode participial à la 3^e personne du pluriel de *tar*, v[erbe de la classe] 2 = étaler.

f 5. *Kalkal* mesurer (= H. *gada* peser, mesurer); il mesura, s'il pouvait passer à travers.

g 6. Dans la prononciation souvent *bāwo*, dans l'écriture toujours *bāgo*.

h 7. *Yimbúľu-skin* je remplis.

i 8. Le *o* de *curo* est devenu *a* à cause du suffixe.

j 9. *Kuma*, ici, = être propriétaire, *kuma fāto* pour *kuma fāto-bē*.

k 10. *Lugó katkēri* = sortit brusquement.

l 11. *Gu-ŋ* pour *guŋi-ŋ* (= K. *au. na-tən*).

II Fables

II.1 *Le chacal et le chien*

Ceci est l'histoire du chacal et du chien.

Le chacal dit: Grand frère, chien, viens, nous allons aller voler.¹ Le chien dit: [90] D'accord, allons-y! Ils partirent voler, lui et le chacal. Ils marchèrent et marchèrent. Ils arrivèrent alors à la maison de quelqu'un, ils virent un petit trou et entrèrent par ce petit trou. Ils virent de la nourriture étalée sur la natte pour sécher. Le chacal dit: Viens, mangeons cette nourriture! Le chien dit: Bien, mangeons! Ils mangèrent et mangèrent. Pendant qu'ils mangeaient, le chacal allait vérifier qu'il passait toujours par le trou, le chien, lui, ne vérifiait pas et ne faisait que manger, manger jusqu'à ce que son ventre soit rempli. Le chacal, lui, n'avait pas complètement rempli son ventre.

Alos, le maître de la maison les découvrit [et dit]: Venez voir, le chacal et le chien sont en train de manger la nourriture. Beaucoup vinrent et les virent. Chacun prit un bâton pour les tuer. Le chacal s'enfuit et sortit par le trou. [91] Le chien arriva vers le trou, mais il ne put sortir. Chacun venait et le frappait, ils l'ont tué à cet endroit.

1 Dans tous les textes reproduits ici la narration passe constamment du style indirect au style direct et des prises de paroles ou des dialogues sont régulièrement insérés dans le texte, nous avons choisi de ne pas mettre de guillemet à chaque fois pour ne pas alourdir le texte, mais d'indiquer le passage au style direct par deux points et une majuscule.

II.2 *La hyène, la chèvre et le lion*^a

Kaní tatuá-nzu indí. Búltu tiló ca-ragína cura-nzu. Kaní ʃi-ro cin-ni, zā-gadin^b ʃi-wa búltua. Kulguļi gul-zína: aʃi dui nā atən? Kani gulzína: bultu tatuwa-ni ce-ragína ce-mágin. Kulguļi gul-zína: bēļi^c kwalimi kaní tatuá indí lēzini; bēļi kwalimi búltu ci-nzú-ro bō-gu-ro lē-zini.

II.3 *L'éléphant et la poule*

Ati ti ʃilóma kumâgum^d-bē-wa kukúí-wa.

Kumâgum gul-zína: ni-ka kō-nískina naŋ-kumba-rō, kukúí.

Kukúí yē gul-zína: ní-ka kō-nískina naŋ-kumbá-ŋ,^e komâgum. Kumâgum gul-zína:gíla, karága-rō lē-né.

Lē-zéi lē-zéi, karágarō lē-zéna. [92]

Kumâgum gul-zína: fuku-núm tayə, úyē fuku-ni táskiní. Induyaé agó cu-run-a- ti zu-bô. Induyaé fuku-nzu ci-tâna agó ce-ragína ti zu-bô.

Dā-zí. Kumâgum ti kiska-fiaé ci-fandí-ya kwaləf-zim bāwo, kazím-fiaé cu-fandí-ya kwalə-zim bāwo, dua-n k'ulə-zína. Isina bōzína kanəm ci-dín.

Dā-zí! Kukúí ye k'ulə-zí-ni, atə cat-cín^g atə cat-cín; na kumâgum-bē isína.

Kani tadawanju yindi. Bultu tilo cəragəna curonjuro. Kani shiro cinni, jagadin shi-a bultu-a. Kulwuli guljəna: awi diwui na adən? Kani guljəna: bultu tadawani cəraana cə moyin. Kulwuli guljəna: bare kolləme kani tada yindia lejənni; bare kolləme bultu cinju bowuro lejənni.

Adədə shiloma kəmagən-a kuwui-aye.

Kəmagən guljəna: nia konəskəna kəmbolan, kuwui. Kuwui ye guljəna: nia konəskəna kəmbon, kəmagən. Kəmagən guljəna: ngəla, karaaro leniyo. Lejai lejai, karaaro lejana. [92] Kəmagən guljəna: fuwunəm tai, wu ye fuwuni taske. Wundu yaye awo curunadə jəwo. Wundu yaye fuwunju cətana awo cəraanadə jəwo.

Daji, kəmagəndə kəska fiyaye cəwandiya koljin bawo, kajəm fiyaye cəwandiya koljin bawo, duwan kuljəna. Isəna bojəna kənəm cədin.

Daji, kuwui ye kuljənni, adə cəkcin todə cəkcin; na kəmagənnəro isəna.

a [Titre seulement en allemand.]

b II. 2. 1. *Zā-gadin* chez K. *gádə-skin* je grogne, je me chamaille.

c 2. *Bēļi* n'a pas d'occurrence dans le Borno; en H. *ka-bēri*, la 2^e personne du singulier dans le sens de "on".

d III. 3. 1. Le dialecte manga a *kumâgum*, qui ailleurs en kanouri est prononcé *kumâgun*.

e 2. [Dans] *Naŋ-kumba-ŋ* le *o* de *kumbo* s'est transformé en *a* à cause du suffixe nasal.

f 3. *Kwalə*, toujours écrit *kələ* dans le texte, signifie "laisser". Pour *bāwo* cf. note 6 de la [lettre] 1 2.

g 4. *Cat-cín* correspond chez K. à *tsəngin* piquer. Le mot correspondant en H. *sakura* ne figure pas chez M.

II.2 *La hyène, la chèvre et le lion*

La chèvre avait deux enfants. La hyène en voulait un parmi les deux. La chèvre ne le lui donna pas et elles se mirent à se battre, elle et la hyène. Le lion dit: Qu'est-ce que vous faites là? La chèvre dit: La hyène veut m'arracher mes enfants. Le lion dit: Couteau tranchant, laisserais-tu une chèvre et ses deux enfants s'en aller? Couteau tranchant, laisserais-tu une hyène s'en aller la gueule vide?

II.3 *L'éléphant et la poule*

Ceci est le conte de l'éléphant et de la poule.

L'éléphant dit: Je te surpasse en nourriture,¹ poule. Et la poule dit: Je te surpasse en nourriture, éléphant! L'éléphant dit: Bien, partons en brousse! Ils marchèrent et marchèrent, jusqu'à ce qu'ils arrivent en brousse. [92] L'éléphant dit: Attrape ce qu'il y a devant toi, moi aussi j'attraperai ce qu'il y a devant moi! Chacun mangera ce qui est devant lui. Chacun attrapa ce qu'il trouvait devant lui et commença à manger ce qu'il aime.

Alors, l'éléphant, lui, quel que soit l'arbre qu'il trouve, il ne le laisse pas, quelle que soit l'herbe qu'il trouve, il ne la laisse pas, et il fut rapidement rassasié. Il alla se coucher et s'endormit.

¹ Au sens de "je suis capable de manger plus que toi".

Dā-zí, cu-rúna kumâgum kanəm cidin.

Dā-zí, molé-zin^a molé-zin, gāfo-nzú-bē isína catcína dugurí-nzu-ŋ.^b

Kumâgum cî-zína ri-zína.

Dā-zí, gub-zína: âfi áti? Kukúí gul-zína: û ma.

Dā-zí, kumâgum gul-zína: lēné, ú-ka kō-núma.

Dā-zí, kirimā-yaē kumâgum kukúí-ga rī-zína.^c [93]

Daji, curuna kəmagən kənəm cədin.

Daji, molejin molejin, ngawonjuro isəna cokcəna duwurinju. Kəmagən cijəna rijəna.

Daji, guljəna: awi adə? Kuwui guljəna: wuma.

Daji, kəmagən guljəna: lene, wua konəmma.

Daji, kərma yaye kəmagən kuwui rijəna. [93]

II.4 *L'histoire du du lion, de la hyène et du chacal*

Ati ti filōma kalgúli-bē wa bultu.

Kaləgúli galə-zína: búltu, arē barâ-ro^d lēné.

Búltu gul-zína: gila, lēné. Lē-zéi, lē-zéi, kará garō lē-zéna. Barâ-ro badi-zéi: giri casesána, gilâro karága-bē casesána, tárguna yē casesána, kinēri yē casesána, kâci yē casesána, kukúí ma yē casesána. Dā-zí, bará-nza cērī-na.

Kaləgúli gulə-zína: Arē, bultu, dakar-né.

Bultu yē gulə-zína: nī mâ dakar-né.

Dā-zí kambígu ca-dín kata-nzá-n.^e Kaləgúli gulə-zína: nī ginī ganá? Bultu gulə-zína: aiwa, û-ma ganá go, kwalē dakar-nískin.

Adədə shiloma kulwuli-a bultu-aye.

Kulwuli guljəna: bultu, are bararo leniye. Bultu guljəna: ngəla, leniye. Lejai, lejai, karaaro lejana. Bara badi-jai: ngəri casesana, ngəlaro karaaye casasena, tarwuna ye casesana, kənnari ye casesana, kaji ye casesana, kukkuima ye casesana.

Daji, baranja cərəna. Kulwuli guljəna: Are, bultu, dagarniye. Bultu ye guljəna: nima dagarne.

Daji, kambiwu cadin katenjan. Kulwuli guljəna: ni gəni wa gana wo? Bultu guljəna: aiwa, wuma gana wo, kolle dagarnəskin. Ngəlaro karagaye-a tarawuna-a kaji-a kulwuliro cina, ngəri-a kənnari-a kukkuima shi ye ngoji. Bultu guljəna:

a 5. Le verbe *mole* (v[erbe de la classe] 2), se faufler, correspond en H. au mot *sanda* qui ne figure pas non plus chez K..

b 6. *Duguri* signifie le derrière; *ngólō*, que B., K. et N. ont dans ce sens, signifie plutôt selon M. le pénis. Le mot H. *tubúrko* n'est pas *brik*. Le suffixe *n* évolue volontiers en *ŋ*.

c 7. L'informateur m'assure que, dès qu'un éléphant entend une poule crier, *kurât kurât*, il s'enfuit. Sur la faim de la poule, cf. K. proverbe 37.

d 1. Dans le texte [écrit] *baro*; K. *bārā* chasse.

e 2. *Káta* = milieu, espace, relation.

Alors, la poule, elle, n'était pas encore rassasiée, elle picorait par-ci par-là jusqu'à ce qu'elle arrive là où était l'éléphant.

Alors, elle vît que l'éléphant dormait.

Alors, elle continua à picorer jusqu'à ce qu'elle pique son derrière. L'éléphant se réveilla effrayé.

Alors il dit: Qu'est-ce que c'est? La poule dit: C'est moi!

Alors, l'éléphant dit: D'accord, tu me surpasses.

Alors jusqu'à aujourd'hui l'éléphant a peur de la poule. [93]

II.4 *L'Histoire du lion, de la hyène et du chacal*

Ceci est le conte du lion et de la hyène.

Le lion dit: Hyène, viens, allons à la chasse! La hyène dit: Bien, allons-y! Ils marchèrent et marchèrent, jusqu'à ce qu'ils arrivent dans la brousse. Ils commencèrent à chasser. Ils tuèrent une antilope, ils tuèrent un bélier sauvage, ils tuèrent un lièvre, ils tuèrent un écureuil, ils tuèrent une pintade, ils tuèrent même une poule.

Alors, leur chasse était finie. Le lion dit: Viens, hyène, partageons! La hyène, quant à elle, dit: C'est à toi de partager.

Alors, ils commencèrent à se disputer. Le lion dit: N'est-ce pas toi, la plus petite? La hyène dit: En effet, je suis la plus petite, laisse-moi partager. Elle donna le bélier sauvage, le lièvre et la pintade au lion et prit pour elle l'antilope, l'écureuil et la poule. La hyène dit:

Gilâro karâga-bê wa târguna ūa kâci kâlê gul̥i-ro cîna, gîri wa kinêri wa kukúí ma ʃi yê gô-zi. Bultu gul-zína: Dā-zí, dakar-nískina. Kalêgúli gul-zína: átə ma dakári-nəm-go? Búltu gul-zína: átə ma. [94]

Kalêgúli búltu-ga bat-cína, ʃim-zu ci-túlugi. Dā-zí, atə-geí ʃim-zu-n ci-tâna cîri. Dā-zí, ilûma kô-zin sandí-ka ci-ru dada-káta.^a

Dā-zí, ilûma gul-zína: nandí aʃi dímin^b nâ-atə-n? Bultu gul-zína: bāra díya-na^c ū-wa kalêgúli-wa; gul-zína: dakar-nê. Dakar-nískina, dā-zí, ú-ka bak-kanod^d ʃim-ni citulugúna. Dā-zí, ilûma gul-zína: Kwalê nandí-rō dakar-nískin. Kalêgúli gul-zína: dakarnê. Ilûma dakari badizí: targúna wa kâci ʃi-nəm-rō yakê^e ati; gîri wa gilâro karâgabê, gul-zína, kalêgúli gô-nê. Kinêri ūa kukúí ma, gul-zína, búltu gô-nê nī-ye. Dā-zí, búltu cîrin ʃi-rō ganâ ce-dína nan̄ga. Dā-zí, kalêgúli gul-zína: ilûma, indú ni-rō dakári ci-ki-ró? Ilûma gul-zína: agô bultu idím ma ti ma kyi-rúsko. [95]

Bultu gul-zína: ilûma ati-geí u-ro kidím ū-a nī-wa tadê. Dā-zí, darányê ʃi-ka mā-zin.

Daji, dagarnəskəna. Kulwuli guljəna: adəma dagarnəm wo? Bultu guljəna: adəma. [94] Kulwuli bultua batcəna, shimnju cutuluwi.

Daji, adəgai shimnju cətana ciri.

Daji, iluma kojín sandia curo dadagata.

Daji, iluma guljəna: nandi awi diwin na adən? Bultu guljəna: bara diyena, wu-a kulwuli-a; guljəna: dagarne. Dagarnəskəna.

Daji, wua bakyeno shimni cutuluwuna.

Daji, iluma guljəna: Kolle nandiro dagarnəskin. Kulwuli guljəna: dagarne. Iluma dagar badiji: targuna-a kaji-a cinəmetro yake adə; ngəri-a ngəlaro karagaye-a, guljəna, kulwuli ngone. Kənnari-a kukkuiama-a, guljəna, bultu ngone ni ye.

Daji, bultu cîrin shiro gana cadəna nanga.

Daji, kulwuli guljəna: iluma, wundu niro dagar cəkkəro? Iluma guljəna: awo bultu yiddəmmadəma kirusko. [95] Bultu guljəna: iluma adəgai wuro kiddəm, wu-a ni-a tadiye.

Daji, daran yaye shia majin.

a 3. *Dada-káta* a une racine redoublée, parce qu'ils étaient deux. En haoussa, *a-sana ye* est bien une erreur pour *a-syaye*.

b 4. *Nandi aʃi dímin* devrait être *nandi aʃi dówi*.

c 5. Le mode participial, que K. appelle le temps du récit, donne plutôt *di-yana* que *diyēna*.

d 6. Cette 3^e personne du singulier de l'aoriste *baq-nískin* devrait, en fait, être *bág-ganō*.

e 7. Pour *yakê*, cf. note 5 de [la fable] II. 3.

Voilà, j'ai partagé. Le lion dit: C'est ça ta part? La hyène dit: C'est bien ça. [94]
Le lion frappa la hyène et lui arracha un œil.

Alors, elle tenait son œil et pleurait.

Alors, le chacal, qui passait par là, les vit, tous les deux debout.

Alors, le chacal dit: Qu'est-ce que vous faites là? La hyène dit: Le lion et moi, nous avons chassé ensemble, il m'a dit de faire le partage. J'ai partagé et ensuite il m'a frappé et m'a arraché un œil.

Alors le chacal dit: Laissez-moi faire le partage pour vous. Le lion dit: Partage!
Le chacal commença à partager, il dit au lion: Prends le lièvre et la pintade comme amuse-bouche; puis prends l'antilope et le bélier sauvage. Toi, hyène, prends l'écureuil et même la poule, dit-il.

Alors, la hyène continuait à pleurer, parce qu'elle en avait eu très peu.

Alors, le lion dit: Chacal, qui t'a appris à partager? Le chacal dit: J'ai vu seulement ce que tu as fait à la hyène. [95] La hyène dit: Chacal, pour ce que tu m'as fait, nous nous retrouverons un jour face à face.

Alors depuis elle le cherche.

II.5 *La fable du léopard, du lion, de la hyène et du serpent*

Gam wa kulugúḷa wa búltu wa kádi.

Sandi gul-jéna: Arē, bæla diya-ŋ andi dēgu.

Kuləgúḷi gul-zina: ū-ma kura-nda^a go. Indú-yaê gulə-zî agó wā-zína ti. Búltu búrugú-aŋ^b gulə-zína: afi dī-mi-yaê u-ro, barí ú-ka kōre mí. Ategei gulə-zí.

Koró gam^c gulə-zína: ūti afi dīmi-yaê u-ro, bari koro indí u-ro dimi. Atəgei gam gulə-zí.

Koró kádi gulzína: ú-ti afi dīmin-yaê u-rō, bari u-ka gúbannemi.^d Atəgei kádi gulə-zí.

Lama gul-zéna, sandí yaskú gul-zána.

Koro kuləgúḷi gulə-zína: ū-ti afi dīmin yaê úrō, bari ḡim-ni-rō ḡidī fī-nimi. [96]

Indu-yaê mana-nzu gul-zína, nab-cána cúro bæla-nzan. Indu-yaê agó wā-zina-tí gul-zína.

Gam búltu-ga curú-na lē-zína kaní kam-bē dalə-zína cikḡína. Gam cú-rə na gul-zína: daran kani indú-bē dalim kutúmma?

Bultu gul-zína: Afi ni-ro cakō?^e Ni-ro galískī-ni. Baḡi u-ka kōrəmi.

Búltu gam-ga bat-cína, gam búltu-ga bat-cína, labála ci-zína, labála ca-dí, tin cidī ḡim kulugúḷi-rō gagí. Kulugúḷi yē kádi-ga gobát-ci, kádi ci-zína sandi samma cazí.

Ngam-a kulwuli-a bultu-a kadi-a.

Sandi guljana. Arowo bæla diyen andi dewu. Kulwuli guljəna: wuma kurando wo. Wundu yaye guljo awo wajənadə. Bultu burwon guljəna: awi dimi yaye wuro, bare wua korəmmi. Adəgai gulji. Koro ngam guljəna. wudə awi dimi yaye, bare kuro yindi wuro dimmi. Adəgai ngam gulji. Koro kadi guljəna: wudə awi dimin yaye wuro, bare wua guwannəmmi. Adəgai kadi gulji. Samma guljana, sandi yasku guljana. Koro kulwuli guljəna: wudə awi dimin yaye wuro, bare shimniro cidi finəmmi. [96] Wundu yaye mananju guljəna, narp-cana curo bælanjayen. Wundu yaye awo wajənadə guljəna. Ngam bultua curuna lejəna kani kambe ndaljəna cukutəna. Ngam curuna guljəna: Ndaran kani wunduye ndalləm kutəmma? Bultu guljəna: Awi nia cakko? Niro guləskəni wa. Bare wua korəmmi. Bultu ngamba batcəna, ngam bultua batcəna, lawala cijəna, lawala cadi, tin cidi shim kulwuliyero ngayi. Kulwuli ye kadia gəwatci, kadi cijəna sandi samma ceji.

a 1. Le texte [écrit] a ici *nda* pour *nde* (à cause d'une assimilation?).

b 2. Le texte [écrit] a *burgan*.

c 3. Le texte [oral et écrit] a, pour léopard, le mot H. *gam* chat. En H. apparaît une fois *damúsa*. En kanouri par ailleurs *dʒazirma*. Aussi, *bari* laisse est un mot H.

d 4. K. *gəbáŋgin* je piétine (racine du verbe *gəbat*, c'est pourquoi la 3^e personne du singulier est *gəbát-ŋin*).

e 5. *Cakō* 3^e personne du singulier de l'indéfini 11 de *yākéskin* je dépose, [je] mets.

II.5 *La fable du léopard, du lion, de la hyène et du serpent*

(à comparer avec la n°33 du professeur Mischlich parue en 1929 dans les contes haoussas)

Le léopard, le lion, la hyène et le serpent.

Ils dirent: Venez, fondons un village tous les quatre. Le lion dit: Je serai le chef. Chacun dit ce qu'il ne voulait pas. La hyène dit en premier: Tu peux tout me faire, mais il ne faut pas me poser de question. Et le chat [léopard]: Tu peux tout me faire, mais avant tout il ne faut pas me regarder deux fois. Quant au serpent, il dit: Tu peux tout me faire, mais il ne faut pas me piétiner. C'est ce que le serpent a dit. Chacun dit, Tous les trois nous avons parlé. Le lion dit alors: Tu peux tout me faire, mais il ne faut pas me verser de sable dans les yeux. C'est ce que le lion a dit. [96] Chacun avait dit ce qu'il avait à dire, ils s'installèrent dans leur village. Chacun avait dit ce qu'il ne voulait pas. Lorsque le chat [léopard] vit la hyène arriver avec une chèvre volée à quelqu'un, il lui dit: Où tu as volé cette chèvre pour l'amener ici? La hyène dit: C'est quoi ton problème? Est-ce que je ne t'avais pas dit de ne jamais me demander quoi que ce soit? La hyène frappa le chat [léopard] et le chat [léopard] frappa la hyène, une bagarre s'engagea. Pendant qu'ils se battaient et se battaient, le sable entra dans l'œil du lion. Le lion se leva et piétina le serpent, le serpent se leva et les mordit tous à mort.

11.6 *L'histoire du chacal et la mort*

Ati ti jilôma ilûma wa kârêmu

Ilûma gulê-zîna: Kârêmu u-ka nan-wayê-n (nan-bûruga-n) kô-zîna. Afi diski-aê sai leski-a^a ú-ro nam-bûrugo ci-ki-lîna. Dâ-zî, ci-zîna lê-zin, lê-zin fâto kârê-mu-bê, mâ-zin suba-bê ci-zîna ti fâto kârêmo-bê cu-fandî-ni dúhuro lê-zéno. Kônawa fîga citâna gúdo tîiti, [97] kurôma^b curui bâgo gila. Dâ-zî, fâto karêmo-bê cu-fandî, gul-zîna: salamalêkum. Tâtuâ kaḡêmu-bê gul-zéna: Lalênín lalêwa. Si gul-zîna: kârêmu dara-n lê-zîna? Sandî ti gul-zéna: fâto-mbâgo, kîrma atî-n cí-lugu, namné kirmama ísin. Gulzîna: La, la ragiskina lês kin. Uro iḡki iyago yáskin. Sandi ti gul-zéna: Fâto kârêmo-bê iḡkî-wa kumbô-wa bâgo. Nî ti fâto karmo isumma, dâzî nî-ti bâgo. Dâ-zî; atogéi fan-zîna ti ci-kasîna gâfu-rô wól-zîna ci-kasín. Dâ-zî, karmo fâto-nzú ísêna, tatua-nzu gul-zéna ju-rô: kirma ma ilûma ná-atin kádo, ní-ka mâ-zin. Karêmo gulê-zîna: Inda fî? Sandî ti gul-zéna: Lê-zîna ci-kasîna. Karêmo gulê-zîna: tata kîri-bê, afi diskiaê sai fî-ga táskia musko-ní-n! Dâ-zî, karêmo fî-ga zi-gei, zi-géi, fî-ga na-zigena ci-kasîna ci-kasîna. Lê-zîna hukúnzun iḡkî-ro wolê-zîna bulúl; ilûma isîna iḡkî-ga cu-ri, gudu ḡgúbu fî-ga citâna, gul-zîna: iḡkî fandiski, lê-skin yáskin. Lê-zîna cu-rúna fî indú-bê mâ bâgo [98] dâ karâga-bê. Gubzina:

Adêdê shiloma ilumaa-karmo-aye

Iluma guljêna: Karmo wua nan-wayon (namburwon) kojêna. Awi diski yaye sai leskiya wuro namburwo cêkkêlina.

Daji, cijêna lejin, lejin fato karmoyero, majin suwaye cijênadên fato karmoye cêwandênni dorro lejêno. Kônaye shia cêтана, ngudu ye cêdi, [97] Kuroma curui bawo ngêlaro.

Daji, fato karmoye cêwandi, guljêna: salama lekum. Tadawa karmoye guljana: Lalenêm lalea. Shi guljêna: karmo dararo lejêna? Sandidê guljana: faton bawo, kârma adên ciluwo, namme kârmama isin. Guljêna: La, la rangêskêni, leskin. Wuro yingi yewo yáskin. Sandidê guljana: Fato karmoyen yingi-a kêmbo-a bawo. Nidê fato karmoyero yisemma, daji nidê bawo.

Daji, adêgai fanjênadên cêkasêna ngaworo woljêna, cêkasin.

Daji, karmo fatonjuro isêna, tadawanju guljana shiro: kârmama ilumaa na adêro kádo, nia majin. Karmo guljêna: Nda shi? Sandidê guljana: Lejêna cêkasêna. Karmo guljêna: tada kêriye, awi diski yaye sai shia taskiya muskonin!

Daji, karmo shia jêgai, jêgai, shia najêgêna, cêkasêna cêkasêna. Lejêna fuwunjun yingiro woljêna bulbul; ilumaa isêna yingia curui, ngudu ngêwu shia

a 2. Ici, on se demande si *leskin* signifie: je dors ou [je] pars; dans le deuxième cas, cela pourrait signifier "où que j'aile".

b 3. *Kuro* est l'infinifitif de *ru voir*.

II.6 *L'histoire du chacal et la mort*

Ceci est le conte du chacal et la mort.

Le chacal dit: La mort est plus rusée que moi. Il faut que j'aille chez elle pour qu'elle m'apprenne sa malice.

Alors, il se leva pour aller à la maison de la mort, il marcha du matin au soir, sans atteindre la maison de la mort. La faim l'attrapa, la [97] soif l'attrapa, il ne voyait même plus bien.

Alors, il atteignit la maison de la mort et dit: Que le salut soit avec vous! Les enfants de la mort dirent: Bienvenue, bienvenue. Et il dit: Où est partie la mort? Eux dirent: Elle n'est pas à la maison, elle vient juste de sortir, prends place, elle sera là bientôt. Il dit: Non, je veux plutôt repartir. Donnez-moi seulement à boire. Ils dirent: Dans la maison de la mort, il n'y a ni eau ni nourriture. Comme tu es venu dans la maison de la mort, c'est fini pour toi. Lorsqu'il entendit cela, il s'empressa de repartir, il courait.

Alors la mort revint à la maison. Et ses enfants lui dirent: Le chacal était venu te voir il y a un instant. La mort dit: Où est-ce qu'il est? Ils dirent: Il a fui et il est parti. La mort dit: Ce fils de chien, je ferai tout pour l'avoir dans mes mains!

Alors, la mort le poursuivit, le poursuivit, pour l'attraper et, lui, il courait et courait. Il partait lorsqu'il vit devant lui de l'eau claire, le chacal arriva près de l'eau et la regarda. Une soif terrible le tenaillait, il dit: J'ai trouvé de l'eau, je vais boire.

ij̄kí-ati yaskim bāgo. Wónagen karəmo tu ma irəki-ro wolə-géna. Ci-kásina lēzina. Kárəmo koro ci-kásina kō-zina huku-nzún, koro kusúlu-rō wol-génō. Dā-zí, ilúma isəna kusúlu-ga cu-rúna gul-zína: kusúlu fandíski lē-skin bu-skin. Lēzina cu-rú-na ʃi indu-bē mā bāgo dā karága-bē tin, gul-zína: kusúlu átí búskin bāgo; wónagen karəmo ti ma kusúlu-ro woləgéno karəmo. Lēzina ci-kásina. Karəmo koró ci-kásina kō-zína huku-nzú-n kyíngô-n^a wólə-geñō. Dā-zí, ilúma isəna, kyíngô-ga cu-rúna gul-zína: kyíngo fandí-ski lē-skin bu-skin. Lē-zina cu-rú-na ʃi indú-bé ma bāgo dā karága-bē tin, gul-zína: kyíngó atí buskin bāgo; wónagen kármo turna kyíngô-n wólə-geñō. Ci-kásina lē-zína. Karəmo korō ci-zína ci-kásina ʃi-ga zi-géi; ʃi yē fāto-nzú kārín-zi. Ilúma gul-zína: gíla, fāto-n ísekína, tāta kírí-bē wa ʃi-wa far-té.^b

Koró karəmu ye isína fuku-nzú-ŋ kaləgú-rō wolə géno. Ilúma gule-zína: kaləgu fandíski. Gô-zína gafana-nzú-n gana-zína. [99] Kárəmo. Dā-zí ʃi-ga ci-tána, ilúma bilifí-zin ilofí-zin.^c Ilúma gulə-zína: kúləgu ati gila gafana-ni ganá-skin atə ma atə géi ma cako le-zína; nda go, ni-ro yákiškia ate, ga kō-zína naŋ gila-n.

Kárəmo atə-gei fan-zína ti ʃi-ga kwólə-zína. Da-zí ilúma ci-kásina fionzí-ro gāgína, gul-zína: Ilú, ilú, lē-né fāto-núm, u-ka fandum bāgo.

cətana, guljəna: yingi fandəski, leskin yaskin. Lejəna curuna shi wunduyema bawo [98] da karagaye. Guljəna: yingi adə yaskin bawo. Woneye karmodəma yingiro wolyeno. Cəkasəna lejəna. Karmo koro cəkasəna kojəna fuwunjun, koro kasuluro wolyeno.

Daji, iluma isəna kasulua curuna guljəna: kasulu fandəski leskin buskin. Lejəna curuna shi wunduyema bawo da karagayedən, guljəna: kasulu adə buskin bawo; woneye karmodəma kasuluro wolyeno. Lejəna cəkasəna. Karmo koro cəkasəna kojəna fuwunjun kingoro wolyeno.

Daji, iluma isəna, kingoa curuna guljəna: kingo fandəski leskin buskin. Lejəna curuna shi wunduyema bawo da karagayedən, guljəna: kingo adə buskin bawo; woneye karmodəma kingoro wolyeno. Cəkasəna lejəna. Karmo koro cijəna cəkasəna shia jəgai; shi ye fatonju karəñji. Iluma guljəna: ngəla, fatoro iskəna, tada kəriyēa wu-a shi-a fartiye. Koro karmo ye isəna fuwunjun kalwuro wolyeno. Iluma guljəna: kalwu fandíski. Gojəna ngawananjun gənajəna. [99]

Karmo daji, shia cətana, iluma bəli fijin collo fijin. Iluma guljəna: kalwu adə ngəla ngawanānin gənaskin adəma adəgaima cakko lejin; nda ngo, niro yakiskiya adə kojəna nangəlan. Karmo adəgai fanjənadə shia koljəna.

a 4. *Kyíngó* est en H. *adūa Balantis aegyptiaca*, le prunier d'Adoua.

b 5. *Farte* est la conjugaison de la 1^{re} personne du pluriel de la conjugaison réflexive de *far*, v[erbe de la classe] 2, [signification] séparer.

c 6. *Bilifí* [et] *cilofi* sont deux mots qui n'apparaissent pas chez K.

Il s'approcha, ne vit les traces [98] d'aucun animal sauvage et dit: Je ne boirai pas cette eau. Peut-être est-ce la mort qui s'est transformée en eau? Il courut et s'en alla. La mort courait, le dépassa et devint un jujubier [*ziziphus lotus*]. Alors, le chacal vit le jujubier, vint à ses pieds et dit: J'ai trouvé un jujubier, je vais manger des jujubes. Il s'approcha, ne vit les traces d'aucun animal sauvage et dit:

Je ne mangerai pas de ces jujubes, peut-être est-ce la mort qui s'est transformée en jujubier. La mort courait, le dépassa et devint un dattier du désert [*balanite aegyptiaca*] devant lui.

Alors, le chacal vit l'arbre, vint et dit: J'ai trouvé un dattier du désert, je vais manger des dattes. Il s'approcha, ne vit les traces d'aucun animal sauvage et dit: Je ne mangerai pas ces dattes, peut-être est-ce la mort qui s'est transformée en dattier du désert. La mort se leva encore, courut pour le poursuivre. Lui, il arrivait presque à côté de sa maison. Le chacal dit: C'est bien, je suis arrivé à la maison, cette fille de chien, j'ai pu lui échapper.

La mort courait, le dépassa et devint un vêtement. Le chacal dit: J'ai trouvé un vêtement, il le prit et le mit sur son épaule. [99] À ce moment-là, la mort le prit, le chacal déféquait, urinait. Le chacal dit: Ce vêtement, est-ce simplement parce que je l'ai placé sur mon épaule ou est-ce autre chose qui est à l'origine de tout ça? Il avançait et dit: Laisse-moi le porter, c'est mieux. Lorsque la mort entendit cela, elle le lâcha [pour qu'il l'enfile].

Dā-zí, tatoa-nzú i-sana ʃí-ga
barka-zéí.

Daji iluma cəkasəna fannjuro
gagəna, guljəna: Ilu, ilu,^a lene
fatonəmro, wua fandum bawo.

Daji, tadawanju isana shia bargajai.

III Anecdotes

III.1 *L'histoire de quatre aveugles qui avaient acheté des marmites*

Siilōma kumbwā-bē.

Kumbua dēgu gulə-zána: arē arago
zaurā-ro kúllo-bē^b lēnə. Gū_lə-zána:
gíla, lēné. [100] Lē-zéna na kúllo-bē.
Induyaē kullo mēgu mēgu cibi
kuŋkúna-nza. Kuma kullóma cag-
dína^c indu yaē kaki-nzu gô-zi lē-zéí
lē-zéí. Gāfu-bē-ti-n ka_l(i)gí gubac-
ina, gulə-zína: yāyo. Sindi huku-bēti
gulə-zána: afi ni-ka cu-fandô? Si ti
gulə-zína: kam laká ú-ka zā-zína.^d
Sandí gulə-zéna: dara-n dara-n? Si
ti gulə-zína: Ta go ʃi. Induyaē kullo
kalanzi-bē kola-zin^e cē-cin^f casirin
yayo, lē-zína fāto-nza tilōma bāgo.

Shiloma kambuwaye.

Kambuwa dewu guljana: are,
arowo zaura kuloyero leniye. Guljana:
ngəla, leniye. [100] Lejana na kuloy-
ero. Wundu yaye kulo mewu mewu
ciwi, kungunanjan. Kəma kuloma
cina wundu yaye kagənju ngoji, lejai
lejai. Ngawoyedə kaliyi gəwatcəna,
guljəna: yayo. Sandi fuwuyedə gul-
jana: awi nia cəwando? Shidə guljəna:
kam laa wua zajəna. Sandi guljana:
ndaran ndaran? Shidə guljəna: Tawo
shi. Wundu yaye kulo kəlanjuyedə
koljin cejin casirin yayo, lejana faton-
jaro tiloma bawo.

a 7. *Ilú* est une interjection de réjouissance, identique en kanouri et en H. Elle doit correspon-
dre aux battements de langue des femmes. Il considère ironiquement que la robe souillée
s'est rendue dégoûtante à la mort. *Ndago* est un mot cheville difficilement traduisible.

b III. 1. 1. *kúllo* est selon Benton une petite marmite et aussi *kullo-ma* le vendeur de marmites
(les marmites sont fabriquées par des femmes); le *kuma* préposé signifie le propriétaire.

c 2. *Cagdína* est une conjugaison relative de *dí* et signifie "aider".

d 3. *Zā-zína* vient du verbe *tsa-ngin*, que K. traduit par "piquer".

e 4. *Kola-zin* devrait être *kwale-zin*: il laisse (tomber).

f 5. *Cēcin*, qui est dépendant de *kwale-zin*, me reste incompréhensible, ou pourrait être une
forme secondaire de *tsép-tʃin* (K. *tsemgin* pour "descendre"). *Casirin* devrait être la 3^e per-
sonne du pluriel de *yíriskin* pleurer, se plaindre.

Alors, le chacal courut et entra chez lui. Il dit: *Ilu, ilu*, la mort va-t'en chez toi, tu ne m'auras pas.

Alors, ses enfants vinrent et le félicitèrent pour son succès.

III Anecdotes

III.1 *L'histoire de quatre aveugles qui avaient acheté des marmites*

Conte des aveugles.

Quatre aveugles se dirent: Venez, nous allons aller faire du commerce de marmites. Ils dirent: [100] C'est d'accord, on y va! Ils allèrent à l'endroit des marmites. Chacun acheta dix marmites avec son argent. Le maître [fabricant] des marmites les aida, chacun prit sa propriété et ils s'en allèrent et s'en allèrent. Le dernier [de la troupe] marcha sur une épine et dit: Aïe! Ceux qui étaient devant dirent: Qu'est-ce qui t'arrive? Et lui dit: Quelqu'un m'a piqué. Ils dirent: Où, où? Il dit: Là! Chacun laissa tomber les marmites qu'il avait sur la tête, qui se cassèrent. Ils pleuraient: Aïe aïe aïe. Ils retournèrent à la maison sans rien.

III.2 *Le Haoussa et le Kanouri ne se sont pas compris*

Ati ti zancé-n Afono-bē wa Kanôri.

Afonô isəna kasúgu-n lê-zin, Kanôri yê isəna kasúgu-n lê-zin, kəla zebel-bē-n kata-déna.^a Dā-zí, lē-zéi lē-zéi, indu-yaê mána ci-din bāgo. Dā-zí, kasugu-n iséna, sandí indi, lē-zéna kafia-ro nab-cána. [101] Kanôri ci-zína dāga cībin, Afonô cu-rúna, ʃi yē kuɲkúna-nzú cina Kanôri-rô, Kanôri^b lē-zina dāga cībi-na cuktína. Afonô dā-ga cu-rúna, atəgei kəla-nzú ci-dína. Kanôri músko Afonô-bē ci-tána gulə-zína: lēné ago-ndē andi ró-nde^c buyē.

Afonô yē gul-zína: Wəskína^d andi-wa rundē-wa káiwē.^e [Ka-tāʃi mu-zē mu-ci mu kad'ai.]^f Kanori gul-zína: woskína mu kadē wa káiwē.

Dā-zí, ci-zéna labála ci-din káta-nza-n.

Kam laga sandí-ga cu-rúna labála ca-din, isína na-nza-n gulə-zina:āʃi kata-ndô-ŋ? Σi yē kam tí Afonô nō-zina Kanôri yê nō-zína.

Adədə jande Afuno-a Kanori-aye.

Afuno isəna kasuwuro lejin, Kanori ye isəna kasuwuro lejin, kəla jawalyen katadəna.

Daji, lejai lejai, wunduma mana cədin bawo.

Daji, kasuwun isana, sandi yindi, lejana kafiyalan napcana. [101] Kanori cijəna da ciwin, Afuno curuna, shi ye kungunanju cina Kanoriro, Kanori lejəna daa ciwəna cukutəna. Afuno daa curuna, adəgai kəlanjun cədəna. Kanori musko Afunoye cətana guljəna: leniye awonde andi runde buiye. Afuno ye guljəna: Waskəna andi-a runde-a wa kaiwuye. [Ka tashi mu je mu ci mu kadai.] Kanori guljəna: waskina mu kadea wa kaiwuye.

Daji, cijana lawala cadin katenjan. Kam laa sandia curuna lawala cadin, isəna nanjan guljəna: awi katendon? Shi ye kamdə Afuno nojəna Kanori ye nojəna. Kanori guljəna: wu leski daa yiwəskin, Afuno curuna kungunanju wuro cina. Lenəskəna daa yiwəskina, isəkəna.

a III. 2. 1. Chez K. *kātē* espace, *katadéna* pourrait être la 3^e personne du pluriel de l'aoriste en mode participial de *kata*, comme v. 2 (verbe de la deuxième conjugaison), qui, chez K., serait *kata-ge-dāna*, dans le dialecte manga le *ge* disparaît et *dana* devient *dəna*.

b 2. Dans le texte [écrit] on a ici *kanuwa*; mais ne peut pas être seulement kanouri.

c 3. K. *rō* (arabe) foie, cœur, esprit, de là mécaniquement *rō-ndē* = pour nous (H. *kadai* qui comme le H. le dit ici a le sens de "seul").

d 4. *Wəskina* compression de *wā-niskina* je ne veux pas.

e 5. *Kaiwē*, pluriel 1 de l'aoriste de *ibi*, v[erbe de la classe] 1, acheter; la forme apparaît dans K. Gr. § 85 comme *kéifē*.

f [Ici Prietze n'a pas identifié ce manque. Nous rétablissons, en gras et entre crochets, la phrase haoussa par souci d'intelligibilité.]

III.2 *Le Haoussa et le Kanouri ne se sont pas compris*

Ceci est l'histoire du Haoussa et du Kanouri.

Un Haoussa partait au marché, un Kanouri aussi partait au marché et ils se rencontrèrent sur la route.

Alors, ils marchèrent et marchèrent, personne ne parlait.

Alors, ils arrivèrent au marché, ils allèrent et s'installèrent à l'ombre. [101] Le Kanouri se leva, il voulait acheter de la viande, le Haoussa vit cela et donna son argent au Kanouri. Le Kanouri alla acheter de la viande et la rapporta. Le Haoussa vit la viande et fit comme ça avec sa tête. Le Kanouri attrapa la main du Haoussa et lui dit: Viens, on va aller manger notre chose, *runde* [en kanouri; nous seuls]. Le Haoussa dit: Je ne veux pas, nous n'avons pas acheté avec *Runde*. [**Lève-toi et allons manger, mu kadai**] [en haoussa nous seuls]¹ Le Kanouri dit: Je ne veux pas non plus, nous n'avons pas acheté avec *Mu kade*.

Alors, ils se levèrent et se disputèrent. Quelqu'un vit qu'ils se disputaient, celui-ci vint à leur rencontre et dit: Qu'est-ce qu'il y a entre vous deux? La personne comprenait le kanouri et le haoussa. Le Kanouri dit: Je suis parti acheter de la viande, lorsque le Haoussa m'a vu, il m'a donné son argent. Je suis allé acheter de la viande et je l'ai rapportée.

1 Ici le Haoussa pense que *Runde* est un prénom. Il y a une ellipse dans la version kanouri, nous avons rétabli le passage à partir de la version haoussa.

Kanôri gulə-zína: u leski dā-ga ibískin, Afonō cu-rúna kanjúnanzú u-rō cína. Lénískina dā-ga ibiskina, isəkina. Dāzı́, gulə-skina fı́-rô: Afonô tfiné lēnē agónde [102] ró-ndē bŷye. Kam-ti gulə-zína: Afonô, afı́ nandı́-ro fa-ca ni-wa kam-atua? Afno gulę-zína: Lē-zína dā-ga cı́bin fı́-ro kwanjána-ni yiskına.^a [Ya-zē ya-saio nāma; ya-ce mu-zē mu-cı́ ní kua ná-ce: mu-zē mu-ci mu kad'ái; mutuma-naŋ ye-ce: mu-zē mu-ci da wóni Rondē. Damú da Rondē mu-ka sáia?] Kamatı́ gul-zína: zancá-ndō tiló.

Kanôri ye-ce: fı́-ye atəgei gul-géno? Gı́la lēnē ago-ndē bŷyē. Afonô gul-zína fı́ ma.^b Dāzı́, lē-zéna ago-nza zá-buna sandi indi. Induyaê îsi-a kásusu sandi-rô ci-din.

IV Souvenirs historiques

IV.1 *Conflits entre Maini et le mai de Kyele [Kellé]*

Zancé-n kacéla Maini-wa wa Mai-Kyelléma.^c

Mai-Kyelléma kwale-zın bāwo kusatuâ isai bəla Kacála Maini-bē. Kacála Mainı́ kam-ga zı́-ba-zı́ gul-zína kam-tú-rô: lēnē gulê fı́ro: afı́-ro kwalə-zın bāwo kusatuâ [103] bəla-ni-ro iséi-bāwo. Gulə-zına kam ci-notəna^d fı́-ro: lēnı́mi-a gulê fı́-ro: ṹ ti kwalı́skin bāgo induyaê sai kanjúnı́na u-rô cína kô-zın.

Daji, guləskəna shiro: Afuno cine leniye awonde [102] runde buiye. Kamdə guljəna: Afuno, awi nandia fakko nia kam adəa? Afuno guljəna: Lejəna daa ciwin shiro kungunani yiskəna. [Ya je ya sayo nama; ya ce mu je mu ci ni kuwa na ce: mu je mu ci mu kadai; mutumin nan ya ce: mu je mu ci da wani Ronde. Da mu da Ronde muka sayə?] Kam adə guljəna: zancando tilo. Kanori ya ce: shi ye adəgai gulgeno? Ngəla leniye awonde buiye. Afuno guljəna shima.

Daji, lejana awonja jawuna sandi yindi. Wundu yaye isiya kasusu sandi-iro cəddin.

Zancen kacalla Maini-a Mai Kellema-aye.

Mai Kellema koljin bawo kusotowa isai bəla Kacalla Mainiyero. Kacalla Maini kama jəbajiyi guljəna kamdəro: lene gulle shiro: awiro koljin bawo, kusotowa [103] bəlanı́ro isai bawo. Kam cinotənadəro guljəna: lenı́miya shiro gulle: wudə koləskin bawo wundu yaye sai kunguna

a 6. À partir de là, l'expression n'est donnée qu'en H.. [Nous avons ajouté en gras et entre crochets les passages en haoussa qui n'étaient que dans la version haoussa].

b 7. Ici, il manque l'expression en haoussa.

c IV. 1. 1. Maini était à la tête de Brɓali [Bursari]; son adversaire à celle de Kyellé, c'est pourquoi on l'appelle bien en kanouri *Mai-kyelléma*. L'histoire fait partie des souvenirs d'enfance d'al-Hajj Musa et a dû avoir lieu il y a une cinquantaine d'années.

d 2. Après *ci-notəna*, il manque le *ti*, qui introduit la phrase dépendante.

Alors, je lui ai dit: Haoussa, lève-toi, nous [102] allons manger notre chose nous seuls. La personne dit: Haoussa, qu'est-ce qui vous oppose tous les deux, toi et cette personne? Le Haoussa dit: Il voulait aller acheter de la viande, je lui ai donné mon argent. Il est allé acheter la viande, l'a rapporté et il a dit: Allons manger et moi j'ai dit: [Que l'on aille manger nous seuls, et cette personne-là a dit qu'on aille manger avec un certain *Runde*. Avons-nous acheté la viande avec *Runde*?]¹ La personne dit: Mais vous avez dit la même chose. Le Kanouri dit: C'est ce qu'il a dit, lui aussi? C'est bien, nous allons manger notre chose.

Alors, ils allèrent manger leur chose tous les deux, eux seuls, Tous ceux qui étaient au marché riaient d'eux en les voyant.

IV Souvenirs historiques

IV.1 *Conflits entre Maini² et le mai de Kyele [Kellé]*³

L'histoire du *kacalla* Maini et du *mai* de Kyele [Kellé].

Le *mai* Kyellema ne laisse pas les étrangers venir dans la ville du *kacalla* Maini.⁴ *Kacalla* Maini [décida] d'envoyer un homme, il dit [103] à cette personne: Va, dis-lui: Pourquoi ne laisse-t-il pas les visiteurs venir dans ma ville? Il [*mai* Kyellema] dit à la personne qui lui avait été envoyée: Quand tu repars, dis-lui: Moi, je ne laisse personne passer, seuls ceux qui me donnent de l'argent passent.

1 Le passage en gras est uniquement dans la version haoussa.

2 L'orthographe de la source est respectée pour les noms de personne.

3 Ce titre n'est ni vraiment en kanouri ni vraiment en haoussa. Les deux langues sont mélangées dans les deux titres indiqués et pourtant chacun des textes est ensuite dans une langue, la confusion des langues se limite au titre.

4 Sur ce personnage, voir, dans ce volume, Chapitre 1.

Kam tí wel-zí, fāto-ro isína kacála-ro gul-zína. Kacála gul-zína: Gíla, tāta kiri-bē ū-wa ji-wa tadē.^a Gulə-zína: Induyaē lē-zú^b fəɾə-nzú zubâna. Induyaē lē-zína fəɾə-nzú zubâna, isana na-nzú-ro. Σī ye ze-bâna. Dā-zí, lē-zína bəla Maikelléma. Mai-kelléma yē cu-ləgí. Dā-zí, labála badi-zéi, atə-ga atə-ga bát cin.

Dā-zí, kacála Maini Maikyelléma cezí, kəla-ní-ka^c gō-zéna Brsalí-ro cakutína. Tātuâ ganá-ganá-wa kamuú-wa indu yaē isin ci-run^d wúr-wuri^e cakín. [104]

wuro cina kojín. Kamdə wolji, fatoro ise kacallaro guljəgəna. Kacalla guljəna: Ngəla, tada kəriye wu-a shi-a tadiye. Guljəna: Wundu yaye lejo fəɾnjuro jəwa. Wundu yaye leje fəɾnjuro jəwana, nanjuro isana. Shi ye jəwana.

Daji, lejəna bəla Mai Kellemayero lejəna. Mai Kellema ye culuyi.

Daji, ləwala badijai, adəye adəa batcin.

Daji, kacalla Maini Mai Kellemaa ceji, kəlanjua ngoje Bərsaliro cawutəna. Tadawa ganagana-a kamuwa-a wundu yaye ise curin wurwuri casakin. [104]

IV.2 Commerce et paix entre le roi Taniman^f et le roi Dambaskore

Ati ti kabāri mai Tanīman-bē wa mai Dambaskōra-mu.

Dambaskōre gul-zina: kam lagā lēz-ó Damágarám-rō mai Tanīman-bē gulə-zô:^g sábara cidô. U-ti tsəro kəndāgo ati na-nzə-rō léskin.

Kam ti ci-zína Damágarəm-rō isí gagínatsəro Damagarəm-ro, mai-rí-ro^h

Adədə kawar Mai Tanimun-a Mai Dambaskore-aye.

Dambaskore guljəna: kam laa lejo Damagərəmro Mai Tanimunro guljuwo: sawara cədo. Wudə curo kəndawu adəyen nanjuro leskin. Kamdə cije Damagərəmro ise curo Damagərəmbero ngagəna, mairiro na

a 3. *Tadē* est (après la chute du *n* final) la 1^{re} personne du pluriel de *tadəskin* je rencontre, qui n'apparaît qu'au pluriel.

b 4. La finale en *ú* pour le *ó* apparaît à l'indéfini II à côté de *é*.

c 6. Le *ni* de *kəla-ni-ka* (suffixe du possessif de la 1^{re} personne du singulier) apparaît dans le texte par erreur.

d 7. *Cirun* devrait être *tša-ru* selon K..

e 8. *Wurwuri* est le battement de langue des femmes, qui est en H. *sagada*; *ca-kin* 3^e personne du pluriel de *yakəskin*, qui correspond à "mettre" de K..

f IV. 2. 1. Tanīman était à la tête du territoire de Zinder ou Damagáram, appartenant au Borno et le bordant à l'ouest. Il avait des velléités d'indépendance, ce qui était déjà très compliqué du temps du vieux Cheick Omar. Dambaskore est peut-être le souverain turbulent du Gobu et du Daúra qui, dans Prietze 1904: n^o27, est accusé d'avoir un penchant pour les innovations.

g 2. *Gulə-zô*, *isô*, *lē-zô*, ainsi que *lēzú*, 3^e personne du singulier de l'indéfini II, pour exprimer un souhait ou une demande.

h 3. *Meiri* la maison du roi.

L'homme s'en retourna, il arriva à la maison et raconta au *kacalla*. Le *kacalla* dit: Bon! Fils de chien! Il va falloir que lui et moi on s'affronte! Il dit: Que chacun aille monter sur son cheval! Chacun partit, chacun monta sur son cheval et ils revinrent vers lui. Lui aussi, il monta [à cheval].

Alors, ils partirent dans la ville de *mai Kyellema*. *Mai Kyellema* sortit.

Alors, ils se mirent à se battre. Chacun frappait l'autre.¹

Alors, *kacalla* Maini tua *mai Kyellema*.² Ils prirent sa tête et l'amenèrent à Bursari. Les petits enfants et les femmes, tout le monde venait, observait et faisait des youyous. [104]

IV.2 *Commerce et paix entre le roi Taniman et le roi Dambaskore*³

Ceci est l'histoire du roi Taniman et du roi Dambaskore.

Dambaskore⁴ dit: Que quelqu'un aille au Damagaram dire au roi Taniman⁵ de se préparer. Moi, ce mois-ci, j'irai chez lui.⁶ La personne partit,

1 Phrase agrammaticale dans la version en kanouri; au lieu de mettre le nominatif, al-Hajj Musa a mis deux fois l'accusatif.

2 La phrase est étrangement construite en kanouri.

3 L'épisode raconté ici n'est à ce jour connu par aucune autre source.

4 Dan Baskore est le *sarki* (souverain) de Maradi, la ville fondée par les sultans de Katsina après l'abandon de leur ancienne capitale à la suite de leur défaite contre Usman dan Fodio au moment du *jihad*. Il règne de 1851 à 1873 et sous son règne Maradi devient un pouvoir important. Il construit en 1855 un *birmi* (enceinte fortifiée) et la région devient alors un refuge pour les exilés des anciens États haoussas détruits. Le *sarkin* Kano s'y réfugie ainsi que les notables *gobirawa* avant de fonder Tibiri (Smith 1969).

5 Il s'agit ici de Tanimoun dan Souleiman, le sultan du Damagaram de 1841 à 1843 et de 1851 à 1884, celui qui a assis l'indépendance du Damagaram vis-à-vis du sultanat du Borno, qui a construit l'enceinte de la ville et qui est le fondateur de la dynastie régnant encore aujourd'hui. Sur ce personnage central de l'histoire du Damagaram, voir Dunbar 1970; Salifou 1971: 49–83.

6 Dan Baskore aurait soutenu Ibram, le frère et ennemi de Tanimoun, qui lui contestait le pouvoir, notamment lors de la bataille de Daura qui les opposa et vit la victoire définitive de Tanimoun. Même après cela, Dan Baskore aurait continué à soutenir des dissidents du Damagaram, et notamment Dan Kande, l'un des frères cadets de Tanimoun. Sur les modalités qui amenèrent à la réconciliation des deux souverains, André Salifou décrit différentes versions: à Zinder, on évoque un conflit guerrier avorté grâce à la magie, qui aurait fait fuir l'armée de Maradi, tandis qu'à Maradi on explique que le conflit était déjà résolu lors de l'accession au trône de Tanimoun. Toutes ces versions insistent sur le fait qu'il n'y eut pas de batailles (Salifou 1971: 70–73). Ici apparaît une autre version.

lē-zína na mai Damágarámro gul-zína: Ala kafo-núm cirgá, mai Damágarám.^a Dambaskôrē ú-ka kyí-nôto^b gul-zína: sábaradê; curo kindāgo átin sai bəla-nəm-ro ísína.

Mai Damágarám gul-zína: gila, isô, Ala ʃi-ga keláfia-n cúkto. Dāzǐ. Mai Damágarám kam tú-ro kúlgu-wa yindi cilóm-wa búl-wa ʃi-ro cína fir tʃiktina ʃi-ro cí-na, gulə-zína: báí lēné, duádua ísô; ʃíga gorē-nískin. [105]

Dā-zǐ; kam ti zə-bána lē-zína bəla-nzú-n, lē-zína mai Dambaskôrē gulə-zína: báýē lēné, mai Dambaskôrē gulə-zína u-rô: baye lē-zô.

Mai Dambaskôrē gulə-zína: Gíla, báíyē lēné. Induyaé lē-zú zibána ísəna. Mai Dambaskôrē yē zǐ-bána cu-lugóna gulə-zína: lēné. Lē-zéí lē-zéí, Damágarám-rô ísəna. Lē-zéna bəla laga cu-nzu Maitô, kārə ŋgu-n Damágarám-bé: na íŋkǐ-bē zeb-cína.

Kam lagá cu-rúna sandǐ-ga^c kabári cāti-na^d gulə-zína: mai Damágarám. Ala kafo-núm cirgá gúbu-ro degá. Gulə-zína: samo-núm dagú?

Tanîman gulə-zína: súmo-nī indǐ. Gulə-zína: kǐri-nē,^e fan-nē. Mai Dambaskôrē ísína ta-go-ʃi, zǐb-cína Maitū-aŋ.

Mai Damágarám gul-zína: Gíla, [106] nī līnē futō. Kulgu ʃi-ro cína. Da-zǐ.

Mai Damagərəmbero lejəna: Ala kawunəm cərga, Mai Damagərəm! Dambaskore wua kinoto: sawara de, yeno; curo kəndawu adəyen sai bəlanəmro isiya. Mai Damagərəm: ngəla, iso yeno, Ala shia kəlewan cuwuto.

Daji, Mai Damagərəm kamdəro kalwuwa yindi cələm-a bul-a shiro cina fər cuwute shiro cina, guljəna: bai lene, duwaduwan iso; shia gurenəskin. [105]

Daji, kamdə jəwane bəlanjuro lejəna, leje Mai Dambaskorero guljəna: baiye leniye, Mai Dambaskore; wuro guljəna: jəwa iso. Mai Dambaskore guljəna: Ngəla, baiye leniye. Wundu yaye lejo jəwa iso. Mai Dambaskore ye jəwane culuwuna: leniye, yeno. Lejai lejai, Damagərəmro isana. Lejane bəla laa cunju Maito, karəngə Damagərəmben na yingiyen jəpcana. Kam laa sandia curuna kawar catəna: Mai Damagərəm, yeno! Ala kawunəm cərga ngəwuro dəgai. Guljəna: səmonəm ndawu? Tanimun: səmoni yindi, yeno. Shi ye: kərne, fanne! yeno. Mai Dambaskore ísəna tawo shi, Maiton jəpcəna Mai Damagərəm guljəna: Ngəla! [106] ni fatoro lene. Kalwu shiro cina.

a 4. M. dit généralement *mai Damágarám* sans ajouter *bē*.

b 5. Il n'est pas attesté ailleurs un *kyí* en bornouan comme préfixe de la 3^e personne du singulier, mais bien en *tedá*.

c 6. La dictée ajoute ici un *sandǐ-ga*, en H. on a un *ʃi*.

d 7. *Catina* de *yátəskin*, *yáskin* j'amène de K..

e 9. M[anga] *kǐri* v[erbe de la classe] 2 = écouter (en H. *yí furu*).

arriva au Damagaram et entra dans le Damagaram.¹ Il partit au palais du roi du Damagaram et il dit: Que Dieu prolonge tes jours, roi du Damagaram. Dambaskore m'a envoyé te dire: Prépare-toi, ce mois-ci, quoiqu'il arrive, il viendra dans ta ville. Le roi du Damagaram dit: Bien, qu'il vienne. Que Dieu l'amène en paix.

Alors, le roi du Damagaram a donné à la personne deux vêtements, un noir et un blanc, il a fait apporter un cheval et le lui a donné et il a dit: Monte, pars, qu'il vienne vite, je l'attends. [105]

Alors, la personne est montée [à cheval], elle est partie, elle est [arrivée] dans sa ville, elle est allée chez le roi Dambaskore et elle lui a dit: Montons [à cheval], partons, roi Dambaskore! Il [le roi du Damagaram] m'a dit: Qu'il monte et qu'il vienne. Le roi Dambaskore a dit: D'accord, montons, partons! Que chacun aille monter [à cheval] et vienne. Le roi Dambaskore aussi monta [à cheval], sortit et dit: Allons-y! Ils marchèrent, marchèrent, ils arrivèrent au Damagaram. Ils atteignirent une ville appelée Maito, pas loin du Damagaram; ils s'installèrent au bord de l'eau. Quelqu'un les vit, rapporta la nouvelle et dit: Roi du Damagaram. Que Dieu prolonge tes jours, que tu vives longtemps. Il dit: Combien d'oreilles as-tu? Taniman dit: J'ai deux oreilles. Et il dit: Écoute et comprends! Le roi Dambaskore est arrivé, il s'est installé là-bas à Maito. Le roi du Damagaram dit: Bien. [106] Toi, rentre chez toi. Il lui a donné un vêtement.

1 Alternance de temps qui ne correspond pas à un usage courant dans le kanouri contemporain.

Mai Damágarám gul-zína am bəlanzi-ro, induyaē sábra cidô. Gubzína: lenáko tumbal^a kátako, zā-na-ko.^b Túmbal ca-kutína; zā-zei induyaē anzú.

Dāzi; mai Damágarám malumā ciro bəlanzi-bē ti sama cab-cína gul-zína: Yā mālumā, afi fi-ro ye-díye atí-ro? Malema gul-zéna: mai Damágarám, danē dúgo ni^c kitábu wīnē.

Malamā sama induyaē lē-zéna kitábu-nzu wī-zéna. Sandi sama gul-zéna: badē lúgomi.

Lugōmi-a mā ni-ka cí-tai músko-aj, wānemī-a kwa, lēnē ruí.

Mai Damágarám gul-zína: kōkenáwa, nandi ye afi gulúwa? Gul-zéna: mai Damágarám, gúburo degá, Ala kafō-núm cingá, badē lúgumi!

Mai Damágarám gul-zína: Gila, lugúskin bāgo. Lēnogo fi-rō kam laga lē-zô fi-rō gul-zô: fi-ga riniskina. [107]

Kam lagá fir zu-bána lē-zína na-nzi-ro fi-ro gul-zína: Mai Dambaskôrē, mai Damagaram gul-zína: Lēné fāto-ro, ni-ka rī-zína.

Mai Dambaskôrē gul-zína: Tāta kīri-bē, afi-ro cu-lúguni?

Mai Dambaskôrē gul-zína: Induyaē lē-zé fir-u-nzu zu-ba fāto-rō lēné, mai Damágarám u-ka rī-zína.

Dā-zí, indu-yaē fir-u-nzú zibána fāto-ro isina; am bəlanzi sama iséna fi-ro barka-zéi.

Daji, Mai Damagərəm am bəlanjuyero guljəgəna, wundu yaye sawara cədo. Lenowo təmbal kutowo, janowo, yeno. Təmbal cakutəna; jajai wundu yaye fanjo.

Daji, mai Damagərəm maləmba curo bəlanjuyedə sammaa capcəna: Ya maləmba, yeno awi shiro yiddiye, adəro? Maləmba: Mai Damagərəm, dane duwo niro kitawu wuniye, gada. Maləmba samma, wundu yaye leje kitawunju wujəna. Sandi samma: wande luwummi, gada. Luwumiy-ama nia muskon cətai, wayem wa, lene ruí. Mai Damagərəm guljəna: kogənawa, nandi ye awi guluw? Gul-jana: Mai Damagərəm, ngəwuro degai, Ala kawunəm cərga, wande luwummi! Mai Damagərəmbe guljəna: Ngəla, luwuskin bawo. Lenowo shiro kam laa lejo shiro guljuwo: shia rinəskəna. [107] Kam laa fərnjuro jəwane lejəna nanjuro shiro: Mai Damaskore, mai Damagərəm guljəna: Lene fatoro, nia rinjəna. Mai Dambaskore guljəna: Tada kəriye! Awiro culuwunni? Mai Dambaskore guljəna: Wundu yaye lejo fərnjuro jəwa fatoro leniye, mai Damagərəm wua rijəna.

Daji, wundu yaye fərnjuro jəwane fatoro isana; am bəlanju samma isana shia bargajai.

a 10. *Túmbal* tambour royal en peau de vache (H. *támbali*).

b 11. *Zā*, v[erbe de la classe] 2, va correspondre à K. *sa-ŋgin* je perce.

c 12. Le *ni* semble être une dérivation de *dúgo*, cf. K. Gr. § 296.

Alors, le roi du Damagaram dit aux habitants de sa ville de se préparer. Il dit: Venez, apportez le tambour et frappez-le. Ils apportèrent le tambour et ils le frappèrent pour que tout le monde entende.¹

Alors, le roi du Damagaram rassembla tous les lettrés de sa ville et dit: Oh lettrés, qu'allons-nous faire avec lui, celui-là?² Les lettrés dirent: Roi du Damagaram, attends un peu, nous allons regarder dans le livre. Tous les lettrés partirent, chacun regarda dans son livre.³ Eux tous dirent: Ne sors pas! Dès que tu sortiras, tu seras dans sa main. Si tu refuses, vas-y et tu verras! Le roi du Damagaram dit: Notables, vous, quel est votre avis? Ils dirent: Roi du Damagaram. Que tu vives longtemps, que Dieu prolonge tes jours! Ne sors pas! Le roi du Damagaram dit: Bon, je ne sortirai pas! Allez-y. Que quelqu'un aille lui dire que j'ai peur de lui. [107] Quelqu'un monta à cheval, alla auprès de lui et lui dit: Roi Dambaskore, le roi du Damagaram dit: Rentre chez toi, il a peur de toi. Le roi Dambaskore dit: Fils de chien! Pourquoi n'est-il pas sorti? Le roi Dambaskore dit: Que chacun aille, monte sur son cheval, pour que nous rentrions à la maison, le roi du Damagaram a peur de moi.

Alors, chacun monta sur son cheval et ils rentrèrent à la maison. Tous les habitants de sa ville vinrent et lui souhaitèrent la bienvenue.

1 *Anzu* pourrait être un mot en dagara. Dans la version haoussa, la phrase prononcée par le roi est au style direct.

2 Cette scène où le souverain consulte les lettrés et les différents corps de la société apparaît à plusieurs reprises dans les textes d'al-Hajj Musa, de manière plus ou moins développée. La pratique de consultation des oulémas par les souverains est attestée dans d'autres sources du monde bornouan, notamment dans le *Diwan salatin Borno*, la généalogie des rois du Kanem-Borno (Boboyi 1992: 11).

3 Phrase absente de la version haoussa.

Dā-zí, nab-čina bəla-nzu kafu mēgú cidi-ni mai Damágarám yē bárbu-a dēgu ci-notína gul-zína: Lē-nu ya-ma fir-wa fa-nzu-bē ti kura-kura ti dēgu ti wínakō kútako ú-ro. Lē-zína ciro bûnē dal-zéna^a cokténa jí-rō. Mai Dambaskôrī ye ci-zína haba^b cú-runā fir-wa-nzu dēgu tilo bāgo, gul-zína: agō ati mai Damágarám ci-dô. Gul-zína: gíla, nab-cána. [108]

Kuro mai Damágaram bárbuâ indi ci-notína gul-zína: lē-náko búkuro-inzú^c bəri zu-bē-tin dal-náko kútako ú-ro. Lē-zéna dalzéna cu-ktína jí-ro;

Mai Dambaskôrē gul-zína: aḡáko rúiko bəri buski-ti-n búkuro-ti bāgo. Agô ati mai Damágaram cidô.

Mai Damágarám kurō bárbu tilô ci-nōtína gul-zína: lē-nē gēgí-nzú kutē ú-ro.

Barbu ci-zína lē-zína cəro bûnē na-nzi-ro lē-zína gēgi mai Dambaskôrē-bē kam-zin.

Mai Dambaskôrē yē barbu-ga curúna barbú-ga ci-tána gul-zína: Afi ni-ka cukto nâ-ati-n?

Barəbu gul-zína: Mai Damagaram u-ka ci-nōtō, badē u-ka yazim-mi!

Gila, ni-ka yéziskin bāgo.

Mai Dambaskôrē b'órəbu-ga ci-gērína. Suba am iséna sama jí-ga ca-rúna gul-zéna: ati afi?

Mai Dambaskôrē gulə-zína: [109]

Daji, napcəna bəlanjun kawu mewuma cəðənni mai Damagərəm ye barwuwa dewu cunotəna guljəgəna: Lenuiyama fərra fanjuyedə kurakuradə dewudə wuinowo wuro kutowo. Curo buneyen lejane ndaljane shiro cakkutəna. Mai Dambaskore ye cijəna səwa, curuna fərranju dewudə tiloma bawo: awo adə mai Damagərəm cədo. Guljəna. Ngəla, cəne napkeno. [108]

Koro mai Damagərəmbe barwuwa yindi cinoto guljəna: lenowo buwurnju shin bəri jəwuidəa ndalnowo wuro kutowo. Lejane ndaljane shiro cakkutəna; Mai Dambaskore guljəna: arowo ruiwo buwur shin bəri buskidə bawo. Awo adə mai Damagərəm cədo.

Mai Damagərəm koro barwu tilo cinotəna guljəna: lene ngisinju wuro kute. Barwu cije curo buneyen nanjuro lejəna ngisi mai Dambaskoreye kamjin. Mai Dambaskore ye barwua curuna barwua cətana guljəna: Awi nia na adəro cuwuto? Barwu: Mai Damagərəm wua cənoto, wande wua yejəmmi! yeno. Ngəla, nia yejəskin bawo. Mai Dambaskore barwua cikkerəna. Səwa am samma isana shia caruna guljana: adə awi? Mai Dambaskore guljəna: [109]

a 14. *Dal*, v[erbe de la classe] 2, chez K. = colorer seulement, mais a aussi le sens de voler.

b 15. *Haba* de l'arabe *saba*.

c 16. *Búguro* ou *búkuro* récipient pour la nourriture; H. *ákofi* assiette en bois.

Alors qu'il était rentré dans sa ville depuis à peine dix jours, le roi du Damagaram envoya quatre voleurs et [leur] dit: Partez [chez lui], les quatre grands chevaux de sa maison, détachez-les et ramenez-les-moi. Ils partirent dans la nuit, les volèrent et les lui ramenèrent. Le roi Dambaskore s'est levé le matin et a vu que quatre de ses chevaux manquaient, il dit: Ça, c'est l'œuvre du roi du Damagaram! Il dit: Bon et il ne fit rien.¹ [108]

Puis le roi du Damagaram envoya deux voleurs et leur dit: Partez prendre son plat dans lequel il mange et apportez-le-moi!² Ils partirent, ils les volèrent et ils lui rapportèrent. Le roi Dambaskore dit: Venez voir, le plat dans lequel je mange a disparu. Ça, c'est l'œuvre du roi du Damagaram!

Puis le roi du Damagaram envoya un voleur et lui dit: Va, apporte-moi sa barbe! Le voleur se leva, partit dans la nuit, il alla et alors qu'il était en train de couper la barbe du roi Dambaskore. Le roi Dambaskore vit le voleur, attrapa le voleur et dit: Qu'est-ce que tu fais là? Le voleur dit: C'est le roi du Damagaram qui m'a envoyé, ne me tue pas. – Bon, je ne te tuerais pas. Le roi Dambaskore attachait le voleur. Le matin, les gens vinrent, le virent et dirent: Qu'est-ce qui se passe? Le roi Dambaskore dit: [109]

1 Passage absent de la version haoussa, mais qui est traduit dans la version allemande, ce qui indique peut-être que la traduction allemande est liée au kanouri.

2 En haoussa, deux plats sont mentionnés.

B'árəbu ati safiāē nam-b'árəbu ati ʃi-ma ci-din. Induyaê gulə-zí: Ala bārka-núm gô-zô – yezeê ʃi-ga.

Mai Dambaskôre gul-zína: máləma bəla-ni-bē sama árakō. Kōkanawā bəla-ni-bē samā árakō. Sáma isána. Mai D'ambaskôre gul-zína: B'árəbo áti afi ʃi-ro idiye? Sandi sama gul-zéna: yezeê ʃi-ga. Sama nan-b'árəbo áti ʃi-má ci-dín. B'árəbu ye nab-kata fan-zín.

Mai Dambaskôre gul-zína: gíla, nandi sama atə-gei-ro gule-gyáú? Gul-zéna: átə-ma ʃigo, gadē bāgo.

Mai Dambaskôre gul-zína: Gíla, kwalego ū-ma kəla-ni-n léskín ʃi-ga yeziskín. Mai Dambaskôre gul-zína: ci-nē lēnē karága, ni-ka ye-získin, táta kírī-bē.

Bórəbu ci-zína huko-nzú-n ko-zína, lē-zei lē-zei karága kurugu-ro^a lē-zéna.

Mai Dambaskôre gul-zína: Dané [110] na aten. Bórəbu dā-zína lólô-zin. Mai Dambaskôre kafagara-nzú fi-cína ziē bórəbu-bē ca-gérina ti kam-zína gul-zína: lēnē bəla-ndō-ro!

Bórəbu gul-zína: Ala kafo-núm cingá gubu-ro degá. Dā-zí bərgbo fáto-ro isína.

Lē-zina na mai Damagarám gul-zína: yā mai Damágarám, Ala káfo-núm cingá gubu-ro degá! Mai Dambaskôre ú-ka ci-tána kwal-zína.

Barwu adə sawi yaye nambawu adə shima cədin. Wundu yaye: Ala barganəm ngojo – shia yeje, guljin. Mai Dambaskore guljəna: maləmba bəlaniye samma arowo. Kogənawa bəlaniye samma arowo. Samma isana. Mai Dambaskore guljəna: Barwu adə awi shiro yiddiye? Sandi samma guljəna: shia yeje. Nambawu adə samma shima cədin. Barwu ye napkata fanjin. Mai Dambaskore guljəna: ngəla, nandi samma adəgai gulyau? Guljəna: adəma shi wo, gade bawo. Mai Dambaskore guljəna: ngəla, kollowo wuma kəlanin leskin shia yejəskin. Mai Dambaskore guljəna: cine leniye karaaro, nia yejəskin, tada kəriye. Barwu cijəna fuwunjun kojəna, lejai lejai karaa kuruwuro lejana. Mai Dambaskore guljəna: Dane [110] na adən! yeno. Barwu dajəna lolojin. Mai Dambaskore kashagarnju ficce je barwua cikkerinadəa kamgeno guljəna: lene bəlandoro! Barwu guljəna: Ala kawunəm cərga ngəwuro dəgai.

Daji, barwu fatoro isəna. Lejəna na Mai Damagərəmyero guljəna: ya mai Damagərəm, Ala kawunəm cərga, ngəwuro dəgai! Mai Dambaskore wua cətana koljəna. Mai Damagərəm guljəna: shi nia cətana kolyeno? Awima niro cəddənni? Barwu guljəna: awima wuro cəddənni. Mai Damagərəmbe guljəna: Ngəla.

a 17. *Kuruğu* signifie “haut, long”; j'ai retiré la signification “éloigné” de la traduction H., sinon on pourrait penser à la forêt profonde.

Ce voleur-là, c'est lui qui commettait tous ces vols. Tous dirent: Qu'Allah le maudisse! Tue-le! Le roi Dambaskore dit: Que tous les lettrés de ma ville viennent! Que tous les membres de la cour (*kogana*) viennent! Ils vinrent tous. Le roi Dambaskore dit: Qu'allons-nous faire avec ce voleur, là? Tous, ils dirent: Tue-le! Tous ces vols c'est lui qui les a commis! Quant au voleur il est assis et il écoute. Le roi Dambaskore dit: Bon, vous tous, c'est votre dernier mot? Ils dirent: En effet, c'est bien ça! C'est tout! Le roi Dambaskore dit: Bien, laissez-moi, je vais aller le tuer moi-même! Le roi Dambaskore dit: Lève-toi et allons en brousse, je vais te tuer, fils de chien. Le voleur se leva, passa devant lui et ils partirent. Ils marchèrent, marchèrent, ils arrivèrent dans une brousse lointaine. Le roi Dambaskore dit: Arrête-toi [110] là! Le voleur s'arrêta, il tremblait. Le roi Dambaskore sortit son épée, coupa la corde avec laquelle on avait attaché le voleur et dit: Rentre dans votre ville! Le voleur dit: Que Dieu prolonge tes jours, que tu vives longtemps!

Alors, le voleur arriva à la maison. Il alla auprès du roi du Damagaram et lui dit: Oh! Roi du Damagaram, Que Dieu prolonge tes jours, que tu vives longtemps! Le roi Dambaskore m'a attrapé et m'a relâché.

Le roi du Damagaram dit: Il t'a attrapé, il t'a relâché et il ne t'a rien fait? Le voleur dit: Il ne m'a rien fait.¹ Le roi du Damagaram dit: C'est bien.

1 Phrase absente de la version haoussa.

Mai Damágarám gul-zína: ^a ní-ka ci-tâna kwal-géno? Afi-ma ni-ro cidi-ni?

Bórbo gul-zína: afí-ma ú-ro cidi-ni. Mai Damágarám gul-zína: Gíla.

Mai Damágarám kaŋí-wa mēgu coktína fir-wa mēgu coktína, kirwa mēgú^b coktína fēwa mēgú coktína bundugu-wá mēgu coktína, kaŋagarwa mēgú coktína, ago dúnia-bē sama mēgú mēgú coktína gul-zína: Lēnogo bórbu ate-ga bōbō-nē isô. Bōbō-zéna isína. Mai Damágarám [ɪɪ]gul-zína: Agô atí sáma yâtē nā mai Dambaskôre-bē-n.

Bórəbu gul-zína: Gíla. Lē-zína firu-nzú zi-bâna lē-zína nā mai Dambaskôre-bē.

Bórəbu gul-zína: mai Damágarám agô ati sama ni-ro cīna rō-ni kwalíma náŋga.

Mai Dambaskôre gul-zína: Gíla, Ala barka cakô. U-wa ŋi-wa sôba; u-Ala tatuâ-ni badē indū-ma na-nzú-ro lē-zíni!

Mai Damagərəm kalea mewu-a fərra mewu-a cuwutəna, kirra mewu cuwutəna feya mewu cuwutəna bənduwuwa mewu cuwutəna, kashagarra mewu cuwutəna, awo duniaye samma mewu mewu cuwutəna guljəna: Lenowo barwu adəa bowonowo iso. Bowojana isəna. Mai Damagərəm [ɪɪ] guljəna: Awo adə samma na mai Dambaskoreyero yate. Barwu guljəna: Ngəla. Lejəna fərnjuro jəwana na Dambaskoreyero lejəna. Barwu guljəna: mai Damagərəm awo adə samma niro cina, ronɪ kolləmna nanga. Mai Dambaskore guljəna: Ngəla, Ala barga cakko. Wu-a shi-a sawa; wu Ala nanga tadawani wande wunduma nanjuro lejənni!

a 19. Le *i* est apparemment une exclamation de surprise.

b 20. Certaines parties de ce don n'ont pas été mentionnées en H., tout comme certaines phrases qui manquent ci-dessus.

Le roi du Damagaram [fit] apporter dix esclaves, dix chevaux, dix esclaves femmes, dix vaches, dix fusils, dix épées, tout ce que l'on trouve dans le monde par dizaine et dit: Allez chercher ce voleur pour qu'il vienne. Ils l'appelèrent, il vint. Le roi du Damagaram [II] dit: Toutes ces choses, apporte-les au roi Dambaskore. Le voleur dit: D'accord. Il partit, il monta sur son cheval, il alla chez le roi Dambaskore. Le voleur dit: Le roi du Damagaram te donne toutes ces choses parce que tu m'as laissé en vie. Le roi Dambaskore a dit: C'est bien! Qu'Allah lui accorde ses bénédictions! Moi et lui, nous sommes des amis. Par la grâce d'Allah, aucun de mes enfants ne partira [en guerre] contre lui!

IV.3 *Conflits autour du trône entre les fils de Taniman*

Ati ti kabâri mai D'amagaram-bê Tanîman.

Tātuá-nzu indi, tilo kúra tilo gana. Si ye nab-cína cúro kirmai-bê kirebu^a fídēgu, kiarē-zínā gulə-zína: Am bəla-bē samā arakó. Am bəla-bē samā isána. Gul-zína: Tātuá-ni indî indū-nzā rāguwa gó, ji-ro naŋ kirmai-rō dískin? Am^b laga guḷe-zéna: kura tí-rō idē. Am laga yē gulə-zéna: Lālālā, gəna tí-rō idē. Kambígu^c ca-dín [112] kata-nzán. Mai gul-zína: lēn-óko nám-nako nandi samā, fāwara dískin. Lēzána induyaē fa-nzu-ŋ nabcana.

Dā-zí, malummā kurakura-ga mā-zína iséna. Mai yē gul-zína: Malum-mā-ga nandí-ka kōrískin úro kitābu-ndó-ga ruī-no-go,^d tātuá-ni indî tilō kúra tilō gana tilō-nza naŋkirmái ji-ro dískin.

Malummâ gul-zéna: gila, malummâ lē-zéna fāto-nza. Induyaē kitābu-nzu wui-zína, induyaē agó curuna ti cə-ruí. Im zūma atí mai sandí-ga māzina samā, iséna. Mai gulə-zína sandí-ro: Afi rūwa gô? Malummâ laga gul-zéna: agó ruié-na ti kura ti idé. Malummâ laga gul-zéna: agó ruié-na ti gana tí-ro idé. Sandi ye kambígu ca-dín kata-nzán.

Adədə kawar mai Damagərəmbe, Taniman.

Tadawanju yindi. Tilo kura tilo gana. Shi ye napcəna curo kərmaiyen kərwu fidewu, kiarijəna guljəna: Am bəlaye samma arowo. Am bəlaye samma isana. Guljəna: Tadawani yindi ani wundunja rawuwa wo, shiro nankərmai yiskin? Am laa guljana: kuradəro yidde. Am laa ye guljana: Lalala, ganadəro yidde. Kambiwu cadin [112] katenjan. Mai guljəna: lenowo nammowo nandi samma, shawara diskin. Wundu yaye lejəna, fanjun napcəna.

Daji, maləmba kurakuraa maje isana. Mai ye guljəna: Maləmba nandia korəskin wuro kitawundoa ruiwo, tadawani yindi tilo kura tilo gana, tilonja nankərmai shiro yiskin. Maləmba guljana: ngəla. Maləmba fannjaro, lejəna. Wundu yaye kitawunju wuijəna, wundu yaye awo curunadə curuna. Yim jəmmaa adə mai sandia majəna, samma isana. Mai guljəna sandiro: Awi ruw? Maləmba laa guljana: awo ruiyenadə kuradəro yidde. Maləmba laa guljana: awo ruiyenadə ganadəro yidde. Sandi ye kambiwu cadin katenjan.

a iv. 3. 1. K. *kərbu* année, en H. *fekára*, pluriel *fəkaṛū*.

b 2. Dans le texte, on a *kam* pour *am*. [Toutes les références au texte ou aux feuilles correspondent à la version écrite en *ajami* kanouri réalisée par al-Hajj Musa auquel Prietze compare la version orale qu'il a prise en note.]

c 3. *Kambígu*, aussi *kambī*, non attesté chez K., semble correspondre au H. *gárdama* contestation.

d 4. *Ruīno-go* pourrait-il correspondre à la 2^e ou à la 1^{re} personne du pluriel (K. *ruī-yo-go*)?

IV.3 *Conflits autour du trône entre les fils de Taniman*¹

Ceci est l'histoire du roi du Damagaram, Taniman.

Il avait deux fils, l'un grand, l'autre petit. Il était au pouvoir depuis quarante ans et était devenu vieux. Il dit: Habitants de la ville, venez tous! Les habitants de la ville vinrent. Il dit: Parmi mes deux fils, lequel aimez-vous, je ferai de lui le roi. Certains dirent: Fais du grand le roi, d'autres dirent: Non, non, non, fais du petit le roi² et ils se disputaient entre eux. [112] Le roi dit: Rentrez tous chez vous, je vais réfléchir.³ Ils partirent chacun chez eux et y restèrent.

Alors, il fit chercher tous les grands lettrés, ils vinrent. Le roi leur dit: Lettrés, je vous demande de regarder dans votre livre pour moi. Parmi mes deux fils, le grand et le petit, je voudrais choisir l'un d'eux pour le trône. Les lettrés dirent: D'accord. Ils rentrèrent chez eux. Chacun ouvrit son livre et vit ce qu'il y avait à voir. Le vendredi, le roi les fit chercher, ils vinrent tous. Le roi leur dit: Qu'est-ce que vous avez vu? Certains lettrés dirent: Ce que l'on a vu: Choisis le grand.⁴ D'autres lettrés dirent: Ce que l'on a vu: Choisis le petit, et ils se disputaient.

1 La crise de succession à la mort du sultan Tanimoun, qui se déroula entre 1879 et 1884, est un épisode bien documenté. Ann Dunbar s'est largement appuyée sur le récit d'al-Hajj Musa, traduit ici, pour construire son analyse de cet événement en le confrontant aux traditions orales qu'elle avait recueillies dans la région de Zinder et à la notice historique de Moïse Landeroïn (Dunbar 1970: 56–59; Landeroïn 1910: 447). André Salifou décrit très succinctement et sans indiquer ses sources le conflit de succession, dans une version très différente de celle donnée par al-Hajj Musa; dans celle-ci ce n'est pas Tanimoun qui choisit Ibram et Souleïman est déjà exilé à Sokoto avant cette décision (Salifou 1971: 83–84).

2 Dans la version haoussa, ce passage est resté en kanouri *Lālālā, gəna tí-rō idē*.

3 Dans la version haoussa, "je vais chercher conseil".

4 Il manque le marqueur de cas ici dans la version kanouri.

Dāzǐ. Mai gul-zína: Gíla, lēnoko induyaê, agô kárəgo-ni-bē ruskin.

Dā-zǐ. Mai Tanīman kókana-wa-nzúa, kaļiε-nzúa, am bəlawə samā bobo-zína; cab-cána, [113] isána, nab-cána induyaê. Kōkanawa-ní-wa^a kaļia-ní-wa^b am bilanu-wa samā iséna.

Mai Damágarám gul-zína: Nandi samā afi gul-úa? Sandi gul-zéna: barəka-ném-bē agô dimmate má. Mai gul-zína: gila. Agó diskína ti tāta ganā tə ma mái gō. Sandi gul-zéna: Gila, barka-nímbe, dāzǐ dāzǐ. Si tə ma mái go.

Mai gul-zína: Kinasar, cīné Ibrahīma aliáhu kíle-inié.^c Kinásar cī-zína duádua aliáhu fi-ro kiléi-zína. Dā-zǐ, am fi-ga ceragínawa wā-zína-wa, fima mái go.

Dā-zǐ, mai gul-zina: Panami tumbel ma lēné, tumbel-zā zanakó. Lē-zin tumbel-zu zā-zin. Gulə-zin: barka barka barka, mai-ga búmma.^d Am ce-ragina-wa wā-zína-wa ní te ma mái go.

Daji, Mai guljəna: Ngəla, lenowo wundu yaye, awo karwuniye ruskin.

Daji, Mai Taniman kogəwananju-a, kaleawanju-a, am bəlaye-a samma bowojəna; captana, [113] isana, wundu yaye napcəna. Kogənawani-a, kaleawani-a, am bəlaniye-a samma isana. Mai Damagərəm guljəna: Nandi samma awi gulluw? Sandi guljana: barganəmin awo dimmadəma. Mai guljəna: ngəla! Awo diskinadə tada ganadəma mai wo. Sandi guljana: Ngəla, barganəmin, daji daji. Shidəma mai wo. Mai guljəna: Kinasar, cine Ibrahimaro aliawu kəlegəne. Kinasar cijəna, duwaduwan aliawu shiro kəlejəgəna.

Daji, am shia caragəna-a wajəna-a, shima mai wo.

Daji, mai guljəna: Panami təmbalma lene, təmbal janowo. Lejəna təmbalnju jajin. Guljin: barga barga, kərmaia bumma. Am njaragəna-a wanjana-aye nidəma mai wo.

a 5. *Lawonō* en H. le distingué (pas chez M[ischlich]).

b 6. *Ní-wa*, qui se transforme ailleurs en *núa*, est préservé ici.

c 8. K. *kəlē-ngin* j'enroule un tissu blanc sur la tête, sous forme de turban, la forme [que prend] l'intronisation là-bas.

d 9. Le mot pour manger est ainsi plusieurs fois utilisé au sens figuré pour vaincre, conquérir, séduire, etc..

Alors, le roi a dit: C'est bien! Rentrez chez vous, je vais voir ce qu'il y a dans mon cœur.

Alors, le roi Taniman convoqua tous les membres de sa cour, ses esclaves et les habitants de la ville. Ils se rassemblèrent, ils vinrent, chacun s'assit. [113] Les membres de la cour, mes esclaves, les gens de la ville, ils sont tous venus, dit le roi du Damagaram: Vous tous, Que pensez-vous? Ils dirent: Votre majesté, nous sommes pour ce que tu as décidé. Le roi dit: C'est bien. Ce que j'ai décidé, c'est que mon fils le petit soit le roi. Ils dirent: C'est fini, c'est fini. C'est lui le roi! Le roi dit: Kinsar, lève-toi et enturbanne Ibrahim [Ibram]. Kinsar se leva et l'enturbanna rapidement.

Alors que les gens l'aiment ou qu'ils le haïssent, c'est lui le roi.

Alors, le roi dit: Panami, joueur du tambour, va, frappe ton tambour.¹ Il partit, il frappa son tambour et dit: Sois loué, sois loué, sois loué, tu as gagné le trône. Que les gens t'aiment ou te haïssent, c'est toi le roi.

¹ Il y a une erreur dans la version kanouri qui alterne pronom singulier et pluriel dans la même phrase.

Dā-zí, mai gulə-zina: lē-zû fan-zu-n. Agó diskína ti díski. Induyaē gul-zîa fi-ga wəskína, [114] kəla-nzú-ga kammúskin.^a Dā-zí, induyaē lē-zína fa-nzú nab-cána dōla-nzá-ŋ.^b Indu-yaē agō karəgu-n ci-tāna. Nab-cana;^c am cīri ti, cīri, am murna ca-dín ti, ca-din.

Dā-zí. Sīye tata kura ti sábara ci-dín cikasin, fi-wa am fi-ga cə-ragína wa. Dā-zí, mái yē kabāri fan-zína; am laga fi-ro gub-zéna: tāta-num kura tí girga-zína cə-kasin. Mai gul-zína: lēnəkō am mēgu-ga mâ-nako zē-nako gurē-nokō badē culugu-ní. Gorzuā mēgu-ga mā-zéna fi-ga gurē-zēi culgin bâgo. Daran lēzin-yaē, sandí-wa lē-zéi.

Sī yē Yākúdima d'a-n Aíjá debâra ce-dína, curo bunê-bē, sandí ti kanúm ca-dín, fi ti ci-zína, sabara-zína kafágar-zu gō-zína kacága-nzú gō-zína. Sandi kanúm cadin phēi zāní.^d Ci-zína fi-wa wéle-di-nzú-a, [115] sandi indi cu-lugúna lē-zéna fi bəla-bē kam-ga ca-rúna. Dā-zí, wol-zéna kəla garú-bē tâka-zéna,

Daji, mai guljəna: lenowo fatoro. Awo diskənadə diskəna. Wundu duwon shia wəskəna guljiya, [114] kəlanjua kamməskin.

Daji, wundu yaye leje fanjun dolenjuro napcəna. Wundu yaye awo karwunjuye cətana napcəna; am casiridə, casiri, am mərna cadində, cadin.

Daji, shiye tada kuradə sawara cədin cəkasin, shi-a am shia caragəna-a.

Daji, mai ye kawar fanjəna; am laa shiro guljagəna: tadanəm kuradə gərgajəna cəkasin. Mai guljəna: lenowo am mewu manowo jenowo gurenowo wande culuwunni. Gurjamba mewua majana shia gurejai, culuwin bawo. Ndararo lejin yaye, sandia lejai. Shi ye Yakudima đan Aisha dawari cədəna, curo buneyen, sandidə kənəm cadin, shidə cijəna, sawaratəna kashagarnju ngojəna kajaganju ngojəna. Sandi ye kənəm cadin fajanni. Cijəna shi-a waladinju-a, [115] sandi yindi caluwuna lejana, ci bəlayen kam caruna.

Daji, woljane kəla garuye takajane, kojana. Sandi yindi wunduma sandia curunni, lejai lejai, tilomaro đajanni napcanni halle dunia way

a 11. D'habitude *kam-niskin*, [chez] B. [et] N., *kamgin* [chez] K.

b 12. *Dōlē* utilisé souvent avec le suffixe du possessif, singulier: 1. *dōlē-ni*, 2. *dōlē-núm*, 3. *dōlē-nzu*, pluriel: 1. *dōlē-ndē*, 3. *dōla-nza-n*.

c 13. Avec *nab-cána* (H. *su-n-zámna*) commence la troisième page du texte écrit en caractères arabes.

d 14. K. *pəngin* je me réveille (ici la racine est *phēi*, 3^e personne du pluriel *phēi-za*).

Alors, le roi dit: Que chacun rentre chez soi. J'ai fait ce que je voulais faire. Tout celui qui dit qu'il ne l'aime pas, je lui coupe la tête. [114]

Alors, chacun est resté chez lui et était obligé d'obéir. Chacun a gardé ce qui était dans son cœur [pour lui]. Ils sont restés [ainsi], ceux qui pleuraient pleuraient, ceux qui étaient heureux étaient heureux.

Alors, lui, le grand fils, se prépara pour s'enfuir, lui et les gens qui l'aiment.

Alors, le roi aussi en fut informé. Certaines personnes lui dirent: Ton grand fils est fâché, il va s'enfuir. Le roi dit: Allez chercher dix personnes pour le surveiller, afin qu'il ne sorte pas. Ils allèrent chercher dix hommes de main pour le surveiller afin qu'il ne sorte pas. Partout où il allait, ils étaient avec lui. De son côté, lui, Yakudima (dan Aïsha [c'est-à-dire fils de Aïcha]),¹ a préparé un plan pendant la nuit, eux ils dormaient, lui, il se leva, il s'apprêta, il prit son épée, il prit sa lance. Eux, ils dormaient, ils n'ont rien entendu. Lui, il se leva, lui et son serviteur (*waladi*), eux deux ils sortirent, ils partirent vers la porte de la ville et là [115] ils virent quelqu'un.

Alors, ils firent demi-tour pour escalader le mur et passèrent de l'autre côté. Eux deux, personne ne les a vus, ils marchèrent, ils marchèrent, ils ne s'arrêtèrent pas, même pas une fois, ils ne s'assirent qu'au lever du jour.

1 Son nom est écrit en haoussa même dans la version en kanouri. Souleiman est appelé Souleiman dan Aïsha, fils de Aïcha, parce qu'il avait un frère aîné aussi appelé Souleiman. Il est parfois désigné comme Souleiman Karami le petit, en référence à son grand-père Souleiman le grand (Salifou 1971: 84).

kō- zéna. Sandi indi indúma ya-ê sandíga carú-ni, lē-zéi lē-zéi, tilō má dā-zéni nab-cáni hallē dunia wā-géno. Dūnia wā-gan-îa lē-zéna cəro kiska-ŋ gúbu lē-zéna kanem ca-dín na am sandí-ga cá-rui bāgo. Dā-zí, am ŋi-ga gurê-zéi ti sandí-ga fan-zéna Dā-zí gul-zína: Daran Yakúdima d'a-n Aíja, dáran, dáran? Ci-kasóna,^a ci-kasóna!

Lē-zéna mai Damagaram-ro gul-zéna, gul-zéna ŋi-ro: Yakúdimá curo būne-ben ci-kasóna. Mai gul-zína: nandí ti dáran lēnûa? Sandí tigul-zéna: Kanúm díyē.^b Mai Damágarám sandi-ga ɣaɣa-zín:^c tatuâ kírî-wâ-bē. Ala barka-ndô gō-zô! Gudiwâ gana, nan-díga yēzískin!

Dāzî. Mai Damagaram Tanîman kôkenawâ-ga cab-cína [116] sandí-ro gul-zína: Tātâ-ni Jákúdimá d'aŋ Aísá ci-kasína. Lē-nóko indû-yaê fur-nzu zu-bâ lē-nóko mā-nako ŋi-ga daranyaê lē-zína. Mâ-nakō kúta-ko ú-ro.

Dā-zí, lē-zéna indu-yaê zu-bâna culugú-na sandí gúbu. Lē-zéna ŋu-nzú^d za-géi; lē-zéi lē-zéi, lē-zéna mā-zána, ŋí-ga ca-fandá-n-ni.

eno. Dunia wayenniya lejane curo kəska ngəwuyen lejane kənəm cadin, na am sandia carui bawo.

Daji, am shia gurejaidə sandi ye fajana.

Daji, guljana: Ndaran Yakudima dan Aisha, ndaran, ndaran? Cəkəsəna, cəkəsəna! Lejana mai Damagərəmro guljagəna, shiro guljana: Yakudima curo buneyen cəkəsəna. Mai guljəna: nandidə ndararo lenuwwa duwon? Sandidə guljana: Kənəm diye. Mai Damagərəm sandia rarajin: tadawa kəriyaye, Ala bargando ngojo! Ngudi-yagana, nandia yejəskin!

Daji, Mai Damagərəm Tanimun kogənawaa carcəna [116] Sandiro guljəna: Tadaní Yakudima dan Aisha cəkəsəna. Lenowo wundu yaye fərnjuro jəwa lenowo manowo shia ndararo lejəna yaye. Manowo wuro kutowo!

Daji, lejane wundu yaye jəwane caluwuna, sandi ngəwu. Lejane shinju jagai, lejai lejai, lejana majanama, shia cawadənni.

a 15. En H., il manque après *yā-gudu* la phrase dans laquelle on informe le roi de la fuite de Yakudima.

b 17. Ici commence la page 4 du texte.

c 18. *K. rarâ-ŋgin* = j'insulte, je maudis. En H. on a *zāgi* insulte, le redoublement est dû à la pluralité de l'objet.

d 20. *Bu-n* n'est sûrement pas = à manger, mais plutôt un tréma sur *bi* suivre, correspondant à *fi* (H. *sei*) = empreinte, qui s'est assimilé ici avec le suffixe du possessif *fi* (en H. *sa-nsa*), mais dans le texte comme *fi-ga*.

Quand le jour se leva, ils allèrent dans un bois touffu, ils s'endormirent à un endroit où personne ne pouvait les voir.

Alors, ceux qui les surveillaient se réveillèrent.

Alors, ils dirent: Où est Yakudima dan Aisha? Où? Où? Il a fui, il a fui. Ils allèrent dire au roi du Damagaram: Le Yakudima s'est enfui pendant la nuit.¹ Le roi dit: Et vous, vous étiez où? Ils dirent: Nous dormions. Le roi du Damagaram les invectiva: Fils de chien! Que Dieu vous maudisse! Pauvres types, je vais vous tuer!

Alors, le roi du Damagaram rassembla les membres de la cour [116] et leur dit: Mon fils, Yakudima dan Aisha, a fui. Partez! Que chacun monte sur son cheval et aille le chercher où qu'il soit. Cherchez-le et amenez-le-moi!

Alors, ils partirent, chacun monta [à cheval] et sortit, ils étaient nombreux. Ils partirent, ils suivaient ses traces. Ils marchèrent, ils marchèrent, ils voyagèrent, ils cherchèrent sans le trouver.

1 Phrase absente de la version haoussa.

Dā-zí, fāta-ro wəl-zéna, isé-na mai Damágarám-ro, gul- zéna ji-ro: jí-ga fandiandê.

Mai gul-zína: Gila, lē-nákō, nám-nakō. Dā-zí, lē-zéna nab-cána fa-nza-n. Sí yē mai Damágarám Ala-ŋ gorō^a ci-dín.

Dā-zí, kam lága kabâri cuktína gul-zína: tatâ-num jí-ga rúskina bəla lagá. Mai Damágaram gul-zína: bəla fí-n jí-ga rúmma? Kamti gul-zína: bəla laga cu-nzú Damargú ji-ga ki-rísko.^b Mai gul-zína: [117] zíre zirē^c jí-ga rumma? Ji yē kam tí gul-zína: ziréziré jí-ga rúskí-na.

Dā-zí, mai Damágaram jí-ro kulgu-ā mēgu cī-na, bəlua ciləm-wa, fir-wa^d jí-ro cí-na. Mai Damágaram gul-zína: léné bəla-núm-ro, fān-ískina. Ala barka-núm cakō.^e

Dā-zí, mai Damágarám kōkana-wa-nzú-a, kalíwa-nzúa jí-wa sandí-ti sama za-bâ-na lē-zéna bəla tātá-nzú-bē, jí yē tata-n-zí ti kabâri-nzu bāgo. Sandi isána kārúngo bəla-bē.

Daji, fatoro woljane isana, na mai Damagərəmro, shiro guljana: shia fandiennde. Mai guljəna: Ngəla, lenowo, namnowo.

Daji, lejane fanjan napcana. Shi ye mai Damagərəm Alanguro cədin.

Daji, kam laa kawar cuwutəna guljəna: tadanəm shia ruskəna bəla laan. Mai Damagərəmbe guljəna: bəla fin shia curum? Kamdə guljəna: bəla laa cunju Damargulan shia curusko. Mai guljəna: [117] jirejirero shia rumma? Shi ye kamdə guljəna: jirejirero shia ruskəna.

Daji, mai Damagərəm shiro kalwuwa mewu cina, bul-a cələm-a, fərra shiro cina. Mai Damagərəm guljəna: lene bəlanəmro, fannəskəna. Ala barganəm cakko.

Daji, mai Damagərəmbe kogənanawanju-a, kaleanju-a shi-a sandidə samma jawana bəla tadanjuero lejai. Shi ye tadanjudə kawarnju bawo. Sandi ye karəngə bəlayero isana.

a 21. Ici en K. *goro* devrait correspondre au H. *rōko*. La ligne entre parenthèses du H. “les lettrés (de l’argent?) prièrent Dieu” n’est pas dans le texte [écrit].

b 22. En H. [Prietze fait une erreur ici, la note concerne en réalité le kanouri] *ki-rísko*, avec un *i* assimilé, est l’aoriste de *ru*.

c 23. On a *zire* seulement une fois dans le texte.

d 24. Dans le texte [kanouri], on a chevaux [au pluriel], en H. cheval [au singulier].

e 25. À partir de là commence la feuille 5 du texte.

Alors, ils rentrèrent à la maison, ils vinrent auprès du roi du Damagaram et lui dirent: Nous ne l'avons pas retrouvé. Le roi dit: Bon! Reposez-vous!

Alors, ils partirent, ils restèrent dans leur maison. Quant à lui, le roi du Damagaram, il faisait des invocations.¹

Alors, quelqu'un apporta une nouvelle et dit: J'ai vu ton fils dans une ville. Le roi du Damagaram dit: Dans quelle ville l'as-tu vu? La personne dit: Je l'ai vu dans une ville dont le nom est Damergou. [117] Le roi dit: Tu l'as vraiment vu? La personne dit: Vraiment, je l'ai vu!

Alors, le roi du Damagaram lui donna dix vêtements, des blancs et des noirs, il lui donna des chevaux. Le roi du Damagaram dit: Rentre chez toi, j'ai compris! Que Dieu te bénisse!

Alors, le roi du Damagaram, les membres de sa cour, ses esclaves et lui, eux tous montèrent [à cheval] pour aller à la ville de son fils. Quant à son fils, lui, il n'était pas au courant. Eux, ils arrivèrent aux abords de la ville.

¹ Il y a une phrase ici dans la version haoussa, *Malaman kudi suna yi masa rokon Allah*/Les lettrés d'argent (charlatans) étaient en train de supplier Dieu pour lui, qui n'est pas dans la version kanouri ni dans la traduction allemande.

Dā-zí, kam lagá sandí-ga cu-rúna, kam lē-zína tata-nzú-rō gubzína, gul-zína ſi-ro: Yākúdīma, d'a-n Aisa, aba-núm ísína duāduán; ci-né kasé, badē ni-ka^acenatí-ni.^b Σi yē Yākúdīma gul-zína: lē-nókō du-â-dua-n fir-ní-ro súrdu zâ-nakō. Lē-zéna duādua-n fir-nzō-rō súrdu, zā-zéna. [118]

Dā-zí, am bəla ti búrgu-go^c ce-sakín.

Dā-zí, Yākúdīma cī-zína fur za-bána, kafagar-i-nzú gō-zína,^d kacáku-nzū gō-zína, cu-lguna lē-zína na-nzá-n.

Σi-ga ca-rúna ti-ŋ sandi sama ca-kasána. Abâ ti ye gul-zína: Afi átí? Tā-yakō ſíga!

Sandi yē ſi-ga rī-zána. Abâ ti ye gul-zín: Ala bárka-ndō gō-zō! Kam tilō ma nandí-ga dū-zín? Σi-ga kárin-zána^e mā kafagari-nzú atəgēi atəgēi sandí-ro katkērína.

Dā-zí, lē-zína bəla laga^f cə-nzú Maḡād'í; ſi wa am-zú-a weledí-nzū-a am Maḡad'í ye ci bəla ti ga zā-cána.^g

Daji, kam laa sandia curuna, kamdə leje tadanjuro guljəgəna, guljəgəna shiro: Yakudima dan Aisha, abbanəm isəna, duwaduwan cine kase, wande nia cətanni. Shi ye Yakudima guljəna: lenowo duwaduwan fərniro sərdu jagənowo. Lejane duwaduwan fərnjuro sərdu jajagəna. [118]

Daji, am bəlayedə burwu casakkin.

Daji, Yakudima cije fərro jəwana, kashagarnju ngojəna, kajaganju ngojəna, culuwe nanjaro lejəna. Sa shia carunadən sandi samma cakasəna. Abbadə guljəna: Awi adə? Taiwo shia! Sandi ye shia rijana. Abbadə ye guljin: Ala bargando ngojo! Kam tilodəma nandia dujin? Shia karəŋjanama kashagarnju adəgai adəgaidəro sandiro katkero.

Daji, bəla laaro leyeno, cunju Maradí; Shi-a amnju-a waladinju-a am Maradiye ye ci bəlayedəa jaccana. Shi ye koyeno, shi-a amnju-a

a 26. *Cg-natí-ni* devait être une erreur; K. *nâteskin* signifie: je sème.

b 27. Il me semble qu'ici c'est la conjugaison relative de *isə* qui est attestée.

c 28. *Búrgu* cri de douleur; l'accusatif *ga* s'assimile en *go*. En H., *ōfu, ūhu, ōhu*, un cri pendant lequel on tient constamment la main devant la bouche, d'où les interruptions entre *ō* et *u*. Le verbe de K. *yākəskin* correspond à peu près à mettre, poser (H. *sa*).

d 29. Ici on aurait dû avoir *d'auka* aussi. *Kacáku* = H. *mâfi* une lance pour tirer et frapper. Le tout a une longueur de quatre coudées, [la partie] en fer d'une coudée, mais la forme peut changer.

e 30. Ici le texte [écrit] et le H. diffèrent significativement l'un de l'autre: *kuḡkúḡa* signifie en H. rincer, et au sens figuré tirer à côté, et puis *ya-dauki takobi* il tira l'épée, *ye-i haka* il fit comme ça (*ya-faskaḡē-su*) de telle sorte qu'il les surpassa.

f 31. Ici commence la page 6 du texte.

g 32. K. *tsa*, ici *za*, signifie: fermer à la 3^e personne du singulier, K. *tsáktſin*, à la différence de K. *tsā*, ici *zā*, signifie percer, qui est chez K. *tsātſin* à la 3^e personne du singulier.

Alors, quelqu'un les vit. La personne alla informer son fils et lui dit: Yakudima (dan Aisha, ton père est arrivé. Vite, lève-toi et fuis, il ne faut pas qu'il t'attrape! Le Yakudima, lui, dit: Allez vite seller mon cheval. Ils partirent rapidement seller son cheval. [118]

Alors, les gens de la ville criaient.

Alors, le Yakudima se leva, monta à cheval, prit son épée, prit sa lance, sortit et partit vers eux. Lorsqu'ils le virent, tous s'enfuirent. Quant à son père, il dit: Qu'est ce qui se passe? Attrapez-le! Mais eux avaient peur de lui. Le père dit: Que Dieu vous maudisse! Comment un seul homme peut vous chasser?

Alors qu'ils s'approchaient de lui, lui il faisait comme ça, comme ça,¹ avec son épée, ils n'ont rien pu faire.

Alors, il partit dans une ville qu'on appelle Maradi, lui, ses gens et son serviteur. Quant à eux, les gens de Maradi, ils fermèrent la porte de la ville. Il poursuivit sa route, lui, ses gens et son serviteur.

1 Marque de l'oralité, al-Hajj Musa montre ici par un geste.

Σι yē kō-zína fi-wa am-zúa weledí-nzua laga korô lē-zéna cu-nzu [119] Kad'égna. Sandi ye am bəla ti ci bəla-bē za-cána. Σι yē kō-zína fi-wa weledí-nzu-a am-zu-a koro bəla lága lē-zéna cu-nzu Sokotô. Dā-zí, lē-zéna bəla ti-ro gagána.

Dā-zí, mai Sokotô-bē gul-zína: Léné namné, lambō-nəm bāgo.^a Mai bəla tí gul-zína am bəla-nzə-rō: yātako jí-ga fāto iní-bē ganāra-ko jí-ga. Am-zú-a wēledi-nzú-a am gila jí-ga casatína, jí-ga gana-zéna, fi-wa weledí-nzu-a am-zu-a.

Σiro kaḷḷa megû-a, fir mēgû-a, kúnkuna zámbar dúbu-a, kanzi-wá^b mēgû-a, fē-wa mēgû-a, kulugu cíḷám-wa ból-uwa figu fi-ro sama cína; ago dūnia-bē ti sama mēgu cína Mai bəla-bē tí gul-zína am-zú-ro: Lénókō gulákō Yákúdíma-ro íso.

Lē-zéna gul-zéna fi-ro. Σι ti gul-zína: gila; isəna duádua-n. Mai ti gul-zína: afi kabâr? Gul-zína kəlâfia, kəlâfia.^c Mai jíga cə-kérína: âfigei, âfigei dū nīwa aba-núm-wa? Gul-zína fi-ro: átagei [120] átagei díyana ū-wa fi-wa; ago ca-dína ti sama fi-ro gul-géno.

Dā-zí. Mai gul-zína: Gila, nī léné na-atí. Im abā-nəm tí núi-ya, nī ye fāto abā-nəm tí-ga ki-fándum.^d

waladinju-a bəla laaro koro leyada cunju [119] Katsina. Sandi ye am bəladəye ci bəlaye jaccana. Shi ye koyeno, shi-a waladinju-a amnju-a koro bəla laaro leyada, cunju Sokoto.

Daji, lejane bəladəro gagəgəna.

Daji, mai Sokotoye guljəna: Lene namne, lambonəm bawo. Mai bəladəye guljəna am bəlanjuyero: shia yatowo fato yiniyero shia gənanowo. Amnju-a waladinju-a am ngəla shia casatəna, shia gənajana, shi-a waladinju-a amnju-a. Shiro kalea mewu-a fər mewu-a kunguna zambar dəwu-a kanjiya mewu-a feya mewu-a, kalwu cələm-a bul-a fiwu samma shiro cina; awo duniayedə samma mewu cina. Mai bəlayedə guljəna amnju-ro: Lenowo Yakudi-marō gulgənowo iso. Lejane shiro guljəgəna. Shidə guljəna: ngəla! Duwaduwan isəna, Maidə guljəna: awi kawar wo? Guljəna: Kəlewa, kəlewa! Mai shia cəkərəna: awi gai, awi gai diw, ni-a abbanəmba? shiro guljəgəna: adəgai [120] Adəgai diyewu-a shi-a; awo cadənədə samma shiro gulyegeno.

Daji, Mai guljəna: Ngəla, ni lene na adəro. Yim abbanəmdə nuiya, ni ye fato abbanəmbədə kiwandum.

a 33. *Lambo* = part [affaire]. On peut penser ici au proverbe: *Afi lambō-nəm battu kaia-bē-n kōzína nanzáu* = “Qu'est-ce que ça peut te faire' est plus fort que des coups de bâtons” [Le proverbe est aussi dans Prietze 1915: proverbe 219] = H. *bábu ruáŋka tá-fi buga-n sanda cíwo*.

b 34. Que signifie *kanzi*, H. *tamankóro*?

c 35. Au lieu de la question du roi et des réponses, on a dans le texte [écrit] seulement *lâfia-zan* = ils se saluèrent.

d 36. 2^e personne du singulier à l'aoriste de *fandískin* je trouve. Ici finit la feuille 6 du texte.

Ils arrivèrent dans une autre ville qu'on appelle Katsina. Eux aussi, les gens de la ville fermèrent la porte. [119] Il poursuivit sa route, lui, son serviteur et ses gens. Ils allèrent jusqu'à une autre ville que l'on appelle Sokoto.

Alors, ils partirent et entrèrent dans la ville.

Alors, le roi de Sokoto dit: Va, installe-toi, ne te fais pas de souci! Le roi de la ville dit aux habitants de sa ville: Amenez-le dans la maison de telle personne et installez-le, [avec] ses gens et son serviteur. Des gens bien l'emmenèrent, l'installèrent, lui, son serviteur et ses gens. Il¹ lui donna dix esclaves, dix chevaux, un million d'argent, dix captifs de guerre, dix bovins,² cinquante vêtements, des noirs et des blancs, toutes les choses du monde, il lui donna par dizaine. Le roi de la ville dit à ses gens: Allez dire au Yakudima de venir! Ils y allèrent, ils lui dirent. Lui, il répondit: D'accord! Il vint tout de suite. Le roi dit: Quelles sont les nouvelles? Il répondit: La paix, rien que la paix! Le roi lui demanda: Que se passe-t-il? Que se passe-t-il? Que se passe-t-il entre toi et ton père? Il lui dit: [120] Voilà, voilà ce qui s'est passé entre lui et moi. Il lui raconta tout ce qu'il s'était passé.

1 En haoussa au pluriel, en kanouri au singulier.

2 La référence aux bovins manque en haoussa.

Dā-zí, nab-cína curō Sɔkoto-bē-n
 ʃi-wa am-zú-a wɛ ledi-nzúa indu-yaê
 fāto ci-tāna nab-cána.

Mai Sɔkoto-bē ʃi-ro kaʃiá mēgû-a
 cína, fər-wá mē-gû-a cî-na, kir-wá
 mēgû-a cî-na, bəla lagá kura ʃi-ro cína.

Mai Sɔkotô gul-zína: Yákúdima,
 gô-nē sama ago áti ní-ro yískina, lē-né
 bəla atí-ga namné ni-wa am-nəm-wa,
 weledí-nəm-wa; im abā-nəm ti-ga
 nu-ia, ni-ka fāto abā-nəm-ga yā-skin.^a
 Yakudima gul-zína: gíla barka-
 nəm-bē gúbo-rō dēga, Ala káfo-nəm
 cirgá.

Dā-zi. Yákúdimá lē-zína, am-zû-a
 gō-zína wele-dí-nzu-a kaʃi-é-nzu-a.
 Dā-zí: bəla-ti-ro lē-zína, [121] gāgína
 nab-cína. Imbiyaê kirígu ci-zía ma
 rokō-n lē-zéi ʃi-wa mei-wa, kōrō
 im zúmaa yē ʃi-rō kuɲkuna zanbər
 dúbū^b ʃi-rō cî-na, atəgeí atə-gei ci-
 dín. Kírbu tilô-ro cab-céna.

Dā-zí, mei-Damágarám-ga núnna,
 kam laga yē cî-zína cəro Damagaram-
 bē, kabári cuktína, kafú-nzu mēzú
 cē-dína^c kəla zəbal-bē-n.^d

Daji, napcəna curo Sokotoyen,
 shi-a amnju-a waladinju-a wundu
 yaye fato cətana napcəna. Mai Soko-
 toye shiro kalea mewu cina, ferra
 mewu cina, kirra mewu cina, bəla
 kura laa shiro cina. Mai Sokotoye
 guljəna: Yakudima, gone awo adə
 samma niro yiskəna, lene bəla adən
 namme, ni-a amnəm-a waladinəm-a;
 yim abbanəmdə nuiya, nia fato
 abbanəmero yatəskin. Yaku-
 dima guljəna: ngəla barganəmm̄in
 ngəwuro dəgai, Ala kawunəm cərga!

Daji, Yakudima lejəna amnju-a
 waladinju-a kаланju-a ngoje daji
 bəladəro leyeno, [121] ngaye napcəna.
 Yimbi yaye kəriwu cijiyama rokkon
 lejai, shi-a mai-a, koro yim jəmmaa
 ye kunguna zambar dəwu shiro cin,
 adəgai adəgai cədin. Kərwu tiloro
 napcana.

Daji, mai Damagərəm ye nuna,
 kam laa curo Damagərəmben cije
 kawar cuwutəna, kawunju mewu
 cədəna kəla jawalyen.

a 37. De *yātəskin*.

b 38. Un *abutíra* coúte *zambar biár* [cinq *zambar*], un shilling, un *zambar*.

c 38. *Cédina* pour *ci-dina*.

d 40. Ici finit la feuille 7 du texte.

Alors, le roi dit: Bon, va t'installer à tel endroit. Le jour où ton père mourra, tu retrouveras la maison de ton père.

Alors, il resta à Sokoto, lui, ses gens et son serviteur, chacun a pris une maison, ils s'installèrent. Le roi de Sokoto lui donna dix esclaves, dix chevaux, dix esclaves femmes et une grande ville. Le roi de Sokoto dit: Yakudima, tout ça, je te le donne. Va t'installer dans cette ville, toi, tes gens et ton serviteur. Le jour où ton père mourra, je t'emmènerai dans la maison de ton père. Le Yakudima dit: C'est bien, Majesté. Que tu vives longtemps, que Dieu prolonge tes jours.

Alors, le Yakudima partit avec ses gens et son serviteur, il emmena ses esclaves.

Alors, il partit dans cette ville, il y entra, il s'y installa. [121] Chaque fois qu'une guerre éclatait, ils partaient ensemble, lui et le roi, ensuite chaque vendredi [ce dernier] lui donnait un million d'argent, c'est comme ça qu'il faisait chaque fois. Cela a duré un an.

Alors, le roi du Damagaram mourut. Quelqu'un quitta le Damagaram et apporta la nouvelle. Il passa dix jours sur la route.

Dā-zí, Sòkòtò-ro ìsa.

Lē-zína na mei Sòkoto-bè-n gul-zína: barka-nəm-bē, Ala kafō-núm cirgá! Mei Sòkòtò gul-zína: tátu ma darâ-ban ka-dóm? Σí ti gul-zína: Damagaram-ban kadísko Mei Sòkòtò gul-zína: afi kabâri Damagaram-bē? Σi ti gul-zína: Kabâri mēzi, barka-nǫm-bē gubu-rō dega. Mei Sòkòtò gul-zína: gulé andî-ro fānê.^a Σi ti gul-zína: Labâri kuskína ti,^b mei Damágarám ka-nû.^c (*ou nú-na*). Mei Sòkòtò gul-zína: Imtí ka-nú? Σi ti gul-zína: Kirma káfú-nzu mēgú cə-dína. Mei Sòkòtò gul-zína: gila, fanískina. Yātako fi-ro kulugu [122] mēgú-a, fir tiló-wa, kalíia tiló-wa, kir tiló-wa, sama fi-ro, yískina Fâto lága fi-ga yātako, zəm-náko fi-ga. Am méi-bē fíga casâtina, fâto laga casakína nab-cína.

Dā-zí, mei Sòkòtò kam laga Yakudima-ro ze-ba-zína, gul-zína: lē-nim-ia ma fi-ro gulé: méi ni-ka bobô-zin.

Lē-zína fir-unzu zi-bâna lē-zína bəla Yakúdima bandigana^d ti fi-ro gul-zína: Léné mei ní-ka^e bōbô-zin. Yakúdima gul-zína: afi cu-fandô? Σi ti gul-zína: nōniski-nī agô cu-fandína ti. Yakúdima gul-zína: gila, léné fâto-ro, fan-ískina. Gulé fi-ro: gulískina fi-ro.

Daji, Sokotoro isi. Lejəna na mai Sokotoyen guljəna: barganəmmin, Ala kawunəm cərga! Mai Sokoto guljəna: tadama ndarayen kadim? Shidə guljəna: Damagərəmben kadisko. Mai Sokoto guljəna: awi kawar Damagərəmbe wo? Shidə guljəna: Kawar meji, barganəmmin ngəwuro dəgai! Mai Sokotoye guljəna: andiro gulle fanniye. Shidə guljəna: Lawar kutəskənədə, mai Damagərəm nuna. Mai Sokotoye guljəna: Yimbi kano? Shidə guljəna: Kərma kawunju mewu cədəna. Mai Sokoto guljəna: ngəla, fannəskəna. Yatowo shiro kalwu [122] mewu-a fər tilo-a kalea tilo-a kir tilo-a, samma shiro, yiskəna fato laaro shia yatowo, shia jəpkənowo. Am maiye shia casatəna, fato laaro casakke napcəna.

Daji, mai Sokotoye kam laa Yakudimaro jəwajəgəna, guljəna: lenimiyama shiro gulle: mai nia bowojin. Leje fərnjuro jəwane lejəna bəla Yakudima dəganədəro shiro guljəgəna: Lene mai nia bowojin. Yakudima guljəna: awi cəwando? Shidə guljəna: nonəskəni awo cəwandənədə. Yakudima guljəna: ngəla, lene fatoro, fannəskəna. Gulle shiro: shiro gulgəskəna.

a 41. Littéralement: Dis-nous [pour] (que) nous entendions.

b 42. *Kuskína* est une contraction de *kotəskin* j'amène.

c 43. *Ka-nu* est la 3^e personne du singulier de l'aoriste de *núskin* je meurs.

d 44. Après cette phrase commence la feuille 9 du texte.

e 45. Ici, on a dans le texte *ná-ka* au lieu de *ní-ka*, sûrement par inadvertance.

Alors il arriva à Sokoto. Il alla auprès du roi de Sokoto et a dit: Majesté. Que Dieu prolonge tes jours! Le roi de Sokoto dit: Jeune homme, d'où viens-tu? Il répondit: Je viens du Damagaram. Le roi de Sokoto dit: Quelles sont les nouvelles du Damagaram? Et lui, il répondit: Des nouvelles, il y en a! Majesté, Que Dieu prolonge tes jours! Le roi dit: Fais-nous-les entendre! Lui, il dit: La nouvelle que j'ai apportée: Le roi du Damagaram est mort. Le roi de Sokoto dit: Quand est-il mort? Il répondit: Il y a dix jours. Le roi de Sokoto dit: C'est bien, j'ai entendu. Apportez-lui dix vêtements, [122] un cheval, un esclave et une esclave, tout cela je lui donne. Emmenez-le dans une maison et installez-le convenablement. Les gens du roi l'emmenèrent, l'installèrent dans une maison, il y resta.

Alors, le roi de Sokoto envoya quelqu'un auprès du Yakudima en lui disant: Quand tu le trouves, dis-lui: Le roi t'appelle. Il partit, il monta sur son cheval, il arriva dans la ville où le Yakudima résidait, il lui dit: Viens, le roi t'appelle! Le Yakudima répondit: Que se passe-t-il? Lui dit: Je ne sais pas ce qui se passe. Le Yakudima répondit: Bon, rentre à la maison, j'ai entendu. Dis-lui: Je lui ai dit.

Yākúdima gulə-zína wēledi-nzu lagā-ro cu-nzú Bārəka: Lēné, súrdu zanê fur-ní-ro. Lēzína duāduan, sirdi zē-zu fur-nzí-lan, cuktína firo, fi ye za-bāna gul-zína wēledí-nzi-ro: kōnē lenê Səkətô, mei úka bōbō-zin. Am-zú-ti índumâ-rō [123] gul-zíni; sandí indi lē-géda^a duādua-n. Səkətô-n isína lē-zína nā mé-ibe, gul-zína: Barká-num-bē Ala kafo-núm cirgá. Sīye mei ti gul-zína: Umhín!^b Mei gul-zína: āfigéi kinzō-nám?^c

Σi ti gul-zína: barka-némbē kə-láfia. Mei gul-zína: kabári cuktína andí-ro abâ-nəm ti núnna. Σi ti gul-zína: abā-ni núnna gó? Mei ti gul-zína: kütí kindāgo fal ci-dína kárma-nzú ti. Mei Səkətô gul-zína: lēné sabara^d dē, am-in fāta-ro ní-ka casātin.

Lē-zína duāduan sabara cidína am-zú-a wēle-di-nzú-a induyaé sábara ci-dína. Mei tí ye am-zə-ro gul-zína: indu-yaé sabara ci-dína.

Yakudima guljəna waladinju laa cunju Barkaro: Lene, sərdu fərmiro jagəne! Leje duwaduwan fərnjuro sərdu jajəgəna, cukkutəna shiro, shi ye jəwana guljəna waladinjudəro: kone leniye Sokotoro, mai wua bow-ojin. Amnjudə, wundumaro [123] guljəgənni; sandi yindi duwaduwan leyeda. Sokotoro isane na mai-yero lejana, guljəna: Barganəmmīn Ala kawunəm cərga, yeno! Shi ye maidə guljəna: Umhm! Mai guljəna: awi gai kəndionəm? Shidə guljəna: barganəmmīn kəlewa. Mai guljəna: kawar andiro cawutəna, abbanəmdə nuna. Shidə guljəna: abbani nuna? Maidə guljəna: kudə kəndawu fal cədəna, karmonjudə. Mai Sokoto guljəna: lene sawara de, amni fatoro nia casatin. Leje duwaduwan sawara cədəna, amnju-a waladinju-a wundu yaye sawara cədəna. Maidə ye amnjuro guljəgəna: wundu yaye sawara cədəna.

a 46. *Lē-geda* 3^e personne du pluriel de l'aoriste de *lē* aller. Après *isina*, *lēzína* semble être du point de vue de son serviteur qui l'accompagne, mais cela a été clairement accentué en H. *Barka-núm-bē* semble être une formule, qui n'a pas de lien direct avec ce qui suit.

b 47. *Umhín* est une réponse non articulée [onomatopéique] aux félicitations en bornouan = H. *yaüwa*.

c 48. *Kín-zō*, pas chez K., semble être une forme dérivée de l'infinitif; dans certains infinitifs par exemple *kum-bo* manger, il est placé un *kən*. Au H. *zaua* correspond en kanouri l'infinitif de *isi*. H. *k'āka* est la question "comment?" Ici commence la feuille 10 du texte qui va jusqu'à *yātáko*.

d 49. *Sábara*, [vient] de l'arabe, comme le mot H. *hárāma*, signifie la préparation, en H. d'habitude *šīri*.

Le Yakudima dit à son serviteur, celui qui s'appelle Barka: Va seller mon cheval. Celui-ci partit vite seller le cheval et lui amena. Lui, il monta et dit à son serviteur: Pars devant, nous allons à Sokoto, le roi m'appelle. Il ne dit rien à personne d'autre, [123] ils partirent tous les deux très rapidement. Ils arrivèrent à Sokoto et allèrent chez le roi, il dit: Votre majesté, que Dieu prolonge vos jours! Et le roi répondit: hum hum! Le roi dit: comment fut ton voyage? Et il dit: Votre majesté, Bien! Le roi dit: On nous a apporté l'information que ton père est mort. Il répondit: Mon père est mort? Le roi dit: Cela fait un mois déjà qu'il est mort. Le roi de Sokoto dit: Va te préparer, mes gens vont te ramener dans ton pays. Il alla se préparer rapidement, ses gens et son serviteur, chacun se prépara. Le roi dit à ses gens: Que chacun se prépare, ils se sont préparés.¹

1 Cette phrase n'est pas dans la version haoussa.

Dā-zí, Yākúdima ísína Sòkòtò nā méi-bē lē-zína gul-zína méi-ro: sabara dískina barka-núm-bē.

Mei Sòkòtò gul-zína: gíla, nam-né. Am-zú kōka nāwa kúrakúra mēgú induyaê fir-nzú mēgúa mēgúa [124] zu-bāna ísána na méi-bē. Yākúdima yē dā-káta kēla fir-bēn, fi-wa am-zúa wēledí-nzu-a. Mei gul-zína am-zíro: Yākúdima-ga fāto aba-nzi-ro yātáko, badē afi-ma fi-ga cu-fandín-ni, kēla zēbel-bēn. Kōkenawā ti gul-zéna: gila barka-num-bē, afima fíga cēfandín bāgo. Ala amarcía yo fi-ga fāto keláfia-ga yātē.

Dā-zí, ci-zána im zūma-awa. Kōkana-wa ti gul-zéna: Yākúdima kōné fúku-n lēné bádē afi-ma tanúmmi.^a

Yākúdima gul-zína: gila. Fòkor-ò kō-zína: am-zúa wēledí-nzū-a kaľia-nzū-a sandí-ye gāfa-nzú za-géi na átəm-ba na átém-ba,^b kāfú-nza būnē kafú-nza. kāfú-nza^c mēgú ci-dína zēbel-bēn. Cidí mei Daurâ-bē ísána, cu-nzú Mei Gərdò d'a-n Cimé.

Dā-zí. Yākúdima zu-bazína na mei Daurâ-bē, gul-zína fí-ro: Ala kafá-num cingá! Isákina bēla [125] abāni-bē kōniskin. Mai Daurá gul-zína: arê zum-né nā-ní-ro; kāfú mēgu-gei dē dúgoni kō-nemin.

Daji, Yakudima Sokotoro isəna, na maiyero leje mairo guljəgəna: sawara diskəna barganəmm̄in. Mai Sokotoye guljəna: ngəla, namme. Amnju kogənawa kurakura mewu wundu yaye fərnju mewu mewua [124] jawane na maiyero isana. Yakudima ye kəla firyen dagata, shi-a amnju-a waladinju-a. Mai amnjuro guljəgəna: Yakudimaafatoabbannjuyeroyatowo, wande awima shia cəwandənni, kəla jawallen. Kogənawadə guljana: ngəla barganəmm̄in, awima shia cəwandin bawo. Alaye amarjia, yo shia kələwalan fatoro yataye!

Daji, yim jummaa cijana. Kogənawadə guljana: Yakudima kone fuwuro leniye wande awima tannəmmi. Yakudima guljəna: ngəla! Fuwuro kojəna: amnju-a waladinju-a kəleanju-a sandiye ngawonju jagai, na adən ba na adən ba, kawunja bunye kawunja mewu cədəna jawalan. Cidi mai Daurayero isana, cunju Mai Gərdò dan Cime.

Daji, Yakudima na mai Daurayero kam jəwajəgəna, guljəgəna shiro: Ala kawunəmə cərga! Iskəna bəla [125] abbaniyero konəskin. Mai Daura guljəna: are jəmmə nanin; kawu mewu gai dimia duwon konəmin.

a 50. *Tanummi*, pour K. *təngin* je me rappelle, je me souviens; cela doit être, comme le H. *tina*, d'origine arabe; *tina* est plutôt *tina* chez M[usa] = penser, concevoir.

b 51. *Na a tamba*, H. *namba*, est une expression onomatopéique pour les pas lourds et réguliers des chevaux.

c 52. Au lieu de "nuit et jour" on a en H. *tāfi kwanci* = se lever, se coucher.

Alors le Yakudima vint à Sokoto, alla chez le roi et lui dit: Votre majesté, je me suis préparé. Le roi de Sokoto dit: C'est bien, prends place. [124] Ses gens, dix grands notables, chacun avec leurs dix chevaux, [les] montèrent et vinrent chez le roi. Le Yakudima pendant ce temps était sur son cheval avec ses gens et son serviteur. Le roi dit à ses gens: Vous, ramenez le Yakudima dans la maison de son père et veillez à ce que rien ne lui arrive sur la route. Les notables dirent: Bien, votre majesté, rien ne va lui arriver. Si Dieu le veut, nous le conduirons en paix à la maison.

Alors ils partirent, c'était un vendredi. Les notables dirent: Yakudima, passe devant et n'aie aucun souci. Le Yakudima dit: D'accord. Il se mit devant, ses gens, son serviteur et ses esclaves le suivaient. De place en place,¹ ils voyageaient jour et nuit, dix jours qu'ils étaient en route. Ils arrivèrent dans le pays de Daura chez le Mai Gərdo ɗan Cime² [c'est-à-dire fils de Cime].

Alors, le Yakudima envoya une délégation auprès du roi du Daura et lui dit: Que Dieu prolonge tes jours! [125] Je suis là, en route pour la ville de mon père. Le roi du Daura dit: Viens, tu peux rester chez moi pour dix jours avant de continuer.

1 "Na atamba na atamba/plus là, plus là": répétition caractéristique de l'oralité pour exprimer une marche.

2 Malam Muhammadu Mai Gurdo, émir de Daura, qui régna de 1876 à 1906; le soutien de Mai Gurdo à Souleiman est mentionné dans Smith 1978: 288.

Yakúdima gulzína: gíla. Kōkanâwa-ro fāwar-zína gul-zína, sandu-ro ago mai Daurâ-bē gul-zína tifânúwa? Kōkenâwa tí gul-zéna: afi gul-zína go?^a Σi ti gul-zína: mei Daurâ gul-zína: lēnê bēla-nzé-ro zimmê. Sandí-ti gul-zéna: Gíla, lēnê zimmê.

Lē-zéna, zib-cána, dēgaro-n hīma kwo-cána. Dā-zí; mai Daurâ sandi-ro giláro mēgû-a, dāló mēgû-a, kinēm^b mēgû-a, kaní mēgû-a, argím sára dēbú-a kinzi-wa^c findí-nwa mēgû Yakúdima-bē mēgû kōkanâwa Sōkótó-bē, káljia findin wa mēgu Yakúdima-bē, mēgû kōkanâwa Sōkótó-bē fir findin wa mēgu Yakúdima-bē, mēgû kōkanâwa Sōkótó-bē-sama-rō sandí-ro cína sandé yē gul-zéna: Ala ní-ka gúbu-rō ganâ-zō! Ala kafo-num cirgâ! [126]

Dā-zí; nab-cána kafu mēgu. Korô ci-zána kafú-nzu tilo cidi Damagarám-ro isána bēla lagá-n kúra cu-nzú Dambartô. Am bēla ti fí-ga kab-cána fir-nzā figu-a, lē-zína na-nzú-n. Sandí ti gul-zéi: Lalē-núm lalē-wa. Ní ti ma ma-ndego! Indû-yaē mana ci-nzū-bē gul-zín.^d

Yakudima guljəna: ngəla! Kogənwaa shawarjəna guljəna sandiro, awo mai Dauraye guljənadə fanuwwa wa? Kogənwadə guljana: awi guljo? Shidə guljəna: mai Dauraye guljəna: leniyo bəlannjun jəmmiyo. Sandidə guljana: Ngəla, leniyo jəmmiyo! Lejana, jəpcana, degalan himma kəkəna.

Daji, mai Dauraye sandiro ngəlaro mewu-a dalo mewu-a kənemu mewu-a kani mewu-a argəm sara dəwu-a kənjiya findi-a, mewu Yakudimaye mewu kogənawa Sokotoyeye, kalea findin-a, mewu Yakudimaye, mewu kogənawa Sokotoyeye fər findin-a, mewu Yakudimaye, mewu kogənawa Sokotoyeye sammaa sandiro cina, sandi ye guljana: Ala nia ngəwuro gənajə! Ala kawunəm cərga! [126]

Daji, napcana kawunja mewu. Koro cijana kawunja tilo cidi Damagərəmbero isana, bēla kura laa cunju Dambarto. Am bəladəye shia kəpcagəna, fərnanja fiwua, lejana nanjun. Sandidə guljai: Lalenəm lala. Nidəma mainde wo! Wundu yaye mana cinjuye guljin.

a 53. Jusqu'ici arrive la feuille 11 du texte. [Certaines pages sont manquantes, notamment les pages 8 et 12.]

b 54. Kanouri *kinēm*, H. *bizimi* signifie bœuf.

c 55. *Kinzi*, chez K. *kəntfi* esclave, mâle ou femelle; ici il s'agit, comme une mention ultérieure en Kan. et comme la traduction en H. l'indiquent, plutôt d'esclaves femmes. Les esclaves mâles ont été omis en H.; il manque le verbe dans le texte kanouri, c'est un peu résumé dans *sana-ro sandi ro cína*.

d 56. Ici commence la feuille 13 du texte.

Le Yakudima dit: Bien. Il conféra avec les notables en leur disant: Avez-vous entendu ce que le roi de Daura a dit? Les notables dirent: Qu'a-t-il dit? Il répondit: Le roi du Daura a dit que l'on vienne faire une pause dans sa ville. Ils dirent: C'est bien, allons-nous reposer. Ils vinrent, s'arrêtèrent et installèrent leur camp en dehors [de la ville].

Alors, le roi du Daura leur donna dix moutons, dix bœufs, dix bœufs porteurs, dix chèvres, mille mesures de mil, vingt captifs de guerre – dix pour le Yakudima et dix pour les notables de Sokoto –, vingt esclaves¹ – dix pour le Yakudima et dix pour les notables de Sokoto –, vingt chevaux – dix pour le Yakudima et dix pour les notables de Sokoto –, il leur donna tout ça et ils dirent: Que Dieu vous donne un long règne, que Dieu prolonge vos jours! [126]

Alors, ils restèrent dix jours. Ils partirent le onzième et arrivèrent en un jour dans le pays du Damagaram, dans une grande ville appelée Dambarto.² Les gens de la ville l'accueillirent avec cinquante chevaux, ils allèrent auprès de lui. Ils dirent: Sois le bienvenu, sois le bienvenu, c'est toi notre roi. Chacun disait ce que sa bouche lui permettait; tout le monde y allait de ses félicitations.

1 En haoussa, la liste est sensiblement différente, les esclaves sont des esclaves femmes.

2 La ville existe encore au Niger aujourd'hui.

Dā-zí, ʃi-ga cɔktína fâto bɛlama-bɛtí-ŋ casagína, ʃi-ga gilaro-wa kinêmu-wa^a fêwa kaní-wa argim-wa sâra dubu-a cɔktína.

Am bɛla sigiri-bɛ-ti^b bɛla fíyâé gilâroa girgu argim-wa ísin. ʃiti kua indu-yaê argím cɔktíya ʃi-ro kúlugu lû-zin.

Ciro Damágarám-bɛ kabâri kam lagá sandí-ro cɔktína, kabâri fan-zéna imbî-yaê kam findin mɛgû-a fíyaskú cakaséi lɛz-éi, sâtí-wa fɛrmbú-wa sâfi yaê na-nzú-ro ísei. Kabâri cɔktin atɛgéi atɛ-géi ca-dína cɛro Damagarámbe.

Si yê gul-zín: afíma bago; kanʃkálɛwa fâto abâ-ni gagískin. [127]

Dā-zí, nab-cína, kintáfa-nzú^c yaskú ci-dína.

Mei Damágarám yê ti cu-nzú Abagôto^d ʃi ye kirúgu ci-gérin. Isei bɛla lága kúra cu-nzú D'ancédién. Kirugu ce-di,^e am gô-zin cāti ce-ladí-n, am yê cídi-n aba-nzu-bɛ-ti-n.

Dā-zí, Yakúdima kabâri fan-zína am lagá ʃiro cɔktína gul-zína ʃiro atɛgéi atɛgéi, Yakúdima gul-zína: gíla, fanískina.

Dā-zí, am-zú cab-cina, kōkanāwá Sokotô-bɛ cab-cína, gulɔ-zína sandíro atɛgéi atɛgéi agô ʃiro gulɔ-zénati. Afigeidiyê? Sandigul-zéna: Barkanum-bɛ báiyê lɛnê na-nzú-ro. Am lagá yê gul-zéna: atigéi giní díyê, báiyê lɛen bɛla lága sandí-ga gurê-nê.

Daji, shia caatəna fato bɛlamadəyen casagəna, shiro ngəlaro-a kənemu-a fe-a kani-a argəm sara dəwu-a cakkutəna. Am bɛlawa sɛgəriyedə, bɛla ʃin yaye, ngəlaro-a ngərwu argəmbea isain. Shidə ye kuwa wundu yaye argəm cukutiya shiro kalwu lujigin. Curo Damagərəmben kawar kam laa sandiro cukkutəna, kawar fanjanadən yimbi yaye kam findi mewu fíyasku cakkase lejai, satiwa-a fərwu-a sawi yaye nanjuro isai. Kawar cawutin adəgai adəgai curo Damagərəmben cadəna. Shi ye guljin: awima bawo; kangaleyə yaye fato abbastiyero gagəskin. [127]

Daji, narpəna adəgai, kəndawunju yasku cadəna. Mai Damagərəmbədə, cunju Abbagoto, shi ye kəriwu cikkerin. Isai bɛla kura laa cunju Dancediyaro. Kəriwu cadi, am ngojin cate caladin, amdə ye cidi abbastiyedəma.

Daji, Yakudima kawar fanjəna am laa shiro cakutəne shiro adəgai adəgai guljagəna, Yakudima guljəna: ngəla, fanəskəna!

Daji, amnju capcəna, kogənawa Sokotoyè capcəna, guljəgəna sandiro adəgai adəgai awo shiro guljagənadə. Awi gai diye? Sandi guljana: Barganəmm̄in baiyè leniyè nanjuro! Am laa ye guljana: adəgai gəni

a 57. *Kinêmu* = bœuf.

b 58. *K. sɛgə-rí* = coin, un côté.

c 59. *Kintáfa* peut-être une erreur d'écriture pour *kintágo* mois.

d 60. Le roi s'appelle en fait Brahím, ce nom correspond au H. Gôto (qui en revanche est emprunté au Kan. et signifie casque métallique).

e 61. Ici commence la feuille 14 du texte.

Alors, ils l'emmenèrent dans la demeure du *bɔlama*,¹ le chef de la ville, et ils l'installèrent. Ils lui amenèrent des moutons, des bœufs porteurs, des vaches, des chèvres et mille mesures de mil. Les habitants des villages environnants, de chaque village, vinrent tous avec des moutons et des mesures de mil. Et lui, il offrait à tous ceux qui avaient apporté du mil un vêtement.² Dans le Damagaram, quelqu'un leur apporta la nouvelle. L'information était que chaque jour accouraient et arrivaient vingt, dix ou trente hommes, à pied ou à cheval, chez lui. Ils venaient et l'avertissaient que telle chose ou telle autre s'étaient passées dans le Damagaram. Et lui [le Yakudima] disait: Ça ne fait rien! Même si c'est en tige de mil, je retournerai dans la maison de mon père. [127]

Alors, il attendit trois mois. Le roi du Damagaram, Abba Goto,³ lui se préparait pour la guerre. Ils vinrent dans une grande ville du nom de Dancediya.⁴ Ils leur firent la guerre, capturèrent leurs gens pour aller les vendre, pourtant c'était des gens du pays de son père.

Alors, le Yakudima reçut l'information, quelques individus lui apportèrent la nouvelle de ce qui se passait. Le Yakudima dit: C'est bien, j'ai tout entendu.

Alors, il rassembla ses gens, les notables de Sokoto et leur dit tout ce qu'on lui avait annoncé. – Qu'allons-nous faire? Ils dirent: Votre majesté, montons [à cheval] et attaquons-le! Certains dirent: Non, nous n'allons pas faire comme ça. Montons à cheval, mais partons dans une autre ville et allons l'attendre là-bas.

1 En haoussa, le titre utilisé est *galadima*, qui est pourtant aussi un titre kanouri.

2 Cette phrase sous-entend qu'il leur donne un pouvoir ou une fonction, donner un vêtement valant dans ce contexte nomination.

3 Abba Goto est le surnom d'Ibrahim, appelé à Zinder Ibram. Il est le plus jeune fils de Tanimoun choisi par celui-ci pour lui succéder au début de ce texte. Ibrahim/Ibram étant le nom de son oncle, il a été surnommé Abba une forme de *baba* père en haoussa (Salifou 1971: 84).

4 Certainement Dan Chediya aujourd'hui au Nigéria.

Isei-ya mâ yukurê^a sandí-ga téiyi. Yakúdima gul-zína: átəgəi ginī^b dī, curo bünê cinê lēnê kabâri indu-bē mâ bâgo. Lēnê bəla lágan cu-nzu Zagawá-n, lēnê, zímnê, nam-nê. [128]

Sandi ti gul-zéna: Gila, barka-num-bē, agô dimma-tí ma gílagó.

Dā-zí, Yakúdima gul-zína: gíla, indu-yaê lē-zô, sábara ci-dô duáduan.^c Lē-zéna sábara oa-dína isána na-nzú-ro cūrō bünê. Σīyē sábara cə-dína fir-nzú zebā-na lifodí-nzu mēgu-a sandí-yē za-bána isána. Sāti-wa fir-mbū-wa sama induyaê isána. Σī ti gul-zína: Gila kōnakō lēnê.

Dā-zí, kō-zéna fúku-n fi ye gāfo-n-zá zi-géi, gaŋga-bū yē bátcei, na atəmbá, na atəm bá, bə la wa-zína-tin Zagawâ-rō iséna.

Kam laga ci-nōtína nā galadíma Zagawâ-bē-ti gul-zína fi-ro: kusáto dimma? Galadíma Zagawâ-bē-ti gul-zína: undú kúsato-ti-ga?^d Σi ti am gul-zína: Yakúdima. Σi ti gul-zína: barka-nzú, daran fi ti ga? Kam gul-zína: karuŋgó isa.

Dā-zí, fiye am bəla-nzú-bē cab-cína, sāti-wa fir-nzú-wa, sama fi-ga kab-cána murna ca-din gaŋgan-za [129] zâzei, sandí ye^e gaŋga-nzu zâ-zei.

diye, baiye leniye bəla laan sandia gureniye. Isaiyama yukkuriye sandia taiye. Yakudima guljəna: adəgai gəni diye, curo buneyen ciniye leniye kawar wunduyema bawo duwon leniye bəla laan cunju Zagawa, leniye, jəmmiye, nammiye. [128] Sandidə guljana: Ngəla, Barganəmmin, awo dimmadəma ngəla wo.

Daji, Yakudima guljəna: ngəla, wundu yaye lejo, sawara cədo duwaduwan! Lejana sawara cadəna isana nanjuro, curo buneyen. Shiye sawara cədəna fənjuro jewana ləfədinju mewua sandiye jawane isana. Satiya-a fərwu-a samma wundu yaye isəna. Shidə guljəna: Ngəla konowo leniye!

Daji, kojana fuwun shi ye ngawonja jəgai, gangawu ye batcai, na adən ba, na adən ba, bəla wajənadən Zagawaro isana. Kam laa cənotəna na galadima Zagawayedəro guljəgəna shiro: kusotto dimma? Galadima Zagawayedə guljəna: wundu kusottodə wo? Shi kamdə guljəna: Yakudima! Shidə guljəna: barganju, ndaran shidə? Kamdə guljəna: karəngəro isana!

Daji, shi ye am bəlanjuyea capcəna, satiwanju-a fərwanju-a, samma shia kapcagəna mərna cadin ganganja [129] jajai, sandi ye ganganju jajəgai.

a 62. *Yukurê*, de *K. yukúruskin*, je tombe sur quelque chose.

b 63. Yakudima contredit la première proposition et complète la deuxième.

c 64. Ici commence la feuille 15 du texte.

d 65. *Ga* est ici un indice, mais pas de l'objet.

e 66. L'expression en Kan. n'est pas très correcte ici.

S'ils viennent, attaquons-les et capturons-les! Le Yakudima dit: Non, nous n'allons pas faire comme ça, partons dans la nuit sans que personne n'en soit informé, nous irons dans la ville de Zagawa et nous les attendrons là-bas. [128] Ils dirent: C'est bien, votre majesté! Votre plan est bon.

Alors, le Yakudima dit: C'est bien! Que chacun aille se préparer rapidement. Ils allèrent, se préparèrent et revinrent dans la nuit vers lui. Lui aussi, il se prépara, il monta sur son cheval. Ses dix cavaliers caparaçonnés montèrent à cheval et vinrent. Les fantassins et les cavaliers, tout le monde vint à lui et il dit: C'est bon, allons-y!

Alors, ils le devancèrent, lui, les suivait. Les frappeurs de tambour frappaient quand le jour se leva, de place en place jusqu'à ce qu'ils arrivent au lever du jour à Zagawa. Il envoya quelqu'un auprès du *galadima* de Zagawa pour lui dire: Tu as un visiteur! Le *galadima* de Zagawa dit: Qui est ce visiteur? L'homme lui dit: Le Yakudima! Et il répondit: Qu'il soit loué! Où est-il? L'homme lui dit: Il est là, il n'est pas loin.

Alors, lui, il rassembla les gens de sa ville. Fantassins et cavaliers l'accueillirent en lui jouant du tambour, tous se réjouissaient,[129] eux aussi [ceux du Yakudima] jouaient de leurs tambours.

Dā-zí, fāto ʃí-ga cəktína, gar-zána^a ʃi-ro fāto kúra, kōkenáwa Sokôtô-bē yē sandí-ro fāto kúra zarzéna weledí-nza-wa kaʃia-nzá-wa indu-yaê fāto ci-tâ-na nab-cána.^b

Dā-zí, galadîma Zagawâ-bē- sôta^c cəktína, gilarúá mēgû kinēmu-wa-nza indíwa, kani-nzá úgu-wa, argum-za sára yēro^d úgu-a, kaʃia indí-wa kir indí-wa sandí-ro cəktína.

Yakúdima gubzína: Gila, Ala barkanum cakô. Yakúdima galdîma-ga cu-korína gul-zína ʃiro: Afigéi kabâri na-ndó-bē-ti? Galdîma gul-zína: kabâri mēzi sâfi-yaê imbi-yaê, mei Abbagôto andí-ga kirgu-zin, am-dē gô-zin câti ce-ladín.

Yakúdima gul-zína: Gíla kwalê ʃi-gá. Kirma-yaê isô cəro gudi gana^e barka bāgu-a. [130]

Dā-zí, kafu indí ci-di-ni, kabâri kam laga cātína lē-zína na mai Damagáram-rô gul-zína ʃi-rô: Yakúdima ísína bəla laga cunzú Zāgawá. Mei Damágarm gul-zína: imbi kadô? Kam ti gulzína: kú-tí káfú-nzu indí cîro Zagawá-n. Mai Damágaram gul-zína: Gíla, lēnê, fanískina. Si-ro kúlgu indí kōrō rabcí^f lu-zína.

Daji, fatoro shia cawutəna, fato kura shiro garjagəna, kogənawa Sokotoye ye sandiro fato kura garjagəna, waladinju-a kaleanju-a wundu yaye fato cətana narpəna.

Daji, galadima Zagawaye sota cuwutəna, ngəlarowa mewu-a kənemuwanja yindi-a, kaninja uwu-a, argəmnja sara yar uwu-a, kalea yindi-a kir yindi-a sandiro caklutəna. Yakudima guljəna: Ngəla, Ala barganəm cakko. Yakudima galadimaa cuworəna, guljəna shiro: Awi gai kawar nandoyedə? Galadima guljəna: kawar meji, sawi yaye yimbi yaye, mai Abbagoto andia kəriwujin, amnde ngojin cate cəladin. Yakudima guljəna: Ngəla kolle shia. Kərma yaye iso curo, ngudigana barga bawoa. [130]

Daji, kawu yindi cədənni, kawar kam laa catəna, leje na mai Damagərəmbero guljəgəna shiro: Yakudima isəna bəla laa cunju Zagawalan. Mai Damagərəm guljəna: yimbi kadio? Kamdə guljəna: kudə kawunju yindi curo Zagawayen. Mai Damagərəm guljəna: Ngəla, lene, fanəskəna. Shiro kalwu yindi kororopci lujəgəna.

a 67. *K. gárygin* j'installe.

b 68. Ici commence la feuille 16 du texte.

c 69. *Sôta* est en Kan. tout comme en H. = présents [cadeaux au visiteur].

d 70. 100 est chez K. *yóru*, dans le dialecte manga *yéru* ou *yéro*. Le redoublement du verbe est bien intentionnel.

e 71. *Gāna* a le sens secondaire de mépris, K. *ngúdi* pauvrete.

f 72. *Rapci* s'écrit plutôt *labci* (*lamgin* je charge); il les chargea sur l'âne. En H., *kōrē* est une robe noire et brillante, tissée comme à Nife [Nupe].

Alors, ils l'emmenèrent dans une maison, ils lui construisirent une grande maison, ainsi qu'une pour les notables de Sokoto, son serviteur et ses esclaves, chacun eut une maison et s'installa.

Alors, le *galadima* de Zagawa lui apporta des cadeaux de bienvenue (*sota*): dix moutons, deux bœufs porteurs, cinq chèvres, cinq cents mesures de mil, deux esclaves hommes et deux esclaves femmes, il les lui apporta. Le Yakudima dit: C'est bien. Que Dieu te bénisse! Le Yakudima demanda [à voir] le *galadima* de Zagawa et lui dit: Quelles sont les nouvelles? Le *galadima* dit: Des nouvelles il y en a. Chaque jour et sans interruptions, le roi Abba Goto nous attaque, prend nos gens, les emmène et les vend. Le Yakudima dit: Bon, laisse-le! Il n'a qu'à venir maintenant, pauvre de lui, ce maudit. [130]

Alors que cela faisait à peine deux jours [qu'il était là], quelqu'un apporta la nouvelle au roi du Damagaram et lui dit: Le Yakudima est venu, il est dans une ville qui s'appelle Zagawa. Le roi du Damagaram dit: Quand est-il arrivé? L'homme dit: Il est depuis deux jours à Zagawa. Le roi du Damagaram dit: Bien, pars, j'ai compris. Il lui fit porter deux tuniques vertes et l'habilla.

Dā-zí,^a mei Damagaram am-zú cab-cína sandí-ro gul-zína: agô ji-ro gul-zéna ti sáma sandí-ro gul-zína. Yakúdima ísína bəla laga cu-nzú Zagawá-n: Am bəla tí sama gul-zéna: barka-núm-bē, afi gurênē? Baiyé lēnē ji-ga táiyē kute. Am kura kura ti gul-zéna: atigéi gēni diye. Lēnē malum-mā-ga kôrē, agô gul-zéna ti māga diye, Mai Abagôtō gul-zína: atə-ma fāwara gō. Dā-zí, lē-zína, mālum-mā-ga cu-kōrína. Malum-ma kitābunzá wui-zéna gul-zéna ji-ro agō kargu-núm yakumma-tí nasartum bāgo. [131]

Dā-zí, fíti girga-zína cī-zína lē-zína gul-zína kōkanawa-nzú-ro: lēnoko indu-yaē sábara ci-dō, na-atin kafu yasku wa indu-yaē sabara cidō.

Sātiwa fər-mbū-wa am bəla dēgawo-n sigiri-wa-ti-wa maduhu bėnakō daranyaē fanzō ísē; lēnē na-n-zé-ro, yā ji-ga taskin yā u-ka ci-téi.^b

Kōkana-wā gul-zéna: barkanəm-bē,^c ni-ma ji-ga tāmín.

Kafū yaskō ci-dí-ni, sama ísána bəla dēga-wa sigiri-wa, sama cab-cána ísána fir-umbū-wa zambar yaskú-wa sāti-nzā zəmbər indí.

Dā-zí, mei Damagaram zi-bāna im səbduá, gaŋga bú yē gaŋga-nzá zā-zéi.

Daji, mai Damagərəm amnju capcəna, sandiro guljəna: awo shiro guljagənadə sammaa sandiro guljəgəna. Yakudima isəna bəla laa cunju Zagawan: Am bəlayedə samma guljana: barganəmmin, awi gureníye? Baiye leníye shia taiye kutíye. Am kurakuradə guljana: adəgai gəni diye. Leníye maləmbaa koriye, awo guljanadəmaa diye, Mai Abbagoto guljəna: adəma shawara wo.

Daji, lejane maləmbaa cakorəna. Maləmba kitawunja wujana shiro guljagəna: awo karwunəm yakkəmmadə nasartəm bawo. [131]

Daji, shidə gərgayeno cije leje kogənanənjuro: lenowo wundu yaye sawara cədo, na adən kawu yaskundə wundu yaye sawara cədo. Satiwa-a fərwu-a am bəla degaye-a səgəriye-aro maduwu benowo ndaran yaye fanja isa; leníye nanjuro, ya shia taskin ya wua cətai. Kogənawa guljana: barganəmmin, nima shia tamin. Kawu yasku cədənni, samma isana bəla degaye-a səgəriye-a, samma captane isana, fərwu zambar yasku-a satiwənja zambar yindi-a.

Daji, mai Damagərəmbe jəwana yim səbdua, gangawu ye ganganja jajai.

a Ici commence la feuille 17 du texte.

73a. *Sigiri*, cf. note 58; ce sont les gens qui n'appartiennent pas à la ville.

b 74. *Yā-yā* = l'un ou l'autre, en Kan. tout comme en H.

c 75. À partir d'ici la feuille 18 du texte.

Alors, le roi du Damagaram rassembla ses gens et leur dit tout ce qu'on lui avait dit: Le Yakudima est arrivé dans une ville appelée Zagawa. Tous les gens de la ville crièrent: Votre majesté, qu'attendons-nous? Montons [à cheval], allons le capturer et ramenons-le ici! Mais les personnes importantes dirent: Nous n'allons pas faire de cette manière. Allons demander aux lettrés leur avis et c'est ce que nous ferons. Le roi Abba Goto dit: C'est ça la décision du conseil!

Alors, il alla demander aux lettrés. Les lettrés regardèrent dans leurs livres et lui dirent: Ce que tu as dans ton cœur ne te conduira pas à la victoire. [131]

Alors, il se mit en colère, il se leva et il partit dire aux membres de sa cour: Allez-y, que chacun aille se préparer, dans trois jours, nous devons tous être prêts! Fantassins, cavaliers, gens des villes environnantes ainsi que ceux de la campagne, qu'on frappe le tambour que chacun entende et vienne. Nous allons nous battre, que je le capture ou qu'il me capture. Les notables dirent: Majesté, tu seras celui qui va le capturer. À peine cinq jours plus tard, ils étaient tous là, ceux des villes environnantes et des campagnes, ils étaient rassemblés et vinrent tous auprès de lui: trois mille cavaliers et deux mille fantassins.

Alors, le roi du Damagaram monta à cheval le septième jour, les joueurs de tambour frappaient leurs tambours.

Dā-zí, mei Damagarám fúku kō-zína, sandí yē ſi-ga za-géi. Na atəm bá na atəm bá bəla lága lē-zína zib-cína cu-nzú Dərím kafú tiló ci-dína.

Dā-zí, ci-zína im lādua ciro büné, bəla wā-zin-tiro Zagawâ-ro isána. Yakúdima yē kabâri-n-zú bâgo. [132]

Dā-zí, bəla-tí kilē-zéna ila búndugu bácei. Dā-zí, indu-yaé cizía ago laga cú-rui bâgo fur-u-âma bēla-gá kilē-zána, ila barûdu ci-kasín bən-dugu yē fanímin: tututúm tututúm.

Indu-yaé agulô^a zú-bui-n: ū káljia mái-bē, ū tâta iní-bē.

Dā-zí, Yakúdima yē sábara ci-din curo bəla-bē; in-du-yaé curo bəla-bē tí sábara ci-dín, sandíyē búndugu bá-cei, kinígu zâzei, birni-ga lā-zei, cóguļi kúra ca-dína.^b

Dā-zí, tâta Yakúdima kúra ti zibā-na iséna na Yakúdima-bē.^c Gubzína ſi-ro: afí dîmi, abāni? Cī-né bayé, mei-rum bāgo-cuguļi cidína.

Abâ ti gubzína: Tâta kiſi-bē, nī ma ú-ro kíruſu ye-kyerím-in? Gulzína ſi-ro: lēnē cínna gidí-bē lúkokō sandí-ga dû-nako Sandí-wa kamuâ-wa kel sandí-ga gēriskína. [133]

Daji, mai Damagərəm fuwuro kojəna, sandi ye shia jagai. Na adən ba na adən ba bəla laaro leje jəpcəna, cunju Dərím kawu tilo cədo.

Daji, cijəna yim ladua curo buneyen, kawu bəla wajindəro Zagawaro isana. Yakudima ye kawarjū bawo. [132]

Daji, bəladə kəlejana illa bənduwu baccai.

Daji, wundu yaye cijiya awima curui bawo fərwu ye bəlaa kəlejana, illa barudu cəkasin bənduwu ye fanimin: tututum tututum. Wundu yaye awulo jəwin: wu kalea maiye, wu tada yiniye.

Daji, Yakúdima ye curo bəlayen sawara cədin; wundu yaye curo bəladəyən sawara cədin, sandiye bənduwu baccai, kəniwu jajai, bərnidəa lajai, cuwuli kura cadəna.

Daji, tada Yakudimaye kuradə jəwane na Yakudimayero isəna. Shiro guljəna: awi dimin, abbani? Cine bai, mai rummi wa cuwuli cadəna. Abbadə guljəna: Tada kəriye, nima wuro kəriwu yikkəramin? Shiro guljəgəna: lene cinna gədiyen luwowo sandia dunowo, sandi-a kamuwa-a kal, sandia geriskəna. [133]

a 76. *Aguló* serait *ago* + *tilo* à moitié avalé (= 1): tout le monde marmonne.

b 77. Ainsi en H.; en Kan. plutôt: ils firent une issue (firent un grand trou), que l'on ne peut pas dire pour des villes.

c 78. Ici finit la feuille 18 du texte.

Alors, le roi du Damagaram se plaça devant et, eux, ils le suivaient. De place en place, ils arrivèrent dans une ville qui s'appelle Darim, ils s'y arrêtèrent un jour pour faire une pause.

Alors, ils partirent le dimanche dans la nuit et avant que le jour ne se lève, ils arrivèrent à Zagawa. Le Yakudima n'était pas au courant. [132]

Alors, ils encerclèrent la ville et on n'entendait plus que leurs fusils.

Alors, quand tous se réveillèrent, on ne voyait rien que les cavaliers qui encerclaient la ville, on n'entendait que les coups de canon qui retentissaient et les coups de fusil: *tututum tututum!* On n'entendait que des cris de guerre: Moi, l'esclave du roi, Moi, fils d'untel ou untel! Pendant ce temps dans la ville, le Yakudima se préparait. Chacun dans la ville se préparait. Tandis que les autres tiraient les uns avec leurs fusils, les autres avec des flèches, ils éventrèrent le mur de la ville et firent une brèche.

Alors, le grand fils du Yakudima descendit et vint auprès du Yakudima et lui dit: Qu'attends-tu, père? Lève-toi et enfourche [ton cheval], tu ne vois pas qu'ils ont fait une grande brèche. Le père répondit: Fils de chien, veux-tu m'apprendre à faire la guerre? Il lui dit: Partez, sortez par la porte de l'Est, et chassez-les, ils sont comme des femmes, je les ai bridés [par la magie]. [133]

Dā-zí. Da-ŋ Garba lē-zína cu-lugúna cinna gidí-bē; ʃi-ga ca-rúna ti sandi sama kargu-nzá kam-zína; indu-yaê fáida-nzu bâgo. Yakúdima yē zu-bâna cu-lugúna cina futí-bē; mei Damagaram yē dā-káta cina futê-be-n. Dā-zí, Yakúdima-ga cu-rúna ti, cikásína. Yakúdima gul-zína: yazágo sandí-ga!

Dā-zí, yā-zô badi-zéna, afi-ma fānum bâgo ila yāyo yāyo. Sandí-ga casēsána suba-lán dúfur-ga câto^a sandí-ga casēsei.

Dā-zí, mai tí ga catâna músko-lan, kafágar-ro kilatíga ba-cána dogorí-nzu yē cal-cána.

Dā-zí, ʃi-ga còktína fúku Yakúdima-bē;^b karanzú-yē samā gō-zéna, kafágari-nzû-a bøndugu-nzû-a kacaganzû-a còktína na Yakudimaben.

Dā-zí; Yakúdima weltína fâto-n zib-cína, tâta-nzú yē weltína fâto-n zib-céna. Kōkanâwa Sòkoto-bē ye wel-téna fâto-n zab-cána, talakabû [134] yē wel-téna fâto, sâti-wa fir-nbû-wa sandi sama indu-yaê fâto-rō weltána nab-cána.

Dā-zí, indu-yaê agô cu-fandína ti còktin, kafágar^c-wa bundúgu-a kacága-wa, galí^d-wa fir dubu yaskú-a, kam ca-tâna tí dubu mēgū-géi ci-dína; am lága yē ca-kasína, Damagarám-ro iséi. Kōkanawa kúrakúra mēgei cadína méi-ga ca-sesana ti.

Daji, Dan Garba leje culuwuna cinna gədiyen; shia carunadən sandi samma karwunja kamjəna; wunduma faidanju bawo. Yakudima ye jəwane culuwuna, cinna futeyen; mai Damagərəmbe ye dagata, cinna futeyen.

Daji, Yakudimaa curunadən, cəkaso. Yakudima guljəna: yejowo sandia!

Daji, yajo badiyeda, awima fanəm bawo illa yayo yayo. Sandia casesana suwalan duworro cato nga sandia casesai.

Daji, maidəa catana muskolan, kashagarmin kəladəa baccana duwurinju ye caljana.

Daji, shia fūwu Yakudimayero cawutəna; karenju ye samma ngojana, kashagarju-a bənduwunju-a kajaganju-a cawutəna, na Yakudimayen.

Daji; Yakudima wolte faton jəpcəna, tadanju ye wolte faton jəpcəna. Kogənawa Sokotoye ye woltane faton japcana, talagawa [134] ye fatoro woltana, satiwa-a fərwu-a sandi samma fatoro waltane napcana.

Daji, wundu yaye awo cəwandənədə cukkutin, kashagar-a bənduwu-a kajaga-a, kalea-a fər dəwu yasku-a, kam catanadə dəwu mewu gai cədəna; am laa ye cəkəsəna, Damagərəmmo isai. Kogənawa kurakura mewu gai cədəna maia jagagənədə.

a 79. *Yātəskin* je porte, je prends, semble signifier aussi, comme en H. *kai*, "continuer".

b 80. Jusqu'ici arrive la feuille 19 du texte.

c 81. Les différents éléments mentionnés ici en H. sont, selon mon informateur, de différente nature; *bundugei*, *māsu* est selon lui un grand pluriel; en revanche *takúbba* (K. *takúba*) *maséi* un petit pluriel, mais il n'explique pas la nuance de sens; cela n'existe peut-être plus du tout.

d 82. Que signifie *garisi*, que l'on a en H. comme *galía*, le mot kanouri signifierait-il "esclave masculin"?

Alors, Dan Garba alla à la porte de l'Est et sortit. Tous ceux qui le virent prirent peur et personne n'avait plus aucun courage. Quant au Yakudima, il monta [sur son cheval] et sortit par la porte de l'Ouest, le roi du Damagaram s'y trouvait.

Alors, il vit le Yakudima et s'enfuit. Le Yakudima dit: Tuez-les!

Alors, ils commencèrent à les tuer. On n'entendait plus que "aïe aïe aïe". Ils les tuèrent du matin jusqu'à la prière de *duwar*, ils les tuaient.

Alors, ils capturèrent le roi, il reçut un coup d'épée sur la tête, ils lui entaillèrent la cuisse.

Alors, ils l'amènèrent devant le Yakudima, ils prirent tous ses effets, son sabre, son fusil, sa lance et ils apportèrent tout au Yakudima.

Alors, le Yakudima partit à la maison et descendit [de cheval], son fils aussi partit à la maison et descendit [de cheval], les notables de Sokoto aussi partirent à la maison et descendirent [de cheval], ses sujets [134] aussi partirent à la maison, fantassins et cavaliers, eux tous partirent à la maison et s'installèrent.

Alors, chacun apporta ce qu'il avait gagné, sabres, fusils, lances, trois mille chevaux, le nombre de captifs atteignait dix mille. Certains réussirent à s'échapper pour retourner au Damagaram, [parmi eux] dix membres de la cour qui avaient suivi le roi.

Dā-zí; Yakúdima mái-ga cu-kórin:
Afi ní-ka casakô ago áti? Mai gul-zína:
agô kundô Ala-bē.

Dā-zí; Yakúdima gubzína: Kundô
Ala-bē ti? Agô áti-ga kō-zína mā cidín.
Gíla afi-ma bāgo. Yakúdima gul-zína
jí-ro: Im abā-ni nu-nna-ti, ní-ro gul-
zín-ni namnē gurē-nē yayā-nəmtí-ga
badē kúrsi giga bāmmi?^a

Sī ti gul-zína: gul-zína úro, lakín
Fikēwa Kinásar-wa Dáudu-wa
Kacála-wa sandí mā ú-ro gul-géda:
namnē kursi abā-nóm-rō. [135]

Dā-zí; Yakúdima gul-zína: gila.

Nab-cína kafu-nzû yaskû curo
Zagawá-n dugo-nî ci-géno. Dā-zí,
Abagótó fər lágá kulgú^b jí-ro cá-dna,
zi-bána kam lágá lizamti-ga citána
kulgú dīna laga jí-ro cádina yəŋgē
dīna laga jí-ro cádna.^c Dā-zí jí-ga gír-
zei kambo^d géi, agô kanzê-wa laga.

Dā-zí, Yakúdima ci-zína im laraba-
wá, zibána, am-zû-a sama za-bána,
kôkanawa-wa Sokótó-bē sandí ye
zabána.

Dā-zí, Yakúdima húku kō-zína,
gaŋga-bû-a, kakaki-nzû-a, algeita-
bû-a kōz'umbû-a^e sama indu-yaê
zâ-zei. Ahú ma fānùm bāgo ila fani-
mi-n: Dam dā-káta dām.^f

Daji; Yakudima maia cuworin: Awi
nia cakko, awo adəro? Mai guljəna:
awo adə kəndo Alaye.

Daji; Yakudima guljəna: Kəndo
Alaye adədə? Awo adəa kojənama
cədin. Ngəla awima bawo. Yakudima
guljəna shiro: Yim abbani nunadə,
niro guljəgənni wa namme gurene
yaiyanəmdəa, wande kurisdəro
bammi? Shidə guljəna: gulsəgəna
wuro, amma Fike-a Kinasar-a Daudu-
a Kacalla-a sandima wuro gulgeda:
namme kəla kuris abbanəmben. [135]

Daji, Yakudima guljəna: ngəla!
Narcəna kawunju yasku curo Zaga-
wayen duwon ciyeno.

Daji, Abbagoto fər laa kulwuli
shiro cade, jəwane kam laa lijəmdəa
cətana, kalwu dina laa shiro cadəna
yange ye dina laa shiro cadəna.

Daji shia gərjai kambu gai, awo
kanjinoye laa.

Daji, Yakudima cijəna yim Larawaa,
jəwana, amnjua samma jawana,
kogənawa Sokotoye sandi ye jawana.

Daji, Yakudima fuwuro kojəna,
gangawu-a kakakinju-a algaitawu-a
kojowu-a samma wundu yaye jajin.
Awima fanəm bawo ila fanəmin:
Dam dakata dam.

a 83. Ici finit la feuille 20 et commence la feuille 21 du texte.

b 84. Une jument est [une monture] pour des gens comme les chanteurs, les aveugles et les pauvres. Un roi ne doit pas monter sur une jument.

c 85. K. *gérngin* je traîne au sol. Ici aussi *cadna*, qui ailleurs est *cadina*, pourrait peut-être exprimer un mépris.

d 86. K. *kámpu* = aveugle (= H. *makáfo*); mais il s'agit ici plutôt de *gambo* "un vieil animal femelle" et au lieu de *kanzê* on devrait mettre *kánze* "fièvre".

e 87. *Koz'ò* est un instrument de musique des H. et qui est aussi nommé comme tel par eux.

f 88. Imitation de la musique. Comme mentionné dans la note 51, dans la phrase suivante, on trouve la caractérisation onomatopéique récurrente de la marche.

Alors, le Yakudima demanda au roi: Qu'est-ce qui t'a mis dans cette situation? Le roi répondit: C'est la volonté de Dieu.

Alors, le Yakudima dit: La volonté de Dieu? Dieu fait de meilleures choses que ça. C'est bon, passons. Le Yakudima lui dit: Lorsque mon père mourut, ne t'a-t-il pas dit d'attendre, de ne pas monter sur le trône jusqu'à l'arrivée de ton grand frère? Il répondit: Il me l'a dit! Mais Fike, Kinasar, Daudu et le *kacalla* m'ont dit: Installe-toi sur le trône de ton père! [135]

Alors, le Yakudima dit: C'est bien. Il resta trois jours à Zagawa avant de partir.

Alors, on donna une jument à Abba Goto, il monta [dessus], quelqu'un tenait les rênes, on l'habilla avec une vieille tunique et un vieux pantalon.

Alors, on le tirait comme un aveugle, c'était pitoyable.

Alors, le Yakudima partit le mercredi, monta [sur son cheval], tous ses gens montèrent [sur leurs chevaux], les notables de Sokoto aussi montèrent [sur leurs chevaux].

Alors, le Yakudima partit devant, eux derrière, il y avait des joueurs de tambour, de *kakaki*, d'*alagaita*, de *kotso*, chacun jouait sa musique. On n'entendait rien que *ratatatam ratatatam!*

Dā-zí, lē-zína nā atəm̄ba nā atəm̄ba. Mágərib karin-zína, Dərəm-rō isána, zib-cána bəla malumâ-bē. [136] Malumâ isána fī-ro fātīha cadina. Kōkanáwa gul-zéna: âmīn, âmīn.

Dā-zí, sandi lē-zéna sōta-nza cōktína: gilaruá-nza ugû-a, kinēmuwá-nza indí-wa,^a argím-za yēri yaskú-a sama cōktína fī-ro. fī ti gul-zina: Ala barka-ndô cakô.

Dā-zí, bō- zéna káfu-nza tiló, cizána saba-n zi-bána, gaŋga-bú ye zā-zē, dufur^b kari-nzína Damágarám-ro isána. Dā-zí; kam lagá-ga cu-nōtína, lē-zína curo Damágaram-ro gul-zína sandí-ro: Yakúdima isína na kúluga laga cu-nzú Kafê-ni.

Dā-zí, kam bəla tí, ci-zína duádua-n, múdhu ba-cána mēgu indí-n, indu-yaē kabāri fanzô isé, am bəla kúrakúra ti gul-zína: induyaē lē-zô fir-nzú zi-bá, isô, fīga kabnê. Lē-zéna duádua-n, fir nzá za-bána isána. Lē-zéna ca-lugúna, lēzéna na-nzí-ro, gaŋgánza-wa kakakí-nza-wa algéitanzá-wa, induyaē gaŋgá-nzu zā-zéi, na Yakúdima-bē isána. Yakádima [137] yē zi-bána, fuku kō-zína, sandíye fī-ga za-géi.

Isána Damágaram-ro gāgána. Afíma bāgo sei múrna ca-dín. Kamuwá-wa tatuá-wa indu-yaē sei múrna ca-dín.^c

Daji, ba lejana na adən ba na adən ba. Magəriwu karənjəna, Dərəmro isana, jəpcana, bəla maləmbayen. [136] Maləm̄ba isana, shiro fatiya cadəna. Kogənwawa guljana: amin, amin.

Daji, sandi lejane sotanja cawutəna: ngəlarowanja uwu-a kənemuwanja yindi-a argəmnja yar yasku-a samma cawutəna, shiro. Shidə guljəna: Ala bargando cakko.

Daji, bojana kawunja tilo, cizana, suwan jawana, gangawu ye jajai, duwor karənjəna Damagərəmro isana.

Daji, kam laaga conotəna, lejəna curo Damagərəmben sandiro guljəgəna: Yakudima isəna na kuluwu laa cunju Kasheniyen.

Daji, am bəlayedə, cijane duwaduwān mudufu baccana, mewun yindin, wundu yaye kawar fanjo iso, am bəlaye kurakuradə guljana: wundu yaye lejo fərnjuro jəwa, iso, shia kapkəiye. Lejana duwaduwān, fərnjaro jawane isana. Lejana caluwuna, lejana nanjuro, ganganja-a kakakinja-a algaitanja-a, wundu yaye ganganju jajin, na Yakudimayero isana. Yakudima [137] ye jəwana, fuwuro kojəna, sandi ye shia jagai. Isane Damagərəmro gagəgəna. Awima bawo sai mərna cadin. Kamuwa-a tadawa-a wundu yaye sai mərna cadin.

a 89. Ici finit la feuille 21 et commence la feuille 22.

b 90. Ici, *dufur*; un *f* en position médiane est remplacé volontiers par *h*, comme plus loin dans *mudhu* de *mudfu*, ici un vrai *h* [venant] du mot arabe transformé en *f*.

c 91. Ici commence la feuille 23 du texte.

Alors, ils avançaient de place en place. À l'approche du *maghrib*, ils arrivèrent à Dərim et s'arrêtèrent. C'était une ville de lettrés. Les lettrés de Dərim vinrent et prononcèrent une *fatiha*. Et les notables répondirent: Amen, amen! [136]

Alors, les gens vinrent et apportèrent des cadeaux de bienvenue: cinq de leurs moutons, deux de leurs bœufs porteurs et trois cents de leurs mesures de mil. Ils les apportèrent. Lui, il dit: Que Dieu vous bénisse!

Alors, ils passèrent la nuit et le matin ils montèrent [sur leurs chevaux], les musiciens jouaient. À l'approche de la prière de *duwar*, ils arrivèrent dans le Damagaram. Ils envoyèrent quelqu'un, qui entra dans Damagaram pour annoncer: Le Yakudima est arrivé, il est au bord d'une rivière qui s'appelle *Kasheni* ["tues-moi!" en haoussa].

Alors, les habitants de la ville se levèrent précipitamment et ils tirèrent douze coups de canon pour que tout le monde soit informé. Les personnes importantes dirent: Que chacun monte sur son cheval et vienne, accueillons-les. Ils se dépêchèrent, montèrent sur leurs chevaux et vinrent. Ils sortirent et allèrent à sa rencontre. Les joueurs de tambour jouaient, ainsi que les joueurs de *kakaki*, d'*algaita*, chacun jouait sa musique. Ils arrivèrent auprès du Yakudima. [137] Le Yakudima, lui, partit devant et tous le suivaient. Ils arrivèrent et entrèrent dans le Damagaram. Il n'y avait que la joie. Les femmes, tout comme les enfants, tout le monde étaient joyeux.

Dā-zí, Yakúdima isína zib-cína curo fâto abá-nzu-bē. Kōkanâwa yē sandí-ga cātína fâto kúra lága, casakína,^a am-zú yē induyaê fâto catâ-na zab-cína. Abagoto yê fi-ga fâto laga cātina casabkína.

Dā-zí, Yakúdima kōkanâ-wa-ro sōta-ga cātína, kinēmu-wa mēgua kúrakúra, gilârowa fi-yasko kúrakúra, kalîa mēgû-a, kir-wâ mēgû-a, argim sâra dúbu yaskû, kulgu-a cilim-wa búl-wa mîa-wa.

Dā-zí, Yakúdima nab-cína dígil aba-nzu-bē; malumâ kurakúra lumán dúbu kādâ^b sandí-ro cína, kōkanawâ kúrakúra sandí-ro kulugu cilēm-wa búl-wá fir-wa sama indu-yaê-ro cína gúbu-a, malumâ sígiri bēla-bē ti indu-yaê kúlugu lilû-zina. [138]

Dā-zí, nab-cína kindago-nzû tiló.^c

Kûka-bû^d ye kabâri fan-zéna, fi ma sandí-ro zi-bazô, isána kacála lága cu-nzú Mastarâma, fir-nzú zaŋgú yaskú.

Daji, Yakudima ise jəpcəna, curo fato abbanjuyen. Kogənwawa ye sandia caatəna fato kura laaro, casakkəna, amnju ye wundu yaye fato cətane jəpcəna. Abbagoto ye, shia fato laaro caatəne casagəna.

Daji, Yakudima kogənowaro sota catəna, kənemuwa kurakura mewu-a, ngəlarowa kurakura fiyasku-a kalea mewu-a kirra mewu-a argəm sara dəwu yasku-a kalwuwa cələm-a bul-a mia-a.

Daji, Yakudima kəla dəgəl abbanjuyen napcəna; maləmba kurakuraro ləman dəwu kada sandiro cina, kogənwawa kurakura sandiro kalwu cələm-a bul-a fər-a samma wundu yayero ngəwu cina, maləmba səgəri bəlayədəyero wundu yayero kalwu lulujəgəna. [138]

Daji, napcəna kəndawunju tilo. Kukawu ye kawar fanjana, shima sandiro jəwajəgo, isana kacalla laa cunju Mastarama, fərnju yar yaskua.

a 92. *Sí*, de *su*, à cause de la palatalisation qui suit K..

b 94. Ainsi en H.; dans le Kan. *dúbu kádá*, ne me paraît pas claire.

c 95. Pour 100, *zaŋgú* est une ancienne expression du Borno, qui est modifiée par l'emprunt à l'arabe *mîa*.

d 96. Il s'agit ici d'un message officiel du suzerain du Borno.

Alors, le Yakudima arriva et descendit dans la maison de son père. Les notables de Sokoto furent logés dans une grande maison, ses gens, tout le monde, eut une maison et s'installa. On amena Abba Goto aussi dans une maison et on l'installa.

Alors, le Yakudima apporta des cadeaux de bienvenue aux notables: dix gros bœufs porteurs, trente béliers, dix esclaves hommes, dix esclaves femmes, trois mille mesures de mil et cent vêtements noirs et blancs.

Alors, le Yakudima s'assit sur le trône de son père. Il donna des richesses innombrables aux grands lettrés. Il donna aussi aux principaux notables des vêtements noirs et blancs et des chevaux, il donna beaucoup à chacun. Il donna aux lettrés des villes environnantes aussi beaucoup de vêtements. [138]

Alors, il était installé depuis un mois, quand les gens de Kukawa apprirent la nouvelle. C'est lui qui leur avait envoyé un message. Ils vinrent avec un *kacalla* du nom de Mastarama et ses trois cents chevaux.

Dā-zí, Yakúdima sandí-ro^a sôta cātina afi-ye dūnia-bē ti mēgu mēgú sandí-ro cīna: atiti sôta nan̄ga.

Dā-zí, nab-cána kāfú-nza mēgú: im zūma atí gâfo salāti zūmaa ati fī-ro aļiāhu biļin kilē-zéna.

Dā-zí. Sandi gul-zéna fī-ro: Lēnê, agô aba-nəm cidi tí ga sama dē; kam agô zézo-bē ce-día, yezê fī-ga; kam fīr-ga del-zī-a, kam ga tāta-ga del-zīa, yazagó fīga. Si-ro zená dubatú-bē ca-dína. Kambigu ci-día, kuņkúna makkō fī-ro. Atí ma agô ní-ro gulē-na ti, korō fīro gul-zéna: wársa abanúm-bē kútē. [139]

Si ti gul-zína: gila. Sandí-ro agô dūnia-bē ti sama mīa mīa cuktína, kalíawa,^b kinzi-wá,^c bəndúgu-wa, kafágar-wa, kacáka-wa, galíwo-wa,^d fir-wa, kalgímu-wa, fē-wa, kinēm-wa, múd hu-wa, korōwá-wa – afi niro gulískin? – agô dūnia-bē tí sámā mīa mīa sandí-ro cīna.

Daji, Yakudima sandiro sota catəna, awi ye duniayedə mewu mewu sandiro cina – adədə sota nanga.

Daji, napcana kawunja mewu: yim Jemmaa adə ngawo sala jəmmayen adə shiro aliawu bəlin kəlejagəna.

Daji, sandi guljagəna shiro: Lene, awo abbanəm ye cədidəa samma de; kam awo njejoye cədia, yeje shia; kam fərra ndaljiya, kam tadaa ndaljiya, yejowo shia. Shiro jena duwatuye cadəna. Kam biwu cədiya, kunguna mowowo shilan. Adəma awo niro gulliyenadə wo, koro shiro guljagəna: warasa abbanəmbe kute. [139] Shidə guljəna: ngəla. Sandiro awo duniayedə samma mia mia cuwutəna, kaleawa-a, kənjiya-a, bənduwuwa-a kashagarra-a kajagawa-a galiwowa-a fərra-a kalgimowa-a feya-a kənemuwa-a mudufuwa-a korowa-a – awi niro gulgəskin? – awo duniayedə samma mia mia sandiro cina.

a 97. Ici commence la feuille 24, dernière du texte.

b 99. *Masu-suka* doit être une erreur; puisqu'il s'agit ici d'armes et non de porteurs. Le Kan. *kacá-ka-wa* devrait correspondre au H. (*masu-súka* ceux qui piquent).

c 98. *Kinzi* signifie, comme dans la note 55, esclaves femmes; on a en H. *tamankwarei* le petit pluriel (cf. note 81) de *taman koro* (le grand pluriel *taman koruwá*).

d 100. Que signifie en Kan. *galíwo-wa*, en H. *galíwo-wi*?

Alors, le Yakudima apporta ses cadeaux de bienvenue, dix de chaque chose qui existe sur terre, il leur donna. Tout ça par hospitalité.

Alors, ils restèrent dix jours. Le vendredi, après la prière, ils l'enturbannèrent avec un nouveau turban.

Alors, ils lui dirent: Va et fais tout ce que faisait ton père avant. Si quelqu'un commet un meurtre, tue-le. Si quelqu'un vole un cheval, si quelqu'un vole un enfant, tue-le. Ils lui donnèrent le couteau à égorger. Si quelqu'un commet un délit, prends-lui de l'argent. C'est tout ce que nous avons à te dire. Et ils lui dirent enfin: Apporte l'héritage de ton père. [139] Lui répondit: D'accord.

De tout ce qui existe sur terre, il en apporta par centaines, esclaves hommes et esclaves femmes, fusils, sabres, lances, chevaux, chameaux, vaches, bœufs, canons, ânes ... – Que puis-je dire encore!¹ – De tout ce qui existe sur terre, il en apporta des centaines et les leur donna.

1 Intervention du narrateur dans la narration.

Dā-zí, sandi-ti za-bâna lē-zána. Sī yē nabcína curo kirma-nzu-bē kírbu nzú túlur; agô ci-ragína cə-dín, cēzín ganâ-zín, kuŋkúna cú-magin, atə-géi atə-géi cə-din, kafú-nzu céro, ka-nú.

Dā-zí; kabâri Yakúdima-bē Abagôto-wa cērína. Gōro kutê.^a

Daji, sandidə jawane lejana. Shi ye narpcəna curo kərmainjuyen kərwuŋju tulur; awo cəragəna cədin, cejin gənajin, kunguna cəmojin, adəgai adəgai cədin, kawunju cere kano.

Daji; kawar Yakudima-a Abbagoto-ayedə cerəna. Goro kute.

IV.4 *Damagaram et les Français*

Ati ti kabâri mai Damagarám-be wa Faransâwi.

Faransâwi sándi fí-dēgu ci-zéna^b bəla-nzáŋ bəla Damagarám-ro iséna [140] gul-zéna: mai Damagaram,^c andí-rō kásugu^d iye búyē. Mai Damagaram gul-zína: gíla, yātako sandí-ga fāto māləm Yāro-bē.

Adədə kawar mai Damagərəmbe-a Faransawu-aye.

Faransawu sandi fidewu cijane bəlanjan bəla Damagərəmro isana [140] guljana: mai Damagərəmbe, andiro kasuwu sade buiye. Mai Damagərəm guljəna: ngəla, yatowo sandia fato maləm Yaroyero. Am

a 101. Les derniers mots sont la remarque amusante d'un homme haoussa souhaitant une reconnaissance matérielle de sa performance.

b IV.4.1. La dictée se différencie ici du texte [écrit], où on a, après, *cizéna bəla-nzáŋ Damagarám-rō isin* (ceci a été sûrement mal écrit, pour *iséi*). Après *bəla-(n)zay* en dictée comme dans le texte [écrit] on devrait trouver le suffixe *lan*.

c 2. Le suffixe *bē* attendu après *mai Damagaram* manque.

d 3. Au lieu de *kásugu*, on a *kasiga* dans le texte [écrit].

Alors, ils montèrent [à cheval] et se retirèrent. Il resta sur le trône sept ans. Il faisait tout ce qu'il voulait, il tuait, il gouvernait, il prenait l'argent. Il faisait ceci et cela jusqu'à ses derniers jours et il mourut.

Alors, l'histoire du Yakudima et d'Abba Goto est finie.

Donne une noix de cola!

IV.4 *Damagaram et les Français*²

Ceci est l'histoire du roi du Damagaram et des Français.

Les Français, ils étaient quarante, partirent de leur ville et arrivèrent dans la ville de Damagaram.³ [140] Ils dirent: Roi du Damagaram, donne-nous un marché pour que l'on fasse du commerce. Le roi du Damagaram dit: D'accord, amenez-les chez Malam Yaro.⁴

2 Titre mélangeant kanouri et arabe.

3 Il est fait référence ici à la mission Cazemajou. Sur cette mission, Lefebvre 2015: 196–204; Lefebvre 2021: 58–70.

4 Musa Abdallah, dit Malam Yaro, est, en 1898, le plus important commerçant zindérois de la région. Il est âgé d'environ quarante ans et il est à la fois un lettré, formé notamment à Agadez, et un commerçant gérant un réseau d'échanges transsaharien entre Tripoli et Kano. Il est également l'organisateur d'un système de production de plumes d'autruche dont le commerce s'étend jusqu'à Londres, ainsi que de peaux tannées, de bandes de coton ainsi que d'un système de crédit (*A. hawala*) transsaharien (Lefebvre 2021: 132–133).

Am ci-zéna sandí-ka cāténa na mālēm Yāro-bē. Am gul-zéna: mālēm Yāro. Mālēm Yāro gul-zína: na-ám. Am ti gul-zéna^a: kusatu-a^b atí sandí-ro^c fāto lagá mânē, mai Damágarám gul-^zéno. Mālēm Yāro sandí-ga^d fāto mā-zína catína, nab-cána.

Mālēm Yāro lē-zína giláru-ā mēgû-wa búci mēgû argim-bē agô karāma-bē ti sama sandí-rō cādína.

Dā-zí, mālēm Yāro lē-zína na mai Damagaram-bē gul-zína fí-ro: sandí-ga yātiskəna fāto laga gíla yākiskína. Mai Damágarám gul-zína: gíla, ufē-núm ufē-núm! Mai Damagáram gul-zína: lē-nógo sandí-rō fē-wa mēgû-a^e gilarô-a mēgû-a, búci^f argim-bē figua, [141] kúŋkuna zəmbər dúbua sandí-ro yā-takō kir-ua mēgû-a, sandi-ro kída ci-dín wa kamən cí-zēi ti. Sandí-ro agō ati sama yatakō! Cesatína sandí-ro mālēm Yāro. Mālēm gul-zína: agō ati sama mai nan-dí-ro káinu.^g Sandí ye gul-zéna: gíla.

cijana, sandia na malēm Yaroyero caatəna. Amdə guljana: malēm Yaro. Malēm Yaro guljəna: na'am. Amdə guljana: kusotowa ani sandiro fato laa magəne, mai Damagərəm guljo. Malēm Yaro sandiro fato majiyina, catəna, napcana. Malēm Yaro leje ngəlarowa mewu-a buji argəmbe mewu-a awo karamayedə samma sandiro cəkkatəna.

Daji, malēm Yaro leje na mai Damagərəmbero shiro guljəgəna: sandia yatəske fato laa ngəlaro yakkəskəna. Mai Damagərəmbe guljəna: ngəla, wushenəm wushenəm! Mai Damagərəm guljəna: lenowo sandiro feya mewu-a ngəlarowa mewu-a, buji argəmbe fiwu-a, [141] kunguna zambar dəwua sandiro yatowo kirra mewua, sandiro kida caddin kawu cijaidə. Sandiro awo adə samma yatowo! Malēm Yaro sandiro cəkkatəna. Malēm guljəna: awo adə samma mai nandiro kaino. Sandi ye guljana: ngəla.

a 4. Ici, dans le texte [écrit], *gulzína*.

b 5. Chez K., *kusóto* étranger, invité.

c 7. Ici, dans le texte, on a par inadvertance *sandi-ra*.

d 8. Au lieu de ce *sandí-ga* on s'attendrait à *sandí-ro*.

e 9. *Mēgû-a, figua* de *mēgu-ua, figuua*. Le titre montre que *ua* peut être utilisé aussi seul pour "et", pas seulement comme chez K. et dans le prochain discours du roi comme un suffixe permettant de coordonner deux parties de phrase.

f 10. La natte *búci* (H. *tabárma*), une [unité de] mesure pour les céréales, tissée à partir de poils de chameau = sac. Jusqu'ici va la page 1 du texte.

g 12. K. *keino* comme 3^e personne du singulier de l'aoriste de *yiskin* je donne.

Les gens partirent et les conduisirent auprès de Malam Yaro. Les gens dirent: Malam Yaro. Malam Yaro répondit: Oui. Ils dirent: Ces étrangers cherche-leur une maison,¹ c'est le roi du Damagaram qui l'a dit. Malam Yaro leur chercha une maison, les y amena et ils s'installèrent. Malam Yaro alla chercher pour eux dix béliers, dix sacs de mil, tout cela par hospitalité, il les leur apporta.

Alors, Malam Yaro partit chez le roi du Damagaram et il lui dit: Je les ai amenés dans une belle maison et je les ai installés. Le roi du Damagaram répondit: C'est bien. Que tu sois remercié, que tu sois remercié. Le roi du Damagaram dit: Allez leur apporter dix vaches, dix béliers, cinquante sacs de mil [141] et un million de cauris, ainsi que dix femmes esclaves pour qu'elles travaillent pour eux jusqu'à ce qu'ils partent. Donnez-leur toutes ces choses. Malam Yaro leur apporta et leur dit: Toutes ces choses, c'est le roi qui vous les a données. Et eux, ils répondirent: C'est bien.

1 Dans la version haoussa "ceux-ci sont tes étrangers". Ici étrangers au sens de ceux que l'on a accueillis et auprès desquels on a des devoirs (Awagana et Abdoulaye 2001).

Dā-zí, ca-magína agô ti sama fa-nzú ca-sabkína, gilaru-ā ti dúba-dúba-céna^a fê-wa ti dúba-dúba-céna, kafû yasku ca-dína, calúgin bâgo cā-sambārína.

Sandí curo-nzá Faransāwi kúrakúra sandí yásku, kura-nzá tin cu-nzû Zehánam, indī ti cu-nzá nōniskini.

Dā-zí, tusána gíla-ro wa kāsua-nza culugúna. Sandí gul-jéna: arē, mālēm Yāro. Mālēm Yāro isi-na, gul-jéna fī-ro: Yatē andí-ka na mai Damagarám-bē. Mālēm Yāro gul-zína: arako lēnē.

Isina, mālēm Yāro kō-zina fuko-n sandí yē fī-ga zē-géi. Lē-zéi lē-zéi, fâto mai-bē isina. Mālēm Yāro gul-zína: da-náko na-átə-n, lē-skin mai-ro gul-iskin. [142]

Sandí dā-zéna, mālēm Yāro lē-zína mai-ro gul-zína: kusatuā-ti isána ni-ka láfia-zéi. Maigul-zína: daransándaka?^b Mālēm Yāro gul-zína: tágo sandí cinalán. Mai gul-zína: lenē gulê sandí-ro isê: Mālēm Yāro lē-zína sandí-ro gul-zína isina na mai Damagarám-bē. Mai gul-zína: lala-ndô,^c lala-ndô. Dā-zí, nab-cána. Bundugu mēgû-a, kafágar mēgû-a burmusi mēgû-a fī-ro ca-dína kai-won-dza.

Mai gul-zína: ŋgíla, ŋgíla,^d fâto-rō yekakō.^e Fâto-rō cesakína. Mai gul-zína: mālēm Yāro, gulê sandí-ro, lē-zâ kāsugu-nzâ za-bú; ago ca-ragína ti ca-dô.

Daji, awodə samma camogəne fanjaro casakkəna, ngəlarowadə duwaduwanjana feyadə duwaduwanjana, kawu yasku cadəna, caluwin bawo casambarəna. Sandi curonjan Faransawu kurakuradə sandi yasku, kuranjadə cunju Zehanam, yindidə cunja nonəskəni.

Daji, tussana ngəlaro koro kasəmbanja culuwuna. Sandi guljana: are, maləm Yaro. Maləm Yaro isəna, shiro guljana: Yate andia na mai Damagarəmbeyero. Maləm Yaro guljəna: arowo leniye! Maləm Yaro ise fuwuro kojəna, sandi ye shia jagai. Lejai lejai, fato maiyero isana. Maləm Yaro guljəna: danowo na adən, leske mairo gulgəskin. [142] Sandi dajana, maləm Yaro leje mairo guljəgəna: kusotowadə isana nia lewajai. Mai guljəna: ndaran sandidə? Maləm Yaro guljəna: tawo sandi cinnalan. Mai guljəna: lene sandiro gulle isa. Maləm Yaro lejəna, sandiro guljəna, na mai Damagərəmbero isana. Mai guljəna: lalendo, lalendo.

Daji, narpcana. Bənduwu mewu-a kashagar mewu-a burmus mewu-a shiro caatəna, kənjonja. Mai guljəna: ngəla, ngəla, fatoro yakkowo. Fatoro casakkəna. Mai guljəna: maləm Yaro, gulgəne sandiro, leja kasuwunja jawo; awo caragənadə cado. Maləm Yaro sandiro wasililan guljəgəna. Koro mai guljəna: maləm Yaro, sandia kore awo luwayedə meji wa cawuto yiwəskin, wu ye.

a 13. Le verbe “égorger” est ici redoublé en Kan. tout comme en H. à cause de la pluralité de l’objet.

b 14. Ainsi est le texte. Jusqu’ici la page 2 du texte.

c 15. *Lala* correspond à un emprunt à l’arabe *lafia* en H. tout comme en Kan..

d 16. La nasale en position initiale manque dans le manuscrit, mais a été prononcée pendant la dictée.

e 17. *Yekako* comme impératif pluriel vient bien d’une forme secondaire de *yekiskin*.

Alors ils prirent toutes ces choses et les mirent dans leur maison. Ils égorgèrent les bœufs et les vaches. Ils passèrent trois jours sans sortir parce qu'ils étaient fatigués. Parmi les Français il y avait trois personnages importants: le plus grand s'appelait Zehanam,¹ je² ne connais pas le nom des deux autres.

Alors qu'ils s'étaient bien reposés, jusqu'à ce que leur fatigue soit partie. Ils dirent: Malam Yaro, viens. Malam Yaro vint et ils lui dirent: Amène-nous chez le roi du Damagaram. Malam Yaro leur dit: Venez et allons-y. Ils partirent, Malam Yaro d'abord et eux le suivaient. Ils marchèrent, ils marchèrent jusqu'à ce qu'ils arrivent à la maison du roi. Malam Yaro dit: Vous, attendez ici et moi je vais aller prévenir le roi. [142] Eux, ils s'arrêtèrent. Malam Yaro alla dire au roi: Les étrangers sont venus pour vous saluer. Le roi répondit: Où sont-ils? Malam Yaro dit: Ils sont là à la porte. Le roi dit: Va leur dire d'entrer. Malam Yaro alla les prévenir, ils vinrent chez le roi du Damagaram. Le roi leur dit: Soyez les bienvenus, soyez les bienvenus.

Alors, ils s'assirent. Dix fusils, dix épées et dix burnous, c'est leur cadeau. Le roi dit: C'est bien, c'est bien, apportez tout dans leur maison. On emporta tout cela dans leur maison. Le roi dit: Malam Yaro, dis-leur qu'ils peuvent aller sur les marchés, faire leur commerce et faire tout ce qu'ils veulent faire.

1 Le nom Zehanam correspond au terme *Jahannama* (A. l'enfer) utilisé à plusieurs reprises pour évoquer les officiers dirigeant les troupes coloniales par de nombreux auteurs haoussaphones, notamment Alhaji Umaru (Lefebvre 2021: 117).

2 En haoussa, "nous". Unique mention, ici, d'un je du narrateur qui pourrait être al-Hajj Musa.

Māləm Yâro sandí-ro gul-zína wásíli-lan. Kɔro mai gul-zína: māləm Yâro, sandí-ga kôrē ago lubabē tí mēzǐ kuá cókoto íbískin úye. Māləm Yâro sandí-ga cu-kôrí-na wásíli-lan. Sandí gul-jéna: mēzǐ. Mai gul-zína: māləm Yâro, lē-nako fâto-ro, ago ca-ragína ti ca-dô. [143]

Dā-zǐ, fâto-rō iséna nab-céna, agô ca-ragína ti cadín. Kásugu-nza zā-bui, lē-zéi iséi, lē-zéi iséi.

Dā-zǐ, agô cab-céna bundúgu-ā kafágar-wa barmusi-wa^a ago bə̀lza-bē ca-ktína ti sama ca-ktína na māləm Yâro-bē gul-zéna: māləm Yâro cī-né lēnê, agô ti mái-ro yātê yékladê. Māləm Yâro cī-zína fúku kō-zína isina na mai-bē. Māləm Yâro gul-zína mai-ro: kusa-tu-wá ti ago lubá bē ca-ktína ní-ro. Mai gul-zína: kútakô rú-skin. Ca-ktína. Mai gul-zína. Afí-wa afí-wa? Māləm Yâro gul-zína: búndugu fígu, kacákar figu, burmusi figu agô bə̀la-nza-bē sama zǐlǐzǐlǐ cakotí-na. Mai cu-rú-na gul-zína: ŋgíla, dagú-a, māləm Yâro? Māləm Yâro yē sandí-ga ci-kôrí-na wasíli-lan. Sandí yē agô cibína tēmá. Māləm Yâro mai-ro gul-zína: sandi gul-zína: ago ibunma tēmá. Mai gul-zína: sandi ma gul-zéi ūma gul-ískin? Māləm Yâro kworō^b sandi-ga cu-korí-na wasíli-lan. [144] Sandí gul-jéna: māləm Yâro, agô dimma tē ma andí ti mána diyē bāgo; wasíli-lan ati-gei gul-zéna.^c Māləm Yâro mai-ro gul-zína: ū-wa nī-wa

Maləm Yaro sandia wasililan cuworəna. Sandi guljana: meji. Mai guljəna: maləm Yaro, lenowo fatoro, awo caragənadə cado. [143]

Daji, fatoro isane napcana, awo caragənadə cadin. Kasuwunja jawui, lejai isai, lejai isai.

Daji, awo capcanadə, bənduwu-a kashagar-a barmus-a awo bəlanjaye cawutənadə samma na maləm Yaroyero cawutəna, guljana: maləm Yaro cine leniye, awo ania mairo yatiye yikkəladiye. Maləm Yaro cijəna, fiwuro kojəna, na maiyero isana. Maləm Yaro guljəna mairo: kusotowadə awo ləwaye niro cakkutəna. Mai guljəna: kutowo ruskin. Cawutəna. Mai guljəna. Awi-a awi-a? Maləm Yaro guljəna: bənduwu fiwu, kashagar fiwu, burmus fiwu awo bəlanjaye samma jəlijəli cawutəna. Mai curuna, guljəna: ngəla, ndawu ndawu, maləm Yaro? Maləm Yaro ye sandia wasililan cəworəna. Sandi ye awo ciwinadəma. Maləm Yaro mairo guljəgəna: sandi guljana: awo yiwummadəma. Mai guljəna: sandima guljai ra wuma guləskin? Maləm Yaro koro sandia wasililan cəworəna. [144] Sandi guljana: maləm Yaro, awo dimmadəma andidə mana diyə bawo; wasililan adəgai guljana. Maləm Yaro mairo guljəna: wu-a ni-a ləwa diyə. Mai guljəna: ngəla. Maləm Yaro guljəna: awonjadə samma zambar

a 19. Jusqu'ici la page 3 du texte.

b 22. *Kwɔrɔ*, en H. *kumá*, [signifie] puis, en plus [ou] encore.

c 23. La phrase finale a été ajoutée pendant la dictée.

Malam Yaro leur a dit en arabe. Ensuite, le roi dit: Malam Yaro demande leur s'ils ont des choses à vendre, qu'ils me les apportent pour que je puisse en acheter, moi aussi. Malam Yaro leur demanda en arabe. Ils dirent: Il y en a. Le roi dit: Malam Yaro part à la maison, qu'ils fassent ce qu'ils veulent. [143]

Alors, ils rentrèrent dans leur maison, ils y restèrent. Les choses qu'ils voulaient faire, ils les faisaient, leurs affaires, ils les faisaient, ils partaient, ils revenaient, ils partaient, ils revenaient.

Alors, ils réunirent des fusils, des épées, des burnous, des choses de leur pays qu'ils avaient apportées, ils les rassemblèrent et les apportèrent chez Malam Yaro et lui dirent: Malam Yaro, lève-toi que nous partions, ces choses-là [nous voulons] les apporter au roi pour lui vendre. Malam Yaro se leva, il partit devant, ils arrivèrent auprès du roi. Malam Yaro dit au roi: Les étrangers t'ont apporté des choses à vendre. Le roi dit: Apportez-les pour que je les voie. Ils les apportèrent. Le roi dit: Qu'est-ce que c'est? Qu'est-ce que c'est? Malam Yaro dit: Cinquante fusils, cinquante épées, cinquante burnous, des choses de leur pays de toutes sortes qu'ils ont apportées. Le roi regarda et dit: C'est bien. Combien Malam Yaro? Malam Yaro leur demanda en arabe. Ils dirent: Ce que tu payes. Malam Yaro dit au roi: Ce que tu es prêt à payer. Le roi dit: Qu'ils me disent quelque chose, ce n'est pas à moi de parler? Malam Yaro leur demanda en arabe. [144] Ils dirent: Malam Yaro, c'est ton affaire; nous, on ne parle pas. C'est ce qu'ils ont dit en arabe. Malam Yaro dit: C'est toi et moi qui allons négocier. Le roi dit: C'est bien. Malam Yaro dit: Pour toutes leurs choses, quatre-vingts millions.

lubā diyê. Mai gul-zína: ngíla. Mālēm Yāro gul-zína: ago-nza tí samā zanbar dúbu fitisku-n. Mai guljina: lā, ū ibiski-na zembar dúbu fu-túlur. Mālēm Yāro sandí-ro gul-zína; sandí gul-jéna: gíla.^a

Dā-zí; mai gul-zína: Mālēm Yāro, lē-nákō fāto-ro. Ala amar-cāa, nandí-ro kuṅkuna-ndō yískin. Mālēm Yāro-wa sandí-wa fāto-ro isána nab-cána.

Im zúma ati lē-zéi mai-ga láfi-zéi kasúgu-nzá zá-bui, kafū futísku-gei-ro nab-cána. Am búla ti indu-yaē lē-zéi, háza cibin ísin na-nza-ṅ. [145]

Dā-zí; am wurā curo bíla-bē ti mai andí-ga bōbō-zína; isána nab-cána. Mai gul-zína: am urā, nandí-ka kōrískin, aráko guláko ú-ro. Sandí gul-jéna: kōrē andí-ka; agō zírē-bē tí ní-rō gulê.

Mai gul-zína: ngíla. Nandí-ka kōrískin. Indu-yaē kárəgu-nzu-bē badē cilíḃíni.^b Mai gul-zína: Faransāwiyā ti afi sandí-ro yi-diyē? Indu-yaē gul-zína: sandí-ka yežê. Sandí-ro afi ye-dimin? Sandí ti kirma wagi-zi-a ma^c bula ti-ga cá-magin. Kōkanawā indí gul-zéna: la, badē sandí-ka yežími; yežími-a ma gadē ísei. Sandí ti atə-gei háli-nza. Mai gul-zína: nandí samā atəgei gulə-gyaú? Lē-náko faniskína.^d Indu-yaē fa-nzú

dəwu fisku. Mai guljəna:la, wu zambar dəwu fitulurnin yiwəskəna. Maləm Yaro sandiro guljəgəna; sandi guljəna: ngəla.

Daji, mai guljəna: Maləm Yaro, lenowo fatoro. Ala amarjia, nandiro kungunando yiskin. Maləm Yaro-a sandi-a fatoro isane napcana. Yim Jəmmaa adə lejane maia lewajai kasuwunja jawui, kawu fisku gairo napcana. Am bəlayədə wundu yaye leje, haja nanjan ciwe isin. [145]

Daji; am wura curo bəlayədə mai sandia bowojəna; isane napcana. Mai guljəna: am wura, nandia korəskin, arowo wuro gulgənowo. Sandi guljana: kore andia; awo jiredə niro gulgəiye. Mai guljəna: ngəla. Nandia korəskin. Wundu yaye awo karwunjuye wande cəliwinni. Mai guljəna: Faransawudə, awi sandiro yiddiye? Wundu yaye guljəna: sandia yeje. Sandiro awi yiddəmin? Sandidə kərma wajiyama bəladəmaa camoyin. Kogənwawa yindi guljana: la, wande sandia yejəmmi; yejəmiyama gade isai. Sandidə adəgai halnja wo. Mai guljəna: nandi samma adəgai gulgyau? Lenowo fanəskəna. Wundu yaye fanjuro lejəna. Cijane wundu yaye fanjuro lejəna. Koro mai maləmba kurakura-a kogənwawa kurakura-a samma sandia curo buneyen

a 24. Jusqu'ici vient la page 4 du texte. Ici, le narrateur se sent obligé d'expliquer l'imminente tournure fatidique qui se profile et ajoute les mots suivants au texte: *yanzu ma wota ʔana za-su kaʔibē gaʔi-ṅ* "bientôt, un jour ils pourraient prendre la ville". Le roi se sent obligé de prendre des mesures perfides contre les marchands étrangers.

b 25. *K. lifúskin* je porte dans *lifú* (poche de poitrine), en H. *rifé*.

c 26. *Wagizi-a* 3^e personne du singulier au conjonctionnel [conditionnel] de la conjugaison relative: "si le jour vient", même si aucune importance n'est attachée à la journée elle-même.

d 27. Jusqu'ici vient la page 5 du texte.

Le roi dit: Non, moi j'achète pour soixante-dix millions. Malam Yaro leur dit, ils dirent: C'est d'accord.

Alors, le roi dit: Malam Yaro, allez à la maison. Si Dieu le veut, je vous donnerai votre argent. Malam Yaro et eux partirent à la maison et s'installèrent. Chaque vendredi, ils venaient saluer le roi et faisaient leur commerce. Ils restèrent à peu près quatre-vingts jours. Tous les gens de la ville venaient chez eux et achetaient des marchandises. [145]

Alors, le roi convoqua les grands de la ville, ils vinrent et s'assirent. Le roi dit: Vous les grands, je vous demande votre avis. Eux répondirent: Demande-nous, nous te dirons la vérité. Le roi dit: C'est bien. Je vous demande que personne ne cache quelque chose dans son cœur. Le roi dit: Que faut-il faire avec les Français? Chacun d'eux dit: Tue-les. Que vas-tu faire? Ceux-là, le jour viendra où ils t'arracheront la ville. Deux notables dirent: Ne les tue pas. Même si tu les tues, d'autres viendront. C'est ça leur caractère. Le roi dit: Dites-vous tous la même chose? Allez-y, j'ai entendu. Que chacun parte chez lui. Ils se levèrent et chacun partit chez lui. Ensuite, le roi fit appeler dans la nuit les principaux lettrés et les principaux notables.

lē-zína. Cī-zána induyaē fa-nzú
lē-zína.

Kōro mái malumâ kurakúra-
wa kōkana-wâ kura-kúra-wâ sama
sandí-ga mā-zéna curo bunê-n, isána
nab-cána. Mai gul-zína: kōkənâ-wa
maluma-wâ nandí yē [146] afi
gulúm^a am án-rō? Ū kōri-skína
am bila-bē ti sama gul-jéna yeziskin
sandí-ka. Am indi bas^b gul-jéna: badē
yezím-ni. Nandí yē afi gulúm^a?

Sandí yē gul-jéna: Barka-nəm-bē.
Ala kafō-núm cirgá, sandí-ka yezé!
Am áni sandí ti na lē-zéi-a má
duádua-n na-ti-ka ca-magin.

Mai gul-zína: ηgila, lē-náko, māləm
Yáro bōbō-náko isō. Lē-zéna bōbō-
zéna, isína dūaduá-n. Mai gul-zína:
māləm Yáro! Māləm Yáro gulə-zína:
Barka-nəm-bē. Ala kafō-núm cirégá.

Mai gul-zína: kusatū-num ati
sandí-ka yazō ragéna; ní ti afi gulúma?
Māləm Yáro gul-zína: gúbu-ro dэгá!
Agō dímma tə ma ū afi gul-iskin?

Mai gul-zína kórɔ ma: dubará fi
ye-diyei sandí-ka yezé?

Induyaē gul-zína dubāra-nzú:
átə-gei diyē. Kacéla Dabua gul-
zina: barka-nəm-bē,^c atə-gei genī
dīmin. Sandí-ro azúma^d yidē fāto
Banġanâma-bē: ʃi-ma wasi^{li} [147]
nō-zína gō.

majəna, isane napcana. Mai guljəna:
kogənaawa-a maləmba-a, nandi ye
[146] awi gulluw, am aniro? Wu am
bəlayedə sammaa korəskəna, sandia
yeje guljana. Am yindi bas guljana:
wande yejəmmi. Nandi ye awi gulluw?
Sandi ye guljana: Barganəmmin. Ala
kawunəm cərga, sandia yeje! Am ani
sandidə naro lejajyama duwaduwan
nadəa camoyin. Mai guljəna: ngəla,
lenowo, maləm Yaro bowonowo iso.
Lejane bowojane, duwaduwan isəna.
Mai guljəna: maləm Yaro! Maləm Yaro
guljəna: Barganəmmin. Ala kawunəm
cərga. Mai guljəna: kusotowanəm ani
sandia yajo ragəye; nidə awi gullum?
Maləm Yaro guljəna: ngəwuro dəgai!
Awo dimmadəma, wu awi gulləskin?
Koro mai guljəna: dawari fi yiddiye
sandia yejiye? Wundu yaye dawarinju
guljəna: adəgai diye. Kacalla Dabua
guljəna: barganəmmin, adəgai gəni
dimin. Sandiro əjuma yidde fəto
Banganamayen: shima wasili [147]
nojəna wo.

a 28. Dans le texte on a ici *gulúm^a* et *gulúma*, mais dans la dictée il a donné à raison *gulúwa*.

b 29. *Bas* n'est pas du tout un mot d'emprunt, mais plutôt un mot cheville arabe.

c 30. Dans le texte [écrit], on a ici *barka-nəm-bē*, mais dans la dictée *barka-ními*.

d 31. *Azúma* n'a pas été mentionné par K. et M[ischlich], mais doit signifier banquet en H. et en Kan..

Ils vinrent et s'assirent. Le roi dit: Notables et lettrés, vous, que dites-vous [146] à propos de ces gens? J'ai déjà demandé aux habitants de la ville, ils ont dit de les tuer, seulement deux personnes ont dit de ne pas les tuer. Vous maintenant, que dites-vous? Eux répondirent: Majesté, que Dieu prolonge tes jours! Tueles. Ces gens-là, quand ils viennent quelque part, ils le conquièrent facilement. Le roi dit: D'accord. Allez chez Malam Yaro, appelez-le pour qu'il vienne. Ils partirent et l'appelèrent sur le champ. Le roi dit: Malam Yaro. Malam Yaro dit: Majesté, que Dieu prolonge tes jours! Le roi dit: Nous voulons tuer tes étrangers-là. Qu'est-ce que tu en dis? Malam Yaro dit: Que tu vives longtemps! Sur ce que tu as décidé, je n'ai rien à ajouter. Ensuite, le roi dit: Quel plan allons-nous faire pour les tuer? Chacun dit son plan: Nous allons faire comme ceci ou comme cela. *Kacalla* Dabua dit: Majesté, tu ne devrais pas faire comme ça. Organise un dîner en leur honneur chez Banganama. Lui, il parle arabe. [147]

Dā-zí, mai gul-zína: ɲgíla, mai azúma ci-dína fāto Baŋganâma-ro cātina. Mai gul-zína: Māləm Yâro, lēnê sandí-ka bōbō-né, isá kurakúra yásku-ti.^a

Isana. Mai gorzúa findi gera-zína fāto Baŋganâma-bē. Induyaê káya kúrakúra gō-zéna, mai gul-zína: iséi-ma kumbo bəri-bē badi-zéi mā, sandíka tá-yako yázako. Gorzuâ sandí indu-yaē isána, gara-zéna. Māləm Yâro sandí-wa^b isána na mai-bē maiga sala-zéna. Mai gul-zína: ɲgíla, ɲgíla, māləm Yâro, lēnáko níwa kusatua-nəm-wa fāto Baŋganâma-bē kumbô^c bui-gô. Māləm Yâro gul-zína sandi-ro wasilí-lan. Sandí ti atə-gei fan-zína ti ri-zéna, átə-ga átə-ga wuī zin. Māləm Yâro gul-zína: lā ámāna lā tazawu^d wasilí-lan. Sandí ti gul-zéna: tayib. Dā-zí, lē-zéna, lē-zéi, lē-zéi, fāto Baŋganâma-bē lē-zéna, māləm Yâro fúku kō-zína.

Gagína, sandí ye gagána, nab-cána. [148] Sandí-ro bəri ca-ktína, dā-wa kindágu-a. Māləm Yâro gul-zína: yála yála. Am yē dada-kata sandí-ka cá-ruin, sandi-ye sandí-ka cá-ruí bâgo. Dā-zí, bəri kumbô badi-yéda, kuranjá ti Zehénnam lōma tilô cakína cunzún, gul-zína: Andí-ka cá-tai. Māləm Yâro gul-zína: lala, ahú-am bâgo, músko^e cakína indi-bē ti. Dā-zí, am isána, sandí-ka ca-tâna,

Daji, mai guljəna: ngəla. Mai ajuma cəde fato Banganamayero catəna. Mai guljəna: Maləm Yaro, lene sandia bow-one isa, kurakura yaskudəa. Isana. Mai gurjamba findi fato Banganamayen gərajəna. Wundu yaye kaya kurakura ngojəna, mai guljəna: isaiyama kəmbo bəriye badijaiyama, sandia taiwo yejowo. Gurjamba sandi ye wundu yaye ise gəratəna. Maləm Yaro-a sandi-a na maiyero isane maia lewajana. Mai guljəna: ngəla, ngəla, maləm Yaro, lenowo ni-a kusotowanəm-a fato Banganamayen kəmbo buiwo. Maləm Yaro sandiro wasililan guljəgəna. Sandidə adəgai fanjanadən rijana, adəye adəa wujin. Maləm Yaro guljəna: la amana la tazawu, wasililan. Sandidə guljana: tayib.

Daji, lejana. Lejai lejai fato Banganamayero lejana, maləm Yaro fuwuro kojəna. Gagəna, sandi ye gagagəna, narp-cana. [148] Sandiro bəri da-a kəndawu-a cakkutəna. Maləm Yaro guljəna: yala yala. Amdə ye dadagata sandia caruin, sandiye sandia carui bawo.

Daji, bəri kəmbo badiyeda, kuranjadə Zehennam loma tilo cinjuro cakkəniya guljəna: Andia catai. Maləm Yaro guljəna: lala, awima bawo, musko yindiyedə cakkənadən.

a 32. Jusqu'ici vient la page 6 du texte.

b 33. Il s'agit ici des trois chefs des Français que Malem Yaro accompagne au banquet.

c 34. *Kalaci* (arabe) repas.

d 35. La conjugaison réflexive de *yəsaskin* K. j'ordonne.

e 36. Jusqu'ici vient la page 7 du texte.

Alors, le roi dit: D'accord. Le roi fit préparer un dîner d'honneur et l'apporta chez Banganama.¹ Le roi dit: Malam Yaro, va appeler les trois grands. Ils vinrent. Le roi cacha vingt hommes de main dans la maison de Banganama, chacun avec un gros bâton. Le roi dit: S'ils viennent et commencent à manger, attrapez-les et tuez-les. Les hommes de main vinrent, tous se cachèrent dans la maison de Banganama. Malam Yaro, lui, arriva avec eux dans la maison du roi pour le saluer. Le roi dit: C'est bien, c'est bien. Malam Yaro, allez, toi et tes étrangers dans la maison de Banganama pour dîner. Malam Yaro leur dit en arabe. Eux, quand ils entendirent cela, ils prirent peur et se regardaient les uns les autres. Malam Yaro dit: Non, non, non, ayez confiance, en arabe. Eux répondirent: D'accord.

Alors, ils partirent, ils marchèrent, ils marchèrent et arrivèrent dans la maison de Bangamana. Malam Yaro les devançait. Il entra. Eux aussi, ils entrèrent et ils s'assirent. [148] On leur apporta le repas avec de la viande et du beurre. Malam Yaro dit: Allons-y, allons-y. Des gens, là, étaient debout et les observaient; eux, par contre, ne les voyaient pas.

Alors, ils commencèrent à manger, leur commandant Zahanam prit une bouchée, la mit dans sa bouche et dit: Ils vont nous attraper. Malam Yaro dit: Mange seulement, il n'y a rien. Il a pris une deuxième bouchée.²

1 Il s'agit du commerçant originaire de Ghadamès Guenaba ou Banganama; Lefebvre 2021: 66 n. 69. Selon Ann Dunbar, sa famille serait liée à la Sanusiyya (Dunbar 1970: 195, 199-202).

2 La phrase n'est pas dans la version en haoussa.

sandí-ka baba-cána,^a mul-tana, mul-tana,^b duna-nzan^c kôgéna,^d sandí-ka casésána. Máləm Yáro yē cu-ruí gul-zin: Afi agô ati? Daji, sandí gul-jéna: atí kundó^e mai-bē!

Dā-zí, lē-zana mai-ro gul-géda. Mai gul-zína: badē indumá-ro kabári wēledí-nza-ti-ro cinni.

Askara-nza laga isina kasúgu agô búlu-bē mā-zín, fan-zína, ci-kasína, lē-zína fato-rō sandí-ro^f gul-zína: afi díyi? Am wúrawúra-ndē [149] ti samā casésána. Ci-na-ko fāto tí ka zénako; wasiḷilan gul-zína. – Ci-zéna, indu-yaé so ca-dín, ci tí-ka za-cána; indu-yaé bindēgu-nzû citána ḡgila-ro. – Dā-zí, mai gul-zína: lēnako am fāto-bē ti yéjago, agô fāto-bē ti gô-nako kútako samā.

Kacála Dâbua gul-zína: Indu-yaé lēzô fir-nzu zibâna! Induyaé lē-zína fər-nzu ze-bâna, calugə-na lē-zína. Sandí samā am bəla-bē ti calugána lē-zána. Fāto ti-ka karin-zéna ti, sandí ye sandí-ka caruna.

Dā-zí, kanu ci-zína: tutúm tutúm! Am yēri ogū^g núnna, sandí-ka tilô ma casesa-ni. Lē-zéna mái-ro gul-zéna.

Daji, am isane sandia catana, sandia babaccana, məltana məltanama, dunonja kojana, sandia casesana. Maləm Yáro ye curui guljin: Awi awo adə?

Daji, sandi guljana: adə kəndo maiye!

Daji, lejane mairo gulyegada. Mai ye: wande wunduma kawar adəa waladiyanjadəro cinni. Askəranja laa isəna kasuwun awo buluye majin duwo, fanjəna, cəkəsəna, lejəna fatoro sandiro guljəgəna: awi diye? Amnde wurawuradə [149] sammaa casesana. Cinowo fatodəa jakkənowo; wasililan gulyəno. – Cijana, wundu yaye so cədin, cidəa jaccagəna; wundu yaye bənduwunju ngəlaro cətana. -

Daji, mai guljəna: lenowo am fatodəyeya yejowo, awo fatodəyeyə sammaa ngonowo kutowo. Kacalla Dabua guljəna: Wundu yaye lejo fərnjuro jəwa! Wundu yaye lejəna fərnjuro jəwana, caluwuna, lejana. Sandi samma am bəlayedə caluwuna, lejana. Fatodəa karənjənadən, sandi ye sandia caruna.

Daji, kannu ciyeno: tutum tutum! Am yar uwu nasuna, sandiye tiloma casesənni. Lejane mairo guljagəna. Mai guljəna: kollowo sandia bali nanjaro leniye.

- a 37. Un redoublement intensif: K. *baba-ḡgin* (3^e personne du singulier *babakcin*) je donne plusieurs coups, je frappe bien.
- b 38. K. *mól-ḡgin*, *mólləskin* je me bats, ici une conjugaison réflexive.
- c 39. *Duna* a assimilé sa finale *o* au suffixe. *Kogéna*, dans le texte de façon erronée *kogada*, correspond au mode participial de la 3^e personne du singulier de *kóniskin*.
- d 40. H. *kúncē* est probablement une erreur pour *k'umfē* emballer, qui serait ici "encercler".
- e 41. *Kundó*, l'infinitif de *dískin*, chez K. *ndíō*.
- f 42. Cette phrase n'apparaît pas en H.
- g 43. Pour 100, le Kan. a, à côté de l'arabe *miā*, le [déjà] connu *yóru*, dans le dialecte manga Mb *yēri*. Au lieu du connu *yásku*, pour trois, ici, le H. *ogu* a été utilisé par erreur.

Alors, ils arrivèrent, les attrapèrent et les frappèrent. Ils luttèrent, mais [les autres] étaient plus fort qu'eux, ils les tuèrent. Malam Yaro observait et disait: Qu'est-ce qui se passe?¹

Alors, ils dirent: C'est l'ordre du roi.

Alors, ils allèrent prévenir le roi. Le roi dit: Que personne ne donne l'information à leurs serviteurs. [Mais] un de leurs soldats était au marché pour acheter des condiments pour la sauce et apprit la nouvelle, il courut, alla à la maison et informa les autres: Que doit-on faire? [149] Ils ont tué tous nos commandants, levez-vous et fermez la maison. Il parlait en arabe. Ils se levèrent, chacun pleurait. Ils fermèrent les portes. Chacun prit son fusil et le tint bien.

Alors, le roi dit: Allez dans la maison et tuez ces gens. Tout ce qu'il y a dans la maison, prenez-le et apportez-le-moi. *Kacalla* Dabua dit: Que chacun monte sur son cheval. Chacun monta sur son cheval, ils sortirent. Eux tous les gens de la ville sortirent et partirent. Lorsqu'ils s'approchèrent de la maison, [les autres] les virent.

Alors, le feu s'enflamma: *tutum, tutum!* Ils tuèrent cinq cents personnes, elles moururent. Parmi eux, on n'a pas pu tuer même un seul. Ils allèrent le dire au roi. Le roi dit: Laissez-les, demain nous les attaquerons encore.

1 La phrase est répétée en haoussa.

Mai gul-zína: kwalə-go sandí-ka bāļi lenē nanzē-ro.^a

Dā-zí, wāgē-zína^b tī, mai zebāna, cu-lugúna, indu-yaē zibāna cu-lugu na mai-ro ísa. Mai gul-zína: yala yala, sandí ye samā sábara n-zewa. Dā-zí, labāla badi-géda, [150] sai kúnu fan-ímin: tótum tótum. Faransāwiya ti am yēri ogū^c casésana, sandí ye tilo ma núnni curu-zan; mai tiyē gana-n cafesō ʃiga. Mai gul-zína: kwalegō sandí-ga, lēnē fátó. Lē zína fáto-n.

Indu-yaē atə-gu catəgei gul-zín: íni bāgo, íni bāgo; ya-sab-cína ti: am yēri ogū samā núnna! Mai gul-zína: ázəb,^d debāra-fi am án-rō ni dīye!

Kacála Dābua gubzína: barkanúm-bē, mai Damágaram, kwaļə-go u-wa sandí-wa.

Mai gul-zína: afí^e sandí-ro ye-dímin? Kacála Dābua gub-zína: u-tima nōniskína^f agō sandí-ro ye-díski ti. Bas^g rāgískin ú-ro zāruma-wâ^h bula-bēti sama cámmuskin cúro bünē lēnē na-nzāŋ. In iŋki kinzâ-bēⁱ ca-lúgia cúro bünē-n sandí-ga yazê. Mai gul-zína: [151] gila, lê-nako. Lē-zéna curō bünē na iŋki-be nab-cána. Sandí-ye kabāri-nza bāgo; isána ínki kinzā-ro. Sandi samā ca-lugúna

Daji, wajənadən, mai jəwane culu-wuna, wundu yaye jəwane culuwe na maiyero isəna. Mai guljəna: yala yala, sandi ye samma sawaranjaa.

Daji, lawala badigada, [150] sai kannu fanəmin: totum totum. Faransawudə am yar uwu casesana, sandi ye tiloma curonjan nunni; maidə ye ganən shia casheso. Mai guljəna: kollowo sandia, leniye fatoro. Lejana fatoro. Wundu yaye adəgai todəgai guljin: yini bawo, yini bawo; yisapcənadən: am yar uwu samma nasuna! Mai guljəna: ajap, dawari fi am aniro yiddiye! Kacalla Dabua guljəna: barganəmmmin, mai Damagərəm, kollowo wu-a sandi-a. Mai guljəna: awi sandiro yəddimin? Kacalla Dabua guljəna: wu awo sandiro yəddiskindəa nonəskəna. Awo bas ragəskənədə wu jarumawa bəlayədə sammaa camməskin curo buneyen nanjaro leniye. Sa yingi kənjayero curo buneyen caluwuiya sandia yajiyə. Mai guljəna: [151] ngəla, lenowo. Lejana curo buneyen na yingiyen napcana. Sandi ye kawarŋja bawo; yingi kənjaro isana. Sandi samma caluwuna, fərranja-a feyanja-a sandi samma kənjaro isana, amma tilo fato gurejin.

Daji, kacalla Dabua guljəna: andi-a nandi-a tadiye.

a 44. Jusqu'ici vient la feuille 8 du texte.

b 45. Pour *wāgē*, K. a *wānyē*.

c 47. Ici, pour la deuxième rencontre aussi il a été donné comme nombre 300, comme ci-dessus, mais en H. 500 seraient tombés morts.

d 48. Le roi dit en Kan. et en H. *ázəb* (arabe), à peu près: étonnant.

e 49. *Ni* par erreur pour *mī*.

f 50. Ici, un *i* a chuté.

g 51. Pour *bas*, cf. [note] 29.

h 52. *Zāruma* est traduit en H. par *ma-yāk'i* guerrier, en kanouri K. a *tsárma* = officier.

i 53. L'infinitif de *yəskin* je bois est en dialecte manga *kinzā*, cf. [note] 42.

Alors, le lendemain, le roi monta sur son cheval et sortit, chacun monta sur son cheval et sortit. Ils vinrent auprès du roi. Le roi a dit: Allons-y, allons-y. Ils étaient tous bien armés.

Alors, commença la [150] bataille. On n'entendait plus que le feu: *tutum, tutum*. Les Français tuèrent rapidement cinq cents personnes, en revanche, eux ne purent pas en tuer, même un seul. Le roi, lui-même, faillit être tué. Le roi dit: Laissez-les, retournons à la maison. Ils rentrèrent à la maison. Chacun disait: Comment est-ce possible? Comment est-ce possible? Il manque celui-ci, il manque celui-là! Lorsqu'ils comptèrent, il manquait cinq cents personnes, toutes mortes! Le roi dit: Terrible! Quel plan peut-on faire pour avoir ces gens-là! *Kacalla Dabua* dit: Sois béni! Roi du Damagaram, laisse je m'en occupe! Le roi dit: Qu'est-ce que tu vas leur faire? *Kacalla Dabua* dit: Je sais comment faire. Je veux seulement voir tous les guerriers de cette ville se rassembler. Nous les surprendrons la nuit, lorsqu'ils sortent pour boire de l'eau et nous les tuerons tous. Le roi dit: D'accord. Allez-y. [151] Ils partirent pendant la nuit au point d'eau pour les attendre. Les autres ne le savaient pas. Ils arrivèrent au point d'eau, eux tous, avec leurs chevaux et leurs vaches pour boire, une personne gardait la maison.

Alors, *Kacalla Dabua*¹ dit: Vous et nous, c'est maintenant notre vraie rencontre.

1 *Kacalla Bilama Dabua* dans la version haoussa.

fir-wanza-wa fēwō-nza-wa sandi samā kinzâ-ro isána, lakin^a tilo fâto gorē-zin. Dā-zí, kacála Dâbua gul-zína: andi-wa nandi-wa tadê.^b

Dā-zí, sai kánu fanímin: tótum, tótum curo bünē-n. Sandí-ka sama casesána. Túlur sandí-ka katkērí-na fa-nzāj isána, gagána zacána^c ci tē gari, gabtoti.^d

Isána mái-ro gul-géda. Mai gul-zína: ngíla ngíla; kasūsu cidín. Mai gul-zína: sandi sama yezûa? Gul-zéna, la túlur gab-cina, isána fâto gágána. Mai gul-zína: Lê-nako, gabtóti-ka yézagô! Lê-zéna na-nzaj; sandí ye curo bünē-ti ca-kasána. Fâto ti kwal-zéna tilô ma bâgo. Am lê-zena ti gul-zéna: ai, fâto ti indu ma bâgo.

Mai gul-zína: lê-nako sandi-ka gáikô, dara-n-yaê fandúm sandí-ka ta-iyakô kútakô. [152]

Sandí ti indu-yaê fir-nzu zi-bâna sandí-ka zagâna ca-fandí-ni sandí-ka cidí Damagaram dugo karin-zéna sandí-ga ca-fandô; koro sandí-wa sandí-wa kunu ci-zína: totúmtótum. Koró yasku casésána, dēgu katekēri-na lê-zána. Dā-zí, am Damágaram samā wélkatan isána fâto-n lê-zéna, mai-ro gul-géda: sandí-ka nagēna koro yasku yəzēna, dēgu ti lê-zána. Mai gul-zína: ngíla ngíla, lê-náko lēman fâto-bē-ti lô-nako^e ku-takó ú-ro samā.^f

Lê-zéna bundúgu-ā, kaɟakar-wa, barúdu-a arfás-wa, riyâl-wa, kuɟkúna-wa, agô samā cab-cana ti mái-ro

Daji, sai kannu fanəmin: totum, totum curo buneyen. Sandi sammaa casesana. Tulus sandiro katkero fanjan isana, gagagəna cidə gar jaccana, gaptodə. Isane mairo gulyegada. Mai guljəna: ngəla ngəla; kasusu cədin. Mai guljəna: sandi sammaa yejuwwa? guljana: la, tulus gapcəna, isane fatoro gagagəna. Mai guljəna: Lenowo, gaptodəa yejowo! Lejana nanjadəro; sandi ye curo bunedəyen cakasəna. Fatodə koljana, tiloma bawo. Am lejanadə guljai: ai, fatodə wunduma bawo. Mai guljəna: lenowo sandia gaiwo ndaran yaye fanduwiyi sandia taiwo kutowo. [152] Sandidə ye wundu yaye fərnjuro jəwane sandia jaganama cawandənni sandia datəram cidi Damagərəmbeye karənjana duwon sandia cawandə; koro sandi-a sandi-a kannu ciyəno: totum totum. Koro yasku casesana, dewu katkerəna, lejana.

Daji, am Damagərəmbə samma waltane fatoro isana, lejane mairo gulyegada: sandia nagəyena koro yasku yejiyena, dewudə lejana. Mai guljəna: ngəla ngəla, lenowo leman fatodəyeya sammaa lorowo wuro kutowo. Lejane bənduwu-a kashagara a barudu-a arshas-a riyal-a kunguna-a awo capcanadə sammaa mairo

a 54. *Lakin* a été ajouté à cette phrase pendant la dictée.

b 55. Jusqu'ici vient la feuille 9 du texte.

c 56. Pour *zacána*, chez K. *tsángin* (3^e personne du singulier *tsákin*) je ferme.

d 57. *Gabtu*, *gabcina*, K. *gámgin* (3^e personne du singulier *gápcin*) je reste. En H., le reste est prononcé *kiŋgi* à l'est et *riŋgi* à l'ouest.

e 58. Il n'est pas très clair, ici, si la forme est *lónako* ou *lórako*. La signification vient du contexte.

f 59. [L'expression] *úro samā* a été ajouté pendant la dictée.

Alors, tu n'entendais plus que le feu tonner dans la nuit: *tutum, tutum!* Ils les tuèrent tous. Seulement sept purent s'échapper pour rentrer à la maison, ils entrèrent, ceux qui restaient barricadèrent la porte. Ils allèrent le dire au roi. Le roi dit: C'est bien, c'est bien, il riait. Et il dit: Vous les avez tous tués? Ils dirent: Non, il en reste sept.¹ Le roi dit: Allez tuer le reste. Ils y allèrent. Mais les autres, dans la nuit, avaient fui. Ils avaient laissé la maison vide, il n'y avait personne. Les gens partis [pour les attaquer] dirent: Oh, il n'y a personne dans la maison.² Le roi dit: Allez-y, poursuivez-les, n'importe où, attrapez-les et ramenez-les-moi. [152] Chacun partit, monta sur son cheval. Ils les poursuivirent, mais ils ne les rattrapèrent pas, ils allaient presque sortir du territoire du Damagaram lorsqu'ils les trouvèrent. Encore une fois, le feu a commencé à tonner entre eux: *tutum, tutum!* Ils en tuèrent trois, les quatre autres purent s'échapper et disparurent.

Alors, tous les gens du Damagaram s'en retournèrent chez eux à la maison, ils allèrent informer le roi: Nous les avons rattrapés, mais quatre se sont enfuis. Le roi dit: C'est bien, c'est bien. Allez, apportez-moi toutes les marchandises qu'il y a dans leur maison. Ils y allèrent, fusils, épées, poudre, plombs, pièces,

1 Ces deux phrases ne sont pas dans la version haoussa.

2 Une phrase absente de la version en kanouri.

caktóna fá-nzu-ro cakína. Indu-yaê lē-zína nab-cina, agô curo-bē-ti gulə-zin atəgei atəgei.^a

Dā-zí, sandi ti lē-zéna bēla-nza gul-zéna mai Faransāwi-bē kida kida. Mai Faransāwi fi ye am bulanzû-bē cab-cána isína na mai Damagarám-bē. Mai Damagarámyē^b kabâri fan-zína mai koro [153] am bula-nzu-bē cab-cína sandí-ka cu-kō-rina gul-zína: Faransāwi koro waltana, afi sandí-ro idiyē? U-ro dabâra gulakô agô diyē ti?

Kōkonâwa wa am wura gul-zéna: Barka-num-bē! Ala kafô-num cirgá. Kwalē sandí-ga isána rua^c lēnē yukurē tiloro sandíka yežê.

Mālumâ (gul-zéna): lâ, ategei ginī. Sandí gul-zéna: Kwalē sandí-ka; isána mā bula-tí ga, ci-ti-ga zennê. Atəgei mālumâ gul-zéna. Dā-zí, mai gul-zína: nandi samā atə-gei gulûwa? Mai gul-zína: u tə kua agô guliskina ti, atəgei genī diyē. Dakar-nê yaskú-ro. Kacála Dâbua am-zu-a Túrmanī lē-zin náb. cin; mai Fellâta-bē^d Maíta-rō lē-zin náb-cin. Atə-gei guliskō, nándi yē afí gulûa? Ra^e atə-gei ginī? Gul-zéna: barkanúm-bē! Gubu-ro dəgá! Atəma fi-go. Atə-ma diyē.

cakkute fanjuro cakkəna. Wundu yaye leje napcəna, awo curonjuye guljin adəgai adəgai.

Daji, sandidə lejane bəlanjan mai Faransawuyero kida kida guljagəna. Mai Faransawuye shi ye am bəlanjuye capce na mai Damagərəmbeyero kadio. Mai Damagərəmbe ye kawar fanjəna mai koro [153] am bəlanjuye capce sandia cəworəna: Faransawu koro waltane isana, awi sandiro yid-diyē? Wuro dawari gullowo awo diyedə? Kogənawa-a am wura-a guljana: Barganəmmin! Ala kawunəm cərga. Kolle sandia roa isaiya leniye yukkuriye sandia kəla tilonna yejiye. Maləmba guljana: la, adəgai gəni. Sandi guljana: Kolle sandia; bəlaro isaiyama ci bəlayedəa janngiye. Adəgai maləmbadə guljana.

Daji, mai guljəna: nandi samma adəgai gulluw? Mai guljəna: wudə kua awo guləskənadə, adəgai gəni diyē. Yaskuro dagartiye. Kacalla Dabua amnjua Tərmənin lejane napcai; mai Fəlataye ye Maiton leje napcin. Adəgai guləsko, nandi ye awi gulluw? Ra adəgai gəni? Guljana: barganəmmin! Ngəwuro dəgai! Adəma shi wo. Adəma diyē.

a 60. Jusqu'ici la feuille 10 du texte.

b 61. Le H. rapporte seulement les mots par lesquels le roi du Damagaram a ouvert la réunion.

c 63. *Rua* est *rō-wa* "vivant".

d 64. On a ici par erreur dans le texte *sariki-n Fellani*.

e 65. *Ra*, voir K. Gr. § 330 page 314.

cauris, ils rassemblèrent tout et les apportèrent au roi, le roi les mit dans sa maison. Chacun alla chez lui et raconta ce qu'il s'était passé.

Alors, eux [les tirailleurs] allèrent dans leur ville et racontèrent au roi des Français ceci et cela.¹ Le roi des Français, quant à lui, rassembla les gens de sa ville pour partir chez le roi du Damagaram. [153] Quand le roi apprit cette information, il rassembla les gens de sa ville et leur demanda: Les Français sont encore revenus.² Qu'est-ce qu'on va leur faire? Quel plan allons-nous faire? Dites-moi ce qu'on doit faire! Les notables et les grands de la ville dirent: Majesté. Que Dieu prolonge tes jours. Laissons-les venir, s'ils arrivent jusqu'ici vivants, nous les attaquerons et les tuerons d'un coup. Les lettrés dirent: Non, ce n'est pas ce qu'il faut faire. Ils dirent: laissons-les, même s'ils arrivent dans la ville, nous fermons les portes. C'est ce que dirent les lettrés.

Alors, le roi dit: Vous tous, c'est ce que vous dites? Le roi dit: Moi, mon avis, c'est que ce n'est pas comme ça que nous allons faire. Nous nous séparerons en trois. *Kacalla* Dabua et ses gens iront à Tirmini s'installer. Le roi des Peuls ira à Maito s'installer. C'est ce que je dis. Vous, qu'est-ce que vous en dites? Ou bien ce n'est pas une bonne idée? Ils dirent: Majesté! Que tu vives longtemps! C'est comme ça que nous allons faire.

1 Al-Hajj Musa présente les choses, ici, comme si l'assassinat du capitaine Cazemajou expliquait l'arrivée des troupes françaises. Dans les faits, la mission Voulet et Chanoine, devenue à ce moment Joalland Meynier, a été décidée bien avant l'assassinat (Lefebvre 2021: 101–128).

2 Phrase absente de la version haoussa.

[154] Mai gul-zína: nandi sámā rûwa atə-gei gila.

Gul-zéna: barkanúm-bē, gila. Dā-zí, mai: lē-náko, nam-nakô. Isei-ya ma áte-gɔi díyē.

Dā-zí; mai bəndugu dakar-cin, kafágar dakar-cín, fir dakar-cín, malumā-ga kúnkuna-cin, ʃi ye sábara ci-dín.

Dā-zí.^a Kam lagá kabári cu-ktína na mái-ro; kam ti gul-zína: Faransáwiya isána kariŋgu.^b Mai gul-zína: zírē? Kam ti gul-zína: gaskia^c wálea. Mai ʃi-ro kúləgu indí cína, gul-zína: lēnē fāto-ro. Mai gul-zína: Lēnáko, tumbelmā-ro gulóko, tumbel zâ-zō. Lē-zéna gul-zéna ʃi-ro: tumbel zâ-zin. Dā-zí, mai gul-zína: Kacála Dábua, Turmíni lene, namnē ní-wa am-núm-wa, sariki-n Fuláta Máito lēnē namnē, ní-wa am-núm-wa. Ū ye bəla-ti-ga gorē-niskin; am bəla kurakurá-wa maluma na-itin namnē. [155]

Mai gul-zína: lākin nandí-ro guliskin, agó diye ti; nandí-ro tsei-ya burgo-án kabári iyakō duádua-ŋ,^d andí-ro isei-ya ma nandí-ro kabári yiskin duádua-ŋ. Nī ti kacála fūte-bē-n ísemin, nīti mai Felâ-ta-bē anúmbē ísemin; u tí ye gədî-bē isəkin, sandí-ka dābu-ni yēkyē yeyezê.

Indu-yaê gul-zína: gila-gila. Lē-zína.

[154] Mai guljəna: nandi samma ruwwa, adəgaidə ngəla? Guljana: barganəmmín, ngəla.

Daji, mai ye: lenowo, nammowo, yeno. Isaiyama adəgai diye.

Daji, mai bənduwu dagarjin, kashagar dagarjin, fər dagarjin, maləmbaro kunguna cin, shi ye sawara cədin.

Daji, Kam laa kawar na maiyero cuwutəna; kamdə guljəna: Faransawu karəngəro isana. Mai guljəna: jire?. Kamdə guljəna: gaskiya walla. Mai shiro kalwu yindi cina, guljəna: lene fatoro. Mai guljəna: Lenowo, təbalmaro guljənowo, təmbal jajo. Lejane shiro guljəgəna, təmbal jajin.

Daji, mai guljəna: Kacalla Dabua, Tərminiro lene namme, ni-a amnəm-a; sarkin Fulata Maitoro lene namme, ni-a amnəm-a. Wu ye bəladə gurenəskin; am bəlaye kurakura-a maləmba-a na adən nammiye. [155] Mai guljəna: amma nandiro guləskin, awo diyedə; burwon nandiro isaiya kawar duwaduwan yatowo, andiro isaiyama nandiro kawar duwaduwan yiskin. Nidə kacalla futeyen isəmin, nidə mai Felataye anəmben isəmin; wudə ye gədiyən iskin, sandia dawuro yakkiye yeyejiiye. Wundu yaye guljəna: ngəla ngəla. Lejəna.

a 66. Jusque-là, la feuille 11 du texte.

b 67. [Pendant] la dictée, [il a été] dit *kariŋgu-aŋ*.

c 68. Ici, dans le texte, du H. s'est immiscé par inadvertance.

d 69. *Duáduaŋ* a été ajouté dans les deux cas pendant la dictée.

[154] Le roi dit: Vous tous, vous avez bien compris. Ils répondirent: Majesté, c'est d'accord.

Alors, le roi dit: Allez-y. S'ils viennent, nous ferons ainsi.

Alors, le roi distribua des fusils, il distribua des épées, il distribua des chevaux, il donna de l'argent¹ aux lettrés et lui, il se prépara.

Alors, une personne apporta la nouvelle au roi et dit: Les Français sont arrivés, ils sont tout près. Le roi dit: C'est vrai? La personne dit: Je jure que c'est vrai!² Le roi lui donna deux vêtements et lui dit: Rentre chez toi. Le roi dit: Allez dire au joueur de tambour de frapper son tambour. Ils allèrent lui dirent et il commença à frapper le tambour.

Alors, le roi dit: *Kacalla* Dabua pars vite à Tirmini avec tes gens et attends là-bas. *Sarki*³ des Peuls, pars à Maito avec tes gens et attends là-bas. Moi, en revanche, je reste ici pour défendre la ville avec les gens de la ville, les grands et les lettrés. [155] Le roi dit: Mais je vais vous dire comment nous allons faire. S'ils viennent sur l'un de vous d'abord, vous nous le ferez savoir rapidement. S'ils viennent sur nous d'abord, nous vous le ferons savoir rapidement. Toi *kacalla*, tu viendras du côté ouest, toi, roi des Peuls, tu viendras du sud, et moi, je viendrais de l'est, nous les encerclerons et nous les massacrerons. Chacun dit: C'est bien, c'est bien. Ils s'en allèrent.

1 En haoussa, cauris.

2 La réponse est en haoussa même dans la version en kanouri.

3 Le titre est en haoussa dans le texte en kanouri.

Dā-zí. Mai zi-bâna. Am cə-nōtína na-nza-ŋ gul-zína: Faransâwiya isána karingu bəla kala kaubē.

Sandíti indu-yaē kinzō-ro^a wâ-geno.^b Mai tilo lē-zína ſi-wa am bəla nanza bē-ti. Dā-zí, mai lē-zína Faransâwiya-ga mâzi, Faransâwiya yē kala kau-bē ſi-ga cá-rui. Mai áfi-ma cu-rú-ni sai bundugu-ga faŋ-géno: tutum tutum tutúm.

Mai gul-zína: yéla yéla, ta-go sandi, yézago sandí-ka. Dā-zí, [156] sandí yē kúnu fan-ímin tutúm, kinígu zâyei, sandíyē búndugu bácei.

Faransâwiya ti am gubū casē-sána, sandí ti tilo mā casēsáni. Dā-zí, mai gul-zína: lēnē fāto, agô ti ū-ma nogésko.^c

Dā-zí, mai Damágaram fāto iséna am-zú gana. Dā-zí, mai bul-ti sámā cab-cína gul-zína: am Damágarám, atə-ma agô uro kinda-ndū?^d – Gul-zína: Ngíla, ū-ti yē riskína? Kū yē ka-ni-sku, Ala godeniskina. Mai ga buskína; agô ati kila-ndé-ro ki-dúwa. Lakin ūti agô nandí-ro gulíski tī, u bəla-ti-ga kwalískin kíрма ma. Badé indúma ú-ka zi-ga-ni, indu-yaē ú-ka zi-gai-ya, ſi-ga casēsô, danabəŋgú nāniŋgini. Atəgei mai gul-zína.

Daji, Mai jəwana. Am nan-jaro cənotəna guljəna: Faransawu karəngə bəlayero isana, kəla kauyen. Sandidə wundu yaye kəndero way-eno. Mai tilonju leyeno, shi-a am bəlaye nanjunyedə-a.

Daji, mai lejəna Faransawua maji, Faransawu ye kəla kauyen shia carui. Mai awima curunni sai bənduwua fangeno: tutum tutum tutum. Mai guljəna: yalla yalla, tawo sandi, yejowo sandia.

Daji, [156] sandi yeyen kannu fanəmin tutum, kəniwu jajai, sandi ye bənduwu baccai. Faransawudə am ngəwu casesəna, sandidə tiloma casesənni.

Daji, mai guljəna: leniyo fatoro, awodə wuma nogesko.

Daji, mai Damagərəmbe fatoro isəna amnju gana gapco.

Daji, mai bəladə samma capcəna guljəna: am Damagərəmbe, adəma awo wuro yidduwwa wo? – Guljəna: Ngəla, wudə yerəskəna? Ku kanusko yaye, Alaa godenəskəna. Kərmaia buskəna; awo adə kəlandoro kid-duw. Amma wudə awo nandiro gulgəskidə, wu bəladəa kərmamaro kolləskin. Wande wunduma wua jəganni, wundu duwon wua jəgaiya, shia caseso, danawunju nanin gəni. Adəgai mai guljəna.

a 72. Doit correspondre au H. *kinzō* et pourrait être l'infinitif *isə* (K. Gr. p. 94 *ndīo*), auquel un *kən* a été préposé.

b 73. K. *wagōno*, 3^e personne du singulier de l'aoriste de *wāŋgin* je refuse.

c 74. Indéfini II (aussi *ô*) de la conjugaison relative de *noŋgin* je sais (K.). Jusqu'ici la feuille 12 du texte.

d 75. Ceci est bien une variante de *kundo*, cf. [note] 42. On a dans le texte *kedūw-ati* à côté, 2^e personne du pluriel de l'aoriste de *dī* suivi par *ati*.

Alors, le roi monta sur son cheval. Il leur envoya des gens pour leur dire: Les Français sont arrivés à côté de la ville, ils sont dans les collines. Mais eux tous refusèrent de venir. Le roi partit seul avec les gens qui étaient avec lui.

Alors, ils partirent, marchèrent et cherchaient les Français. Les Français, eux, étaient sur le sommet d'un rocher et les observaient. Le roi ne vit rien, il entendit seulement tout d'un coup les fusils tonner: *tutum tutum tutum*. Le roi dit: Allons-y, allons-y, ils sont là, tuez-les. [156]

Alors, eux aussi tiraient du feu, *tutum tutum*, des flèches. Les autres aussi tiraient les fusils *tutum*. Les Français tuèrent beaucoup de monde, en revanche eux, ne purent pas en tuer même un seul.

Alors, le roi dit: Rentrons à la maison, cette chose-là, je ne la connais pas.

Alors, le roi du Damagaram rentra chez lui avec le peu des gens qui lui restaient.

Alors, le roi rassembla toute la ville et dit: Vous, habitants du Damagaram, c'est tout ce que vous avez fait pour moi? Il dit: Bon! C'est fini pour moi. Même si je meurs aujourd'hui, je remercie Dieu! J'ai été roi. Ce que vous avez fait [les conséquences] sont pour vous. Moi ce que je veux vous dire, c'est que je vais quitter la ville tout de suite. Que personne ne me suive. Tout celui qui me suit sera tué, ce ne sera pas ma responsabilité ce qui va lui arriver. Le roi parla ainsi.

Dā-zí, mai zi-bàna, ʃi-wa wòledi-nzú-a, sandi indi. Lē-zéna bula lágā cu-nzu lléléá gidī Damagarám-bē, nab-cána, ʃi-wa weledi-nzu-a gera-zéna. [157]

Faransáwiya yē sandí-ye isána Damágaram-ro naʒa-gana mai ci-kásina bula-ti-ga kwale-zína. Faransawya isána gágána curo fáto mái-bē.

Dā-zí, mālēm Yâro-ga bobo-zéna. Mālēm Yâro iséna. Faransáuyā fi-ga ca-kōrí-na wāsili-lan: mai ti darán ci-kasi-tu.^a Mālēm Yâro gul-zína: wella^b nō-níski-ni. “Wélla nonúmmi?” “Nō-níski-nī”. Faransáwiya gul-zéna: tá-iyib. Faransáwiya gul-zéna: mālēm Yâro, karamiyá-nzā bāgo? Σi-ga ca-kōrína. Mālēm Yâro gul-zína: mai tí kiram-ayá-nzū^c indi.

Sandi gul-zéna: lēnē mánê sandí-ga. Mālēm Yâro duádua lēzina kiramayá mai-bē indi ti samā cuk-tína cātina na Faransáwiya-bē-bē.^d Faransáwi-yā kiramiá ti-ka cu-kōrína; gul-zéna: wella nōniendē. Faransáwi-ya sandí-ka cu-kōrína: cu-ro indú-ndo kúra gō. Mālēm Yâro yé-ce: Sidi mā kúra gō. Faransáwi-yā gul-zéna ʃi-ro Sidi. [158] Sidi gul-zína: na’am. “Ni-ka mai ní-ro idē.” Sidi gul-zína: la, la, u-ti nam-mālēm dískin. Keramí-nzu ti gul-zína: ú-ro idē gō. Faransáwiya gul-zéna: lēnē, nīma máí go; ʃi ti wāgína kuá.

Daji, mai jəwana, shi-a waladinju-a, sandi yindi. Lejana bəla laaro cunju llela gədi Damagərəmben, napcana, shi-a waladinju-a gərətana. [157] Faransawu sandiye Damagərəmro isana, mai cəkəsəna bələdəa koljəna najagəna. Faransawu isane curo fato maiyero gagagəna.

Daji, maləm Yaroa bowojana. Maləm Yaro isəna. Faransawu shia wasililan caworin: maidə ndararo cəkase leyeno? Maləm Yaro guljəna: walla nonəskəni. “Walla nonəmmi?” „Nonəskəni”. Faransawu guljana: tai-yib. Faransawu guljana: maləm Yaro, kəramiyanju bawo? Shia caworəna. Maləm Yaro guljəna: maidə kəramiyanju yindi. Sandi guljana: lene sandia mane. Maləm Yaro duwaduwan leje kəramiya maiye yindidə sammaa cuwute na Faransawuyero catəna. Faransawu kəramiyadəa caworəna, guljana: walla noniyende. Faransawu koro sandia caworin: curondon wundu kura wo? Maləm Yaro guljəna: Sidima kura wo. Faransawu shiro guljana: Sidi. [158] Sidi guljəna: na’am. “Nia mairo diye.” Sidi guljəna: la la wudə kərmaləm diskín. Kəraminjudə guljəna: wua yiddowo. Faransawu guljana: lene nima mai wo; shidə wajəna wa.

a 76. Ici, dans le texte, *ci-kasitu* au lieu de *ci-kasina*, peut-être *ci-kasito*?

b 77. L'exclamation arabe *wella*.

c 78. *K. karami* = *one's younger brother or sister*; le mot H. *yaj-úwa* est traduit par M. par frères, sœurs, membres de la tribu.

d 79. Jusque-là, la feuille 13 du texte.

Alors, il monta à cheval, lui et son serviteur,¹ à deux seulement. Ils partirent dans une ville qui s'appelle Illela, à l'est du Damagaram. Ils s'installèrent là-bas, lui et son serviteur, ils se cachèrent. [157] Les Français arrivèrent dans le Damagaram. Ils trouvèrent le roi enfui et la ville abandonnée. Les Français entrèrent dans le palais du roi.

Alors, ils appelèrent Malam Yaro. Malam Yaro vint. Les Français lui demandèrent en arabe: Dans quelle direction a fui le roi? Malam Yaro dit: Je jure que je n'en sais pas. Ils dirent: Tu jures que tu ne sais pas? Il répondit: Je ne sais pas. Les Français dirent: D'accord. Les Français dirent: N'a-t-il pas des frères? Malam Yaro dit: Le roi a deux frères. Ils dirent: Va les chercher. Malam Yaro alla vite les chercher, tous les deux, et les emmena auprès d'eux. Les Français demandèrent aux frères du roi [dans quelle direction a fui le roi]. Ils dirent: Nous jurons que nous ne savons pas. Les Français leur demandèrent: Parmi vous, lequel est le plus grand? Malam Yaro dit: Sidi est le plus grand. Les Français lui dirent: Sidi? [158] Sidi répondit: Oui. Ils dirent: Nous ferons de toi le roi. Sidi dit: Non, non, non, moi je veux rester un lettré. Son frère dit: Faites de moi le roi! Les Français dirent: Va, c'est toi le roi, comme lui a refusé.

1 Deux pour la version haoussa.

Dā-zí tumbal cəktína, zâ-zei:
 Amadu^a gini te ma mái go. Lē-zína
 nab-cina, fī ma mai go. – Dā-zí,
 Faransáwiyā māləm Yâro mā-zéna.
 Māləm Yâro isína, gulzéno fī-ro: lēnē
 lumaŋ mai Damágaram-bē dara-n yaé
 manê kutê. Māləm Yâro Faransáwi-yā
 lē-zéna curo bɛrni-bē luman samā
 ci-culgúna dēga-rō fifi-zána^b cidí-n,
 Indu-yaé ci-ragina-ti lē-zin gô-zin.
 Kworô luman fāti mai-bē ti ye ci-
 tulugúna dēga-rō fin-zána cidí-n, wa
 bundugu ti samā kamkam-zéna.^c
 – Dā-zí, sandi ye ca-lugína dēgaro
 nab-cána. – Dā-zí, gul-zéna: Māləm
 Yâro, lēnē mai ti ga mánê! Māləm
 Yâro gul-zína: [159] wella nōniskini
 nā lē-zína ti. Dā-zí, kam lagá gul-
 zína: ū nōní-skina nā lē-zína ti. Sandi
 gub-zéna: lēnē, sábara dē, bālī lēnē
 na-nzún. Kam-tí gul-zína: ū ti fir
 bāgo. Faransáwi-yā fī-ro fir ca-dína,
 gul-zéna: yalla bāyê, lēnê.^d

Daji, təmbal cakkutəna, jajai:
 Amadu ganadəma mai wo. Leje
 napcəna, shima mai wo.

Daji, Faransawu maləm Yaroa
 majana. Maləm Yaro isəna, gul-
 jana shiro: lene ləman mai
 Damagərəmbədəa ndaran yaye mane
 kute. Maləm Yaro-a Faransawu-a
 lejane curo bərnien ləman sam-
 maa cacatuluwe degan cidin fifijana,
 wundu yaye awo cəragənədə leje
 ngojin. Koro ləman fato maiyedə
 ye cattuluwuna degan cidin fijana,
 bənduwudə sammaa kakamjana.

Daji, sandi ye calugəne degan
 napcana.

Daji, guljana: Maləm Yaro, leniye
 maidəa maniye! Maləm Yaro guljəna:
 [159] walla nonəskəni na lejənədə.

Daji, kam laa guljəna: wu na
 lejənədəa nonəskəna. Sandi guljəna:
 lene, sawara de, bali nanjuro leniye.
 Kamdə guljəna: wudə nanin fər bawo.
 Faransawu shiro fər cadəna, guljana:
 yalla baiye leniye.

a 80. Le roi précédent s'appelait aussi Amadu.

b 81. *Pŋgin* je jette, redoublement à cause de la pluralité de l'objet.

c 82. Redoublement de la racine à cause de la pluralité de l'objet.

d 83. Ici se termine la feuille 14, la dernière du texte existant. La fin, tout comme une grande partie de mes recueils, fut égarée pendant la guerre.

Alors, on amena le tambour et on le frappa: Amadou le petit, c'est lui le roi. Il partit s'installer, c'est lui le roi.

Alors, les Français appelèrent Malam Yaro. Malam Yaro vint et ils lui dirent: Va chercher toutes les richesses du roi du Damagaram partout où elles se trouvent et apporte-les ici. Malam Yaro et les Français allèrent dans la ville, ils prirent toutes les richesses et les versèrent par terre. Tout celui qui veut quelque chose n'avait qu'à le prendre. Même les biens personnels de la maison du roi, ils les sortirent et les versèrent par terre. Les fusils furent détruits.

Alors, ils sortirent dehors et s'installèrent.

Alors, ils dirent: Malam Yaro, allons chercher le roi. Malam Yaro dit: [159] Je jure que je ne sais pas là où il est.

Alors, une personne dit: Moi, je sais là où il est parti. Ils dirent: Va te préparer, nous partirons là-bas demain. La personne dit: Moi, je n'ai pas de cheval. Les Français lui en donnèrent un et dirent: Allons-y, monte et partons.

Bibliographie des textes d'al-Hajj Musa publiés par Rudolf Prietze

En kanouri

- Prietze, R., "Pflanze und Tier im Volksmunde des mittleren Sudan," *Zeitschrift für Ethnologie* 43–6 (1911): 865–914.
- Prietze, R., "Bornulieder," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 17 (1914): 1–127.
- Prietze, R., "Bornusprichwörter," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 18 (1915): 1–88.
- Prietze, R., "Bornu-Texte. Gesammelt und erklärt von Dr. Phil. Rudolf Prietze," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 33 (1930): 82-159, hors texte version *ajami*, I-XXXII.

En haoussa

- Prietze, R., "Lieder fahrender Haussa-Schüler," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 19 (1916a): 1–115.
- Prietze, R., "Gesungene Predigten eines fahrenden Haussalehrers," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* (1917a): 1–60.
- Prietze, R., "Landwirtschaftliche Haussa-Lieder," in: *Festschrift Eduard Hahn zum LX. Geburtstag. Dargebracht von Freunden und Schülern* (Stuttgart: Strecker & Schröder, 1917b): 167–189.
- Prietze, R., "Haussa-Preislieder auf Parias. Gesammelt und erklärt von Rudolf Prietze," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 21 (1918a): 1–53.
- Prietze, R., "Lieder des Haussavolkes," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 30 (1927): 5–172.
- Prietze, R., "Bornu-Texte. Gesammelt und erklärt von Dr. Phil. Rudolf Prietze," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 33 (1930): 82-159, hors texte version *ajami*, I-XXXII.

Bibliographie

- Abu-Lughod, J., "Tale of Two Cities: The Origins of Modern Cairo," *Comparative Studies in Society and History* 7-4 (1965): 429–457.
- Achi, B., "Arms and Armour in the Warfare-of Pre-Colonial Hausaland," *African Studies Monographs* 8-3 (1988): 145–157.
- Ahmad, B.S., "Narrator as Interpreter: Stability and Variation in Hausa Tales," PhD thesis, SOAS (London, 1986).
- Al-Hajj, M.A. et J.E. Lavers, "The Travels Notes of al-Sarif Hasan b. al-Husayn," *Kano Studies* 1-1 (1973): 3–24.
- Alidou, O., "Gender, Narrative Space, and Modern Hausa Literature," *Research in African Literatures* 33-2 (2002): 137–153.
- Aliyu Musa, U., *Emotions in Muslim Hausa Women's Fiction: More Than Just Romance* (London/New York: Routledge, 2019).
- Awagana, A., "Racines lexicales sahariennes; préludes à la reconstruction du vocabulaire de base," in: D. Löhr, E. Rothmaler et G. Ziegelmeyer (dir.), *Kanuri, Borno and Beyond: Current Studies on the Lake Chad Region* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 2011): 7–25.
- Awagana, A., et M.L. Abdoulaye, "Verhaltensweisen gegenüber dem Fremden in vier Sprachen der Sahelzone: Hausa, Kanuri, Songhay-Zarma, Fula," in: J. Trabant et B. Jostes (dir.), *Fremdes in fremden Sprachen* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2001): 179–203.
- Baba, G. et M.F. Smith, *Labarin baba mutuniyar Kao ta kasar Kano* (Kano: Bayero University Library, 1991).
- Back, I., "From West Africa to Mecca and Jerusalem: The Tijāniyya on the Hajj Routes," *Journal of the Middle East and Africa* 6 (2015): 1–15.
- Baier, S., *An Economic History of Central Niger* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
- Barth, H., *Travels and Discoveries in North and Central Africa Being a Journal of an Expedition 1849–1855*, 3 tomes (London: Franck Cass, 1965 [1857]).
- Bava, S., "Al Azhar, scène renouvelée de l'imaginaire religieux sur les routes de la migration africaine au Caire," *L'Année du Maghreb* 11 (2014): 37–55.
- Bava, S. et O. Pliez, "Itinéraires d'élites musulmanes africaines au Caire. D'Al Azhar à l'économie de bazar," *Afrique contemporaine* 231 (2009): 187–207.
- Benisheikh, A., "The 19th Century Galadima of Borno," in: Y.B. Usman et A. Nur (dir.), *Studies in the History of Pre-Colonial Borno* (Zaria: Northern Nigeria Publishing Company, 1983): 140–155.
- Binger, capitaine L.G., *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi ... 1887–1889*, 2 tomes (Paris: Hachette, 1892).
- Boboyi, H., "The 'Ulama of Borno: A Study of the Relations between Scholars and State under the Sayfawa, 1470–1808," PhD thesis, Northwestern University (Evanston IL, 1992).

- Bondarev, D., "Complex clauses in Old Kanembu/LG," in: N. Cyffer et G. Ziegelmeyer (dir.), *Aspects of Co- and Subordination: Case Studies from African, Slavonic, and Turkic Languages* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 2008): 213–250.
- Bondarev, D., "Qur'anic Exegesis in Old Kanembu: Linguistic Precision for Better Interpretation," *Journal of Qur'anic Studies* 15-3 (2013): 56–83.
- Bondarev, D., "Tafsīr Sources in Four Annotated Qur'anic Manuscripts from Ancient Bornu," in: H. Zulfikar (dir.), *Approaches to the Qur'an in Sub-Saharan Africa* (London: Oxford University Press, 2019): 25–64.
- Bondarev, D. et N. Dobronravin, "Standardisation Tendencies in Kanuri and Hausa Ajami Writings," in: D. Bondarev, A. Gori et L. Souag (dir.), *Creating Standards: Interactions with Arabic Script in 12 Manuscript Cultures* (Berlin: De Gruyter, 2019): 237–272.
- Bornand, S., "Insultes rituelles entre coépouses. Étude du *marcanda* (Zarma, Niger)," *ethnographiques.org* 7 (2005b), consulté le 21 février 2024.
- Bosc-Tiessé, C. et M.L. Derat, *Lalibela, site rupestre chrétien d'Éthiopie* (Toulouse: PUM, 2019).
- Bovin, M., "'Mariages de la maison' et 'mariages de la brousse' dans les sociétés peule, WoDaaBe et Kanuri autour du lac Tchad," in: N. Echard (dir.), *Les relations hommes-femmes dans le bassin du lac Tchad: actes du IV^e Colloque Méga-Tchad* (Paris: Orstom, 1991): 265–329.
- Brenner, L., *The Shehus of Kukawa. A History of the Al-Kanemi Dynasty of Bornu* (Oxford: Clarendon Press, 1973).
- Brenner, L., *Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2001).
- Brigaglia, A. et M. Nobili (dir.), *The Arts and Crafts of Literacy: Islamic Manuscript Cultures in Sub-Saharan Africa* (Berlin: De Gruyter, 2017).
- Bulakarima, S.U., "Survey of Kanuri Dialects," in: N. Cyffer et T. Geider (dir.), *Advances in Kanuri Scholarship* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 1997): 67–76.
- Bulakarima, S.U., *A Study in Kanuri Dialectology: Phonology and Dialectal Distribution in Mowar* (Maiduguri: Awwal Printing & Publications, 2001).
- Chanfi, A., *West African "Ulama" and Salafism in Mecca and Medina: Jawab al-Ifriqi, The Response of the African* (Leiden/Boston: Brill, 2015).
- Chih, R., *Sufism in Ottoman Egypt: Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Abingdon: Routledge, 2019).
- Cooper, B., "Reflections on Slavery, Seclusion and Female Labor in the Maradi Region of Niger in the Nineteenth and Twentieth Centuries," *Journal of African History* 35-1 (1994): 61–78.
- Cooper, B., "The Strength in the Song: Muslim Personhood, Audible Capital, and Hausa Women's Performance of the Hajj," *Social Text* 60 (1999): 87–109.
- Cyffer, N., "A Survey of the Kanuri Language," in: N. Cyffer et T. Geider (dir.), *Advances in Kanuri Scholarship* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 1997): 17–75.

- Cyffer, N., "38 Kanuri Morphology," in: A.S. Kaye (dir.), *Morphologies of Asia and Africa* (University Park: Penn State University Press, 2007): 1104–1141.
- Cyffer, N. et T. Geider (dir.), *Advances in Kanuri Scholarship* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 1997).
- De Corse, C. et G. Chouin, "Prelude to the Atlantic Trade: New Perspectives on Southern Ghana's pre-Atlantic History (800–1500)," *Journal of African History* 51–2 (2010): 123–145.
- Dodge B., *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning* (Washington: Middle East Institute, 1961).
- Dobronravine, N., "Hausa Ajami Literature and Script: Colonial Innovations and Post-Colonial Myths in Northern Nigeria," *Sudanic Africa* 15 (2004): 85–110.
- Dorugu, J.H., "The Life and Travels of Dorugu, as Dictated by Himself," in: J.F. Schön (dir.), *Magána Hausa: Native Literature, or Proverbs, Tales, Fables, and Historical Fragments in the Hausa Language, to Which Is Added a Translation in English* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1885): 18–111.
- Dunbar, A., "Damagaram (Zinder, Niger), 1812–1906. The History of a Central Sudanic Kingdom," PhD thesis, University of California (Los Angeles, 1970).
- Eguchi, P.K., "Notes on the Arabic-Fulfulde Translational Reading in Northern Cameroon," *Kyoto University African Studies* 9 (1975): 177–250.
- El-Miskin, T., "Generic Classification and Performance Principles of Kanuri Oral Language," in: N. Cyffer et T. Geider (dir.), *Advances in Kanuri Scholarship* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 1997): 143–156.
- El-Miskin, T., "The 'Kayawar' in the Context of the Epic Tradition," *Research in African Literatures* 12–3 (1981): 285–308.
- Escayrac de Lauture (Comte de), *Mémoire sur le Soudan: géographie naturelle et politique, histoire et ethnographie, mœurs et institutions de l'Empire des Fellatas, du Bornou, du Baguermi, du Waday, du Dar-Four* (Paris: A. Bertrand, 1855–1856).
- Espagne, M., *L'ambre et le fossile: transferts germano-russes dans les sciences humaines XIX^e-XX^e siècle* (Paris: A. Colin, 2014).
- Fahmy, K., *In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt* (Berkeley: University of California Press, 2018).
- Falk Gesink, I., "Islamic Educational Reform in Nineteenth-Century Egypt: Lessons for the Present," in: C. Tan (dir.), *Reforms in Islamic Education: International Perspectives* (New York: Bloomsbury Academic, 2014): 17–33.
- Falk Gesink, I., *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam* (London: I.B. Tauris, 2009).
- Fischer, A.G.B. et H.J. Fischer, "Introduction," in: A.G.B. Fischer, H.J. Fischer et R.S. O'Fahey (dir.), *G. Nachtigal, Sahara and Sudan, Volume IV, Wadai and Darfur* (London: C. Hurst, 1971): IV–XIV.
- Furniss, G., *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996).

- Geider, T., "The Universe of Kanuri Oral Literature," in: N. Cyffer et T. Geider (dir.), *Advances in Kanuri Scholarship* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 1997): 157–224.
- Geider, T., "Professionelle Erzähler bei den Kanuri in der Tschadsee-Region (Nigeria). Lokale und internationale Perspektiven," *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 51 (2005): 89–109.
- Glew, R., "The Construction of Muslim Identities and Social Change in Zinder, Republic of Niger," PhD thesis, Michigan State University (Ann Arbor MI, 1997).
- Greenberg, J.H., *The Languages of Africa* (The Hague: Mouton, 1966).
- Gubara, D.E.-T.M., "Al-Azhar and the Orders of Knowledge," PhD thesis, Columbia University (New York, 2014).
- Hair, P.E.H., *The Early Study of Nigerian Languages: Essays and Bibliographies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).
- Harris, H.G., *Hausa Stories and Riddles: with Notes on the Language etc., and a Concise Hausa Dictionary* (London: The Mendip Press and Weston-Super Mare, 1908).
- Hunwick, J.O. et R.S. O'Fahey, *Arabic Literature of Africa* (Leiden/Boston: Brill, 1994–2016).
- Hutchison, J.P., *The Kanuri Language: A Reference Grammar* (Madison WI: African Studies Program. University of Wisconsin, 1981).
- Jones, A. et B. Heintze, "Introduction," *Paideuma* 33 (1987): 1–7.
- Kanya-Forstner, A.S. et P.E. Lovejoy (dir.), *Pilgrims, Interpreters and Agents: French Reconnaissance Reports on the Sokoto Caliphate and Borno, 1891–1895* (Madison WI: African Studies Program University of Wisconsin-Madison, 1997a).
- Kanya-Forstner, S., "Editing Nineteenth-Century Intelligence Reports on the Sokoto Caliphate and Borno, or the Delights of a Collaborative Approach," *History in Africa* 24 (1997b): 195–204.
- Kirk-Greene, A. et P. Newman, "Introduction," in: J.H. Dorugu, Maimana Na Jega, A. Kirk-Greene et P. Newman, *West African Travels and Adventures: Two Autobiographical Narratives from Northern Nigeria [the Life and Travels of Dorugu, the Story of Maimana of Jega, Chief of Askira, as told by himself]; translated [from Hausa] and annotated by Anthony Kirk-Greene and Paul Newman* (New Haven/London: Yale University Press, 1971): 1–25.
- Koelle, S.W., *Grammar of Bornu or Kanuri Language* (London/Boston: CMS, 1854).
- Krätli, G. et G. Lydon (dir.), *The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript Culture, Arabic Literacy, and Intellectual History in Muslim Africa* (Leiden: Brill, 2011).
- Kudsieh, S., "Beyond Colonial Binaries: Amicable Ties among Egyptian and European Scholars, 1820–1850," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 36 (2016): 44–68.
- Kyari, M., *Borno in the Rabih Years, 1893-1901: the Rise and Crash of a Predatory State* (Maiduguri: University of Maiduguri, 2006).
- Laminu, H.Z., *Scholars and Scholarship in the History of Borno* (Zaria: The Open Press, 1993).
- Landeroin, M., "Notice historique," in: J. Tilho, *Documents scientifiques de la mission Tilho*, tome 2 (Paris: E. Larose, 1910): 309–537.

- Launay, R., "Introduction," in: Robert Launay (dir.), *Islamic Education in Africa: Writing Boards and Blackboards* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2016): 1–26.
- LaViolette, A. et J. Fleisher, "The Urban History of a Rural Place: Swahili Archaeology on Pemba Island, Tanzania, 700–1500 AD," *International Journal of African Historical Studies* 42–3 (2009): 433–456.
- Le Roux, J.M., *Essai de dictionnaire français-haoussa et haoussa-français, précédé d'un essai de grammaire de la langue haoussa et renfermant les éléments du langage parlé par les nègres du Soudan* (Alger: A. Jourdan, 1886).
- Lefebvre, C., "Itinéraires de sable. Parole, geste et écrit au Soudan central au XIX^e siècle," *Annales HSS* 4 (2009): 797–824.
- Lefebvre, C., "Le temps des lettres. Échanges diplomatiques entre sultans, émirs et officiers français, Niger 1899–1903," *Monde(s)* 5 (2014): 57–80.
- Lefebvre, C., *Frontières de sable, frontières de papier: histoire de territoires et de frontières, du jihad de Sokoto à la colonisation française du Niger, XIX^e-XX^e siècles* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2015).
- Lefebvre, C., *Des pays au crépuscule: le moment de l'occupation coloniale, Sahara-Sahel* (Paris: Fayard, 2021).
- Lefebvre, C., "Hausa Diasporas and Slavery in Africa, the Atlantic, and the Muslim World," in: *The Oxford Research Encyclopedia of African History* (Oxford: Oxford University Press, 2023).
- Lethem, G., "Report on a Journey from Bornu, Nigeria, to the Anglo-Egyptian Sudan, Jeddah and Cairo," in: G. Tomlinson et G. Lethem, *History of Islamic Political Propaganda in Nigeria: Reports* (London: Colonial Office, 1927): 22–67.
- Lockhart, J.B. et P.E. Lovejoy (dir.), *Hugh Clapperton into the Interior of Africa: Records of the Second Expedition, 1825–1827* (Leiden/Boston: Brill, 2005).
- Löhr, D., "Kanuri Orthographies from 1854 until Present," in N. Cyffer et T. Geider (dir.), *Advances in Kanuri Scholarship* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 1997): 77–114.
- Mack, B., *Muslim Women Sing. Hausa Popular Song* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2004).
- Mack, B., "Muslim Hausa Women's Songs," in: T.A. Hale et A.G. Sidikou (dir.), *Women's Songs from West Africa* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2014): 224–252.
- Madeira Santos, C., "L'esclavage en langues africaines: définir, archiver, historiciser," *Habilitation à diriger des recherches, Université Paris 7* (Paris, 2016).
- Mafama, A.T., "Some Aspects of Slavery in Borno," BA paper, Bayero University College (Bayero, 1977).
- Maikorema, Z., *Contribution à l'histoire des populations du Sud-Est nigérien: le cas du Mangari, XVI^e-XIX^e s.* (Niamey: Institut de recherches en sciences humaines, 1985).

- Maïkorema, Z., "Une figure tijânî de l'est nigérien. Malam Abba Tchillum de Kolori-Kolo," in: J.-L. Triaud et D. Robinson (dir.), *La Tijâniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique* (Paris: Karthala, 2000): 237–248.
- Maïkorema, Z., *L'islam dans l'espace nigérien*, 2 tomes (Paris: l'Harmattan, 2009).
- Marty, P., *L'islam et les tribus dans la colonie du Niger* (Paris: P. Geuthner, 1931).
- Mele, M.L., "Kanuri Proverbs: Metaphoric Conceptualization of a Cultural Discourse," *Journal of African Cultural Studies* 25-3 (2013): 333–348.
- Meri, J.W. et al., "Ziyāra," in: P.J. Bearman (dir.), *Encyclopédie de l'Islam en ligne* (Leiden/Boston: Brill, 2010), consulté le 29 juin 2022.
- Messick, B., *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1996).
- Miles, W.F.S., "Black African Muslim in the Jewish State: Lessons of Colonial Nigeria for Contemporary Jerusalem," *Issue: A Journal of Opinion* 25-1 (1997): 9–42.
- Moetefindt, H., "Zum 70. Geburtstag für den Sprachforscher Rudolf Prietze," in: Umaru B. Ahmed (dir.), *The Hausa World of Rudolf Prietze: Being the Complete Collection of the Scholar in the Hausa and German Originals and the English Versions*, tome 1 (Zaria: Ahmadu Bello University Press, 2013): 789–807.
- Monteil, lieutenant-colonel P.-L., *De Saint-Louis à Tripoli par le lac Tchad, voyage au travers du Soudan et du Sahara accompli pendant les années 1890-91-92* (Paris: Félix Alcan, 1895).
- Moraes Farias, P.F. de, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles, and Songhay-Tuāreg History* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Möse, K., "Zum 150. Geburtstag von Rudolf Prietze ein vergessener Afrika-Forscher," *Wernigeröder Amtsblatt* 12–8 (2004): 14.
- Moussa, H., *Entre absence et refus d'enfant: socio-anthropologie de la fécondité féminine à Niamey, Niger* (Paris: l'Harmattan, 2012).
- Nachtigal, G., *Sahara and Sudan, volume 2: Kavar, Bornu, Kanem, Borku, Ennedi* (translated by A.G.B. Fischer and H.J. Fischer) (London/New York: Hurst & Company/Holmes & Meier, 1980).
- Nagel, J.G., "Die Kolonie als wissenschaftliches Projekt. Forschungsorganisation und Forschungspraxis im deutschen Kolonialreich," Habilitationsschrift, FernUniversität in Hagen (Hagen, 2013).
- Naqar/Nagar, O. el-, "West Africa and the Muslim Pilgrimage: an Historical Study with Special Reference to the Nineteenth Century," PhD thesis, SOAS (London, 1969).
- Naqar, U. al-, *The Pilgrimage Tradition in West Africa. An Historical Study with Special Reference to the Nineteenth Century* (Khartoum: Khartoum University Press, 1972).
- Newman, P., "The Two R's in Hausa," *African Language Studies* 17 (1980): 77–87.
- Nobili, M., *Sultan, Caliph, and the Renewer of the Faith: Ahmad Lobbo, the Tārīkh al-fattāsh and the Making of an Islamic State in West Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

- Oumarou, C.E., "Individual Talent in Contemporary Hausa Oral Poetry," PhD thesis, University of Wisconsin-Madison (Madison WI, 1996).
- Prietze, R., "Beiträge zur Erforschung von Sprache und Volksgeist in der Togo-Kolonie (Anecho)," *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen* 3 (1897a): 17–64.
- Prietze, R., "Zwei Haussa-Texte," *Zeitschrift für afrikanische und orientalische Sprachen* 3 (1897b): 140–156.
- Prietze, R., *Haussa-Sprichwörter und Haussa-Lieder* (Kirchhain: N.-L.M. Schmersow, 1904).
- Prietze, R., "Tiermärchen der Haussa gesammelt und hrsg. von Rudolf Prietze," *Zeitschrift für Ethnologie* (1907): 916–939.
- Prietze, R., "Die spezifischen Verstärkungs-Adverbien im Haussa und Kanuri," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 11 (1908): 307–317.
- Prietze, R., "Pflanze und Tier im Volksmunde des mittleren Sudan," *Zeitschrift für Ethnologie* 43-6 (1911): 865–914.
- Prietze, R., "Bornulieder," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 17 (1914): 1–127.
- Prietze, R., "Bornusprichwörter," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 18 (1915): 1–88.
- Prietze, R., "Lieder fahrender Haussa-Schüler," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 19 (1916a): 1–115.
- Prietze, R., "Haussa-Sänger mit Übersetzung und Erklärung," *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse* 4 (1916b): 552–604.
- Prietze, R., "Gesungene Predigten eines fahrenden Haussalehrers," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* (1917a): 1–60.
- Prietze, R., "Landwirtschaftliche Haussa-Lieder," in: *Festschrift Eduard Hahn zum LX. Geburtstag. Dargebracht von Freunden und Schülern* (Stuttgart: Strecker & Schröder, 1917b): 167–189.
- Prietze, R., "Haussa-Preislieder auf Parias. Gesammelt und erklärt von Rudolf Prietze," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 21 (1918a): 1–53.
- Prietze, R., "Ein Vermächtnis Barths und Nachtigals," *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 5–6 (1918b): 213–245.
- Prietze, R., "Der Besuch des deutschen Kaisers 1898 in Jerusalem: Nach dem von einem Augenzeugen, dem Haussa-Pilger Achmed, aufgeschriebenen und erläuterten Bericht," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 29 (1926a): 99–134.

- Prietze, R., "Die Mädchen von Gaia. Ein mittelafrikanisches Sittenbild aus den Mitteilungen Hāž Ahmed wiedergegeben von R. Prietze," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 29 (1926b): 135–190.
- Prietze, R., "Lieder des Haussavolkes," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 30 (1927): 5–172.
- Prietze, R., "Bornu-Texte. Gesammelt und erklärt von Dr. Phil. Rudolf Prietze," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* 33 (1930): 82–159, hors texte version *ajami*, I–XXXII.
- Pugach, S., *Africa in Translation, a History of Colonial Linguistics in Germany and Beyond, 1814–1945* (Ann Arbor MI: University of Michigan Press, 2012).
- Qous, Y., "The West African Community in Jerusalem: Process of Settlement and Local Integration," *Maghreb-Machrek* 235-1 (2018): 117–128.
- Rabault-Feuerhahn, P., "L'africanisme est-il un orientalisme? Du congrès international des orientalistes au congrès international des africanistes," in: M. Espagne et H.-J. Lüsebrink (dir.), *Transferts de savoirs sur l'Afrique* (Paris: Karthala, 2015): 227–251.
- Rabault-Feuerhahn, P., *L'archive des origines: sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle* (Paris: Éditions du Cerf, 2008).
- Reichmuth, S., "Islamic Education and Scholarship in Sub-Saharan Africa," in: N. Levtzion et R.L. Pouwels (dir.), *The History of Islam in West Africa* (Athens OH/Oxford/Cape Town: Ohio University Press/James Currey/David Philip, 2000): 419–440.
- Richardson, J., *Travels in the Great Desert of Sahara, in the Years of 1845 and 1846: Containing a Narrative of Personal Adventures During a Tour of Nine Months through the Desert, amongst the Touaricks and other Tribes of Saharan People*, 2 tomes (London: R. Bentley, 1848).
- Richardson, J., *Narrative of a Mission to Central Africa, Performed in the Years 1850–51*, 2 tomes (London: Chapman and Hall, 1853).
- Rossi, B., "The Agadez Chronicles and Y Tarichi: A Reinterpretation," *History in Africa* 43 (2016): 95–140.
- Rossi, B., "Périodiser la fin de l'esclavage. Le droit colonial, la Société des Nations et la résistance des esclaves dans le Sahel nigérien, 1920–1930," *Annales HSS* 72–4 (2017): 983–1021.
- Salifou, A., *Le Damagaram ou sultanat de Zinder au XIX^e siècle* (Niamey: Centre Nigérien des Recherches en Sciences Humaines, 1971).
- Seidensticker-Brikay G., "Prietze's Research Associates," in: U.B. Ahmed (dir.), *The Hausa World of Rudolf Prietze: Being the Complete Collection of the Scholar in the Hausa and German Originals and the English Versions*, tome 2 (Zaria: Ahmadu Bello University Press, 2013): 813–824.

- Sheriff, B., "Theme and Style in Bala songs of the Kanuri," MA thesis, University of Maiduguri (Maiduguri, 1991).
- Sheriff, B., "Introduction to Kanuri Poetry," in: N. Cyffer et T. Geider (dir.), *Advances in Kanuri Scholarship* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 1997): 115–141.
- Smith, M.G., "Hausa Kingdom: Maradi under Dan Baskore, 1854–75," in: D. Forde et P.M. Kaberry, *West African Kingdoms in the 19th Century* (London: Oxford University Press, 1969): 93–122.
- Smith, W.D., *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840–1920* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1991).
- Snouck Hurgronje, C., *Mekka in the Latter Part of the 19th Century, Daily Life, Customs and Learning, the Moslims of the East-Indian Archipelago* (Leiden/Boston: Brill, 2007 [1931]).
- Tamari, T., "Styles of Islamic Education: Perspectives from Mali, Guinea and the Gambia," in: R. Launay (dir.), *Islamic Education in Africa: Writing Boards and Blackboards* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2016): 29–60.
- Tamari, T., "Une pratique traditionnelle de la traduction: de l'arabe vers les langues nationales dans les milieux islamiques savants de l'Afrique occidentale," *Critic. Cahiers de recherches interdisciplinaires sur la traduction, l'interprétation et la communication interculturelle* 1–1 (2020): 7–33.
- Tamari, T. et D. Bondarev (dir.), "Special Issue: Qur'anic Exegesis in African Languages," *Journal of Qur'anic Studies* 15–3 (2013).
- Tchougounnikov, S., "Eduard Sievers et la phonétique allemande," *Histoire Épistémologie Langage* 29–2 (2007): 145–162.
- Triaud, J.-L., "L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale," *Cahiers d'Études africaines* 198–200 (2010): 907–950.
- Tremearne, major A.J.N., *Hausa Superstitions and Customs, an Introduction to the Folklore and the Folk* (London: J. Bale, 1913).
- Turner, S.R., "The Great Transition and the Social Patterns of German Science," *Minerva* 25-1/2 (1987): 56–76.
- Umar, M.S., *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule* (Leiden/Boston: Brill, 2006).
- Van den Avenne, C., "De la bouche même des Indigènes. Le statut de l'informateur dans les premières descriptions de langues africaines à l'époque colonial," *Glottopol* 20 (2012): 123–141.
- Van den Avenne, C., "L'exploration coloniale en ses langues. Une philologie des carnets africains du capitaine Binger," *Genèses* 106-1 (2017): 131–153.
- Vogel, R., "Traditional Music in Borno," *Borno Museum Society* 1 (1989): 3–12.
- Wait, E.S., "The Egyptian Lure: A Social History of Western Tourism at the Colonial Contact Zone in Egypt, 1905–21," MA thesis, College of Charleston (Charleston SC, 2021).

- Walz, T., "Notes on the Organization of the African Trade in Cairo, 1800–1850," *Annales islamologiques* 11 (1972): 263–286.
- Walz, T., "Trans-Saharan Migration and the Colonial Gaze: The Nigerians in Egypt," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 26 (2006): 94–127.
- Werner, M., "Le moment philologique des sciences historiques allemandes," in: J. Boutier, J.-C. Passeron et J. Revel (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline?* Nouvelle édition [en ligne] (Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006), consulté le 7 novembre 2022.
- Works, J.A., *Pilgrims in a Strange Land. Hausa Communities in Chad* (New York: Columbia University Press, 1976).
- Wion, A., A. Baret et A. Mbodji, "Introduction: L'écrit pragmatique en Afrique," *Afriques* [en ligne] 7 (2016).
- Zeghal, M., *Gardiens de l'Islam (Les Oulémas d'Al-Azhar dans l'Égypte contemporaine)* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996).

Archives

Staatsbibliothek zu Berlin

Nachlass Rudolf Prietze:

“Korrespondenz an seine Eltern (1886–1906), Manuskripte, Dokumente, Fotos, Sonderdrucke, Druckfahnen mit Korrekturen”/“Correspondance avec ses parents (1886–1906), manuscrits, documents, photos, tirés à part, épreuves corrigées.”

Deux cartons:

- Cartons 1 “Brief [*sic*] von Rudolf Prietze an Marie Prietze und Adolf Prietze (1886–1906).” Les lettres à ses parents sont classées dans des chemises par années de 1–10.
- Carton 2: Brouillons, études préliminaires, manuscrits, documents, tirés à part, épreuves corrigées.

Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky

Nachlass Rudolf Prietze:

Cinq cartons:

NR Pr K 2 Prietze Nachlass (Nachtigal, Barth).

NAK – National Archives of Nigeria,

Kaduna Branch

“Assessment report on Borsani [Borsari] District, Bornu emirate, by J.R. Patterson assistant district officer, 1918,” p. 1.

Numérisé et mis en ligne par le programme Endangered Asarchives de la British Library <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP535-2-6-10#?c=0&m=0&s=0&cv=6&xywh=1876%2C-564%2C2136%2C3901&r=270> consulté le 8 juin 2022.

BNF – Bibliothèque nationale de France

Fonds de la Société de géographie

Bnf - SG COLIS 3, Fascicule 1, “Itinéraire du Fellati [El-Hadj Ahmed ben Mohammed el Fellati] de Kano a Tataouin par Agades et Ghadames, 1891–1892,” 84 p.

BnF - SG COLIS 3, Fascicule 6, “Empire du Bornou et pays environnants.”

BASOM – Bibliothèque de l'académie des sciences d'outre-mer

Fonds Moïse Landeroin

11-11, "Note sur l'islamisme à Zinder."

Archives nationales d'outre-mer

Fonds Gaden, FRANOM43_27FI_07_No968_H.

Index

- Abba, Abba Ali (Abā Āli, Abā Āli) 112, 126, 127, 184
- Abba Goto, (*sarki* Ibrahim/Ibram du Damagaram) (Gōto, Abbagoto, Abagōto, Abbagōto, Abagōtō, Abagōtó, Abagoto, Abagōto, Ibram, Ibrahîma, Ibrahimia) 412, 413, 434, 435, 438, 439, 440, 441, 446, 447, 450, 451, 454, 455
- Abba, Abba Masta Kura 14
- Abba, Abba Tchillum 491
- Abdallah, Musa Voir Mallam Yaro
- al-Hajj Ahmadu (Achmed, Ahmed es-Sudani, Ḥāẓẓ Āḥmed, al-Hajj Ahmadu) 38, 44, 48, 58, 60, 61, 62
- Adébour (Niger) 74, 75, 82, 86, 88, 89, 133
- Adem, al-Hajj Adem Mahamma XI, 12, 13, 14
- Adolf, Prietze 31, 496
- Afnou 47
- Agadez (Niger) (Agád, Agades, Agadès) 24, 40, 41, 363, 455
- Agigi 48
- Agolal, Mohamman 24
- Ahmadu, de Misau 42
- Aïcha (mère du sarki du Damagaram Souleiman) (Aïsha, Aïfá) 415, 416, 417, 420, 421
- Aïcha, bent Embarka 37
- Aïr (Niger) (Azben, Absen) 124, 363
- al-Aqsa (mosquée d') 10, 42, 43
- al-Asmar, Muhammad Surur Agha 53
- al-Azhar (mosquée d') (Azhar, Lazhar, Azhar) 1, 10, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 54, 91, 138, 359, 363, 370, 376, 377
- al-Desuqi, Ibrahim 46
- Alexandrie (Égypte) (Inskandriá, Sakandariya, Sakandariya) 40, 48, 53, 55, 363, 376, 377
- Algérie 37
- Ali de Bursari (joueur de tambour) (Āli, Āli) 102, 103
- al-Kanemi, Mohamed (el Kanemi) 11, 12, 16, 151, 155, 487
- Allamáibe 83
- Allemagne 36, 50, 54, 361
- al-Quds (Israël/Palestine) (Jerusalem, Jérusalem Qúdes, Kúdes, Kudəs) 7, 10, 39, 40, 42, 43, 44, 53, 60, 363, 370
- Altmark (Allemagne) 31
- al-Zubeir, Rahma el-Mansur Pasha 27
- Amīn, Aḥmad 45
- Amja (Nigéria) 27
- el-Fellati (al-Hajj Ahmed el-Fellati, El-Hadj Ahmed ben Mohammed el Fellati, El-Fellati) 41, 43
- En-Noor (Annur) 84
- Athènes (Grèce) 39, 250
- Augusta Victoria (résidence) 364
- Baba, de Karo 6, 83
- Bagdad (Irak) 43
- Baguirmi (Tchad) (Bagírmi) 27, 31, 288
- Bahia (Brésil) 37
- Balkans 316, 350
- Banganama (commerçant de Ghadamès à Zinder) (Banġanâma, Guenaba) 464, 465, 466, 467
- Barka (serviteur du Yakudima Souleiman) (Barká, Báraka) 428, 429
- Barth, Heinrich 7, 11, 12, 14, 19, 30, 34, 36, 57, 74, 83, 84, 91, 101, 220, 225, 229, 356, 365
- Bedde (Béddé) 10, 19, 104, 212
- Bello, Mohammed 11, 20, 42
- Bengâsi (Libye) 363
- Beria (langue) 18, 21
- Berlin (Allemagne) 30, 32, 33, 35, 38, 46, 49, 51, 57, 59, 62, 63, 103
- Beschir, Muhammed 57
- Beyrouth (Liban) (Bérût) 39, 42, 363
- Bilma (Niger) 128
- Binger, capitaine L.G. 42, 57
- Birir (Nigéria) 11
- Birnin Gazargamu (Nigéria) 16
- Bismarck, Otto von 33
- Bodai (langue) 18
- Böyükdere (Turquie) (Büyükdere) 35, 40
- Boko Haram 87
- Borgu (Nigéria, Bénin) 83
- Borko (Nigéria) 24
- Borkoma, Limam 24

- Bou Saada (Algérie) 37
- Bulamari (Nigéria) (Bełamri, Bəlamari, Bełmari) 120, 121
- Burckhardt, Johann Ludwig 228
- Bursari (Nigéria) (Borsari, Borsani, Brsalı, Bərsali, Bursalı, Bursali, Brβali, Brsali, Mbursari) 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 21, 25, 28, 81, 91, 102, 103, 121, 138, 139, 142, 156, 157, 176, 177, 186, 187, 194, 195, 196, 198 199, 204, 358, 363, 368, 369, 374, 375, 396, 398, 399
- Büttner, Carl 33
- Caire, Le (Égypte) (Kairo) IX, XXI, 1, 7, 10, 28, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 101, 222, 228, 229, 324, 358, 361, 363, 368, 369
- Cazemajou, capitaine Gabriel Marius 28, 455, 475
- Chanoine, Julien 28, 475
- Chétima, Mahamadou 21, 25, 361
- Chétimari (Niger) 18, 117
- Chinguetti (Maurétanie) 4
- Clapperton, Hugh 43, 83, 490
- Constantinople (Turquie) 1, 40, 43, 49, 50
- Cust, Robert Needham 33
- Dabua, Kacalla (Dābua, Dābua, Kacalla Bilama Dabua) 464, 465, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477
- Dagara (langue) 18, 22, 175, 403
- Dalbādi 363
- Damagaram (Niger) (Damagaram, Damágarám, Damagarám, Damágaram, Damagərám) 8, 18, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 61, 81, 248, 249, 358, 363, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 417, 418, 419, 424, 425, 426, 427, 432, 433, 434, 435, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 448, 449, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 478, 479, 480, 481, 482, 483
- Dambarto (Dambartó) 432
- Dambaskore (Dambaskōra, Dambaskōre, Dambaskōrē, Dambaskōrē, Dan Baskore,) 398, 399, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409
- Damergou (Niger) (Damerǵú, Damərgu, Dâmergu, Damargú, Damargu) 18, 24, 84, 144, 145, 175, 376, 418, 419
- Dan Chediya (Nigéria) (Dancediya, Dancediyya, D'ancēdié) 435
- Dan Kande (frère de Tanimoun) 399
- Darfur (Dar For) XVI, 31, 34, 36, 48, 212, 274
- Daura (Daurá, Daúra, Daoura, Daurá) XIX, 25, 363, 398, 399, 430, 431, 432, 433
- de Lauture, Escayrac 47, 488
- Diffa (Niger) 18, 89, 90
- Dikwa (Nigéria) 27
- Dirkou (Niger) (Durgu) 376, 377
- Djedda (Arabie Saoudite) (Dǵída) 40, 363
- Dorugu, James Henry 7, 49
- Duisburg, université de 60
- Égypte (Masar, Másar) 102, 103, 368, 369, 370, 371, 374, 375, 376, 377
- Erlangen, université d' 6, 32
- Fanna-Moussaram, Mamadou Touré XIII, 89
- Fannata, Aisata Fannaram (chanteuse de Bursari) (Fánnata, Fannáta) V, 15, 82, 96, 98, 102, 103, 110, 111, 116, 117, 132, 133, 184, 198, 199, 202
- Fezzan (Libye) (Fezzân) 18, 22, 170, 376
- Fodio, Usman dan 11, 23, 399
- Fodiyawa (famille des) 20
- Foureau-Lamy, mission 28
- Français (Faransawu, Faransāwi, Faransāwi) XV, XVI, 8, 12, 14, 15, 24, 42, 47, 48, 67, 87, 133, 217, 241, 311, 331, 365, 454, 455, 458, 459, 462, 463, 466, 470, 471, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483
- France XI, 12, 13, 28, 39, 41, 70, 366, 367, 372, 373
- Freetown (Sierra Leone) 30, 37
- Friedrich-Wilhelm-Universität IX, 33, 51, 103, 485, 492
- Gaden, le commandant XI, 86, 497
- Geidam (Nigéria) 10, 18
- Gentil, mission 28
- Gərdo, Mai Gərdo (Mei Gərdó, Mai Gurdo, Malam Muhammadu Mai Gurdo, Mai Gərdo dan Cime.) 430, 431

- Ghadamès (Libye) (Ghadames, Adamès) 24, 40, 41, 83, 363, 467, 496
- Ghât (Libye) 83
- Gobir (Niger, Nigéria) (Gōbér, Gobər) 24, 144, 145
- Goldziher, Ignaz 46
- Gonja (Ghana) (Gonžá) 122, 123
- Goudoumaria (Niger) (Gudumaria) 18, 90
- Gouré (Niger) 24
- Habiba (première femme d'al-Hajj Musa) (Habība, Ḥabība, Ḥabība, *hajjia* Habiba) 27, 28, 40, 43, 51, 128, 129, 363, 368, 369
- Hadeja (Nigéria) (Hadeija, Haḏéza) XIX, 212
- Hajjiya Musa (deuxième femme d'al-Hajj Musa) 162, 222, 224
- Halle, université de 32
- Hambourg (Hamburg) 33, 34, 62, 63
- Harris, H.G. 37
- Hashimi, Shehu Hashimi (sultan du Borno) 27
- Helwan (Égypte) 49
- Herder, Johann Gottfried von 6, 35, 98
- Héréro (langue) 33
- Hijaz 24, 40, 41, 42, 44, 53
- Hisein (père d'al-Hajj Musa) (Hisēin, Hisēin, Hisen, Hisén) 363, 368, 369, 374, 375
- Ibrahim, shehu du Borno Ibrahim 14, 23
- Jangwarzo, Bawa (*sarki* du Gobir) 24
- Japon 54, 342
- Jatko (Jaakto) 16
- Jérusalem (Israël/Palestine) (Jerusalem, Qūḏes, al-Quds, Kūḏes, Kudəs) 7, 10, 39, 40, 42, 43, 44, 53, 60, 363, 370, 371, 386
- Kadara (Nigéria) (Kádara) 146, 147
- Kanem (Kanem-Borno,) 15, 18, 69
- Kanembou (langue) XI, 18, 21, 22
- Kano (Nigéria) (Kánō, Kano, Kanó,) 24, 25, 37, 41, 43, 57, 60, 62, 142, 143, 158, 159, 180, 181, 324, 363, 399, 455
- Katabri (Nigéria) (Kataberi, Katábri, Katabrí,) 11, 12, 13, 81, 91, 134, 135, 176, 177, 186, 187, 198, 204
- Katsina (Kaz'ena, Kad'éna) 24, 25, 363, 399, 422, 423
- Kerekere (Kerêkeré, karekare) 212, 213
- Khartoum (Sudan) 31
- Koelle, Sigismund 19, 30, 31, 35, 57, 74, 58, 91, 101, 103, 225, 228
- Kolori Kolo (Niger) 66
- Komadougou (rivière) 10, 16
- Kuka (Nigéria) (Kùka, Kukawa) 11, 12, 13, 14, 16, 22, 24, 27, 51, 222, 225, 450, 451
- Kyellema, mai de (souverain de Kellé) (Kellema, Kyellema, Kyellema, kelléma) 396, 397, 398, 399
- Laminu (neveu du Shehu Omar) (Lāminu) 156, 157
- Landeroin, Moïse 26, 411
- latin 62, 290
- Le Roux, J.-M. 37
- Leipzig (Allemagne) 6, 32, 34, 68, 101
- Lepsius, Karl Richard 61, 63, 97, 229, 364
- Lethem, Gordon 41, 42, 43, 44, 47, 54
- Lippert, Julius 57
- Londres 30, 37, 63, 455
- Machina (Machena, Mashena, Macina) 18, 24, 83
- Machrek 24, 28, 40, 222
- Madangéma, *kacalla* (chef de guerre) (Madaṅgéma,) 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155
- Maghreb 37, 40
- Maiduguri (Nigéria) XVII, 18, 87, 222
- Mainé Soroa (Niger) 75, 89, 90
- Maini, *kacalla* (Kacalla Maini, Kačálla Maini, Kacéla Maini, Kacála Maini, Kacalla Mena, Maine) 15, 130, 131, 396, 397, 398, 399
- Mandara (Cameroun/Nigéria) 83, 288, 376, 377
- Manga (Mañga,) XVII, 10, 12, 15, 16, 18, 19, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 86, 87, 91, 93, 94, 97, 103, 121, 125, 201, 210, 225, 226, 278, 310, 326, 348, 363, 364, 369, 370, 380, 394, 438, 468, 470
- Manzo, Kacalla Manzo 12, 14
- Maradi (Niger) (Maṛadí, Maradí, Maṛād'i, Maṛad'í,) 25, 144, 145, 148, 166, 167, 399, 420, 421

- Margi (langue) 19
Marty, Paul 24
Mastarama (Mastarâma) 450, 451
Mecque, La (Mâka, Maka, Makka) 12, 28, 40, 42, 43, 46, 51, 91, 293, 361, 363, 368, 369, 370, 371
Médine (Madîna) 40, 42, 43, 363, 370, 371
Meynier, Joalland Meynier 475
Mischlich, 93, 103, 104, 106, 138, 158, 188, 228, 236, 244, 260, 278, 282, 296, 302, 312, 324, 334, 338, 340, 350, 352, 387
Monteil, lieutenant-colonel P.-L. 14
Monténégro 328
Mourzouk (Libye) (Murzuk) 83, 128
Mumeni, Malam Mumeni (Mâlem Mûmeni, Malam Mûmeni, Imam Mumeni, Liman Mumenî, Liman Məmməni) 23, 25, 128, 129, 363
Munio (Niger) (Munyo) 18, 24, 25

Nachtigal, Gustav 12, 14, 31, 32, 33, 34, 36, 57, 150, 365
Nachtigal, Marie Luise 31
Niamey (Niger) 87, 89, 90, 223
Nupe (Nife) 438
Niger 16, 18, 21, 34, 36, 75, 90, 133, 223, 241, 311, 362, 433
Niger, Royal Niger Company 15
Nigéria 7, 10, 18, 21, 41, 47, 222, 435
Nyländer, Gustavus Reinhold 30

Old kanembu 2, 20, 21, 66, 69, 71, 72, 77, 78, 79, 360
Omar, Cheick Omar (šêko, Shehu Omar, Umar) 150, 154, 155, 156, 157, 398
Ouaddaï (Tchad) (Ouaddai) 31, 48, 53

Palestine 43
Paris (France) 12, 30, 39, 68
Peul 18, 19, 20, 30, 43, 48, 118, 119, 228, 230, 231, 267, 348, 349, 352, 353
Plattdeutsch 274

Rabih, Rabih Fadlallah 27, 28
Rebillet, Francis 12, 41
Richardson, James 23, 25, 83, 84, 85
Rio (Brésil) 37
Rohlf's, Gerhard 34, 36, 150
Russie 54, 342

Sahara 5, 6, 10, 17, 19, 22, 23, 24, 25, 32, 35, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 53, 65, 69, 82
Sahel 2, 5, 6, 8, 10, 16, 17, 19, 22, 23, 24, 25, 32, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 52, 53, 65, 69, 82, 217, 222
Salaga (Ghana) 122
Sayfawa (dynastie des) 11, 15
Schön, James Frederick 7, 30, 35, 37, 49, 57, 58, 104
Seidel, August 36, 38, 39, 50, 58
Serbie 328
Sievers, Eduard 34, 64
Snouck-Hurgronje, Christiaan 46
Sockna 83
Sokoto (Sokotô, Səktôtô, Səktôtô, Səktôtô) 4, 10, 11, 22, 23, 28, 42, 82, 83, 223, 411, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 438, 439, 444, 445, 446, 447, 451
Soudan 91, 98, 101, 103, 118, 170, 186, 202, 217, 228, 266, 284, 310, 315, 318, 340, 364
Sudan, republic of the 27, 44
Souleiman, *sarki* du Damagaram (Souleiman Karami, Dan Aisha d'a-n Aifá, d'a-n Aifá, d'añ Aisá, d'a-n Aisa, dan Aïsha) 399, 411, 414, 415, 416, 417, 420, 421, 431
Staudinger, Paul 50, 158, 198
Stendal (Allemagne) 31, 32
Suez, canal de (Suéz) 39, 40, 363
Suleman, Malam 24

Takaruri 47, 48
Tanimoun, *sarki* du Damagaram (Taniman, Tanimun, Tanīman, Tanīman) 23, 24, 25, 248, 398, 399, 410, 411, 435
Tchad 27, 91, 228, 301
Teda (langue) (tedá) 18, 400
teda-daza (langue) 18, 21
Togo 36, 122
Toubou (tubu) 18, 104, 112, 144, 354
Tremearne, major A.J.N. 7
Tripoli (Telâbres, Tərabə̄s, Tərabə̄s, Telabres) 22, 35, 36, 38, 53, 57, 316, 334, 363, 376, 377, 455
Tunis 12, 15, 22, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 44, 48, 51, 53, 57, 58, 60, 61, 62, 158

von Duisburg 364
von Raumer, Rudolf 32

- von Schubert, général 34
 Voulet, Paul 28, 475
- Yaro, Malam Yaro (Maləm Yaro, Māləm
 Yāro, māləm Yāro, Māləm Yāro, Musa
 Abdallah, dit) 454, 455, 456, 457, 458,
 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466,
 467, 468, 469, 480, 481, 482, 483
- Yerwa (langue) XVII, 18, 19, 22, 73, 74, 75, 76,
 77, 78, 79
- Yobe (Nigéria) (Yobé) 10, 18, 83
- Zagawa (Zagawá, Zagawâ, Zāgawá,) 436, 437,
 438, 439, 440, 441, 442, 443, 446, 447
- Zaid, Kacalla Zaid 12
- Zara, Zara Lawan Boulama 82, 89, 133, 175,
 347
- Zazzau (Nigéria) (Zaúzáu, Zauzáu, Sausau,
 Segseg, Zaria) 142, 143, 158, 159, 178,
 179
- Zehanam (Zehánam, Jaḥannama,) 458, 459
- Zeila (Libye) (Zeila, Zéila, Zeila,) 170, 171,
 172, 173, 376, 377
- Zeina, Moustapha (Zeinam, Zeinab) 90,
 163, 175, 345
- Zinder (Sinder, Zindir) 10, 15, 18, 21, 22, 23,
 24, 25, 26, 28, 51, 57, 81, 83, 84, 86, 90,
 91, 358, 361, 363, 398, 399, 411, 435

La rencontre, au début du XXe siècle au Caire, de deux savants, un lettré du Borno, al-Hajj Musa ibn Hissein, et un linguiste amateur allemand, Rudolf Prietze, résulta dans la production d'un ensemble exceptionnel de documents en kanouri transmis et composé par al-Hajj Musa. Ce sont à la fois des éléments issus de la culture populaire du Borno du XIXe siècle (contes, chansons et proverbes) et des textes de sa composition donnés sous formes orales et écrites. Dans ce cas, l'acte européen de collecte et de grammatisation n'a pas pu effacer la force de l'épistémè du Sahel au cœur de ces textes. Ainsi, l'analyse de ce corpus révèle des pratiques de compositions mentales translinguistiques nourries d'habitudes narratives et discursives à la fois religieuse et profane, savante et populaire, haoussa et kanouri.

Ari Awagana, linguiste, docteur de l'Université de Leipzig en 2000, est maître de conférences en langues et linguistiques africaines au sein de cette université. Il a publié une monographie sur la grammaire du buduma et plusieurs articles sur les langues kanouri, haoussa et buduma.

Camille Lefebvre, historienne, docteur de l'Université Paris 1 est directrice de recherche au CNRS et à l'EHESS. Elle est l'auteur de plusieurs articles sur l'histoire du Sahel et du Sahara, et de trois monographies, dont *Des pays au crépuscule. Le moment de l'occupation coloniale (Sahara-Sahel)* qui a reçu le prix *Sénat du livre d'Histoire 2022*.

At the dawn of the twentieth century, in Cairo the encounter of a Kanuri scholar, al-Hajj Musa ibn Hissein, and a German amateur linguist, Rudolf Prietze, resulted in the production by al-Hajj Musa of an exceptional collection of Kanuri texts. This oral and written corpus gathers original texts and tales, songs and proverbs from the popular culture of nineteenth century Borno. The European act of collecting and grammatisation could not erase, in this case, the strength of the original episteme. When studied as historical sources, this corpus of texts shed light on translinguistic practices, in between Kanuri and Hausa, and on the role of memorization and mental composure at the intersection of the religious and the secular and of erudition and popular culture.

Ari Awagana, linguist, Ph.D. (2000), University of Leipzig, is Senior Lecturer of Hausa language and African Linguistics at that university. He published a monograph on Grammar of the Buduma language and many articles on Kanuri, Hausa and Buduma languages.

Camille Lefebvre, historian, Ph.D. (2008), Université Paris 1, is full Research Professor at CNRS and EHESS. She has published many articles on central Sahel and Sahara, and three monographs including *Des pays au crépuscule. Le moment de l'occupation coloniale (Sahara-Sahel)*, which received the national book prize *Sénat du livre d'Histoire 2022*.

ISSN 1567-6951

brill.com/asah

