



**HAL**  
open science

# LA GESTE DE RENARDE: VARIATIONS SUR UN CONTE GABBRA. ONE ETUDE ETHNOLINGUISTIQUE

Aneesa Kassam Kanji

► **To cite this version:**

Aneesa Kassam Kanji. LA GESTE DE RENARDE: VARIATIONS SUR UN CONTE GABBRA. ONE ETUDE ETHNOLINGUISTIQUE. Anthropologie sociale et ethnologie. UNIVERSITE DE PARIS III (LA SORBONNE NOUVELLE), 1984. Français. NNT: . tel-01261238

**HAL Id: tel-01261238**

**<https://shs.hal.science/tel-01261238>**

Submitted on 25 Jan 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

IFRA



IFRA001990

No. d'inventaire

Date 18/10/2000

Cote KE/KAS T 49B.5

UNIVERSITE DE PARIS III

(LA SORBONNE NOUVELLE)

LA GESTE DE RENARDE :

VARIATIONS SUR UN CONTE GABBRA. UNE ETUDE ETHNOLINGUISTIQUE

Thèse pour le doctorat de troisième cycle

Aneesa KASSAM KANJI

(Kenya)

Sous la co-direction de :

G. CALAME-GRIAULE (Ethnolinguistique)

L. BOUQUIAUX (Linguistique)

Paris,

juin 1984.

A Godana Mamo Elema



## AVANT-PROPOS

C'est dans l'esprit de la solidarité et de la coopération, qualité fort appréciée des pasteurs gabra, que notre thèse de doctorat de troisième cycle fut menée à bon terme.

Nous tenons donc à témoigner notre profonde reconnaissance à nos directeurs de thèse, Madame Geneviève CALAME-GRIAULE, maître de recherche au CNRS ERA 246, et Monsieur Luc BOUQUIAUX, maître de recherche au CNRS LP 3-121, de nous avoir guidée dans notre travail. En nous faisant bénéficier de leur expérience de pionniers dans le domaine de l'ethnolinguistique et des traditions orales, il nous ont inspiré notre approche méthodologique, clé qui nous a ouvert les serrures d'un monde merveilleux.

De même, nous remercions cordialement nos tuteurs, Madame Marie-Françoise ROMBI, chargé de recherche au CNRS LP 3-121, et Monsieur Gérard PHILIPPSON, chargé de cours à l'INALCO, d'avoir veillés sur la mise en forme de nos textes de contes et de nos données linguistiques. Nous les remercions aussi d'avoir lu et commenté la première version de notre thèse.

Nous exprimons notre profonde reconnaissance à notre ami, Monsieur Daniel STILES, du Programme des Nations Unies pour l'Environnement (UNEP), de nous avoir fait connaître les Gabra. Sans lui, nous n'aurions jamais découvert le riche terrain de recherche qui est le leur et l'idée d'étudier leurs traditions orales n'aurait jamais été conçue. Nous lui serons éternellement reconnaissante d'avoir donné cette impulsion à nos études. Nous le remercions également de nous avoir formée dans l'enquête ethnologique, d'avoir critiqué et conseillé judicieusement notre travail et de nous avoir aidée à élaborer une partie de nos cartes et figures.

Nous aimerions remercier ici tous nos camarades du séminaire d'ethnolinguistique et de littérature orale dirigé par Madame CALAME-GRIAULE, pour leurs réflexions sur notre travail; celles-

ci nous ont souvent suggéré de nouvelles voies d'enquête.

Nous ne saurions trop remercier Madame Dominique SCHMIDT, qui fut autrefois notre collègue au Département de Littérature (section de français) de l'Université de Nairobi, de s'être intéressée à notre travail et d'avoir corrigé le manuscrit.

Nos remerciements vont aussi à Monsieur W. OKACH, cartographe au Département de Géographie de l'Université de Nairobi et à Madame Laura Perley TINDIMABONA, dessinatrice au Musée National du Kenya, pour nos cartes et figures. Nous remercions également le personnel de la section botanique du Musée National d'avoir identifié nos plantes.

Nos recherches sur le terrain n'auraient pas pu s'accomplir sans le concours financier de l'Université de Nairobi (Deans' Committee) et de la Fondation Ford. Que ces deux organismes soient assurés de notre gratitude sincère.

Nous avons l'honneur également de présenter nos remerciements respectueux au Ministère des Relations Extérieures du Gouvernement Français et au Service Culturel de l'Ambassade de France au Kenya de nous avoir accordée une bourse d'études en 1981-1982 et en 1983-1984 nous permettant de préparer notre DEA et de présenter notre thèse pour le doctorat de troisième cycle à l'Université de Paris III.

Enfin, nous remercions de vive voix tous nos amis gabbra de nous avoir accueillie chez eux et de nous avoir initiée aux complexités de leur langue et de leur culture. Nous dédions cette thèse à la mémoire de l'un d'eux, notre jeune assistant de recherche, Godana Mamo Elema, mort dans un accident de voiture au début de 1984 alors qu'il se rendait à la capitale pour son travail. Que Dieu-Ciel, Waak'<sup>a</sup>, garde son âme en paix, paix des Gabbra, nagáa, nagáa.

## INTRODUCTION

Cette étude porte sur les sept variantes d'un conte que nous avons recueillies en pays gabbra dans le nord du Kenya entre 1980 et 1982. Ces variantes mettent en scène Renarde, personnage qui dans ce milieu nomade joue le rôle de trickster ou de décepteur. Au premier abord, on est surpris par la présence d'un renard dans des contes d'origine africaine. "Il n'y a pas de renards en Afrique..." nous disent nos interlocuteurs européens mal avertis. En effet, l'existence de ce renard dans nos contes suscite souvent des réflexions sceptiques et on met en doute l'authenticité d'un tel animal dans ce milieu. Car on associe, le plus généralement, la figure du renard à la littérature de l'Europe médiévale. Mais ce présupposé est largement démenti par les faits. Nous pourrions citer, pour ne mentionner que l'exemple le plus spectaculaire de sa manifestation en Afrique, le Renard Pâle (Vulpes pallidus), animal qui joue un rôle primordial dans le mythe de la création recueilli par l'éminent anthropologue français, Marcel Griaule (1965), en pays dogon au Mali.

Les Gabbra, pour leur part, affirment fermement que l'animal qui figure dans leurs contes est bien un renard et non un chacal, comme d'aucuns pourraient le supposer. D'ailleurs, sur le plan lexical, le dialecte gabbra possède deux substantifs qui distinguent ces deux animaux: geedal<sup>a</sup> "renarde" et yeyyi "chacal". En gabbra, geedal<sup>a</sup> est du genre féminin et il existe un seul terme pour désigner les deux sexes. En outre, de nombreux informateurs soutiennent qu'ils ont vu l'espèce de renard décrite dans les contes, qu'ils appellent geedal buké ou geedal gedi. Buké veut dire "broussailleux" et gedi est un genre de graminée, l'Echinochloa haploclada L., à tige touffue qui pousse généralement sur les plateaux. D'où l'association avec le renard, que nos amis gabbra décrivent comme étant

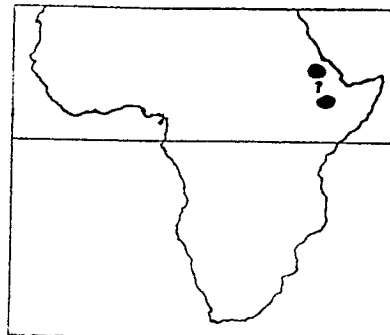
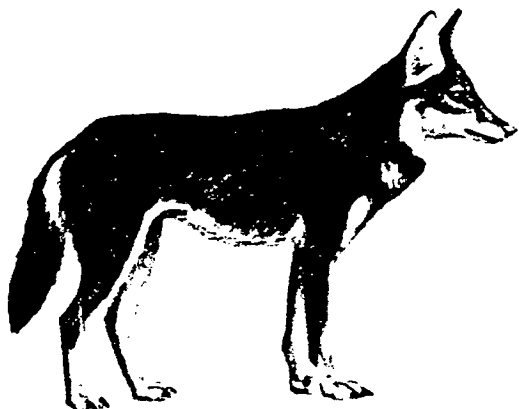
d'une couleur jaunâtre, avec des oreilles pointues, des flancs blancs, et une longue queue broussailleuse rayée de blanc. Dans les contes de Renarde, ces taches blanches à la base de la queue sont associées à la cendre et par enchaînement, à l'orphelin. En effet, on parle du "derrière cendré" (udúun "fesses" daará "cendres") de Renarde. Il semble que ce trait soit caractéristique des orphelins, qui se mettent dans les cendres près du feu afin de recueillir les moindres bouchées de nourriture. Ils ont donc le derrière couvert de cendres. Rappelons que dans la littérature grecque ancienne, s'asseoir dans les cendres du foyer est un geste de suppliant (Pitt-Rivers 1970:864). Ainsi ce personnage est conçu par les Gabbra sous les traits d'un renard, d'une femme et d'un orphelin, image intéressante qui sera élaborée au cours de cette étude.

Il se peut que l'espèce de renard identifiée par les Gabbra et transposée dans leurs contes soit le loup d'Abysinie ou Canis (semenia)simensis Rüppell qui vit sur les hauts plateaux du sud de l'Ethiopie (cf. Fig. 1 ). Ce trait peut d'ailleurs être historiquement intéressant si l'on se souvient que quelques-unes des fratries gabbra sont précisément originaires de cette région. Dans le nord du Kenya, on ne trouve qu'une seule espèce identifiée de renard (il est fort possible qu'il en existe d'autres), l'Octocyon megalotis virgatus qu'on nomme en anglais "bat-eared fox" à cause de ses grandes oreilles (cf. Fig. 2 )<sup>i</sup>. Mais ni la description donnée du renard par les Gabbra, ni les dessins que nous avons demandés aux jeunes écoliers gabbra de nous faire (Fig. 22 et seq.) ne correspondent à cette dernière espèce. Les Gabbra auraient donc transporté leurs contes dans

---

i

Nous avons identifié tous les animaux cités dans cette étude selon Dorst et Dandelot (1970).



"Loup d'Abyssinie: *Canis (Simenia) simensis* Rüppell  
 Angl.: Semien fox, Abyssinian wolf.

Identification: Hauteur au garrot: 60 cm. Grand carnivore à allure de chien, avec une tête de renard, un museau long et mince, des oreilles pointues et des membres allongés. Tête de roux à fauve, de couleur plus chaude sur le museau et la face externe des oreilles. Lèvre supérieure, menton et gorge blanc pur. Deux colliers successifs brun-roux autour du cou, séparés par une bande transversale blanchâtre, teinté de roux. Dessus du corps brun-roux vif, un peu plus foncé sur le dos. Dessous blanchâtre, lavé de roux. Membres blanchâtres dans leur partie inférieure. Queue longue, très touffue, à partie proximale rousse dans le haut, puis blanche en dessous sur les côtés, enfin noirâtre.

Habitat: Hauts plateaux"

Dorst, J., P. Dandelot 1976 (version française): 95, 98 (texte); 103 (carte); 81 (photographie).

Fig. 1: Loup d'Abyssinie (*Canis [simenia] simensis* Rüppell)

leur habitat actuel sans rien modifier au paysage mental qui y est représenté.

Etant donné les ressemblances frappantes entre ces deux protagonistes de conte, comment ne pas penser à rapprocher Renarde de son homologue littéraire européen le goupil? C'est pourquoi nous avons intitulé notre travail "La geste de Renarde: variations sur un conte gabbra. Etude ethnolinguistique". Mais ce titre, ainsi que celui de notre conte de référence, Renarde et ses compères méritent sans doute quelques commentaires.

Ce conte de référence et ses variantes, qui sont l'objet de notre étude, s'intègrent dans un ensemble de contes plus large, dont le sujet principal est le personnage de Renarde. Bien que les Gabbra adoptent une classification thématique de leurs contes, ils ne les désignent pas par un terme spécifique. Aussi avons-nous décidé, en empruntant au vocabulaire de la littérature française du Moyen Age, de dénommer cette série de contes "Le cycle de Renarde". Ce terme est utilisé couramment dans le domaine de la littérature orale avec une signification identique à celle que nous lui avons prêtée ici, donc il n'est pas nécessaire de le préciser davantage. Dans ce cycle, nous avons choisi d'approfondir l'étude d'un conte et de ses variantes, que nous nommons "La geste de Renarde".

Comme "cycle", le mot "geste" relève du genre médiéval de l'épopée. Il vient du latin gesta, qui désigne des hauts faits. Toute geste suppose un héros fabuleux dont on célèbre les exploits. Les récits que nous étudions n'ont pourtant rien d'apparemment héroïque ni d'épique. Peuvent-ils dès lors porter légitimement le titre de geste? On ne peut nier qu'il existe sur le plan structural une certaine identité de conception entre les gestes de jadis et nos variantes de conte gabbra. Dans les deux cas, la trame du récit est faite d'une série d'épisodes dont la composition porte l'empreinte d'une oeuvre collective. L'oeuvre épique, comme les contes gabbra,



Fig. 2: Octocyon megalotis virgatus

est le résultat de récits et de leurs variantes qui étaient, à l'origine, oraux. Dans la littérature médiévale, ces variations finirent par être figées par l'écrit. Les variantes gabbra se sont produites en s'écartant d'un texte mythique 'idéal' dans une société sans écriture. En effet, chez les Gabbra, par souci de vérité, idée dominante qui se manifeste dans le génie de la langue et sur d'autres plans de la culture, la règle exige que le conte soit raconté d'une manière invariable. En réalité, cependant, comme les variantes que nous possédons le prouvent, cette règle n'est pas respectée. Ce conte 'idéal' est en fait le modèle structural de base à partir duquel les conteurs ont élaboré leurs récits. Ce schéma est constitué, comme nous le verrons, d'un nombre d'éléments plus ou moins constants et des transformations que les conteurs ont introduites à leur gré. Ces transformations ne sont pas complètement libres, car elles répondent à des schèmes imaginaires spécifiques de la société à laquelle appartiennent le conteur et son auditoire. Mais en puisant dans ce fond culturel précis, le conteur retrouve souvent sans s'en rendre compte, des motifs universels qui sont ceux de la mémoire du monde. Le processus créateur dans les deux littératures, médiévale et gabbra, est le même. L'épopée, en évoluant, ne raconta pas seulement des hauts faits mais aussi des drames imaginaires, où sacré et profane étaient de connivence. Elle se chargea aussi d'une fonction moralisatrice. Les contes gabbra sont moralisateurs à l'évidence et même, nous osons le dire, héroïques. Si l'héroïne de ces récits apparaît plutôt comme une anti-héroïne, incarnation d'un anti-idéal, ce n'est pas moins une héroïne, qui impressionne par le caractère audacieux de ses exploits.

L'expression "compère", dans le titre de notre conte de référence, est empruntée au Roman de Renart où le Renard français s'adresse à ses dupes et complices par ce terme. Dans son sens de 'parrain' donc de 'substitut du père', il traduit assez bien le mot abuyya "oncle maternel" employé par notre héroïne lorsqu'elle s'adresse à ses compagnons.



Nous le trouvons peu plaisant esthétiquement, mais il rend néanmoins l'idée, longuement exposée au cours de ce travail, de la relation de parenté, d'amitié trompeuse, et même de complicité qui existe entre ce personnage et les autres actants des récits que nous étudions.

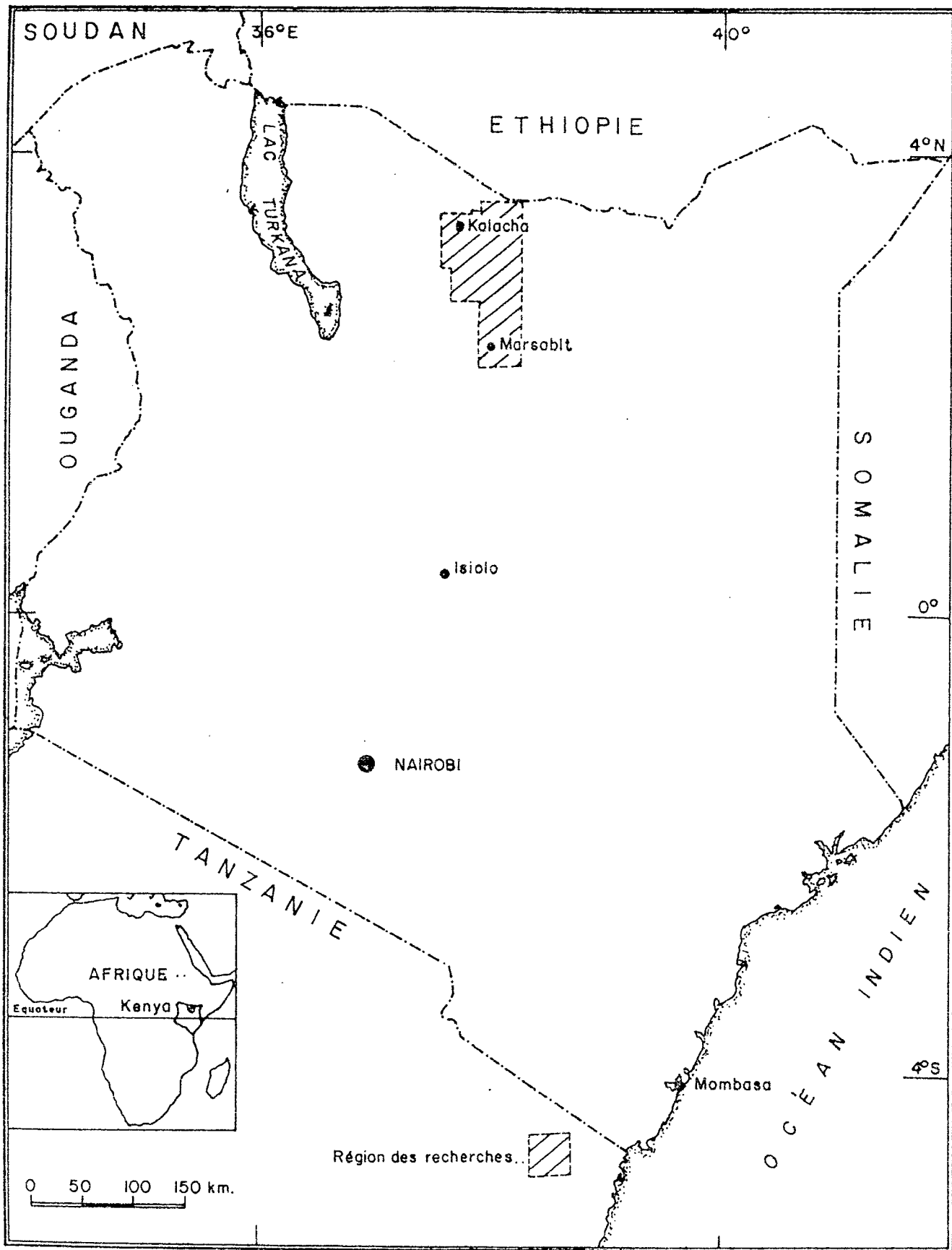
Dans l'ensemble de ce travail, notre démarche méthodologique est inspirée de l'approche ethnolinguistique en littérature orale. En étudiant La geste de Renarde selon cette méthode, notre objectif est de mettre en évidence, par un jeu dialectique qui va du conte à la société et de la société au conte, une vision du monde propre à la culture gabbra. Nous voulons démontrer que ce n'est qu'en fonction de ce système de représentations que les contes deviennent pleinement significatifs.

Notre travail s'organise de la manière suivante. Notre premier chapitre décrit la conception de notre projet de recherche sur les contes gabbra et les conditions matérielles dans lesquelles l'enquête a été menée. Dans le chapitre II, nous discutons les principes méthodologiques qui sont sous-jacents à toute notre étude. Le chapitre III présente quelques données ethnologiques sur la société gabbra qui nous permettent de situer les contes dans leur contexte culturel. Le chapitre IV donne un bref aperçu du dialecte gabbra. Dans le chapitre V, nous analysons la manière dont les Gabbra conceptualisent leurs traditions orales et dont ils classent les différents genres. Le chapitre VI est consacré au cycle de Renarde. Dans le chapitre VII, nous présentons le conte de référence et les variantes de quelques épisodes en version originale avec une traduction mot à mot et littéraire en français. Dans le chapitre VIII, nous abordons l'analyse du conte et de ses variantes. Le chapitre IX étudie la fonction de la Geste de Renarde dans la société gabbra. Finalement, le chapitre X examine le thème du trickster dans la littérature en proposant une interprétation du rôle joué par ce personnage dans le cadre du monde gabbra. La conclusion est suivie

d'une liste des abréviations, sigles et symboles employés, d'un petit lexique gabra-français des termes conceptuels les plus fréquemment utilisés au cours de cet exposé, et d'une bibliographie des ouvrages consultés (directement ou indirectement).

---

Remarque sur la notation: le chapitre linguistique et les textes ont un système de notation qui leur est propre. Dans les autres chapitres, les notes se suivent chronologiquement.



CARTE I : REGION DES RECHERCHES

I: COLLECTE DES DONNEES:  
OBJET ET METHODE

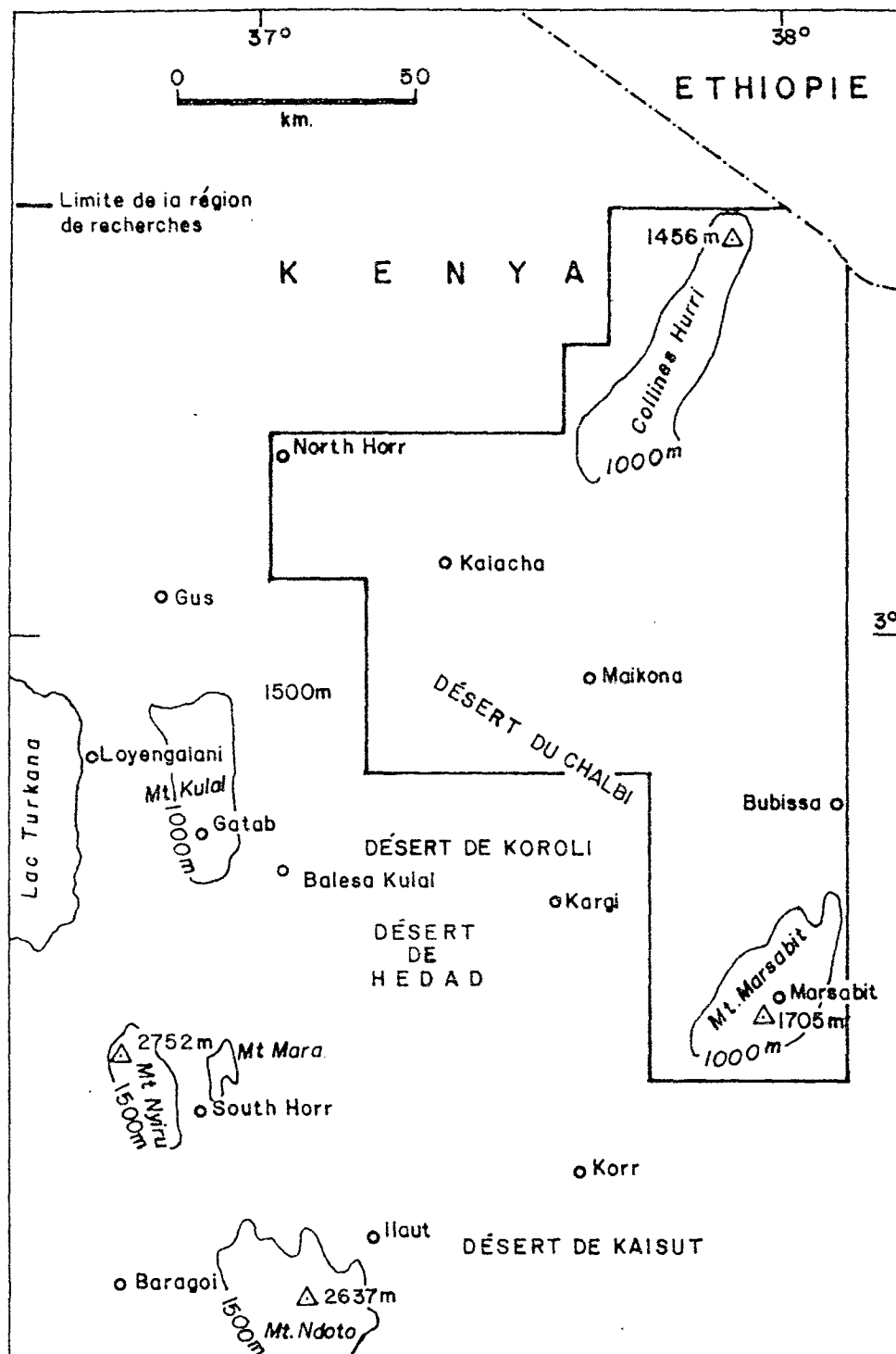
1.1. Historique du projet de recherche

En avril 1980, à l'invitation de notre collègue universitaire de l'époque, Daniel Stiles, nous avons accompagné une expédition de reconnaissance et de fouilles archéologiques que celui-ci menait dans la région de Kalacha dans le nord du Kenya (cf. carte 1). C'est lors de ce premier séjour chez le peuple gabbra que nous avons envisagé d'étudier sa littérature orale. De retour à la capitale, nous avons élaboré un projet de recherche pour une thèse de doctorat de troisième cycle. Nous l'avons soumis au département de littérature (section de français) de l'Université de Nairobi, où nous sommes assistante. Le projet a été accueilli avec beaucoup d'intérêt par les autorités universitaires, à la fois à cause du sujet qu'il proposait d'étudier et de la méthodologie, d'inspiration française, qu'il envisageait d'employer. A cette date, en effet, la sauvegarde et la collecte de la littérature orale kenyane devenait une des préoccupations centrales de l'enseignement universitaire et secondaire. L'Université n'a donc pas hésité à donner son plein accord à notre projet de thèse.

Ayant obtenu l'approbation de l'Université, il nous fallait obtenir un permis de recherche et des fonds pour nous rendre sur le terrain. Le premier ne fut qu'une question de formalité<sup>1</sup>. Nous avons obtenu les fonds grâce à une subvention

---

<sup>1</sup> Nos recherches ont été menées en vertu du permis numéro OP/13/001/10C286/6 émis par le Bureau du Président du Kenya, le 9 septembre, 1980.



CARTE 2: LIMITES DE LA REGION DES RECHERCHES

universitaire (11,000FF). Plus tard, en 1982-1983, nous avons bénéficié d'une bourse de recherche attribuée par la Fondation Ford dans le cadre de son concours annuel pour jeunes chercheurs en Afrique de l'Est (40,000FF). C'est ainsi que nous avons rejoint les autres expéditions de Daniel Stiles et que nous sommes devenue collaboratrice, de 1980 à 1982, à part entière de l'équipe pluridisciplinaire qu'il avait constituée. En 1981-1982, nous avons assisté aux séminaires organisés par le Laboratoire des Langues et des Civilisations à Tradition Orale (LACITO) du CNRS et au séminaire d'ethnolinguistique et de littérature orale de Madame G. Calame-Griaule à Paris III. Grâce à la formation que nous avons reçue au cours de ces séminaires, nous avons acquis les bases théoriques d'une méthodologie que nous avons appliquée sur le terrain en 1982-1983.

## 1.2. L'aire de recherche

Kalacha, où nous avons travaillé principalement, est un village d'environ sept cent habitants semi-sédentaires. Il est situé dans un cadre impressionnant, dans lequel se dessinent, bleutées sur l'horizon, les contours des Collines Hurri (cf. carte 2). Kalacha est un point d'eau important et tous les jours des troupeaux de bétail des campements environnants viennent s'abreuver aux sources du village. Une petite église catholique et une mission protestante s'y sont établies et on y trouve quelques boutiques rudimentaires qui vendent des denrées essentielles comme le thé, le sucre, la farine de maïs, et d'autres articles quotidiens à l'intention des villageois et des nomades de passage. Bien que Kalacha nous ait servi de base de travail, la plupart de nos matériaux ont été recueillis dans les campements nomades aux environs du village et dans les Collines Hurri. La région de Kalacha est le territoire des fratries les plus importantes, les Gara et les Algana (cf. carte 6), quoiqu'on y trouve aussi des membres d'autres fratries. Pour que nos données soient représentatives de toutes les fratries, nous avons

effectué deux séjours en territoire Odhola et Galbo, le premier à Bubissa et le deuxième à Maikona. La fratrie Sharbana est moins accessible, mais nous avons interrogé quelques-uns de ses représentants à Kalacha. Cette approche comparative nous a permis de constater la grande homogénéité de la culture gabra et de vérifier notre hypothèse selon laquelle les thèmes des contes sont répandus sur tout le territoire gabra et de confirmer qu'il existe un répertoire commun à toutes les fratries.

### I.3. Séjours de plein terrain

Nos séjours sur le terrain ont eu lieu en septembre 1980 (vingt jours) à Kalacha, de décembre 1980 à janvier 1981 (dix jours) également à Kalacha, en juin 1981 (onze jours) à Bubissa, de juillet à août 1981 (dix jours) de nouveau à Kalacha. Après notre séjour d'études en France, nous sommes retournée sur le terrain de juillet à novembre 1982 (cent vingt-neuf jours) et nous avons travaillé à Kalacha, à Maikona et dans les Collines Hurri. D'octobre à novembre 1983 (trente-six jours), nous avons effectué un dernier séjour de contrôle des données de notre thèse à Kalacha et dans ses environs<sup>2</sup>. Au total, nous avons fait deux

---

2

Nous avons passé seulement la première partie du séjour de juillet à novembre 1982 en équipe. L'Université de Nairobi ayant été fermée à la suite d'un coup d'état avorté en août 1982, nous avons obtenu la permission des autorités universitaires de prolonger notre séjour. Nous avons donc passé la deuxième partie de ce séjour seule. Ce fait a beaucoup influé sur nos recherches ultérieures. Il a suscité, en effet, un nouveau type de rapports entre nous et nos informateurs. Les rapports établis en tant que groupe d'une part et sur le plan individuel de l'autre, ont forcément été très différents. Les deux types d'enquêtes ont des mérites/défauts évidents. La courte durée de nos premiers séjours nous a été imposée par les conditions matériellement difficiles du terrain (manque d'eau, de provisions et d'essence; insécurité politique) et par les incertitudes de la situation universitaire, perturbée en 1981 par des grèves. Nous avons souvent été obligée de mettre fin prématurément à un travail en cours pour regagner la capitale.

cent seize jours de plein terrain.

#### I.4. Interprètes et assistants de recherche

Comme nous ne connaissions pas la langue gabbra au début de nos recherches, nous avons eu recours, tout au long de notre travail d'enquête, à l'assistance des jeunes gens du pays. Comme nous n'étions jamais sûre, de séjour en séjour, de retrouver la même personne, nous avons été obligée de changer plusieurs fois d'assistant. D'un certain point de vue, ces changements ont été avantageux, car ils nous ont permis, à travers des assistants de fratries différentes, de constater une fois de plus l'homogénéité de nos matériaux. Ces jeunes hommes ont été les suivants: Roba Abudo, vingt ans (Gara), Halake Guyyo, vingt-deux ans (Boran), Godana Mamo, vingt-ans (Galbo), Elema Abudo, vingt-ans (Algana), Molu Bonaya, dix-neuf ans (Odhola), Abdug Barille, dix-neuf ans (Gara), Wato Dibo, dix-neuf ans (Algana), Ibrahe Adano, vingt-trois ans (Algana) et Wario Hurri, vingt-deux ans (Algana).

Halake Guyyo, jeune étudiant universitaire, a été recruté à Nairobi pour nous aider à transcrire et à traduire les contes enregistrés pendant notre premier séjour sur le terrain. Il nous a accompagné deux fois sur le terrain. Le travail de Godana Mamo a été d'une qualité exceptionnelle. Car il nous a servi, malgré son jeune âge, d'informateur de référence sur certains sujets. A la différence de quelques-uns de ses pairs, il avait gardé un intérêt vif pour sa propre culture et il a démontré à plusieurs reprises une faculté aiguë d'observation. Il a souvent complété nos données par des détails que les informateurs plus âgés auraient considérés comme insignifiants. Son aide a surtout été précieuse dans notre recherche des connotations culturelles des mots-clé de nos textes, domaine dans lequel il excellait par le pouvoir et le don de rappel. Son départ pour Marsabit pour occuper un poste administratif nous a fait perdre, malheureusement, un assistant extrêmement capable. Roba Abudo, notre premier assistant, nous a également quittée pour rejoindre les rangs de l'UNESCO (cf. plus



loin). Grâce à lui, cependant, nous avons contracté des liens d'amitié très étroits avec sa famille qui nous a toujours accueillie chaleureusement chez elle.

#### I.5. Les informateurs

Le père adoptif de Roba Abudo, Diba Wario, soixante-trois ans, ancien chef administratif de Kalacha, a très vite compris l'intérêt de nos recherches pour sa propre communauté. Il nous a donc toujours aidée à entreprendre notre travail dans les meilleures conditions possibles. Nous avons fait plusieurs séjours dans sa famille, à bavarder des choses quotidiennes, à observer la vie nomade, et à nous faire instruire, par les nombreux membres de sa parentèle, dans la langue et la culture gabbra. C'est dans son village, en effet, en novembre 1982, que nous avons assisté aux rites de sorio et d'almado (cf. p.48 ) et que nous avons observé les enfants jouer le soir, chantant dans la case de leur grand-mère ou s'amusant à se poser des devinettes, etc. La famille de Diba Wario, ainsi que Diba lui-même, ne se sont jamais lassés de nos questions et nous ont permis de photographier tous les détails de la vie quotidienne.

Notre ami et maître, Wario Bala, cinquante-huit ans (Gara), nous a également prise sous son aile et nous a fait découvrir maints détails de la culture gabbra. A Kalacha, de juillet à novembre 1982, il venait tous les jours nous rendre visite, participant à nos enquêtes, ou les observant et les complétant. Il s'est désigné comme notre maître dans l'apprentissage de la langue et la culture gabbra et il s'est mis de son plein gré à notre entière disposition par l'amitié qu'il avait à notre égard.

Avec ces deux informateurs de référence, nous partageons, en plus, une langue commune, le swahili, et nous avons donc pu communiquer directement avec eux sans passer par un interprète sauf lorsqu'il s'agissait d'enquêter sur des sujets très complexes.

D'autres informateurs que nous avons interrogés à plusieurs reprises et qui suivaient notre progrès avec beaucoup d'intérêt, étaient, pour ne mentionner que les plus fréquemment consultés, les suivants: Huka Ele, quatre-vingt ans (Gara), Dibo Hapi, soixante-quinze ans (Algana), Arero Liban, trente-trois ans (Boran) et Wato Isaako, soixante et un ans (Algana). A Bubissa, Daniel Stiles et nous avons fait la connaissance de Malich Bulbulla, soixante-cinq ans (Odhola), qui nous a initiés à l'histoire de sa fratrie et nous a donné mille preuves de son amitié.

Avec notre collègue et ami, Daniel Stiles, nous avons mené également plusieurs enquêtes à l'intérieur d'un groupe d'informateurs ou avec des informateurs occasionnels, dont nous ne pourrions pas, évidemment, mentionner ici tous les noms.

#### I.6. Méthodes d'enquête

Dès le début de nos recherches sur la tradition orale gabbra, nous nous sommes intéressée davantage aux contes et plus spécialement aux contes de "renarde". C'est dans ce sens, donc, que nous avons dirigé nos recherches. Nous n'avons pas pour autant négligé les autres aspects de la culture. Nous avons eu la chance unique de collaborer à une équipe de chercheurs constituée, selon les séjours, de deux à douze personnes qui travaillaient tous sur des domaines différents tels que l'ethno-archéologie, l'ethno-botanique, la culture matérielle, l'écologie, la géologie, l'habitat, l'ethno-musicologie et l'ethnologie. Grâce à cette approche pluri-disciplinaire, nous avons pu bénéficier d'une vue globale de la société gabbra.

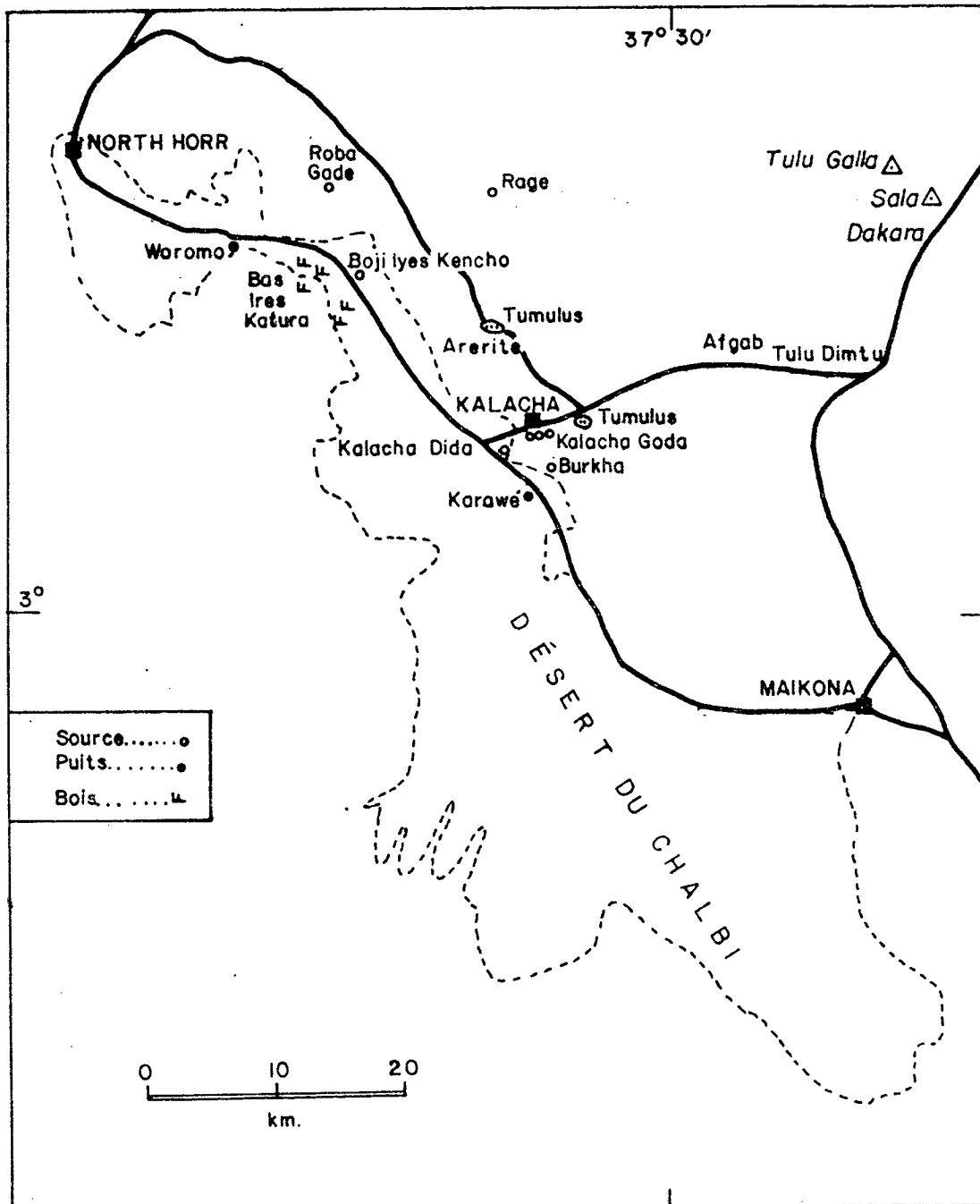
Notre propre enquête sur les contes nous a également amenée à aborder le contexte ethnographique de divers points de vue et à faire des études ethno-linguistiques pour expliciter les références socio-culturelles et économiques qui s'inscrivent dans nos textes. Au cours de nos enquêtes, nous avons observé di-

rectement des manifestations culturelles et nous nous sommes servie de questionnaires (Bouquiaux et Thomas 1976 et les nôtres). Chaque fois que nous avons rendu visite aux villageois, nous n'avons pas manqué d'évoquer, d'une manière non-directive, les sujets qui nous préoccupaient. Nous avons aussi tenu un journal de terrain où nous avons noté nos impressions plus subjectives.

Nos contes ont été enregistrés sur cassettes. N'ayant malheureusement pas eu de formation ni d'expérience préalables dans ce genre de recherche, dans laquelle nous débutions, nous nous sommes contentée de recueillir le maximum de contes possible sans les transcrire phonologiquement ni les traduire mot à mot. Notre méthode a consisté à faire transcrire d'abord les contes par notre assistant en dialecte gabra, puis de reprendre les textes écrits avec lui pour les traduire en anglais. Nous avons obtenu une traduction globale du texte avec des précisions ethnographiques et sémantiques. Au retour de notre séjour d'études en France, cependant, nous avons repris les textes que nous présentons dans cette thèse en les ajustant aux normes reconnues. Il nous est extrêmement difficile de contrôler nos textes avec la seule aide de nos enregistrements originaux et la participation d'un assistant pour restituer des parties mal entendues a évidemment influencé leur transcription.

Au cours de nos séjours, nous avons recueilli un grand nombre de contes sur des thèmes différents. Nous avons présenté un tableau analytique de ce corpus de contes dans notre DEA (Kassam Kanji 1982). Nous avons enregistré aussi une grande quantité de chansons, de proverbes, de devinettes, de "bravades" (cf. chapitre V) et des traditions orales historiques. La plupart de ces matériaux restent à être approfondis.

Nos conteurs étaient des hommes, des femmes et des enfants. Nous n'avons jamais été, pour ainsi dire, en "situation" de conte. La situation la plus proche du réel que nous ayons vécue s'est produite dans un campement qui servait de relais commercial entre



CARTE 3 : LES ENVIRONS DE KALACHA

Kalacha et les puits de Roba Gade (cf. Carte 3). Nous y avons retrouvé quelques-uns de nos amis de Kalacha qui se sont mis à nous conter de nombreux récits pour nous faire plaisir. Réunis en cercle au milieu du campement, chacun de nos amis a dit un ou plusieurs contes, emporté, évidemment, par le plaisir de conter. Ces contes, qui sont d'une variété et d'une richesse extrêmes, sont parmi les plus beaux de notre collection. Un jour, nous avons également surpris un de nos assistants de recherche qui se faisait narrer un des contes de notre corpus qu'il ne connaissait pas. Toutes les devinettes ont été recueillies en situation, pendant notre séjour dans la famille de Diba Wario. La majeure partie des chansons a été enregistrée au cours des soirées de danse et de chansons auxquelles nous avons nous-même assisté.

#### I.7. Travaux antérieurs et en cours sur les Gabbra et les Boran

Nous avons pris soin, il va de soi, de consulter tous les travaux antérieurs sur les Gabbra et les Boran et de discuter notre propre travail avec d'autres chercheurs travaillant dans ce domaine.

Le dialecte gabbra en tant que tel n'a jamais été décrit. Il existe, néanmoins, d'excellentes études sur certains aspects du dialecte boran (Andrzejewski 1957, 1960, 1970; Owens 1980 et 1982) et sur le dialecte waata (Heine 1981). Ces études nous ont été d'un grand secours dans notre propre description du gabbra. Il existe également quelques travaux schématiques sur le boran (Webster s.d.; Webb 1960).

Baxter (1954, 1965, 1978), Dahl (1979), Haberland (1963), Goto (1972), Husein (à paraître), Legesse (1973) et Turton (1969) ont surtout étudié la culture boran. Le Père P. Tablino, qui a vécu pendant plus de dix ans à Maikona et connaît intimement la vie gabbra, écrit, malheureusement pour nous, en italien, à part son étude sur le temps en anglais (1974). Nous avons

cependant communiqué souvent avec lui par écrit en Italie et il nous a toujours encouragée dans nos recherches. La première thèse sur les Gabbra qui porte sur leur écologie et économie est celle de Torry (1973). Paul Robinson rédige actuellement une autre thèse sur l'écologie gabbra qu'il étudie d'un point de vue historique, à travers le cycle des luub<sup>a</sup> (cf. chapitre II, p. 45 ). Nous avons eu l'occasion de discuter plusieurs fois avec lui de l'ethno-histoire gabbra. Depuis 1976, une équipe de chercheurs faisant partie d'IPAL (Integrated Project in Arid Lands) encadrée par l'UNESCO et le gouvernement allemand, étudie différents aspects de l'écologie humaine gabbra et rendille (cf. Carte 6). Dans le cadre de ce projet, les résultats des recherches sont publiés périodiquement (Edwards et al. 1979; Herlocker 1979; Sobania 1979). Nous nous sommes entretenu de nombreuses fois avec l'anthropologue de ce groupe, Micheal O'Leary. Finalement, notre collaborateur, Daniel Stiles, poursuit ses recherches sur l'archéologie, économie, écologie et histoire gabbra (1980, 1981a, 1981b, 1981c, 1982).

## II: METHODOLOGIE: THEORIE ET PRATIQUE

Notre approche méthodologique du matériel gabra que nous présentons ici est fondée sur les principes de la méthode ethnolinguistique. Cette méthode, comme son nom le suggère, tente d'associer, aussi étroitement que possible, les études de la langue, de la culture et de la société.

### 2.1. Théorie: la méthode ethnolinguistique

L'étiquette 'ethnolinguistique' apparaît pour la première fois dans l'oeuvre de l'ethnologue britannique Malinowski, qui souligna très tôt l'importance de se servir de la langue d'un peuple donné pour l'étude de sa culture. Dans la même tradition, Evans-Pritchard aborda les grands thèmes ethnologiques en les axant sur la langue. En France, ce fut l'optique (souvent inconsciemment adoptée) de Meillet, de Vendryes et plus tard de Benveniste, en linguistique; de Durkheim, de Mauss, et de Cohen en sociologie; de Granet, de Griaule, de Leenhardt et de Lévi-Strauss en anthropologie. Aux Etats-Unis, les précurseurs de la méthode furent Boas, Sapir, Whorf et Radin, suivis par les étudiants de ces deux premiers chercheurs, notamment Benedict et Herskovits. Mais ce n'est que depuis la publication d'un recueil important d'études s'inspirant de cette méthode en 1964 par Hymes intitulé Language in Culture and Society, que le mouvement prit de l'ampleur et devint une véritable "école". En France, également, l'ethnolinguistique n'acquiert droit de cité comme discipline à plein titre que depuis peu de temps. Elle connaît cependant une grande renommée actuellement qui se manifeste par de nombreux travaux qui se placent dans cette perspective théorique et par la création en 1976, d'un laboratoire propre

(LACITO), dirigé par le chef de file de l'ethnolinguistique française, Madame J.M.C. Thomas<sup>3</sup>.

L'approche ethnolinguistique est fondée sur les postulats théoriques suivants:-

a) la langue a une importance primordiale pour toute étude d'une société à tradition orale ou écrite, car c'est dans et par la langue qu'un peuple transmet sa vision du monde<sup>4</sup>. Qu'il s'intéresse plus spécialement à la linguistique, à la littérature, aux institutions socio-politiques et économiques, ou aux techniques de la société, la méthode ethnolinguistique recommande au chercheur de commencer toujours par un travail préalable de la langue pour assurer la validité de son matériel. En ethnolinguistique, tout texte recueilli doit être noté dans la langue d'origine, transcrit phonologiquement et comporter des observations d'ordre linguistique et ethnographique. En étudiant une langue, il ne suffit pas seulement de saisir ses structures apparentes, mais il faut aussi essayer de pénétrer à travers elle ses structures cognitives. En effet, nous savons que la pensée primitive est loin d'être une pensée sauvage (Lévi-Strauss 1962). Au contraire, c'est une pensée hautement structurée, qui classe et range les données de l'expérience

---

<sup>3</sup> Pour une étude détaillée de l'historique de la méthode ethnolinguistique en France et une présentation des différents travaux qui se poursuivent dans ce domaine, cf. Calame-Griaule 1980: 113-144, article qui comporte également une bibliographie importante sur le sujet. D'une manière très générale, on pourrait dire que l'approche française est fortement influencée par le structuralisme qui considère que "les faits humains entretiennent entre eux des relations similaires à celles qu'entretiennent les éléments du langage à l'intérieur d'un système linguistique" (Lévi-Strauss 1958).

<sup>4</sup> La vision du monde a été définie par Calame-Griaule (1977b:18) comme étant "l'ensemble des représentations à travers lesquelles un groupe humain perçoit la réalité qui l'entoure et l'interprète en fonction de ses préoccupations culturelles".



dans des catégories complexes à la manière du scientifique<sup>5</sup>. Dans l'univers mental de l'homme primitif, chaque personne, animal, plante, insecte et étoile a sa place dans l'ordre des choses. Cet univers mental, que Whorf appelle "thought world", est "le microcosme que chaque individu transporte en lui et par rapport auquel il se mesure et comprend ce qu'il peut du macrocosme" (Whorf 1956:36). C'est donc en étudiant ces systèmes de représentation que le chercheur arrive à formuler une idée plus pertinente et complète de la société sur laquelle il travaille. C'est par l'étude des taxinomies culturelles et des champs sémantiques, qui démontrent comment un peuple découpe la réalité et la perçoit, que s'établit le réseau d'associations que ce peuple crée entre des phénomènes linguistiques et non-linguistiques. C'est par elle également qu'on accède de manière privilégiée aux concepts-clé de la culture, qu'on retrouve sur d'autres plans significants de cette culture.

b) l'approche ethnolinguistique est donc une approche pluridisciplinaire. Les ethnolinguistes croient, en effet, que tous les aspects d'une société, sa langue, sa littérature, sa culture, ses institutions sociale, politique, et religieuse, les rapports que l'homme entretient avec son environnement, etc., constituent un système complexe mais cohérent d'éléments significatifs qui s'imbriquent les uns dans les autres. L'ethno-

---

5

Cf. G. Calame-Griaule (1977b:19): "L'expérience humaine ne se contente pas de distinguer les éléments de la réalité qui l'entoure, elle éprouve le besoin de les classer en catégories fondées sur des critères divers. L'hypothèse de départ est la même pour toutes les sociétés: il existe un ordre dans l'univers et il appartient à l'homme d'en déchiffrer les lois. Les classifications symboliques des sociétés traditionnelles constituent une tentative d'explication du monde au même titre que les classifications scientifiques des sociétés modernes. Les unes et les autres sont fondées sur une connaissance approfondie de la réalité et sur des raisonnements analogiques déduisant de l'existence de caractères communs à plusieurs éléments leur appartenance à une même "classe"..."

linguiste aborde donc l'étude de la société par le biais de plusieurs disciplines: la linguistique (descriptive, historique ou comparative), la littérature, la musique, l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, l'archéologie, la zoologie, la botanique, la médecine, etc. En ethnolinguistique, linguistique et ethnologie forment donc un tout indissociable.

### 2.1.1. L'étude ethnolinguistique de la littérature orale

La littérature orale est une façon d'aborder l'étude ethnographique de la société. Elle est, comme nous fait remarquer Bascom (1953:337): "a useful field technique for the anthropologist. It gives further leads for the investigation of culture, it provides a non-ethnocentric approach to the ways of life of a people, emphasizing, as Boas pointed out, the things which are important in their own minds; it may offer clues to past events and to archaic customs no longer in practice; it may provide a means of getting at esoteric features of culture which may not be approached in any other way; it reveals the affective elements of culture, such as attitudes, values and cultural goals".

Dans chaque culture, cette littérature orale se compose de genres que la société classe selon une logique qui lui est propre. Il revient à l'étudiant de la tradition orale de découvrir alors cette structure sous-jacente et la manière dont la société conceptualise cette tradition<sup>6</sup>.

---

6

La tradition, dont la littérature orale fait partie, a été définie par Calame-Griaule (1970a:23) de la manière suivante: c'est "l'ensemble des messages qu'un groupe social considère avoir reçu de ses ancêtres et qu'il transmet oralement d'une génération à l'autre".

Selon Calame-Griaule (1977b:23), l'étude de la littérature orale peut se situer autour de quatre "pôles": le texte, le contexte, la langue et l'agent qui transmet le texte. Ayant donc constitué son corpus en s'assurant que les conventions linguistiques d'enquête ont été pleinement respectées, le champ d'investigation du chercheur porte sur:-

a. Le texte

i. sa syntaxe narrative: la division logique en séquences, épisodes ou parties. Ce travail formel ne consiste pas en un jeu intellectuel en soi, mais à établir la structure logique du texte.

ii. sa sémantique: l'étude systématique des concepts culturels qui se dessinent derrière les mots par leur association ou juxtaposition dans le texte en explorant les champs sémantiques<sup>7</sup>.

iii. sa thématique: l'identification des thèmes obsédants qui reviennent dans un corpus intra-culturel et leur appartenance à un fond populaire mondial.

b. Le contexte ethnographique

A ce niveau d'analyse, il y a un passage constant du texte au contexte ethnolinguistique et du contexte au texte. On essaie de cerner la signification de tous les mots-images du texte dans le contexte de la société qui a produit le texte. Il s'agit, en fait, de mener une véritable enquête ethnographique sur les thèmes culturels annoncés dans le texte, afin de déterminer le sens exact de leur apparition. Pour ce faire, on adopte les méthodes

---

7  
Un champ sémantique est "un groupe de termes" (par exemple, l'ensemble des dénominations des animaux domestiques, l'ensemble des mots qui désignent l'habitat ou qui classe le règne végétal, etc.) "dont on peut démontrer que leurs relations réciproques constituent une structure" (Mounin 1968:144-145).

classiques d'enquête sur le terrain. Souvent une référence obscure du texte s'éclaire par rapport au contexte rituel ou se retrouve sous une autre forme dans quelque autre pratique culturelle. C'est un aphorisme de dire que le texte reflète les structures socio-culturelles de la société: il s'agit cependant de démontrer pourquoi et comment elles y apparaissent.

#### c. La langue

Le langage de la littérature orale est un langage stylistiquement marqué qui demande une recherche particulière de la part du chercheur. L'analyse stylistique du texte peut porter sur différents niveaux, comme Sebeok (1960), par exemple, le recommande: phonèmes; morphèmes et faits syntaxiques; rythme et mètre; images, métaphores et symboles.

#### d. L'agent

C'est celui qui dit, raconte ou chante le texte, le marquant, qu'il veuille ou non, de sa propre personnalité. On étudie donc dans chaque culture le rôle de l'agent, son statut culturel et social et la manière dont il transmet son texte (modulations de la voix, gestes, expressions faciales, etc. autrement dit, tous les effets supra-segmentaux).

D'après ses intérêts particuliers, le chercheur peut favoriser certains "pôles", tout en se souvenant que le texte est le produit de la totalité de ces facteurs.

Nous avons essayé, dans notre analyse des contes de Renarde, d'appliquer les principes méthodologiques exposés ici. Nous y avons privilégié les pôles du texte et du contexte.

## 2.2. Pratique: l'application des principes ethnolinguistiques à l'analyse des contes gabbra

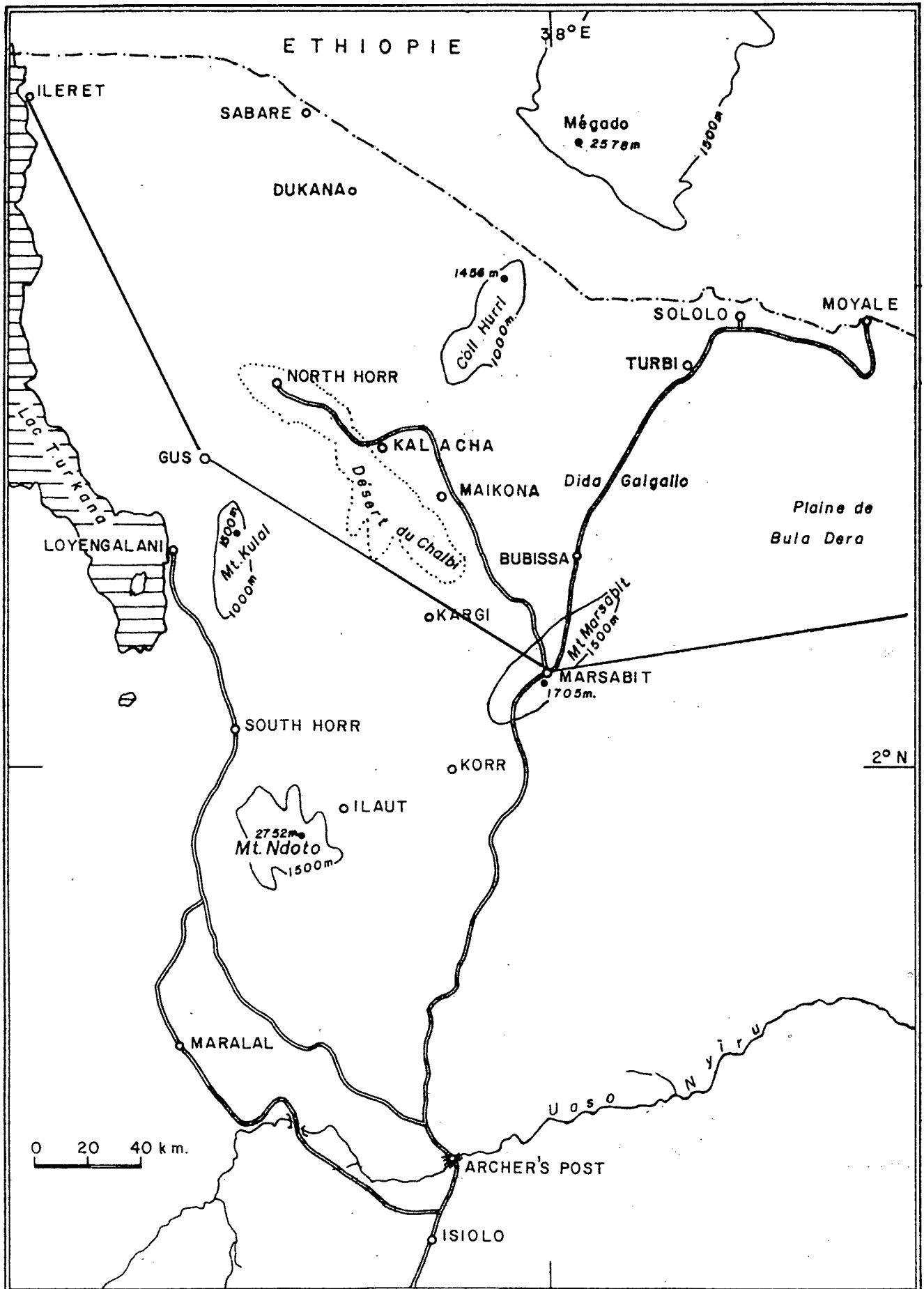
Au début de nos recherches sur le peuple gabbra-, nous avons adopté une approche qui allait dans le sens de la méthode ethnolinguistique, mais d'une manière tout à fait empirique. Ce n'est lors de notre séjour d'études en France en 1981-1982 pour préparer notre DEA, séjour pendant lequel nous avons suivi une formation plus spécialisée dans ce domaine, que notre méthodologie actuelle a pu se préciser et prendre sa forme actuelle.

En effet, notre mémoire de DEA (Kassam Kanji 1982a) pêche par le manque d'une description du dialecte gabbra et d'une notation valable du texte de référence. En retournant sur le terrain en juillet 1982, nous avons tâché de corriger ce manque en reprenant les textes que nous avions enregistrés auparavant sur la base d'une étude de la langue. Ce travail accompli, nous sommes entrée dans le coeur du sujet qui nous préoccupait plus particulièrement, à savoir comment les contes de Renarde reflétaient les structures socio-culturelles de la société gabbra, ce qu'ils signifiaient, et comment ils articulaient inconsciemment certaines valeurs morales du groupe. Ici encore, l'enseignement et l'exemple de nos maîtres et directeurs de thèse nous ont été une source d'inspiration intarissable. Nous avons d'abord tenté, à la manière de Calame-Griaule (1965) de saisir le concept de la tradition orale chez les Gabbra. Cette étude a été fort révélatrice, car grâce à elle, nous avons découvert une idée maîtresse qui domine toute la pensée gabbra, celle de la fécondité. Ensuite, nous avons isolé dans nos textes les principaux thèmes de recherche qui demandaient une exploration plus approfondie du contexte ethnographique<sup>8</sup>. Pour étudier ceux-ci (concept du monde animé et non-animé; concept du temps; concept

---

<sup>8</sup>Cf. Fischer (1963:253): "The problem is to isolate systems of concepts and to arrange them by distinctive features in a logical space. The concepts acquire their full meaning only by virtue of their position in these systems".

de la famille; symbolisme du corps humain; structure économique et concept du travail; concept de la femme et de la marginalité, etc.) travail qui s'est fait par le truchement de la langue, nous nous sommes servi comme guide des questionnaires thématiques de Bouquiaux et Thomas (1976). Cette étude nous a amenée à nous poser la signification symbolique de certaines images culturelles et à nous interroger sur leur substrat psychologique. Nous avons donc constitué un fichier sémantique des mots-clé et nous avons noté systématiquement les connotations culturelles de nos informateurs à propos de ces mots. Nous avons complété ce fichier en consultant les travaux d'autres chercheurs portant sur les cultures galla. Notre interprétation de ces symboles paraîtra quelquefois assez audacieuse. Nous y admettons donc d'emblée une certaine marge d'erreur, car comme dit Calame-Griaule (1965: 6): "ce niveau plus caché est d'autant plus difficile à atteindre qu'il est situé hors du champ de la conscience des intéressés". Ceci dit, nous avons discuté quelques-unes de nos interprétations avec nos jeunes informateurs et assistants scolarisés. Ceux-ci ont souvent été entièrement d'accord sur les idées que nous lançons. Notre analyse de La geste de Renarde est inspirée par celle de Lévi-Strauss dans La geste d'Asdiwal (1973:175-233) et par les nombreux travaux sur les contes de Calame-Griaule (1961; 1969-1974; 1970; 1972a et b; 1976;1979). Au lieu, cependant, d'étudier chaque variante en soi, nous avons choisi une analyse globale des différentes versions. Finalement, nous avons proposé une explication du thème du décepteur dans le contexte spécifique du monde gabra en y suggérant la possibilité d'une signification universelle.



CARTE 4 : LE TERRITOIRE GABBRA AU KENYA

### III: LES GABBRA

#### 3.1. Le pays gabbra

Le territoire actuellement occupé par les Gabbra au Kenya est délimité au nord par la frontière kenyane-éthiopienne, au sud-est par le Mont Marsabit, au sud par le désert du Chalbi, à l'est par la plaine du Bula Dera, et à l'ouest par le lac Turkana, soit une région de 25,000 kilomètres carrés (cf. carte 4). Les Gabbra nomadisent de part et d'autre de la frontière, mais ils ne se considèrent comme étant les citoyens ni du Kenya ni de l'Ethiopie<sup>9</sup>. D'après le recensement national du Kenya en 1979, la population gabbra s'élève à 30,553 personnes. La densité moyenne est un peu plus d'un habitant par kilomètre carré. Du point de vue administratif, cette région fait partie de la province de l'est, dont le chef-lieu est la ville de Marsabit. Il y a également des postes de police dans les principaux centres ruraux. Ce n'est que depuis peu de temps qu'on peut circuler librement dans cette région. En effet, le nord du Kenya a été pendant longtemps une zone d'insécurité. Il a été, d'abord, la scène du conflit des pouvoirs coloniaux (britannique au Kenya, et italien en Somalie et en Ethiopie) pendant la deuxième guerre mondiale; puis le lieu d'affrontement des forces kenyanes et les guérilleros somali (shifta) après l'indépendance du Kenya. Avant ces dates, la région était très peu sûre également à cause des guerres inter-ethniques<sup>10</sup>. Ce n'est donc que depuis les quinze dernières années qu'on peut pénétrer dans cette région. Même à l'heure actuelle,

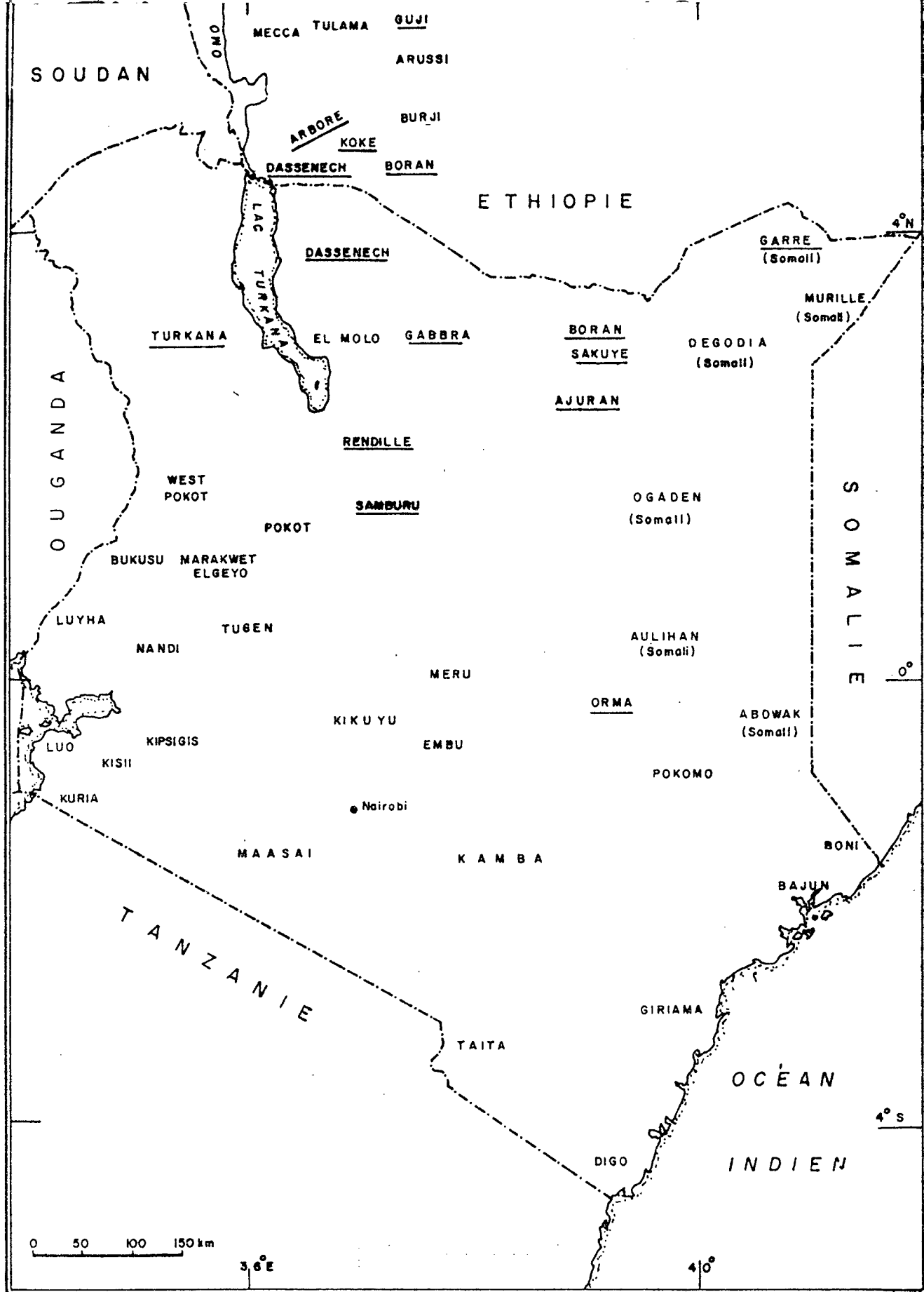
9

Cf. Torry (1973:38): "Gabbra isolation has thus far been such that many tribesmen consider Kenya as an area lying south of their territory (i.e. south of Isiolo) and many Ethiopian Gabbra I kenw had never heard of Haile Selassie, the Emperor of Ethiopia". Avec la politisation des Gabbra, cependant, cette situation est en train de changer.

10

Cf. p. 58 et seq. A l'ouest des Gabbra se trouvent les Turkana, un peuple nilotique oriental; au nord-ouest les Hamar Koke, un peuple omotique, et les





CARTE 5 : PEUPLES DU KENYA

Les peuples cités dans notre texte sont soulignés

tout véhicule pénétrant dans le nord doit se joindre à un convoi armé à Isiolo. Pour ces raisons, et à cause de son terrain d'approche difficile, le pays gabbra a été relativement peu exposé aux effets de la civilisation moderne.

Le pays gabbra est classé, en effet, comme une des régions les plus arides du Kenya, sinon de l'Afrique de l'Est, car il ne reçoit qu'une précipitation annuelle de 150 à 250 m.m.<sup>11</sup>. Il y a, en principe, deux saisons pluvieuses, pluies longues (gann<sup>a</sup>) qui tombent entre les mois d'avril et juin, et pluies courtes (agay<sup>a</sup>) entre octobre et décembre. Cependant, ces pluies n'arrivent fréquemment pas à temps. La chaleur intense (la température moyenne est de 22 à 45°C.) dessèche rapidement l'humidité atmosphérique et l'évaporation est de l'ordre de 2,620 m.m. par an (Edwards et al. 1979). A part le lac Turkana, à l'extrême ouest du territoire gabbra dont les eaux sont très alcalines, les seuls points d'eau permanents sont souterrains: sources et puits artésiens. Quelquefois, on trouve une certaine quantité d'eau en creusant sous le lit d'un oued, et pendant les pluies, l'eau est retenue dans des dépressions rocheuses naturelles. Le gouvernement a pratiqué également des puits de forage dans les principaux centres, mais souvent ces installations, qui sont mécanisées, fonctionnent mal, car elles ne sont pas entretenues.

Le paysage a un aspect lunaire. A l'horizon s'élèvent des masses montagneuses (Marsabit, 1,705m.) et des collines (Hurri, 1,456m.) sculptées de façon surréaliste en cônes et cratères. Des vastes plaines (did<sup>a</sup>) stériles jonchées d'énormes rochers volcaniques (bule) et parsemées de buissons épineux résistants s'étendent à leurs pieds. Les côtoyant, il y a des zones de végétation plus denses (bas<sup>a</sup>) couvertes d'une mosaïque florale

---

Dassenech (Gelubba), un peuple couchitique; à l'est les Somali et les Rendille également de langue couchitique; au sud-ouest les Samburu, qui parlent une langue nilotique. Les seuls alliés permanents des Gabbra sont les Boran au sud-est et au nord, en Ethiopie (cf. carte 5).

11

D'après une étude de l'Organisation Mondiale pour l'Alimentation et l'Agriculture (FAO) 1971.

broussailleuse d'arbustes salins dominée par les différentes espèces d'Acacia et de Commiphora. Le désert du Chalbi, lit d'un ancien lac qui se dessécha, d'après les fouilles de D. Stiles (1982), probablement dans le premier millénaire, est une vaste nappe de sable étincelant au-dessus de laquelle tremblent des mirages. Sur ses bords, on trouve des oasis ombragées, îles de verdure et d'eau rafraîchissantes, où poussent des palmiers (Hyphaene coriacea) qui offrent un abri agréable contre un soleil accablant. La couche d'herbe (annuelle et pérenne) est extrêmement sensible à la tombée de la pluie et tapisse le sol aride d'une riche couverture verte d'un jour à l'autre après une précipitation. Le vent, soufflant dans une direction sud-est/nord-est, hurle sans cesse et soulève de grandes tempêtes qui transportent les grains de sable qui s'infiltreront partout.

C'est donc dans ce pays marginal, morne et désolé, qui impressionne par son aridité même, loin de toute civilisation, que vivent les Gabbra avec leurs troupeaux de chameaux, de chèvres et de moutons.

### 3.2. Les campements gabbra

Le campement gabbra se confond avec ce paysage désertique, le dotant de formes à peine visibles, sauf à l'oeil attentif qui a appris à les distinguer. Il y a trois principaux types de campements: ollá, for<sup>a</sup> et yaa.

Ollá est un nom générique qui désigne la forme la plus habituelle de campement de base. Il est composé normalement de cinq à huit tentes (man<sup>a</sup> "maison") chacune occupée par un groupe domestique (wórr<sup>a</sup> "famille")<sup>12</sup>. Une "tente" gabbra consiste en des

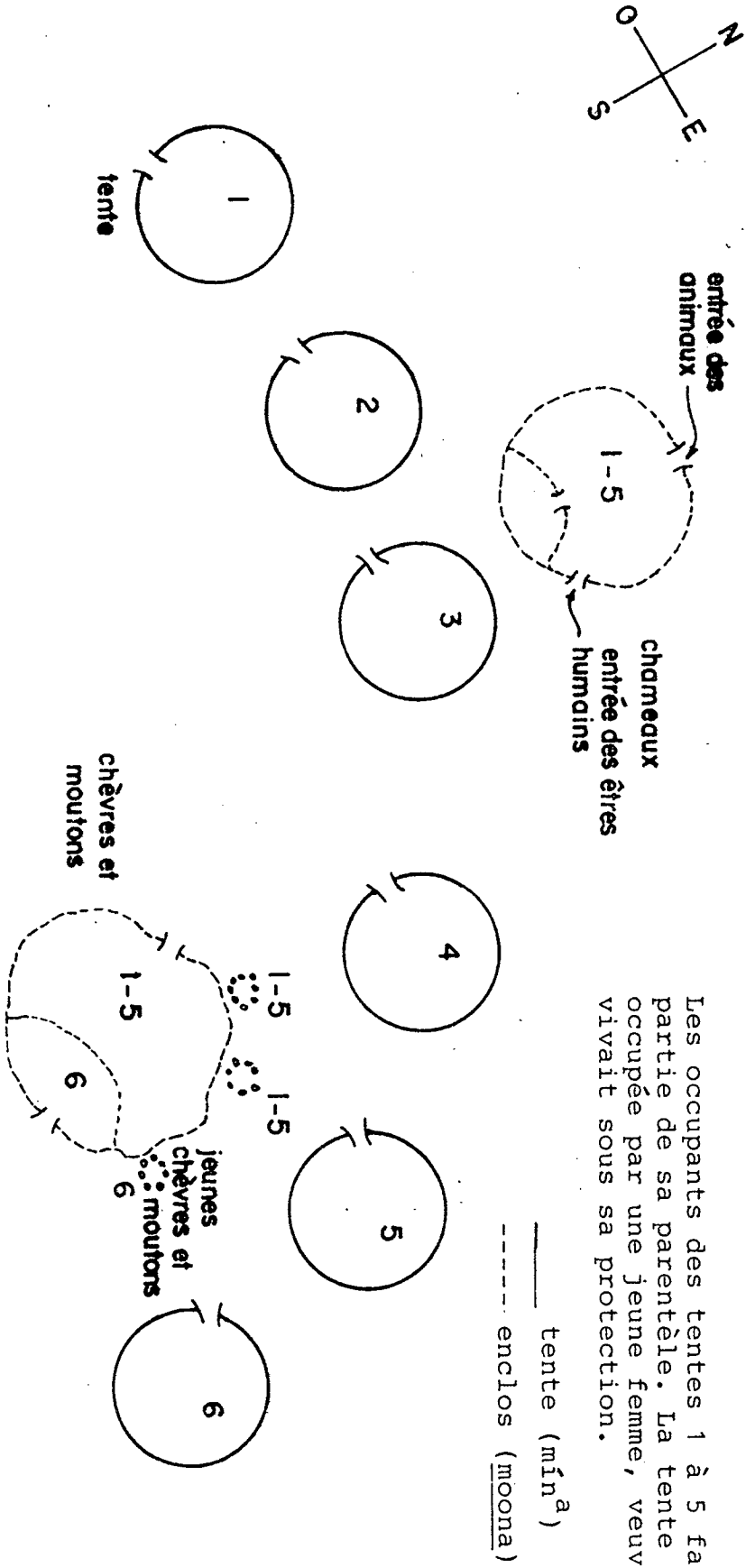
---

<sup>12</sup> Chiffre moyen. Torry (1973) en donne un nombre plus élevé probablement parce qu'à l'époque où il a travaillé parmi les Gabbra, ils avaient des campements plus grands pour des raisons de sécurité. Il est rare de trouver un campement à une seule tente, bien que cela existe, surtout dans un cas de quelqu'un soupçonné de posséder le mauvais oeil (buda). Lorsque deux familles se fusionnent à l'occasion d'un mariage, le nombre de tentes est plus important et peut s'élever à vingt ou vingt-cinq.

supports de bois souples qui sont courbés en haut et attachés par de la ficelle pour former un dôme à base circulaire. D'autres supports sont attachés verticalement. Cette structure hémisphérique est couverte de nattes et de peaux d'animaux. Elle mesure approximativement deux mètres de haut et trois mètres de diamètre. En déménageant, les femmes défont facilement la tente et assemblent les supports qu'elles chargent avec les couvertures sur le dos du chameau. Les tentes sont plantées en hémicycle selon un axe nord-sud, contre le vent. En face des tentes, au milieu du campement, se trouvent les enclos (moona) des chèvres et des moutons. Les enclos des chameaux et/ou des bovins sont situés au nord, à quelque distance des tentes. Les enclos ont généralement deux entrées, l'une pour les animaux, la deuxième pour les êtres humains. Ces entrées jouent un rôle symbolique dans le rituel gabbra. Si les habitants du campement ne font pas partie du même groupe familial, chaque propriétaire a sa propre entrée (karr<sup>a</sup>) pour ses bêtes. Une grande branche d'acacia sert de porte. A l'extérieur de l'enclos, mais souvent s'appuyant contre lui, on construit plusieurs petits cercles de pierres superposées à l'intérieur desquels on met les jeunes animaux la nuit. Les jeunes chameaux sont séparés de leurs mères par un enclos construit à l'intérieur de l'enclos adulte (cf. Fig. 3).

Chaque campement porte le nom de son chef, qui est une personne d'autorité. Sa tente est située, en général, au milieu de l'hémicycle. L'emplacement des autres tentes est déterminé par l'ancienneté des clans, des fratries ou du rang de naissance de ses occupants. Chaque tente est occupée par un homme, sa femme, leurs jeunes enfants et leurs filles. Dès leur adolescence, les garçons couchent par terre sur une peau d'animal à proximité des enclos. Seule la femme a le droit de planter une tente. Un homme sans femme est un homme sans foyer.

Un campement ne compte presque jamais un nombre fixe de résidents. Sa composition est floue, changeant de saison en saison et de site en site. Selon les besoins des animaux, les groupes



Les occupants des tentes 1 à 5 faisaient partie de sa parentèle. La tente 6 était occupée par une jeune femme, veuve, qui vivait sous sa protection.

Ollá Diba Wario, octobre 1982 à Kubi Karra  
(Collines Hurri).

Fig. 3: Un campement de base (ollá)

se forment et se dispersent, quittant un campement pour s'intégrer dans un autre. Bien qu'il ne soit défendu à personne de s'attacher à tel ou tel campement, celui-ci se forme en général en fonction des liens de parenté réunissant ses membres. Plusieurs campements installés à la proximité les uns des autres dans une région forment une communauté qu'on désigne sous le nom de rera. C'est au niveau du rera que les différents campements formulent une politique d'accès aux puits pendant la saison sèche et fixent les jours et les heures de service. Le rera collabore également à toute activité (fête ou crise) qui demande une coopération active de ses membres. En toute autre matière, le campement est une unité autonome.

Un for<sup>a</sup> est un campement satellite où les Gabbra conduisent une partie du troupeau familial, bêtes non laitières et jeunes animaux, afin d'alléger la pression sur les pâturages qui entourent le campement de base. On n'y amène qu'une ou deux bêtes laitières pour les besoins alimentaires. Il y a trois types de for<sup>a</sup> selon la catégorie d'animal qu'on y conduit: for looní (bovin), for gaalá ou galguess (chameaux) et arjar<sup>a</sup> (chèvres et moutons). Les conditions de vie dans ces campements sont extrêmement dures et exigeantes, dépourvues de tout confort matériel pour permettre le maximum de mobilité. Le campement satellite pour chameaux est le plus sévère, imposant un code de conduite et une discipline stricts aux jeunes hommes qui en ont la charge. Contrairement aux autres for<sup>a</sup>, aucune femme ne s'y rend et les hommes n'ont ni tente ni ustensiles à part ceux de la traite. On met tous les animaux dans un seul enclos et les hommes s'allongent par terre contre sa paroi, abrités du vent par un écran de branchages (gossé) (cf. Fig. 4 ). Les hommes se nourrissent principalement de sang (cf. p. 326 ). Les membres de la famille au for<sup>a</sup> y passent une bonne partie de l'année, et ne reviennent au campement de base qu'à l'occasion des fêtes annuelles. Ce processus de fission et fusion des membres de la parentèle joue un rôle important dans les liens qui unissent la famille, créant une solidarité qui est périodiquement renouvelée tout en évitant les conflits.

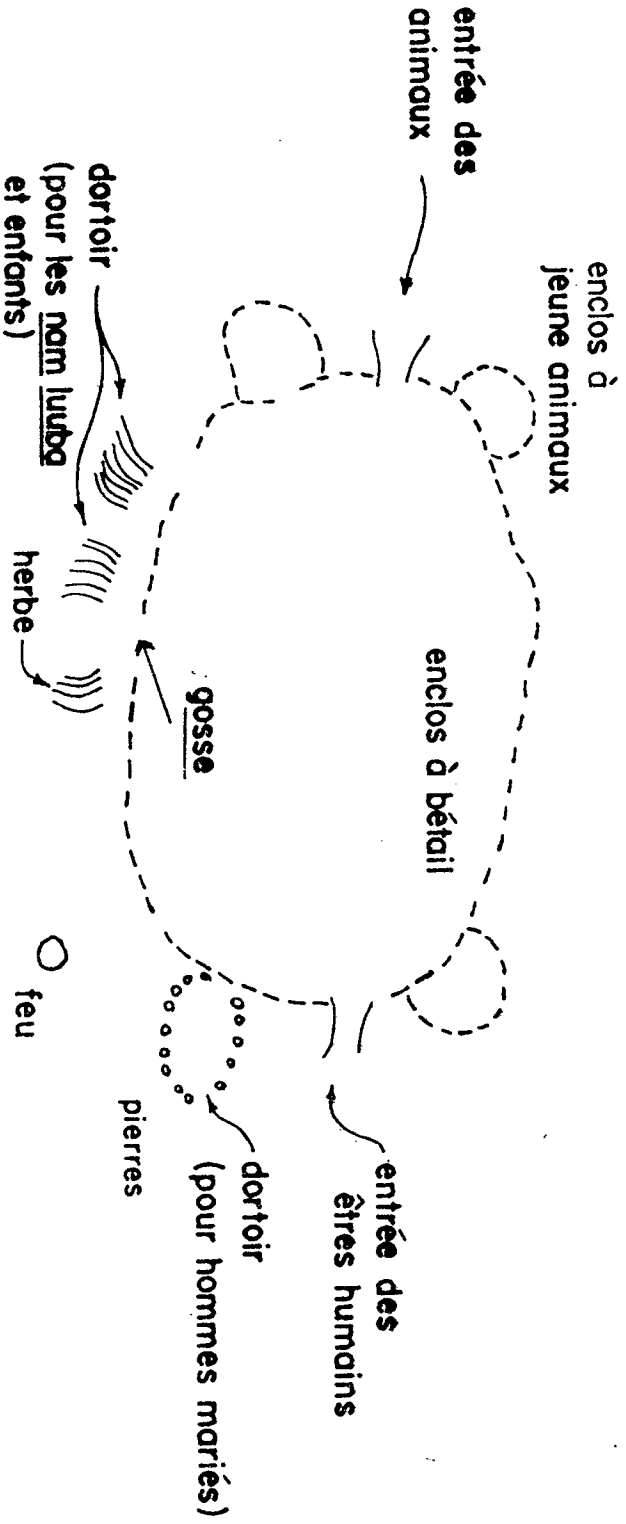
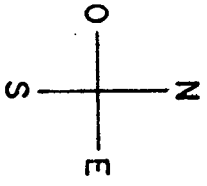


Fig. 4: Un campement satellite pour bovins (for looni)

(Waraa, Collines Hurri, octobre 1982)

Un yaa est un campement plus important à la fois par le nombre de tentes et de personnes d'autorité qu'il réunit et par ce qu'il représente. Il sert de siège politique et rituel pour toute la fratrie. Chaque fratrie en possède un. C'est au yaa que vivent les dignitaires les <sup>plus</sup> importants de la fratrie et que toute décision concernant ses membres est prise. Le yaa est construit en deux arcs de cercle comportant entre dix-huit et trente tentes. Chaque yaa a aussi un enclos rituel (naabo) qui, à l'exception du naabo odhola, a deux entrées, situées à l'ouest et à l'est et réservées à chacune des moitiés. Les prières et les rites sont conduits par les dignitaires religieux à l'intérieur de cette structure. La composition des résidents du yaa reste plus ou moins stable pendant l'exercice du pouvoir d'un luub<sup>a</sup> (cf. infra.). En principe, chaque membre de la fratrie doit pouvoir habiter au yaa pour apprendre les traditions dont celui-ci est le gardien. Le yaa s'établit dans le territoire traditionnellement occupé par la fratrie.

### 3.3. Structure sociale et politico-religieuse

#### 3.3.1. Structure sociale

Les Gabbra se composent de cinq fratries (gos<sup>a</sup>) "race" ou "type": Gara, Algana, Sharbana, Galbo et Odhola. Chaque fratrie se divise en un certain nombre de clans (balbal<sup>a</sup> littéralement "porte") dont quelques-uns se subdivisent en lignages (wórr<sup>a</sup> "famille"). Ces clans appartiennent à l'une des deux moitiés (man<sup>a</sup> "maison") conceptuelles de Jiblo et de Losa, qui représentent symboliquement les mains droite et gauche du corps social. La moitié Jiblo est la plus "ancienne". A l'encontre des moitiés boran, celles des Gabbra ne sont pas exogames. Chez les Gabbra, la règle de l'exogamie ne s'applique en fait qu'au niveau du clan.



La famille, wórr<sup>a</sup>, est patrilinéaire et la forme de résidence est généralement patrilocale<sup>13</sup>. La succession se fait par ordre de primogéniture d'où l'importance attachée à la naissance d'un premier fils. La plupart des hommes pratiquent la monogamie et le mariage préférentiel est celui avec une cousine croisée classificatoire.

Les fratries occupent traditionnellement des points différents du pays gabbra (cf. carte 6). Ces territoires ne sont pas cloisonnés et on trouve une représentation inter-territoriale des fratries dans tout le pays gabbra. Certaines fratries sont, cependant, plus proches historiquement que d'autres. Torry (1973) les nomme des fratries "soeurs".

Dans la plupart des fratries, vit un groupe endogame de d'anciens chasseurs-cueilleurs, nommés Waata<sup>14</sup>. Ces personnes occupent une place inférieure par rapport aux pasteurs dans la société gabbra mais elles sont tolérées pour différentes raisons que nous examinons plus loin.

### 3.3.2. La structure politico-religieuse

Dans la société gabbra, les pouvoirs temporels et religieux sont intimement liés, et il est difficile d'évoquer les

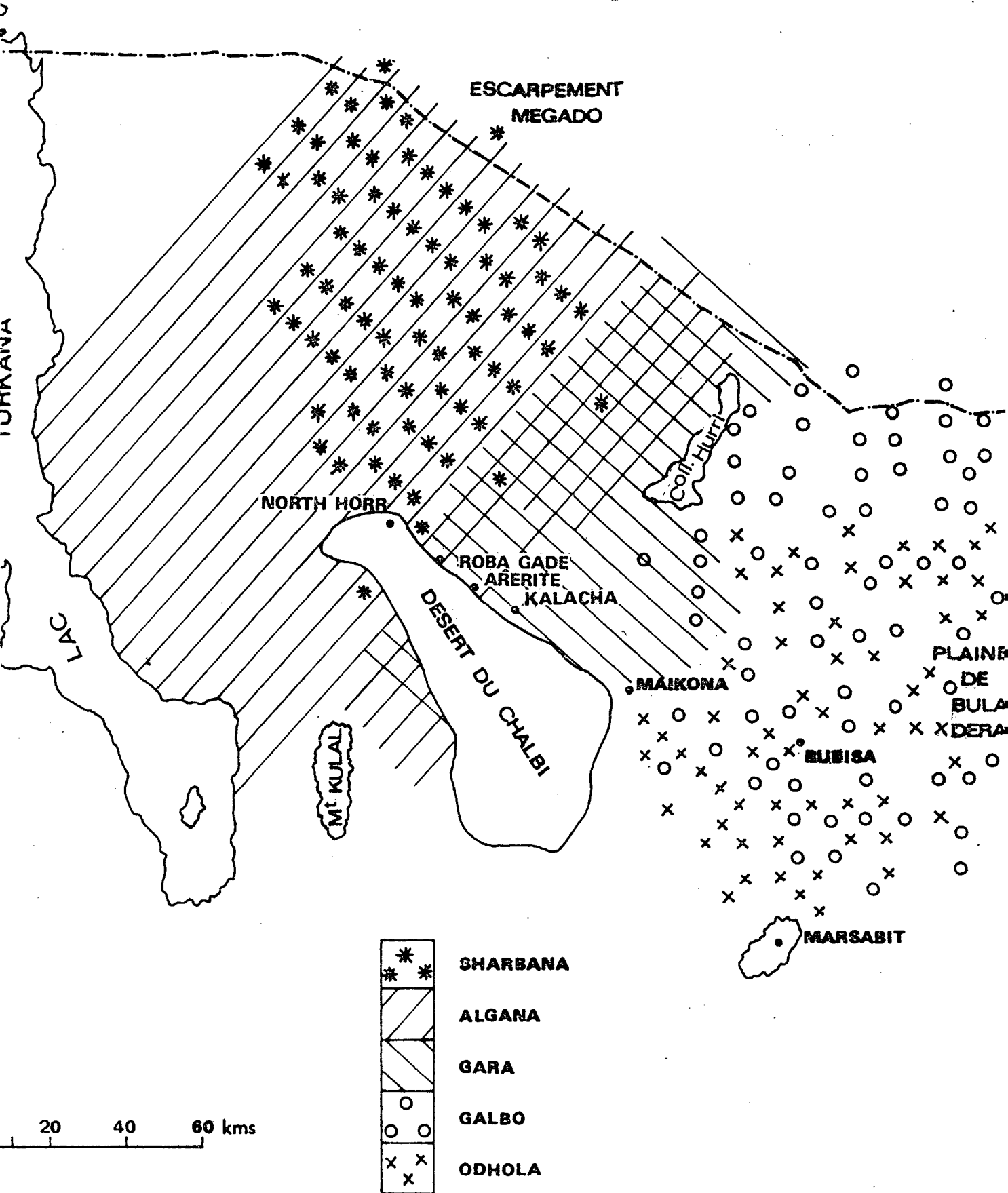
13

Nous étudions le concept de la famille à la page 310. Il y a de légères différences de détail dans l'organisation sociale, droits de succession, et rituel, entre les différentes fratries, qui autrement, sont très homogènes.

14

Un de nos informateurs waata a fait dériver ce nom du verbe wôatú qui signifierait dans la langue waata "jeter une lance; chasser". Il semblerait que les Waata parlent entre eux une langue qui est différente du boran. Aucun chercheur n'a encore réussi à noter cette langue.

# Ethiopie



Carte 6: La distribution des fratries gabra

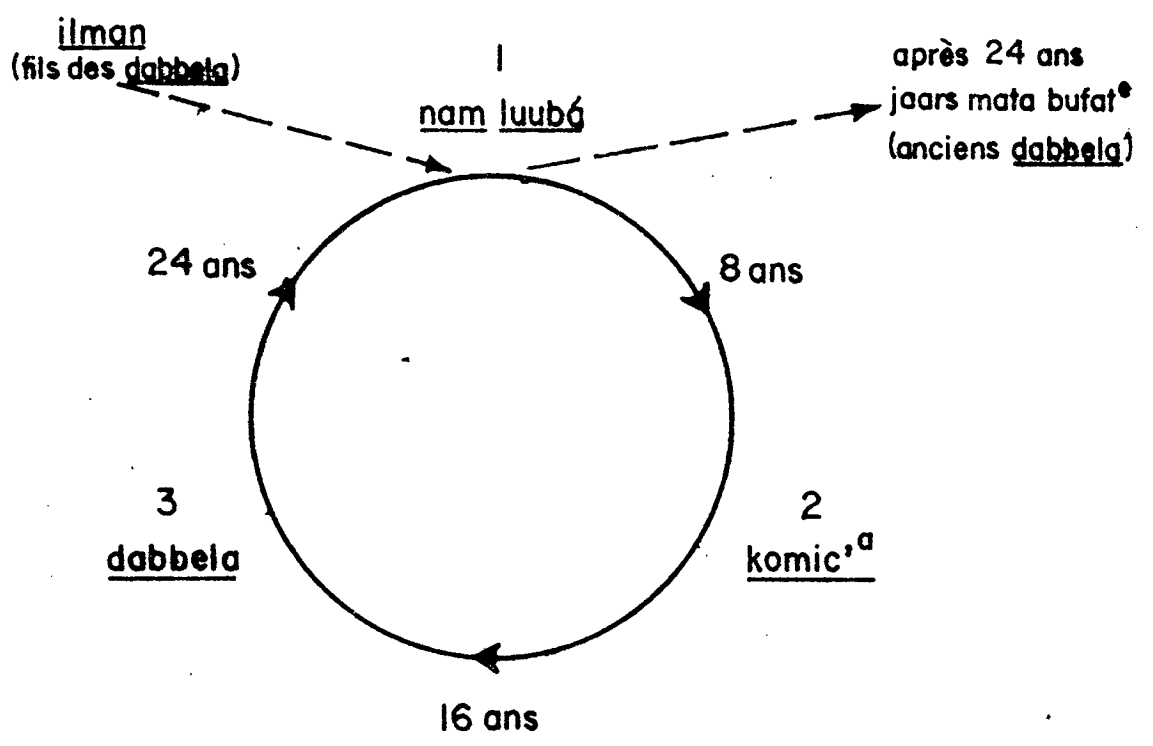
uns sans parler des autres. Cette conception du pouvoir est une traduction, en fait, des idées fondamentales sur la nature de l'homme et de l'univers dans la cosmologie gabbra. Les Gabbra croient, en effet, que l'ordre universel se maintient que grâce à l'état d'harmonie et de paix qui existe entre les hommes d'une part et entre les hommes et Dieu (Waak'<sup>a</sup>) d'autre part. L'organisation politico-religieuse gabbra investit donc un certain groupe d'hommes du pouvoir de veillir sur les valeurs transcendantales de la société. Ces hommes se nomment des dabella (cf. infra.). En même temps, elle charge d'autres hommes de prendre en main ses affaires politico-juridiques (komic'<sup>a</sup>). Les hommes de religion occupent une place complémentaire par rapport aux hommes politiques. Conçue de cette manière, la politique, comme le suggère Baxter (1978:151-182) pour les Boran, est moins un système de puissance, destiné à la domination des hommes, qu'une philosophie. En effet, la politique gabbra est fondée sur le principe d'égalité où toute décision concernant la société se fait par la communauté, avec l'accord de tous ses membres responsables. L'agencement de ces pouvoirs a donné naissance, néanmoins, à un modèle politique d'une extrême complexité. Ce modèle, qui s'appelle génériquement gada (gaada), est commun à tous les peuples galla. Le système gabbra, que nous allons décrire, en est une variante.

Les pouvoirs politico-religieux s'exercent à travers un système de promotions d'hommes aux fonctions politiques et rituelles, chaque promotion se succédant idéalement tous les huit ans<sup>15</sup>. Les hommes sont recrutés en fonction de la place que leur

---

15

A proprement parler, la durée du mandat est de sept ans. C'est dans la huitième année que les successeurs accèdent au pouvoir. Le cycle de huit ans est bâti temporellement sur les huit jours de la semaine. Ainsi, chaque année est nommée d'après un jour de la semaine. Le chiffre huit a sûrement une signification symbolique, que nous n'avons, malheureusement, pas encore réussie à trouver.



---> entrée et sortie du système

Fig. 5: Le système politique gabbra (luub<sup>a</sup>):  
le cycle générationnel

luub<sup>a</sup> (lub<sup>a</sup>), ou classe de génération, occupe dans le cycle génératif et de leur état civil au moment de la promotion (cf. Fig. 5 )<sup>16</sup>. Il y a trois ou sept luub<sup>a</sup> dénommés selon les fratries. Dans le système à trois luub<sup>a</sup>, un père et ses fils appartiennent au même luub<sup>a</sup>; dans celui à sept luub<sup>a</sup>, ils appartiennent à des luub<sup>a</sup> différents. Un luub<sup>a</sup> regroupe donc des générations différentes dont les membres passent successivement par une série de rangs qui se trouvent à l'entrée et à la sortie du système. Ces rangs sont les suivants: gurbá "garçon non-initié", nám luubá "homme circoncis", komic<sup>a</sup> "dignitaire politique", dabella "dignitaire rituel" et finalement jaars mata bufat<sup>e</sup> "vieux qui a 'fait' sa tête" (cf. Fig. 6 ). Le premier et le dernier rangs sont hors système. Ce sont les rites de la circoncision qui déterminent l'entrée d'un homme à son luub<sup>a</sup>. Mais aussi longtemps qu'un jeune homme est k'ero "célibataire", il n'a aucun droit d'exercer l'autorité traditionnelle. En se mariant, il acquiert le titre respecté d'abba worrá "chef de famille". Il passe ensuite par les rangs de komic<sup>a</sup> et de dabella. Le rang de komic<sup>a</sup> est métaphoriquement celui des "taureaux" de la fratrie, car il symbolise les forces vitales et actives de cette dernière. C'est le rang des guerriers et des dignitaires responsables de la sauvegarde de la justice: les jaalláb<sup>a</sup> et les hayyu. Ces postes sont hiérarchisés. Il y a deux hayyu, un pour chacune des moitiés (le hayyu Jiblo est le plus important), et un certain nombre de jaalláb<sup>a</sup> par clan. En passant au rang de dabella, un homme se retire des affaires actives et se consacre principalement au spirituel. A l'expi-

---

16  
 Baxter (1978:181) a relevé la définition de luub<sup>a</sup> chez un certain nombre d'auteurs. Il fait, cependant, un rapprochement erroné, à notre avis et à celui de nos informateurs, entre luub<sup>a</sup> "circoncis" et lubu "âme; vie; esprit". Nos informateurs soutiennent catégoriquement que ce sont deux mots complètement différents. Baxter écrit: "Luuba is a difficult word. Bahrey associates it with circumcision and Tutschek gives it as "the sexual parts of man", "penis", though it is not a current colloquialism with that meaning. Foot, more recently, gives "circumcised". All authorities give something similar to Tutschek's "life" or "soul" for luuba which is also common contemporary usage. The connotations of life and of penis, of course are not incompatible".

MOITIE

LOSA

JIBLO

Génération

ilman	Clan A				Clan B				Clan C				Clan D				Clan A				Clan B				Clan C					
									K'állú								K'állú suprême													
nam luubá																														
komic <sup>a</sup>			hayyu				k'állú				k'állú suprême				hayyu						hayyu									
	jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>				jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>				jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>					
dabella			hayyu		jalláb <sup>a</sup>		k'állú				k'állú suprême				hayyu						hayyu									
			hayyu		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>				jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>				jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>					
jaars mata bufat <sup>e</sup>			hayyu		jalláb <sup>a</sup>		k'állú				k'állú suprême																			
			hayyu		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>				jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>				jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>		jalláb <sup>a</sup>					

Fig. 6: Le système politique gabra: grades, fonctions, générations

Noter la transcription erronée de:-

/k'áallú/

/jaalláb<sup>a</sup>/

ration de ce mandat, les dabella renoncent à ces pouvoirs pour rejoindre le rang des vieux. Leur vie étant accomplie, ils sortent du cycle et se préparent doucement à la mort.

Les représentants des luub<sup>a</sup> reçoivent leurs fonctions lors d'une cérémonie (jilla) célébrée dans les sites sacrés de chaque fratrie. Cette cérémonie a lieu pour la fratrie Gara l'année de jeudi, car on la tient pour la fratrie la plus "ancienne" historiquement et rituellement. Toutes les autres fratries célèbrent leur jilla l'année de vendredi, jour le plus faste de la semaine.

Le pouvoir religieux le plus haut est incarné dans la personne du k'áallú, titre héréditaire réservé à certains clans. Le k'áallú suprême appartient à la moitié Jiblo. C'est ce dernier qui célèbre les cérémonies du jilla. Il bénit tous les participants, il nomme les hayyu élus par majorité, et attache le turban blanc (hitu) des dabella. A cette occasion, en effet, les dabella sont coiffés d'un turban blanc rigide et les hayyu et jaalláb<sup>a</sup> reçoivent respectivement un sceptre en bois (boku) et un fouet (lic'o), insignes de leur nouveau statut.

Le siège du pouvoir est le yaa ollá, où habite le k'áallú suprême. C'est au yaa qu'on garde les instruments du culte: la trompette (magalat<sup>a</sup>) en ivoire, le tambour (dibé) et les batonnets de feu (ucuum<sup>a</sup>).

### 3.3.3. Croyances religieuses et superstitions gabbra

La religion gabbra est monothéiste. Les Gabbra croient que leur Dieu, Waak'<sup>a</sup>, habite au ciel, d'où l'idée d'un Dieu-Ciel. Car, comme d'autres peuples africains, les Gabbra racontent l'histoire d'un Dieu qui s'éloigna des hommes et de la terre lorsqu'il fut frappé par mégarde par une femme qui chargeait un chameau. Dans leurs prières, les Gabbra demandent à leur Dieu de veiller surtout sur leurs troupeaux et de bénir la terre par

la pluie. Les Gabbra attribuent toute calamité naturelle à leur propre défaillance morale vis-à-vis de Dieu. Une de leurs préoccupations centrale est donc le maintien de la paix entre les hommes. Tout dépend de cette paix: l'ordre social et naturel, l'ordre des saisons, la fécondité de l'homme et de l'animal, et le bon fonctionnement de la société. Liée à cette idée de l'ordre et du désordre, est la conception du caractère cyclique de tout événement. Pour cette raison, les Gabbra sont peu rancuniers. Ils pensent que si une mauvaise action ou un tort n'est pas pardonné et la paix rétablie, un cycle mauvais sera entamé. Ils croient que ce cycle ne prendra fin que lorsque la durée propre à l'acte qui l'a provoqué sera épuisé. Le sacrifice joue donc un rôle très important dans la propitiation de Dieu. Le petit bétail (cf. p. 323) est offert en sacrifice à tous les rites de passage et aux fêtes annuelles de sorio et d'almado. Les fêtes de sorio ont lieu pendant les saisons de pluie. Almado marque la fin de l'année lunaire gabbra. C'est au cours de cette dernière fête, qui dure trois semaines, que les Gabbra éteignent le feu qu'ils ont allumé au début de la cérémonie pour marquer symboliquement la fin de l'année.

Les Gabbra croient aussi à l'existence d'esprits maléfiques (jinni) incarnations du diable (setan) et de génies (ayana). Ces derniers ont donné naissance au culte du même nom que nous évoquons plus loin. Certains arbres et montagnes sont également sacrés pour les Gabbra et figurent dans leur rituel.

Sur ce fond d'animisme, se sont greffées d'autres croyances. Certains clans sont islamisés et le contact avec les missionnaires chrétiens a gagné des convertis au christianisme. Toutes ces croyances existent cependant de manière syncrétique.

L'avenir occupe une place importante dans la vie quotidienne. Certains hommes (raag<sup>a</sup> "devin") ont des pouvoirs exceptionnels dans le domaine de la divination, fondés souvent sur leur connaissance de l'astronomie; d'autres encore savent interpréter les signes en retournant leurs sandales ou en jouant avec les noeuds d'une corde.



La sorcellerie est peu répandue chez les Gabbra. Elle existe surtout sous la forme d'envie ou de jalousie et se manifeste par le mauvais oeil (buda). Certaines formes de magie, l'envoûtement (falfal<sup>a</sup>) et la malédiction (morum<sup>a</sup>) existent également mais sont peu courantes. Pour se protéger contre le mauvais oeil, les hommes et les animaux portent des talismans.

La bénédiction se fait par l'aspersion de la salive, qui joue un rôle important aussi dans la guérison de certaines maladies.

De nos jours encore, toutes ces croyances sont très vivaces, ayant peu reculé~~es~~ devant les influences extérieures.

### 3 .4. Ethno-histoire gabbra

#### 3 .4.1. Terminologie

Dans cette section, avant d'aborder l'histoire gabbra, nous allons traiter la question de la terminologie habituellement employée dans la littérature ethnographique pour décrire les peuples gabbra, boran et galla et les langues qu'ils parlent. Nous nous sommes contentée de relever systématiquement toutes les références que nous avons trouvées dans les travaux d'autres chercheurs sur ce sujet, sans exprimer une opinion personnelle sur la justesse ou la fausseté des interprétations proposées<sup>17</sup>.

##### a) Gabbra (Gabra)

Personne ne connaît les véritables origines de ce nom. Les Gabbra eux-mêmes nous ont avoué~~s~~ qu'ils ignorent la signification de leur nom. Cependant, quelques-uns de nos informateurs ont pro-

---

<sup>17</sup> Nous donnons entre parenthèses les variantes orthographiques des noms. L'orthographe et les tons donnés dans le texte sont ceux de l'auteur cité.

posé une explication qu'il est intéressant de noter. Ils voient dans le nom 'Gabbra' la déformation de worr gaalā. "peuple à chameaux", nom qui leur auraient été attribué par les Boran au moment où le premier groupe noyau gabbra et les Boran entrèrent en contact (cf. notre hypothèse de reconstruction infra. p 58). La seule référence étymologique à propos de ce nom se trouve dans Cerulli (1922:140). Il dit que les 'clans' galla sont divisés en deux groupes, les Bōrānā et les Gabārō. D'après lui, gabārō est dérivé de gabr "esclave", mot qu'il compare au substantif oromo garbiččā "esclave". Il maintient que les Gabārō étaient un peuple subjugué qui acquit plus tard des droits égaux à ceux de ses maîtres les Bōrānā. Ailleurs (p. 67), il mentionne le village de Gabbarā situé sur la rive de Bisân Gabbarâ, un cours d'eau qui se trouve près de Libân Tōkko en Ethiopie. Huntingford (1955:11) dit que les Boran, dans leur expansion au sud de l'Ethiopie, rencontrèrent et conquièrent dans la province de Sidamo, un groupe qui s'appelait Gabaro.

#### b) Boran (Booran)

D'après Bahrey (c. 1593), les Boran furent une des moitiés galla. Huntingford (1955:11) dit que les Boran étaient des pasteurs; la moitié opposée, Baraytuma (Bareituma) était composée, selon lui, d'agriculteurs. Cerulli (1922:12) pense que le mot Borana est dérivé de la racine bôr qui signifie "est". Dahl (1979: 26) propose la signification "peuple qui refuse de bouger (d'un endroit)". D'après nos informateurs, bor (borr) a plusieurs significations. En tant qu'adverbe, bor signifie "demain". La post-position borr veut dire "derrière". Dans ce sens, bor rejoint l'idée exprimée par Dahl. Dans les noms de deux mois lunaires gabbra jībor k'ara et jībor éégé, qui signifient en traduction littérale, "les mois où les chameaux volés des Rendille refusèrent de bouger" bor a la signification de "rester derrière"<sup>18</sup>. L'ad-

Les Gabbra ne font pas de pause entre ji? "mois", "lune" et bor "derrière". K'ara signifie "premier" et éégé "queue; fin; dernier". Les Gabbra associent ces deux mois à un événement historique pendant lequel ils firent un raid de bétail chez leurs voisins rendille. Apparemment les chameaux volés refusèrent de suivre leurs nouveaux maîtres, situation qui dura deux mois.

adjectival boor<sup>a</sup> exprime la couleur foncée, le brun ou le noir. Les Gabbra surnomment les Boran 'Boran Boor (boro, Borro)'. Goto (1972:25) lui-même un Boran, écrit: "it is likely that the Boran people are the descendants of that original population of Baraytuma and Borana. One important indication of this point is the frequent reference in Boran traditions to a kindred people who migrated away from the Boran. They are called 'Boran Bor'...". Il nous a été suggéré aussi que 'boor' dans cette expression était le nom de l'ancêtre putatif des Boran (cf. p. 142).

En tout cas, ce qui est presque certain, c'est que les Boran occupèrent les régions de Dirré et de Liban. Ils assimilèrent les populations qu'ils y avaient conquises et établirent une 'confédération' borana (cf. pp. 59-63). Pour se différencier de leurs alliés, les Boran se désignèrent par le nom de Boran 'Gutu'. Gutu est une touffe de cheveux que les Boran de souche originaire laissent pousser sur le sommet de la tête. Elle a des connotations phalliques explicites.

Dans notre texte, nous employons le terme 'Boran' pour: (i) désigner les Boran-Gutu; (ii) dénommer la langue parlée par les peuples borana. L'expression 'borana' est employée dans le sens générique de "famille de peuples apparentés".

### c) Oromo

Huntingford (1955:11) dit que les Galla se nomment Oromo ou Ilm Orma "fils d'hommes". Citant le chercheur italien Cecchi, il rapporte que le nom 'Oromo' est dérivé d'Oromo, fils d'Omer de Ghellad en Arabie, qui traversa la Mer Rouge et s'établit en Afrique. Dahl (1979:26) écrit que chez les Waso Boran, l'étymologie populaire fait dériver le terme 'Oromo' d'une expression appliquée à une personne qui est en opposition à la communauté et qui trahit les intérêts de celle-ci.

d) Galla

Bahrey (c. 1593), le moine éthiopien dont les travaux sont la principale source écrite sur ce peuple, le désigna par le nom de 'Galla'. Sur l'étymologie de ce nom, Cerulli (1922:13) propose deux interprétations. Il pense qu'il est dérivé soit du mot oromo gállā qui veut dire "errant" ou "nomade", soit du mot somali gāl qui signifie "étranger", "païen", "incroyant", "non-musulman". I.M. Lewis (1961:11) rejette cependant cette dernière explication. Il écrit: "Although it has been suggested that the name 'Gaalla' is derived from gaal (pl. gaalo) "pagan" or "infidel", and refers to the fact that the Somali adopted Islam before the Galla, the two words gaalo and gaalla are linguistically different". Fleming (1964:47) propose la traduction "personne" ou "peuple" mais il ne la justifie pas. Ni les Gabbra ni les Waso Boran étudiés par Dahl ne s'identifient à ce nom. Elle écrit (1979:27): "Oromo in Ethiopia repudiate the use of the term 'Galla' as non-vernacular. Borana, however, recognise neither the term Galla nor Oromo as valid concepts for themselves. They see Oromo as a category opposed to themselves, associated mainly with the Tana River Orma".

Les premiers ethnologues des différents peuples galla ont malheureusement fixé ce terme par l'écrit, le perpétuant ainsi jusqu'à nos jours. Ces chercheurs employèrent les mots galla et oromo indifféremment pour désigner et le peuple et la langue qu'il parle. Nous suivons Heine (1981) et Owens (1980) qui réservent le nom galla pour le peuple et le nom oromo pour la langue.

e) couchitique

Le terme 'couchitique' fut forgé dans les milieux linguistiques du dix-neuvième siècle (Olderogge 1949). Il fut introduit pour la première fois en 1880 par Lepsius. A l'époque, l'expression n'évoqua qu'un concept linguistique. Ce n'est que

plus tard que la terminologie biblique, empruntée par Lepsius dans sa classification des langues du monde, prit des accents racistes.

En 1863, remarquant de fortes similitudes entre les langues indo-européennes et celles de l'Afrique du nord et du nord-est, notamment dans la présence du genre grammatical, Lepsius les désigna par le nom de 'sémitique', tiré de Sem, un des fils de Noé<sup>19</sup>. Plus tard, Lepsius introduisit une distinction entre les langues indo-européennes qu'il nomma 'japhétique' (de Japhet) et les langues africaines, qu'il désigna par le terme d' 'hamitique' (de Ham). Il divisa ensuite les langues hamitiques en égypto-coptique, berbère et couchitique. Cush était un des fils de Ham, d'où l'adjectif 'couchitique'.

Cette terminologie fut reprise par l'africaniste allemand Meinhof, qui lui prêta un tout autre ton d'inspiration raciale. Meinhof déduisit du fait que les langues hamitiques possédaient le genre grammatical, l'idée de la supériorité raciale des peuples qui les parlaient. Cette hypothèse 'hamito-sémitique' alla plus loin encore et créa autour des Hamites tout un mythe anthropologique. Elle opposa les Hamites, que Meinhof appela des Herrenvolk "race dirigeante", aux autres populations de l'Afrique Noire d'extraction 'nègre'. Selon Meinhof, et plus tard Seligman, les Hamites étaient de souche européenne et possédaient les attributs physiques et culturels de la race blanche: un teint clair, des lèvres minces et un nez droit; une nature dynamique et un tempérament viril et guerrier; une intelligence et un esprit dépassant l'ordinaire africain. Ils conquirent les Bantou, par contre, comme un peuple primitif ayant des traits de type négroïde: une peau foncée, de grosses lèvres et un nez épâté; une nature passive, terre à terre et mentalement appauvrie. Meinhof et Seligman virent une preuve de la supériorité des Hamites dans la dignité de

---

19

Cf. Genèse 5-32: "Noé, âgé de cinq cents ans, engendra Sem, Cham et Japhet".

leur mode de vie, consacré à l'idéal pastoral. Opposés à ces seigneurs, les Bantou étaient des paysans empêtrés par le travail ignoble de la terre. Ils attribuèrent également à ces Hamites nordiques toute marque de 'civilisation' sur le continent africain. Cette civilisation se manifesta par leur culture matérielle évoluée et par leur technologie avancée, notamment dans le travail du fer, la construction de murs et de puits en pierre, les systèmes complexes d'irrigation et de digues, etc. Elle était évidente aussi dans leur organisation sociale et politique élaborée: les rites de la circoncision, les classes de générations cycliques, le culte de la mort et de l'enterrement en tumulus. Seligman (1930) conclut: "the civilisations of Africa are the civilisations of the Hamites". D'après l'hypothèse hamito-sémitique, ce furent donc les Hamites, en se mêlant aux autres populations noires, qui engendrèrent une nouvelle race africaine et lui apprirent les arts plus raffinés de la vie.

Actuellement, ces idées racistes sont totalement répudiées et le mythe hamito-sémitique, sévèrement critiqué par une génération nouvelle de linguistes et d'anthropologues, a maintes fois été contesté. En 1966, Greenberg proposa de remplacer l'ancien terme 'hamito-sémitique' par 'afro-asiatique' pour désigner la famille des langues qui s'étend de l'Asie à l'Afrique et qui a une structure morphologique et lexicale commune. Il retint cependant l'expression 'couchitique', mais il rendit à ce mot son sens premier et lui nia fermement toute connotation raciale.

#### 3.4.2. La famille borana

Nous allons essayer maintenant de reconstruire l'histoire des différents peuples qui composent la famille borana.

Du point de vue social, culturel et linguistique, les Gabbra appartiennent à une famille de peuples apparentés que nous avons désignée génériquement par le terme 'borana'. Cette famille se compose des Boran-Gutu, des Gabbra et des Sakuye (cf. Fig. 7 ). Les Boran-Gutu (désignés désormais du nom de

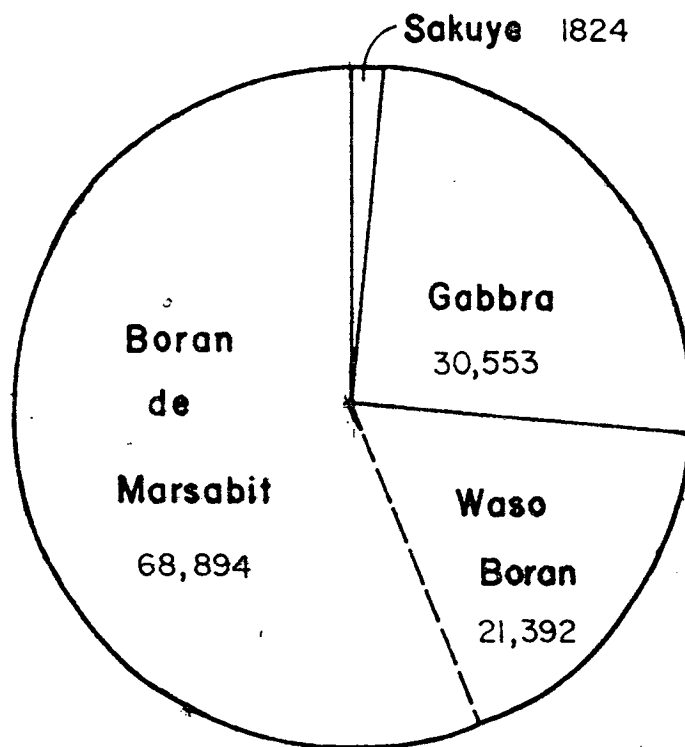


Fig.7: Les peuples borana

(Les chiffres donnés sont ceux du recensement national kenyan, 1979).

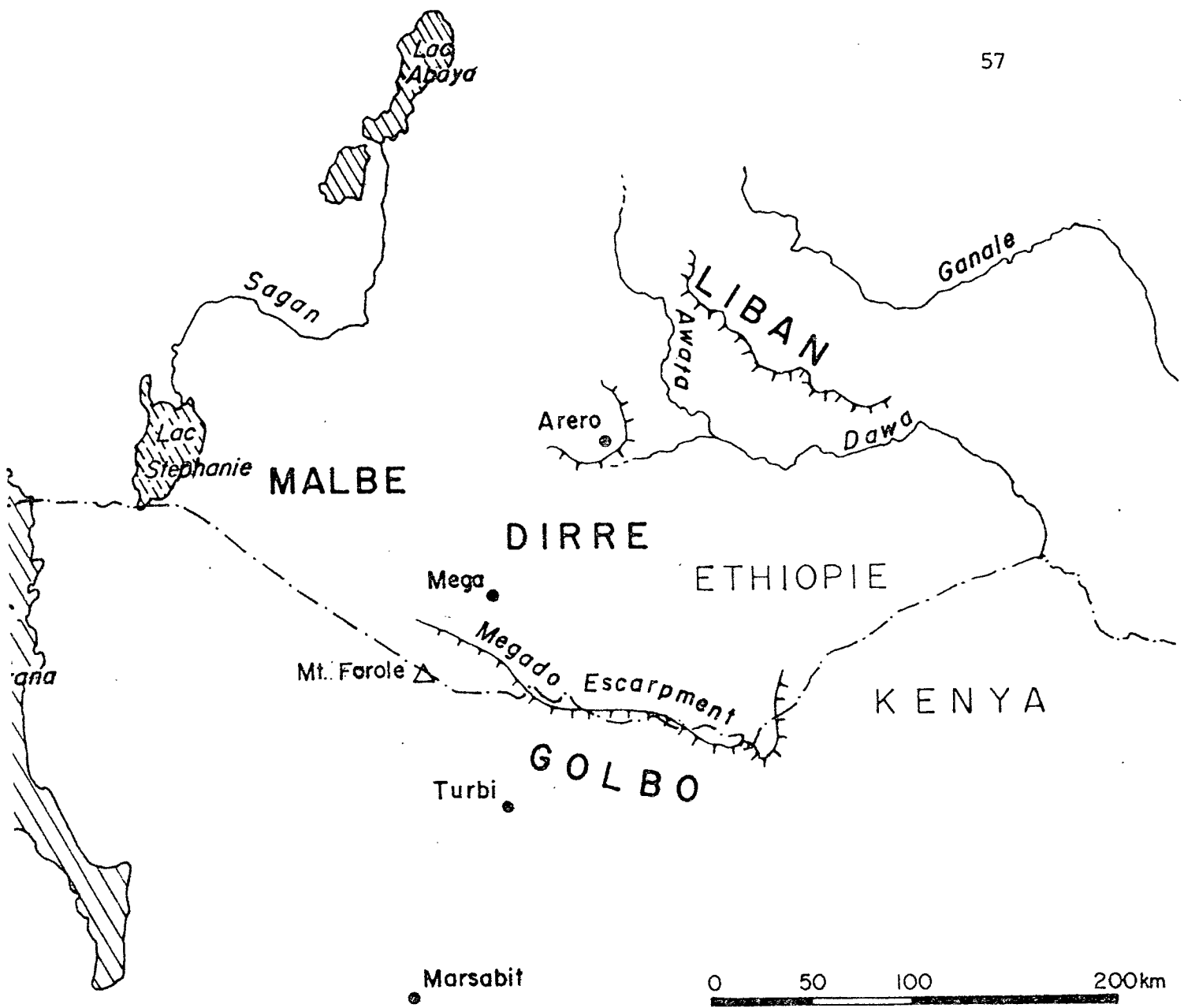
Boran) sont issus vraisemblablement d'une des premières moitiés galla (Bahrey c. 1593; Goto 1972:26) qui se divisa de nouveau en deux selon le principe d'organisation dualiste qui domine chez tous ces peuples. Au cours de leurs guerres d'expansion, les Boran conquièrent, subjuguèrent et s'allièrent à plusieurs peuples, dont les Sakuye et les Gabbra. Les Sakuye sont probablement d'origine somali. Les Gabbra, par contre, sont ethniquement beaucoup plus hétérogènes, car ils sont composés de peuples d'origines diverses. Ces peuples s'associèrent sans doute en raison de leur héritage pastoral commun: le chameau<sup>20</sup>. Une partie des Boran vit toujours dans le sud-est de l'Ethiopie dans des régions traditionnellement connues comme Dirré et Liban, qui font partie aujourd'hui de la province de Sidamo (cf. carte 7). Une autre partie des Boran s'établit d'une manière de plus en plus permanente au Kenya aux alentours du mont Marsabit et de la ville d'Isiolo entre 1897 et 1922. Les Boran d'Isiolo ou les Waso Boran (nom dérivé de la rivière Uaso Nyiru) se sont différenciés des Boran de Marsabit par leur conversion à l'Islam. Malgré leur éloignement de leurs frères éthiopiens, les Boran du Kenya ont gardé la nostalgie de leurs origines et se sentent toujours sentimentalement liés à leurs ter-

---

20

Hypothèse soutenue par D. Stiles. Nos propres informateurs expriment cette affinité dans le même sens. Ils nomment tous les peuples qui élèvent des chameaux le wórr dassé "gens de la natte", évoquant par là leur engagement à un mode de vie itinérant. Le dassé est une des couvertures extérieures de la tente nomade qu'on fabrique à partir de la plante Sansevieria guineensis. Cf. aussi Torry (1973:175) qui écrit à ce sujet: "The portable house and the pack camels upon which it is loaded allow Gabra to achieve the residential mobility demanded by their way of life. In fact, the type of tent they possess is construed by them as a trademark or symbol of the distinctiveness of their ecological adjustments vis-à-vis those of their non-camel breeding neighbors. For example, Gabra like to point out to those who confuse them with Borana that 'Nu worra desse; Borana amo worra buyyo, worra loni' ("we are mat roof dwellers - implying their nomadism - but Borana are people with grass houses, with cattle)". Nous démontrerons aussi que ce processus historique de formation de l'éthnie est analogue au processus social de la formation de la famille. La transcription dans la citation est celle de l'auteur.





Carte 7 : Le sud-est de l'Ethiopie

ritoires ancestraux de Dirré et de Liban.

L'histoire des Gabbra ne peut donc pas être séparée de celle des peuples qui contribuèrent à leur formation comme groupe ethnique (Boran-Gutu, Somali, Rendille, Waata) et des événements qui eurent lieu dans le sud de l'Ethiopie et dans le nord du Kenya entre les seizième et vingtième siècles: guerres d'expansion, conflits inter-ethniques, avènement des pouvoirs coloniaux, etc.). Dans notre hypothèse de reconstruction de cette histoire, nous nous servons de documents écrits et de traditions orales historiques, notamment Bahrey c.1593; Huntingford 1955; I.M. Lewis 1960; H.S. Lewis 1962 et 1966; Haberland 1963; Fleming 1964; Turton 1969; Goto 1972; Torry 1973; Tablino 1974; Ehret 1974; Sobania 1979; et Robinson 1980. Les sources orales dans lesquelles nous puisons, en particulier dans le cas des Gabbra, ont été recueillies par D. Stiles et nous-même lors de nos recherches sur le terrain.

### 3.4.3. Les peuples boran et gabbra: origines, évolution et migrations

Deux thèses opposées furent proposées pour les origines des peuples galla. La première, soutenue par Huntingford (1955) et I.M. Lewis (1960) virent leurs origines dans la Corne de l'Afrique. Selon ces chercheurs, les Galla auraient été chassés de cette région par une incursion somali venant du nord et ils se seraient établis en Ethiopie, où ils vivent toujours. La deuxième hypothèse, qui est celle de H.S. Lewis (1962; 1966) et de Haberland (1963), place plutôt les origines et des Somali et des Galla dans le massif central du sud de l'Ethiopie. D'après H.S. Lewis, les Somali auraient émigrés à l'est et auraient occupé leur présent territoire aux alentours du dixième siècle de notre ère, plusieurs siècles avant les Galla, dont l'expansion ne commença que dans la première moitié du seizième

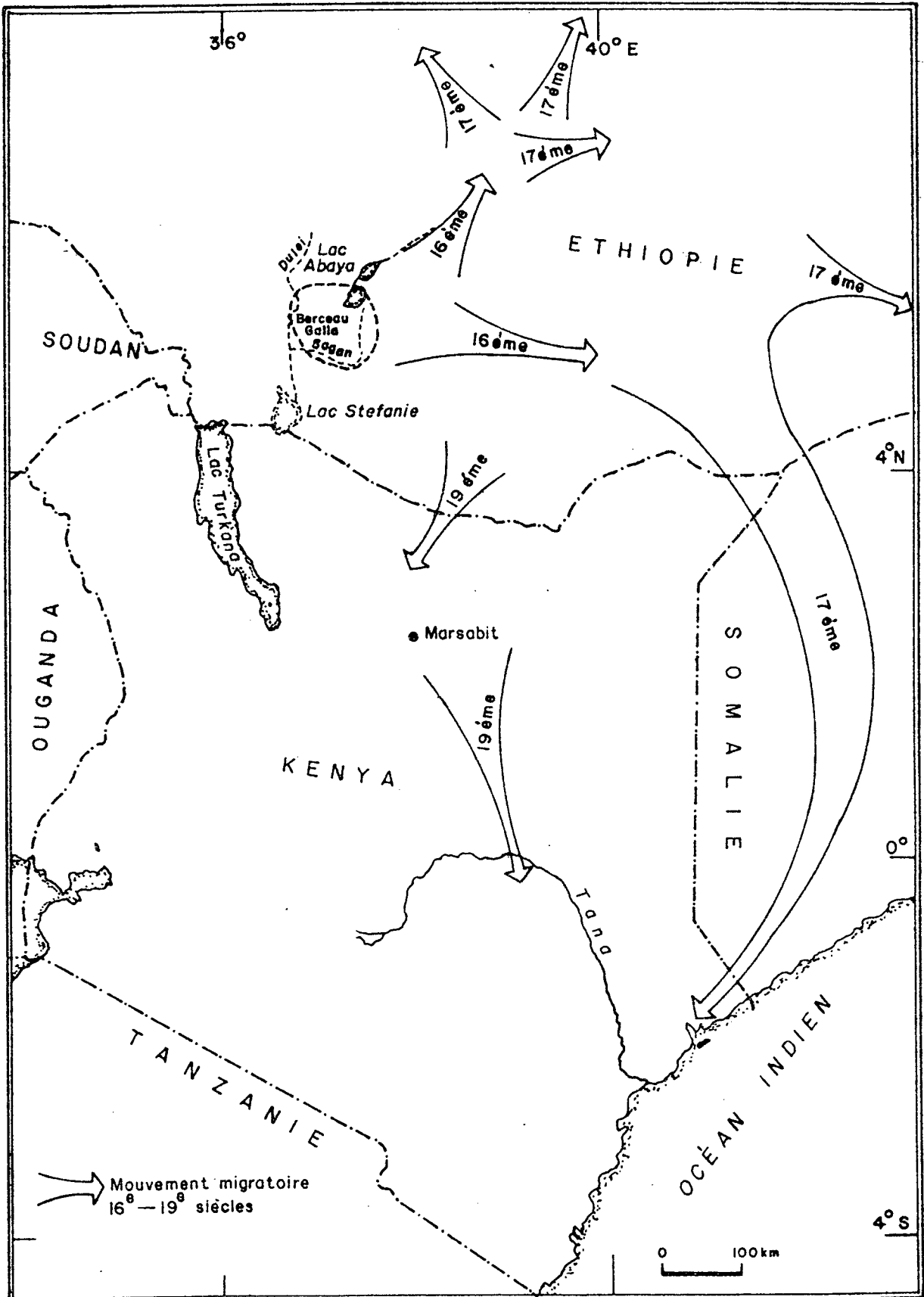
siècle. Une des sources écrites les plus importantes qui date du milieu du seizième siècle, est celle d'un moine éthiopien qui s'appelait Bahrey. Bahrey vivait à l'époque dans la région de Gamo, sur les rivages du lac Abaya et fut témoin de l'extraordinaire expansion des Galla (cf. carte 8). D'après Bahrey, les Galla seraient venus de la région qui se trouve entre les fleuves Dulei et Sagan, immédiatement au sud du lac Abaya. D'importantes données linguistiques (Fleming 1964) et des traditions orales relevées par Cecchi (1886), Budge (1966) Cerulli (1933; 1957), Haberland (1963) et Goto (1972), confirmeraient l'hypothèse selon laquelle la région du sud de l'Ethiopie fut le berceau de la civilisation galla. H.S. Lewis fournit des preuves convaincantes à l'appui de sa thèse, qui est la plus généralement reconnue aujourd'hui.

Selon Bahrey, les Galla se composaient de deux moitiés, Baraytuma et Boran, qui prirent chacune des voies différentes. Les Boran Galla, ancêtres des Boran contemporains, auraient occupé la région qui se trouve au nord de l'actuelle province de Sidamo, qu'ils dénommèrent Liban. Les années qui s'étendent entre 1657 et 1665 marquent le début des guerres d'expansion territoriale des Boran Galla de Liban, peut-être sous la pression qu'ils subissaient du peuple janjantu (guji) au nord (Goto 1972: 29). Les Boran Galla traversèrent alors le fleuve Dawa et vainquirent les Warday Galla qui vivaient dans cette région. Ils se firent maîtres de la région, accédant ainsi aux puits de Tulla Salan qu'ils convoitaient<sup>21</sup>. C'est probablement lors de cette poussée vers le sud que se situerait le premier contact, selon nous, des Boran Galla avec un groupe de Garre (Gurreh) Somali

---

21

Cf. Turton (1964:57-58): "This tendency to equate rivers with boundaries is characteristic of the century...It was popularly conjectured that the river Dawa divided the Wardai from the Boran Galla, while the river Sagan was supposed to mark the westward limit of Boran power and to divide them from the Arbore; it was also thought that the river Sabaki formed the southern limit of the Wardai, and after 1874, the river Tana was assumed to be the new southern limit of the Somali". Malheureusement nous ne disposons pas de cartes qui datent de cette époque pour pouvoir situer tous les lieux que nous mentionnons.



CARTE 8 : ORIGINE ET EXPANSION DU PEUPLE GALLA

qui donna naissance au peuple gabbra. Car ce groupe devint sans doute le noyau de la fratrie Gara des Gabbra. Comme tous les Somali, ils étaient éleveurs de chameaux et pratiquaient l'islam. Les Boran Galla les auraient obligés à renier leur religion, mais ils l'auraient re-adoptée par la suite, ce qui explique aujourd'hui la présence de tant d'éléments musulmans dans la culture gabbra<sup>22</sup>. La région que les Boran appellent Dirré est, en outre, forte inhospitalière et convient très bien à l'élevage du chameau. Il est possible que plusieurs clans boran adoptèrent aussi des chameaux et s'associèrent aux Gara pour des raisons d'ordre écologique. Ces Boran devinrent sans doute la fratrie Algana. D'après une tradition orale gabbra, le nom Algana est dérivé de deux substantifs: al<sup>a</sup> "brousse" et gáal<sup>a</sup> "chameaux" (tradition relevée par Goto 1972; Robinson; Stiles et nous-même). Selon cette tradition, un jeune Boran de la famille K'áallú découvrit un jour un troupeau de chameaux. Attiré par ces bêtes, il refusa de rentrer chez lui et finit par se nourrir du lait de chameau, qui est interdit aux Boran. Il fut renié par sa famille, qui le désigna par le nom d' Algáal, "celui qui garde des chameaux en brousse". Le K'áallú eut pitié du jeune homme et lui pardonna sa transgression. Il le bénit et l'autorisa à élever les bêtes qu'il aimait tant et changea son nom en Algana. Ainsi fut forgée, mythiquement, l'alliance gabbra/boran. Par la suite, d'autres Boran se joignirent aux Gara et Algana et devinrent la fratrie Sharbana. Aujourd'hui la fratrie Galbo est composée, comme toutes les autres fratries, de peuples divers (Boran, Rendille, Somali, Gabbra expulsés d'une fratrie qui se rejoint à une autre, etc.) mais à l'origine, on raconte que les Galbo étaient waata (Goto 1972; Stiles et nous-même). D'après cette tradition orale, un groupe itinérant waata aurait découvert des chameaux rendille égarés en brousse et les aurait élevés. A cause de ce fait, les Waata auraient été intégrés par les autres groupes gabbra. L'origine de la fratrie Odhola est quelque peu problématique. Primitivement, ils dérivent des Somali, mais ce qui est moins sûr, c'est s'ils s'établirent d'abord chez les Gabbra puis émigrèrent chez les Rendille, ou inversement.

22

Cf. Torry (1973:36): "To my knowledge, this is one of the few recorded instances anywhere of a people abandoning the Muslim faith and reverting to 'paganism'".

Spencer (1973:135) signale qu'une partie des Odhola vit toujours chez les Rendille, tout en s'écartant de ces derniers sur des points culturels<sup>23</sup>. Il est possible que pendant la grande crise des années 1890 (cf. infra), qui dispersa les différents groupes gabbra, les Odhola se réfugièrent chez les Rendille et créèrent des liens économiques par alliance avec ces derniers en épousant leurs femmes. Lorsque les Odhola rendille tentèrent de rejoindre les Odhola gabbra à l'époque coloniale, les Rendille résistèrent à leur départ, y voyant une perte importante des troupeaux qu'ils avaient en commun (Spencer 1973:135; Stiles et nous-même). Ainsi les deux groupes odhola furent séparés pour toujours. C'est de cette manière donc, que furent rassemblés, sur une période de temps qui s'étend du milieu du dix-huitième siècle au dix-neuvième siècle, les "cinq tambours" (dibe shanáan) ou cinq fratries gabbra.

Les Sakuye furent assimilés à la famille borana à une date plus tardive. Ils étaient originaires des Hawiye Somali et vivaient dans la région de Marsabit, d'où leur nom (Goto 1972:36). Car Saku est le nom que les Boran donnent actuellement à la région qui s'étend tout autour du mont Marsabit. Obligés de quitter Marsabit sous la pression samburu, ces Hawiye Somali demandèrent refuge aux Boran Galla qui étaient campés au nord de leur territoire, et ces derniers finirent par les incorporer. Lorsque les Boran Galla demandèrent aux Hawiye Somali d'où ils venaient, ceux-ci répondirent 'de Saku'. Les Boran les nommèrent alors Sakuye "les gens de Saku".

En envahissant Dirré, les Boran Galla expulsèrent les Warday Galla de leur territoire sans qu'on sache avec précision quelles directions ces derniers prirent. Le groupe le plus au sud s'établit dans la région de la rivière Tana, devenant par la suite, le peuple que nous connaissons aujourd'hui sous le nom d'Orma.

---

23

Les Rendille, comme les Odhola, sont d'origine somali. Les Rendille font leur feu de cuisine dans la partie droite de la tente; les Gabbra le font dans la partie gauche, un trait que chaque ethnie retient en émigrant dans l'autre.

Au dix-huitième siècle et dans la première moitié du dix-neuvième siècle, avec la participation des peuples acculturés aux Boran et ceux avec lesquels ils avaient établi une relation de "clientèle" (shegat), les Boran Galla menèrent plusieurs guerres contre les Somali à l'est (Turton 1969; Goto 1972)<sup>24</sup>. Ils s'aventurèrent aussi dans la région en-dessous de l'escarpement de Mégado (qu'ils appelaient Golbo), c'est à dire, dans l'actuel territoire gabbra. Là, ils se heurtèrent aux Turkana, Dassenech, Hamer Koke, Rendille et Samburu, populations auxquelles ils disputèrent le contrôle de pâturages et de puits. A partir de 1863, cependant, le conflit somali-boran devint de plus en plus violent et les Boran se virent obligés de se retirer de nouveau à Dirré et à Liban. Au nord du Kenya, par contre, ils réussirent à garder les territoires qu'ils avaient acquis et à mettre en déroute les Maasai de Laikipiat en 1880, poussés au nord après leur défaite devant les Maasai Purko (Robinson 1980: 5). Ils terrorisèrent également les Rendille et les Samburu dans la région de Marsabit et les poussèrent encore plus au sud puis s'établirent provisoirement à leur place. C'est cette situation qui se présenta aux Anglais lorsque ceux-ci arrivèrent dans le nord du Kenya en 1901.

Entre temps, tous les peuples pasteurs avaient subi les désastreux effets de la peste bovine qui éclata d'abord en pays janjantu (guji) au nord du territoire boran en Ethiopie en 1880 et qui atteignit le nord du Kenya entre 1888 et 1889. Cette peste décima 90% des troupeaux bovins des Gabbra et des Boran, perte qui eut d'importantes répercussions sur la structure sociale et économique des deux sociétés (Robinson 1980:6).

Le début de l'occupation boran et gabbra du nord du Kenya amorcée à la fin du siècle dernier fut accélérée par l'annexion

24

Cf. Turton (1964:32): "The usual method of...penetration into a new area was to adopt a client relationship (arifa or shegat) with the people already there and then slowly to consolidate their numbers until they had achieved parity or even superiority over the original inhabitants".

du pays boran en Ethiopie par le roi amhara, Menelik II en 1897. Les Amhara saisirent de grands nombres de troupeaux boran pour amoindrir leurs propres pertes en bétail pendant la peste, aggravant encore la situation économique des Borana. Ils subjuguèrent et exploitèrent ce peuple fier. Cette politique impérialiste força les Boran et les Gabbra à fuir Dirré et Liban et à se réfugier au Kenya. Là, le régime colonialiste britannique, soucieux d'établir des frontières ethniques nettes entre les différentes populations afin d'éviter de nouvelles guerres inter-ethniques, imposa une restriction sévère aux déplacements des groupes nomades (Sobania 1979). C'est à partir de cette date, donc, que les "territoires" de ces peuples nomades furent délimités. Ces restrictions créèrent une situation de rigidité spatiale dans une région marquée auparavant par une grande mobilité des populations.

C'est vers la fin du siècle dernier également, que les Boran de Marsabit furent coupés de ceux d'Isiolo par la présence de différents groupes somali qui s'étaient insérés entre eux. Ces derniers profitèrent de la situation pour convertir les Waso Boran à l'Islam. Les Gabbra occupèrent la niche écologique en bordure du désert Chalbi qui convenait mieux à l'élevage des chameaux. Ainsi furent répartis les différents groupes borana tels qu'on les trouve encore de nos jours.



#### IV: APERCU LINGUISTIQUE

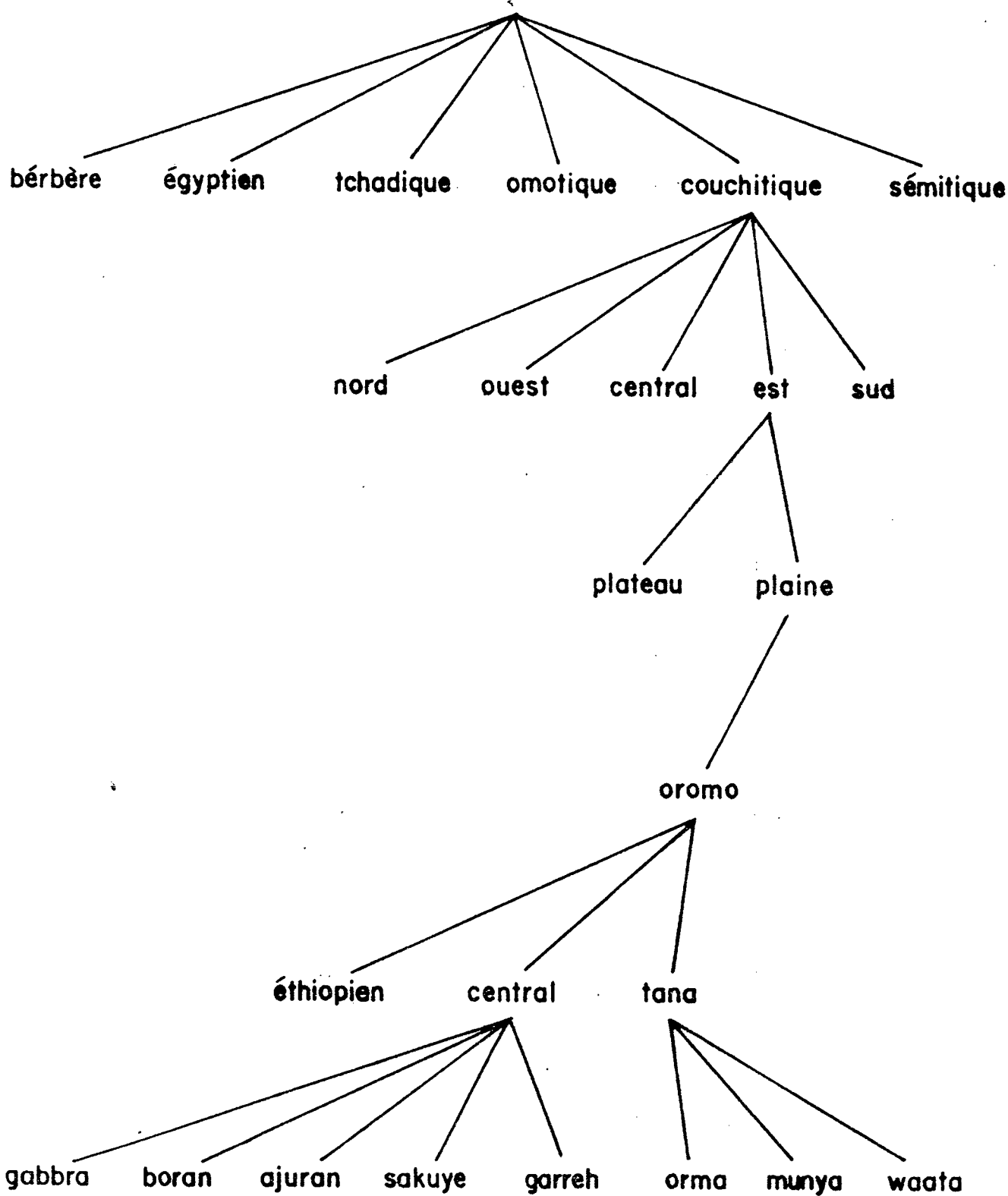
##### 4.1. Le dialecte gabbra

Les Gabbra parlent un dialecte de l'oromo (galla) qui appartient au groupe couchitique oriental de la famille des langues afro-asiatiques (Greenberg 1966:42-65). Heine (1981: 13) classe les dialectes oromo en trois sous-groupes selon leur distribution géographique: éthiopien, central et tana (Fig. 8 ). A l'heure actuelle, il existe très peu de données sur les dialectes éthiopiens. Les huit dialectes kenyans distingués par Heine sont: le garreh (garre, gurreh), le gabbra (gabra), le boran (borana, booran), l'adjuran, le sakuye, l'orma (wardai, wardey), le munyo (korokoro) et le waata (cf. carte 9 ). Le gabbra est un dialecte du sous-groupe central. D'après un renseignement qui nous a été communiqué par Heine, le gabbra et le boran sont très étroitement apparentés et ne se différencient que sur le plan lexical. Sans avoir comparé systématiquement ces deux dialectes, une étude qui nous aurait trop éloignée de notre objectif, nous avons constaté, au cours de nos séjours sur le terrain, quelques autres différences d'ordre phonétique et morphologique<sup>1</sup>.

Le dialecte boran a été étudié par deux linguistes de tradition anglaise, Andrzejewski et Owens. Andrzejewski a établi le système phonologique du boran (1957) et il a étudié le système tonal (1960) ainsi que les genres (1966). Owens

---

<sup>1</sup> A titre d'exemple, la modalité personnelle "ils" se prononce [warrí] en boran et [worri] en gabbra; la post-position "au milieu" se dit [jiddú] en boran et [giddú] en gabbra. Nous avons constaté aussi des différences dans la morphologie du verbe /deem-ú/ "aller" qui doivent être plus longuement vérifiées. Dans le vocabulaire, les différences les plus frappantes se trouvent au niveau des noms des jours de la semaine et des noms des mois, mais nous avons rencontré aussi d'autres divergences dues à des variations culturelles. Nous ne pouvons malheureusement pas entrer dans des détails ici. Owens (1982) signale aussi des variations tonales.



(adapté d'un tableau communiqué par Heine)

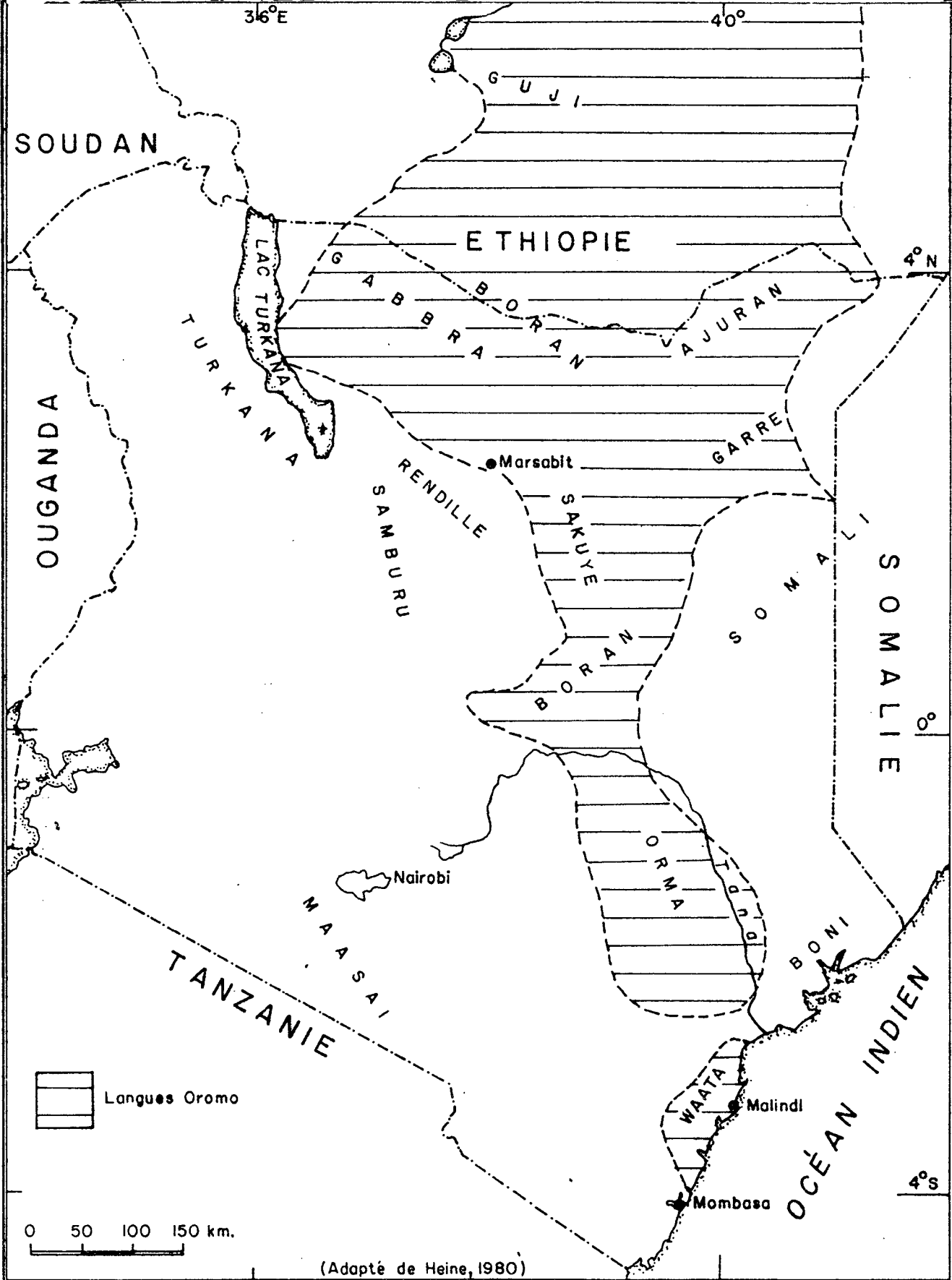
Fig. 8: Les langues afro-asiatiques

a développé l'étude des tons (1980) et il a examiné récemment les cas (1982). Andrzejewski et Owens ont tous les deux eu recours à des informateurs boran et gabra. Dans notre propre description du gabra, nous nous sommes évidemment inspirée de ces précurseurs <sup>2</sup>.

---

2

Nous remercions vivement Monsieur Pierre Nougayrol du LACITO d'avoir lu la première version de ce chapitre et de nous avoir aidée à re-interpréter nos données sur une base plus formelle.



CARTE 9 : LES LANGUES OROMO

(Adapté de Heine, 1980)

## 4.2. Phonologie

### 4.21 Systeme consonantique

Après avoir vérifié préalablement que les consonnes établies par Andrzejewski existent également en gabbra, nous affirmons que le système consonantique du gabbra est identique au système boran. Nous présentons les consonnes du gabbra sous forme de tableau ci-dessous (d'après l'Alphabet Phonétique International):-

	Labiales	Dentales	Palatales	Vélaires	Postérieures
Sonores	b	d	dʒ	g	
Sourdes		t	tʃ	k	
Implosives		d'			
Glottalisées	p'	t'	tʃ'	k'	?
Fricatives	f	s	ʃ		
Nasales	m	n	ɲ		
Latérales		l			
Continues	w	r	y		h

Fig.9 Le système consonantique du gabbra

#### 4.21.1. Conventions graphiques adoptées

a) Pour des raisons de commodité typographique, nous écrirons, comme Andrzejewski et Owens,

j	à la place de l'API	/d /
c	" " " " "	/tʃ /
c'	" " " " "	/tʃ' /
sh	" " " " "	/ʃ /
ny	" " " " "	/ɲ /

b) Les consonnes géminées (cf. infra.) sont notées en redoublant la consonne.

c)

#### 4.21.2. Remarques sur les consonnes

a) /k/ est quelquefois réalisé par la variante libre [x] par exemple:-<sup>3</sup>

/kàn/	est réalisé	[xàn]	"ce"
/mùk/	" "	[mùx]	"arbre"

b) /h/ se réalise [h] ou [∅] selon les locuteurs, mais dans certains mots /h/ joue un rôle pertinent:-

ainsi	/hàrk <sup>a</sup> /	se réalise	[hàrk <sup>a</sup> ] ou [àrk <sup>a</sup> ]	"main"
mais:	/hàad <sup>a</sup> /	"mère"	s'oppose à /àad <sup>a</sup> /	"corde"
	/hádú /	"chasse"	" " /ádú /	"soleil"

---

<sup>3</sup> Cette variation s'est produite chez le conteur de notre conte de référence. Notre transcription étant phonologique, nous avons rétabli le phonème /k/.

c) La gémination

En gabbra, toute consonne est susceptible d'être gémignée. Dans beaucoup de contextes, cependant, on entend difficilement la consonne gémignée, ce qui a donné lieu à des notations divergentes de type /gabra/ et /gabbra/. "Gabbra". Cette difficulté tient du fait qu'il existe en réalité à la fois des consonnes gémignées et des consonnes allongées. La gémination joue un rôle distinctif:-

/gúbà/	"brûlez"	/gúbbà/	"dessus"
/kàrà/	"route"	/kàrrà/	"au portail" ( <u>dat.</u> )
/bádá/	"devant"	/bàddá/	"collines"
	(de la tente)		

Comme ces exemples le démontrent, cette distinction joue un rôle important surtout au niveau syntaxique et morphologique.

4.22 Système vocalique

Le gabbra possède un système vocalique à cinq termes. Il existe deux séries de voyelles: voyelles brèves et voyelles longues. Nous pouvons représenter ces deux séries de la manière suivante:-

Voyelles brèves:-

i	u
e	o
a	

Voyelles longues:-

i:

u:

e:

o:

a:

4.22.1. Conventions graphiques adoptées

- a) Nous écrivons les voyelles brèves qui se dévoisent en finale (cf. infra) au-dessus de la ligne.
- b) Les voyelles longues sont notées en redoublant la voyelle (cf. infra).
- c) La glottalisation des voyelles longues en finale n'est pas notée dans nos textes (cf. infra). Lorsque nous l'évoquons ici, nous l'indiquons par le signe diacritique ' .

4.22.2. Remarques sur les voyelles

- a) Les voyelles brèves se dévoisent en finale absolue:-

Ex. /nám<sup>a</sup>/ "homme"/bìsáán<sup>i</sup>/ "eau"

L'opposition voyelle brève voisée/ voyelle brève dévoisée est importante surtout au niveau grammatical.

- b) Les voyelles longues sont glottalisées en finale:-

/ònnè'/ "coeur"



c) Les voyelles brèves/longues opposent des paires minimales:-

Ex.        /jàl<sup>a</sup>/    "sous"        /jáál<sup>a</sup>/    "ami"  
              /òllá/    "village"    /òòllá/    "mouton"

#### 4.23 Système tonal

Le gabbra possède deux tons ponctuels (haut et bas) et un ton modulé (descendant). D'après Andrzejewski (1960) et Owens (1980), ces tons jouent essentiellement un rôle grammatical. Il existe très peu de critères permettant de prévoir le schème tonal d'un mot hors contexte. Sur le plan syntaxique, par contre, le ton remplit des fonctions extrêmement complexes. Celles-ci ont été longuement étudiées par Owens (1980). Le ton descendant semble être ~~fortement~~ lié à l'intonation.

##### 4.23.1. Conventions graphiques adoptées

a) Nous ne marquons que la première voyelle d'une syllabe affectée par un ton.

b) Le ton haut est marqué au moyen d'un accent aigu (´).

c) Le ton bas est marqué au moyen d'un accent grave (`). Nous ne marquons ce ton que dans cette section ; partout ailleurs nous ne la marquons pas.

d) Le ton descendant est marqué au moyen d'un accent circonflexe (^).

4.24 Structure syllabique des unités significativesa) Monosyllabes

-CV	/nà/		"me"
-CV:	/rè:/	[rè']	"chèvre"

b) Bissyllabes

-CV-V:	/k'ái:/	[k'ái']	"près de"
-CVC-V	/bòrà/	[bòr <sup>a</sup> ]	"demain"
-CVC-V:	/dúri:/	[dúri']	"il y a longtemps"
-CV:C-V	/dì:rà/	[dìir <sup>a</sup> ]	"homme"
-CV:C-V:	/dì:má:/	[dìimá']	"rouge"
CVCC-V	/wórrà/	[wórr <sup>a</sup> ]	"famille"
-CVCC-V:	/wórrí:/	[wórrí']	"ils"
-CVCC-V:	/gùrbá:/	[gùrbá']	"garçon"
-VC-V	/ísà/	[ís <sup>a</sup> ]	"le"
-VC-V:	/ìsí:/	[ìsí']	"la"
-V:C-V	/è:sà/	[èes <sup>a</sup> ]	"où"
-V:C-V:	/é:gé:/	[éegé']	"queue"
-VCC-V	/àddà/	[àdd <sup>a</sup> ]	"front"
-VCC-V:	/òllá:/	[òllá']	"village"

c) Trisyllabes

-CV-CVC-V:	/d'âgàrá:/	[d'âgàrá']	"hache"
-CV:-CVC-V	/bò:ránà/	[bòorán <sup>a</sup> ]	"Boran"
-CV-CVCC-V:	/k'âmállé:/	[k'âmállé']	"singe"
-CV:-CVCC-V:	/kè:súmmá:/	[kèesúmmá']	"invité"
-CVC-CVC-V	/kârfâfú:/	[kârfâfú']	"tempête"
-CVC-CV:C-V:	/mândî:sú:/	[mândîisú']	"foudre"
-CVC-CVCC-V:	/k'ùrtúmmî:/	[k'ùrtúmmî']	"poisson"
-V-CV:C-V:	/èkè:râ:/	[èkèerâ']	"esprit"
-V-CV:CC-V	/âbâarsâ /	[âbâars <sup>a</sup> ]	"sort"
-V-CV:CC-V:	/îjó:llè:/	[îjóollè']	"enfant"
-VC-CVC-V	/întâlâ/	[întâl <sup>a</sup> ]	"fille"

d) Quadrisyllabes

-CV-CVC-CVC-V	/hârrânkèsâ/	[hârrânkès <sup>a</sup> ]	"corbeau"
-VC-CV-CVC-V	/òbbòlèsâ /	[òbbòlès <sup>a</sup> ]	"frère"
-VC-CV-CV:C-V:	/òbbòlè:ttí/	[òbbòlèettí']	"soeur"

#### 4.24.1 Remarques sur la structure syllabique

a) Il y a peu de monèmes monosyllabiques et quadrisyllabiques. La plupart des monèmes en gabbra sont bisyllabiques ou trisyllabiques. Les monèmes monosyllabiques ont cependant un grand rendement dans le discours, car c'est la structure qui caractérise quelques unités grammaticales.

b) En position initiale et médiane, on ne trouve jamais plus de deux consonnes qui se suivent. Lorsque deux consonnes se suivent, elles sont soit des consonnes identiques (géménées) soit des consonnes différentes, généralement une dentale avec une labiale ou l'inverse. En finale, une consonne est toujours suivie d'une voyelle longue glottalisée ou d'une voyelle brève dévoisée. Nous pourrions donc conclure que le gabbra tend à une syllabation ouverte.

c) En positions initiale et médiane, on trouve seulement des voyelles brèves et des voyelles longues. En finale, cependant, les trois réalisations sont possibles: brève, longue et dévoisée. Une voyelle dévoisée suivie d'une autre voyelle se réalise comme une voyelle brève. Lorsque celle-ci est suivie à son tour par une autre voyelle identique, elle s'allonge. On ne trouve jamais plus de trois voyelles qui se suivent.

### 4.3. Syntaxe

En gabbra, les termes de l'énoncé présentent un schéma primordial qui est caractéristique des dialectes oromo, à savoir, un ordre déterminé-déterminant où le verbal est le dernier élément.

#### 4.3.1. Le syntagme nominal

##### 4.31.1. Le genre et le cas

Dans tous ces dialectes, il existe deux phénomènes morphologiques que nous croyons plus utiles d'évoquer ici, en préambule à l'étude du syntagme nominal (SN): le genre et le cas.

##### 4.31.11. Le genre

Le gabbra possède deux genres, le masculin (m.) et le féminin (f.). Le nominal et ses déterminants spécifiques, les déictiques, l'anaphorique, le relatif et les pronoms personnels marquent une opposition de genres. Comme en français, le genre est grammatical et non sémantique. Dans le cas des êtres humains, il existe, cependant, généralement une correspondance entre le genre et le sexe. Le genre se distingue par ses marques, que nous présentons sous forme de tableau (Fig. 10 ).

Ex. nám jabaa /homme   fort/	níití jabd'u /femme   forte /
arb kan /éléphant   ce/	geedal tan /renarde   cette /
mín kiyy /maison   mon /	baddo tiyy /tissu   ta /

		Masc.	Fémin.
Déterminé	déterminant		
	adjectival	-a/ <sup>a</sup>	-tu/d'u -ttí -o
	modalité personnelle	k-	t- .
déictique		k- (s-)	t-
anaphorique		k-	t-
	joncteur relatif	k-	t-

Fig.10 : Les marques du genre

Rmarques

- a) Aucune marque ne permet de distinguer le genre d'un nominal. Toutefois, on peut opposer quelques nominaux par l'ajout du suffixe - tí. Par exemple:-

/obboles/ "frère"      /obboleetí/ "soeur"  
/k'áallú/ "prêtre"      /k'áallití/ "femme du prêtre"

- b) Pour les pronoms personnels masc. /fém. de la troisième personne du singulier et du pluriel, cf. Fig. 16 p. 89.

4.3.12. Le cas

On peut distinguer six cas en gabra: l'absolu (abs.), le nominatif (nom.), le génitif (gén.), l'instrumental (instr.), le datif (dat.) et le bénéfactif (béné.)<sup>4</sup>. Ces cas s'expriment au moyen de suffixes, que nous présentons sous forme du tableau suivant:-

Cas	Marques	
	Absolu	-C <sup>v</sup>
Nominatif	-í (-tí)	-Vn <sup>i</sup>
Génitif	-C-ŵ	-Cŵ-V
Datif	-C-V	-CV-V
Instrumental	-CV-Vn <sup>i</sup>	-CV-Vn <sup>i</sup>
Bénéfactif	-CV-Vf <sup>i</sup>	-CV-Vf <sup>i</sup>

Fig. 11 : Les marques du cas

<sup>4</sup> Le nominal et ses déterminants spécifiques (nominal, adjectival, numéral), les déictiques, l'anaphorique et les pronoms personnels sont susceptibles de porter les marques du cas. Des expansions du verbe (cf. p. 107) emploient les mêmes marques. En règle générale, le sujet de l'énoncé porte la marque du nom.; c'est le dernier terme d'un SN qui porte les marques du gén., dat. instr. et bénéf. Nous examinerons ici le nominal et ses fonctions. Les autres catégories grammaticales sont examinées plus loin.

a) absolu

Le cas absolu est celui du nominal lorsqu'il figure hors contexte, en tant qu'élément du lexique. C'est la forme nominale qui a la plus haute fréquence dans le discours et celle à partir de laquelle on définit tous les autres cas. Le cas absolu assume un grand nombre de fonctions syntaxiques, qui sont les suivantes:-

i) prédicat d'un énoncé non-verbal

Ex. inní tumtu  
//il /forgeron// "il est forgeron"

ii) complémentd'objet indirect

Ex. muk arg<sup>a</sup>  
//arbre / voir|inacc. + je// "je vois l'arbre"

de lieu (locatif)

Ex. an dir deem<sup>a</sup>  
//je/ville / aller|inacc. + je// "je vais en ville"

de temps

Ex. isín bor d'uft<sup>i</sup>  
//elle / demain/ venir| inacc. + elle// "elle arrive demain"

iii) sujet d'un énoncé non-verbal

Ex. nám háma  
//homme/mauvais// "l'homme est mauvais"



b) nominatif

Le nominatif représente la fonction sujet. Il sert donc à déterminer le nominal. Le sujet peut être mis en valeur par l'ajout d'un focalisateur.

Ex. gurbá-an hín raf<sup>a</sup>  
 // garçon | -nom. / inacc. / dormir | inacc. + il //

"le garçon dort"

namá-tt arb ijees<sup>e</sup>  
 // homme | -foc. / éléphant / tuer | acc. + il //

"c'est l'homme qui tua l'éléphant"

c) génitif

Le génitif marque l'appartenance.

Ex. min nam-á  
 / maison | homme | -gén. / "la maison de l'homme"

d) datif

Le datif exprime le complément d'attribution et de lieu (locatif, source "de").

Ex. inní tamboo abbo-o kenn<sup>a</sup>  
 // il / tabac / père | -dat. / donner | inacc. + il //

"il donne le (du) tabac à (son) père"

an olla-a d'uf<sup>e</sup>  
 //je / village|-dat. /venir acc. + je//

"je arrive du village"

e) instrumental

La fonction principale de ce cas semble être d'exprimer le complément d'agent. Lorsqu'il s'agit d'un agent humain, on introduit wol<sup>i</sup> "ensemble" qui porte également la marque de l'instrumental.

Ex. miila-an d'uf<sup>e</sup>  
 //jambe|-instr. /venir| acc. + je //

"je suis venu à pied"

billa-an fón kut<sup>i</sup>  
 //couteau|-instr. /viande / couper | imp. 2e. p. sing. //

"coupe la viande avec le couteau"

nama-an woliin deem<sup>a</sup>  
 //homme|-instr. / avec|-instr. /aller | inacc. + je//

"je pars avec (cet)homme"

f) bénéfactif

Ce cas indique pour qui ou au nom de qui une action se fait.

Ex. an woráan nam-áf bit<sup>a</sup>  
 //je / lance / homme|-béné. / acheter inacc. + je//

"j'achète la lance pour l'homme"

(il ne s'agit pas d'un cadeau; s'il s'agit d'un cadeau, on emploie le datif ou le locatif -t ).

#### 4.31.2. Le syntagme nominal de détermination

Nous rappelons qu'en gabra l'ordre des termes est déterminé-déterminant. Le déterminé peut être soit un nominal, soit un élément grammatical. Nous présenterons la nature des déterminants dans le cadre de ces deux types de déterminés.

##### 4.31.21. Déterminé nominal.

Les déterminants peuvent être soit lexical, soit grammatical.

##### a) déterminant lexical

##### i) nominal (dé-da...-gén.)

Ex. bif woyá-a  
 //couleur | tissu |-gén. / "couleur du tissu"

##### ii) adjectival

L'adjectif s'accorde en genre et en nombre avec le le déterminé et il est susceptible de porter les désinences de cas, que nous présentons sous forme de tableau ci-dessous:-

Fig. 12: Les marques de l'adjectival

Cas	m.	f.
Absolu	dik'a	dik'o
Nominatif	dik'á-an	dik'ó-on
Génitif	dik'á-a	dik'ó-o
Datif	dik'a-a	dik'o-o
Instrumental	dik'a-an	dik'o-on
Bénéfactif	dik'a-af	dik'o-of

A l'exception du nominatif, les suffixes de cas de l'adjectival sont identiques à ceux du nominal. Au nominatif, les adjectivaux qui se terminent en -c<sup>a</sup> (par ex. guurrac<sup>a</sup> "noir"), ajoutent -íi; tous les autres redoublent la voyelle finale et ajoutent -n.

L'opposition de nombre sing./pl. est rarement exprimé par le nominal (cf. Andrejewski 1966). Elle est assurée, par contre, par l'adjectival, qui redouble la première syllabe de la forme singulière ainsi:-

	sing.	pluriel	
masc.	d'eera	d'ed'eera	"grand/ grands"
fém.	d'eertu	d'ed'eertu	"grande/grandes"

Fig. 13: L'adjectival: l'opposition de nombre

Ex. nám háma  
/homme | mauvais/ "le mauvais homme"

niití hámtu  
/femme | mauvaise/ "la mauvaise femme"

ijóolle didik'a  
/enfant | petits / "les petits enfants"

ule guddó-on lóon tiss<sup>a</sup>  
//bâton grande|-instr./vaches/ garder|inacc. + je//

"je garde les vaches avec un grand bâton"

iii) numéral

Ex. sirb tok "une chanson"  
/chanson | un /

guyyá sadíi "trois jours"  
/jours | trois/

iv) adverbe

Ex. finn durí "fertilité du passé"  
/fertilité|il (les traditons orales)  
y a longtemps/

nám kalé "l'homme d'hier"  
/homme|hier /

b) déterminant grammatical

Le gabbra possède deux séries de déictiques, qui marquent l'opposition proche/lointain. La première série, celle des déictiques de proximité, marquent une opposition de genres. Le déictique d'éloignement ne marque pas cette opposition. Les deux séries portent des désinences de cas.

Cas	Proximité		Eloignement
Absolu	kan <sup>a</sup>	tan <sup>a</sup>	sun <sup>i</sup>
Nominatif	kun <sup>i</sup>	tun <sup>i</sup>	sun <sup>i</sup>
Génitif	kan-á	tan-á	sun-í
Datif	kan-a	tan-a	sun-i
Instrumental	kana-an	tanà-an	sunì-in
Bénéfactif	kana-af	tana-af	sunì-if

Fig.14: Marques des déictiques

Ex. worrí kun  
/famille | ce / "cette famille"

guyyá kan  
/jour | ce / "aujourd'hui"

intal tansa kenn<sup>i</sup>  
// fille | cette | -dat. /donner | imp. 2e p. sing.//

"donne-(le) à cette fille"

## ii) anaphorique

L'anaphorique s'accorde en genre avec le déterminé et porte aussi les marques de cas:-

Cas	anaphorique	
Absolu	káan <sup>a</sup>	táan <sup>a</sup>
Nominatif	kaan-í	taan-í
Génitif	kaan-á	taan-á
Datif	káan-a	táan-a
Instrumental	kaana-an	taana-an
Bénéfactif	káana-af	táana-af

Fig. 15 : Marques de l'anaphorique

Ex. d'ak'a káan  
/rocher | ce / "ce rocher (dont on a déjà parlé)...."

iii) modalités personnelles

Les modalités personnelles sont susceptibles de porter les marques de cas et s'accordent en genre avec le déterminé (cf. Fig.16 ).

Ex. mín kiyy	"ma maison"
/maison mon /	
haad tante	"ta mère"
/mère   ta /	

4.31.22. Déterminé grammatical

Le déterminé peut être un substitut du nominal de nature grammatical, c'est à dire, un pronom personnel. Les pronoms personnels sont susceptibles de porter les marques de cas. Ils opposent deux genres, le masculin et le féminin, à la troisième personne du singulier. A troisième personne du pluriel, cette opposition se fait, au besoin, par un déterminant (déictiques  $kun^i / sun^i$  ). Ce pronom de la troisième personne est dérivé du nominal  $wórr^a$  "gens, parents, villageois". Nous présentons les pronoms personnels sous forme du tableau suivant:-



Cas	je	tu	il	elle	nous	vous	ils
Nominatif	anin <sup>i</sup>	atin <sup>i</sup>	inní	isín	nu (hin)	isan <sup>i</sup>	worrí
Accusatif	na	si	ís <sup>i</sup>	isí	nu	isan <sup>i</sup>	wórr <sup>a</sup>
Génitif							
m.	kiyy <sup>a</sup>	kanke	isá	isí	keenn <sup>a</sup>	keesan <sup>i</sup>	worrá
f.	tiyy <sup>a</sup>	tante			teenn <sup>a</sup>	tessan <sup>i</sup>	
Datif	naa	sii	isa	isi	nuu	isani	wórra
Instrumental	naan	siin	isaan <sup>i</sup>	isiin <sup>i</sup>	nuhiin <sup>i</sup>	isaniin <sup>i</sup>	wórraan <sup>i</sup>
Bénéfactif	naaf <sup>i</sup>	siif <sup>i</sup>	isaaf <sup>i</sup>	isiif <sup>i</sup>	nuhiif <sup>i</sup>	isaniif <sup>i</sup>	wórraf <sup>i</sup>

Fig.16 : Les pronoms personnels

Remarques

- a) Dans un discours rapide, on trouve les formes an<sup>i</sup> "je", at<sup>i</sup> "tu", ki "mon" et ti "ton".
- b) La forme pronominale qu'on trouve en isolation est celle du nominatif. Ainsi, afin de rester logique avec le système, avons-nous introduit ici le terme 'accusatif'.
- c) La forme nu du discours rapide est plus commune que la forme nuhin, mais c'est dernière qui sert de base pour les formes instrumentales et bénéfactives.

a) déterminant grammaticali) déictique

A la troisième personne du pluriel, le pronom personnel peut avoir comme déterminant un déictique.

Ex. worrí kun            "ils"  
      /ils |ce /

worri sun  
      /ils |ce /            "elles"

4.31.3. Le syntagme nominal relatif

Dans le SN relatif, le déterminé est un nominal. Le déterminant est un joncteur, qui fait une opposition de genre: ka (m.), ta (f.). Le gabbra, préfère, cependant, exprimer cette relation en juxtaposant les éléments (cf. le SN appositif). Le joncteur sert, dans ce type de SN, de mettre en valeur le déterminé, donc il doit être considéré parmi les autres phénomènes de focalisation (cf. p. 94 ). L'étude de ce phénomène, qui mériterait une investigation particulière, est hors du champ du présent travail.

Ex. nam ka kalé d'úf<sup>e</sup>  
      //homme#jonc./hier |venir |acc. + il# /

"l'homme qui est venu hier..."

uleen ta midaastúdassá  
      //bâton #jonc./faire|inacc. + tu# joli//

"le bâton que tu fabriques est joli"

4.31.4. Le syntagme nominal appositif

- a) Ex. nām sun jáal isá  
//homme | ce || ami | son/

"cet homme, son ami..."

On trouvera également de nombreux exemples de ce type de syntagme dans nos textes.

- b) Ex. nām kalé duf'e  
//homme/hier / venir | acc. + il // /

"l'homme (qui est) venu hier..."

sagalé anin d'áab nyáad'<sup>i</sup>  
//nourriture//je préparer | acc. + je //manger imp. 2e. p. sing. //

"mange la nourriture que je t'ai préparée"

4.31.5. Le syntagme nominal de coordination

La coordination s'exprime au moyen du morphème faa "et" ou le suffixe -f<sup>i</sup> post-posés au termes coordonnés.

- a) bún faa, sokórtí faa, tamboo faa bit<sup>i</sup>  
//café|et || sucre | et || tabac | et /acheter | imp. 2e. p. sing. //

"achète du café, du sucre et du tabac"

- b) an si-íf  
/je ||te|suff. de coord. /

"moi et toi"

4.31.6. Les post-positions

Le statut des post-positions en gabbra est assez problématique. La plupart d'entre elles suivent en général le nominal ou son substitut. Cependant, dans un énoncé sans complément d'objet, elles fonctionnent plutôt comme des adverbiaux. On peut aussi considérer qu'elles font partie du syntagme verbal dans des constructions idiomatiques telles que jala kabd'ú "commencer" (littéralement "sous prendre"). Pour les fins de notre analyse, nous les considérons provisoirement comme faisant partie du SN. Elles ont deux formes: absolue et dative. Elles assument généralement une fonction locative.

a) Les post-positions <sup>5</sup>

ác <sup>i</sup>	"là"	kées <sup>a</sup>	"dans"
árm <sup>a</sup>	"ici"	giddú	"entre"
bír <sup>a</sup>	"à côté de"	ítt	"à"
ḍ'iyó	"près de"		
dúr <sup>a</sup>	"devant"		
dúub <sup>a</sup>	"derrière"		
gubbá	"au dessus de"		
jál <sup>a</sup>	"sous"		
k'ai	"près de"		
írr <sup>a</sup>	"sur"		
fago	"loin"		
mirg <sup>a</sup>	"à droite; à l'est"		
bita	"à gauche; à l'ouest"		
ol <sup>i</sup>	"en haut; au nord"		
karjalo	"au sud"		

5

Cette liste n'est évidemment pas exhaustive.

b) Absolu

Ex. barc'uma írr tá<sup>i</sup>  
 //tabouret / sur / asseoir imp. 2e. p. sing.//

"assieds-toi sur le tabouret"

náf si giddú oolá jir<sup>a</sup>  
 //me|et|te|entre / mouton/exister inacc. + il//

"entre toi et moi il y a un mouton"  
 ("nous sommes de très bons amis")

c) Datif

Ex. fagoo d'uft<sup>i</sup>  
 //loin / venir| inacc. + elle//

"elle vient de loin"

mín kessaa fud'<sup>i</sup>  
 //maison/dans / prendre| imp. 2e. p. sing.//

"apporte-(le) de la maison"

#### 4.4. Le syntagme verbal

En gabbra, le verbal est toujours le dernier élément de l'énoncé. Le syntagme verbal peut être affirmatif ou négatif. Le verbal est soit un terme indépendant, soit un terme dépendant. Il marque, sous forme de suffixes, les modalités aspectuelles de l'inaccompli et de l'accompli. La langue possède aussi deux morphèmes d'aspect, hín (inaccompli) et yá (accompli) qui peuvent être pré-posés au verbal, mais la présence de ces particules semblent être liée au phénomène de la focalisation. D'autres valeurs temporelles peuvent être exprimées au moyen des adverbes de temps. Les modalités personnelles sont plus ou moins amalgamées au suffixes aspectuels. Au négatif, le verbal est précédé d'un morphème de négation qui est discontinu, car le verbal comporte aussi la marque de négation qui lui est post-posée. Nous présenterons d'abord les modalités verbales pré-posées, puis celles qui sont post-posées.

##### 4.4.1. Modalités verbales pré-posées

###### a) aspectuelles (focalisateurs)

Ex. an foon kut<sup>a</sup>  
 //je/viande/couper|inacc. + je//

"je coupe LA VIANDE"

an foon hin kut<sup>a</sup>  
 //je/ viande/inacc.|couper|inacc. + je//

"je COUPE la viande"

De même, la modalité d'aspect accompli yá exprime les mêmes valeurs à l'accompli.

b) adverbe de négation

hin... radical+ modalité personnelle... -<sup>u</sup> (inaccompli)

hin... radical ... (i)n<sup>e</sup> (accompli)

Ex. anin hin bék<sup>u</sup>  
 //je /ne... savoir|inacc. + je ...néq.//  
 "je ne sais pas"

anin hin tólcin<sup>e</sup>  
 //je /ne faire|...néq. acc. //

"je ne (l') ai pas fait"

c) adverbe de temps

Les adverbes de temps les plus communs sont les suivants:

bor <sup>i</sup>	"demain"
kalé	"hier"
dúri	"il y a longtemps"

Ex. an bor deem<sup>a</sup>  
 //je/demain/aller| inacc. + je//

"je pars demain"

inní duri arg<sup>e</sup>  
 //il /il y a longtemps/ voir|acc. +il //

"il (le) vit il y a longtemps"

d) joncteurs du verbal subordonné

ado	"quand, avant que, pendant que"	radical + modalité personnelle	- <sup>u</sup>	(inacc. aff.)
yo	"quand"	"	"	"
ka/ta	(relatifs)	"	"	"

Ex. gurbáan ado refú

//garçon|nom/quand/dormir + il|sub. inacc.//

ree yá bad<sup>e</sup>  
//chèvre/ acc.|perdre|acc. +ils//

"pendant que le garçon dormait, les chèvres se sont égarées"

ado hin déemt<sup>u</sup>

//avant que/ne...|partir + tu...nég. inacc.//

na im<sup>i</sup>  
// me /appeler|imp. 2e p. sing.//

"avant que tu ne partes, appelle-moi"

niití nám ka min sún k'ubatú dása  
//femme|nom/~~homme~~/ jonc./maison|ce/vivre |sub. inacc./~~#~~ joli//

"la femme de l'homme qui vit dans cette maison est jolie"



#### 4.4.2. Modalités verbales post-posées

Ces modalités s'expriment au moyen de suffixes, qui sont les suivants:-

- a) suffixes de l'inaccompli + modalités personnelles
- b) suffixes de l'accompli, avec neutralisation de l'opposition inaccompli/accompli à la deuxième et à la troisième personnes du pluriel + modalités personnelles .
- c) suffixes de négation
- d) suffixe de subordination .

Avant d'examiner ces différents SV, nous présenterons les suffixes dans des tableaux.

##### 4.42.1. L'aspect (+ modalité personnelle)

		inaccompli	accompli
"je"	anin	- a	- é
"tu"	atin	- t <sup>a</sup>	- t <sup>e</sup>
"il"	inní	- a	- e
"elle"	isín	- t <sup>i</sup>	- t <sup>e</sup>
"nous"	nu	- n <sup>a</sup>	- n <sup>e</sup>
"vous"	isaan	- tan <sup>i</sup>	
"ils/ "elles"	worrí	- an <sup>i</sup>	

Fig.17: Les marques de l'aspect

Le problème de l'amalgame des modalités personnelles est assez épineux et demanderait une réflexion linguistique plus approfondie. En effet, ces modalités s'expriment par des moyens (i) linguistiques: modalité personnelle amalgamée à la modalité aspectuelle post-posée au verbal; modalité personnelle pré-posée au verbal qui ne s'exprime pas obligatoirement; et (ii) non-linguistique: le contexte. Dans cette description linguistique et dans nos textes, nous avons tenu compte de ces deux facteurs. Le même problème se pose dans le cas de la neutralisation de l'opposition aspectuelle à l'accompli. Ce n'est que le contexte qui indique la valeur du verbal.

#### 4.42.11. Le syntagme verbal aspectuel

Ex. anin hín deem<sup>a</sup>  
 //je / inacc.|aller |inacc. + je// "j('y) vais"

isíin hín dabart<sup>i</sup>  
 //elle/ inacc.|continuer |inacc. + elle// "elle continue"

duri duri jed'an<sup>i</sup>  
 //il a longtemps/ il y a longtemps/ dire |inacc.,|acc.|+ ils//

"il y a longtemps, ils disent (ils dirent)"

inní ya deem<sup>e</sup>  
 //il/ acc. |aller |acc. + il// "il (y) alla"

jett<sup>e</sup>  
 //dire | acc. + elle// "elle dit"

4.42. 2. Le négatif

négatif	
inaccompli	accompli
- u	- (i)n <sup>e</sup>
- t <sup>u</sup>	- (i)n <sup>e</sup>
- u	- (i)n <sup>e</sup>
- t <sup>u</sup>	- (i)n <sup>e</sup>
- n <sup>u</sup>	- (i)n <sup>e</sup>
- tan <sup>u</sup>	- (i)n <sup>e</sup>
- u	- (i)n <sup>e</sup>

Fig.18: Les marques de négation

On remarque que les modalités personnelles ne sont pas marquées à la troisième personne pluriel de l'inaccompli et à aucune des personnes de l'accompli. Ces marques peuvent être considérées comme étant discontinues, car le verbal est précédé obligatoirement d'un adverbe de négation hin à ton bas. De même, la première syllabe du radical porte aussi un ton haut.

4.42.21. Le syntagme verbal négatif

Cf. 4.4.1. (b)

4.42.3. Le subordonné

Un verbal subordonné porte le suffixe -<sup>u</sup> à l'inaccompli. Il se distingue du négatif par l'absence de l'adverbe de négation hin. Le ton haut sur la première syllabe du radical (cf. 4.4.4. (e)) n'est pas fixe et varie selon le contexte syntaxique. Par exemple, lorsque la voyelle finale est voisée c'est celle-ci qui porte un ton haut (cf. 4.4.1. (d)). A l'in-

accompli négatif et à l'accompli (affirmatif et négatif) les formes du subordonné sont identiques au verbal indépendant.

	inaccompli	accompli
<u>Affirmatif</u>	- u	- e
joncteur	- t <sup>u</sup>	- t <sup>e</sup>
	- u	- e
	- t <sup>u</sup>	- t <sup>e</sup>
	- n <sup>u</sup>	- n <sup>e</sup>
	- tan <sup>i</sup>	- an <sup>i</sup>
	- an <sup>i</sup>	- an <sup>i</sup>
<u>Négatif</u>	- u	- n <sup>e</sup>
joncteur hin...	- t <sup>u</sup>	- n <sup>e</sup>
	- u	- n <sup>e</sup>
	- t <sup>u</sup>	- n <sup>e</sup>
	- n <sup>u</sup>	- n <sup>e</sup>
	- tan <sup>i</sup>	- n <sup>e</sup>
	- an <sup>i</sup>	- n <sup>e</sup>

Fig. 19: Marques du subordonné

On remarque la neutralisation de la marque à la deuxième et à la troisième personne du pluriel, un trait de plus qui distingue le subordonné du négatif.

#### 4.42.31. Le syntagme verbal de subordination

Cf. 4.4.1. (d)

4.4.3. L'impératif

La première syllabe du radical de la forme impérative du verbe porte un ton haut à l'affirmatif. Au négatif, le ton haut tombe sur la voyelle du suffixe.

	singulier	pluriel
affirmatif	- i	- a
négatif hin...	- ín <sup>i</sup>	- ín <sup>a</sup>

Fig.20: Marques de l'impératif

Ex. //kóot <sup>i</sup> //	"viens!"
//múr <sup>a</sup> //	"coupez!"
// hin kootín <sup>i</sup> //	"ne viens pas!"
//hin murin <sup>a</sup> //	"ne coupez pas!"

4.4.4. Les paradigmes verbaux

A titre d'exemple, nous donnerons ci-dessous les paradigmes verbaux d'un verbe 'régulier'<sup>6</sup>.

tolc-ú "faire"a) Inaccompli

anin	(hín)	tolc <sup>a</sup>	"je fais (ferai)"
atin		tolcit <sup>a</sup>	
inní		tolc <sup>a</sup>	etc.
isíin		tolcit <sup>i</sup>	
nu		tolcin <sup>a</sup>	
isaan		tolcitan <sup>i</sup>	
worrí		tolcan <sup>i</sup>	

b) Inaccompli négatif

anin	hin	tólc <sup>u</sup>	"je ne fais pas"
atin	hin	tólcit <sup>u</sup>	"je ne ferai pas" etc.
inní	hin	tólc <sup>u</sup>	
isíin	hin	tolcit <sup>u</sup>	
nu	hin	tolcin <sup>u</sup>	
isan	hin	tólcitan <sup>u</sup>	
worrí	hin	tólc <sup>u</sup>	

c) Accompli

anin	(yá)	tolc <sup>e</sup>	"j'ai fait" etc.
atin		tolcit <sup>e</sup>	
inní		tolc <sup>e</sup>	
isíin		tolcit <sup>e</sup>	
nu		tolcin <sup>e</sup>	
isan		tolcitan <sup>i</sup>	
worrí		tolcan <sup>i</sup>	

d) accompli négatif

anin	hin	tólcin <sup>e</sup>	"je n'ai pas fait"
atin	hin	tólcin <sup>e</sup>	"je ne fis pas"
inní	hin	tólcin <sup>e</sup>	
isíin	hin	tólcin <sup>e</sup>	etc.
nu	hin	tólcin <sup>e</sup>	
isan	hin	tólcin <sup>e</sup>	
worri	hin	tólcin <sup>e</sup>	

e) subordonné inaccompli

ado	anin	tólc <sup>u</sup>	"avant que je ne
ado	atin	tólcit <sup>u</sup>	fasses" etc.
ado	inní	tólc <sup>u</sup>	
ado	isíin	tólcit <sup>u</sup>	
ado	nu	tólcin <sup>u</sup>	
ado	isan	tólcitan <sup>i</sup>	
ado	worri	tólcán <sup>i</sup>	

f) subordonné inaccompli négatif

ado	anin	hin	tólc <sup>u</sup>
ado	atin	hin	tólcit <sup>u</sup>
ado	inní	hin	tólc <sup>u</sup>
ado	isíin	hin	tólcit <sup>u</sup>
ado	nu	hin	tólcin <sup>u</sup>
ado	isan	hin	tólcitan <sup>i</sup>
ado	worri	hin	tólcán <sup>i</sup>

g) subordonné accompli

ado	anin	tólc <sup>e</sup>	"avant que je n'aie fait"
ado	atin	tólcit <sup>e</sup>	etc.
ado	inní	tólc <sup>e</sup>	
ado	isíin	tólcit <sup>e</sup>	
ado	nu	tólcin <sup>e</sup>	
ado	isan	tólcitan <sup>i</sup>	
ado	worrí	tólcán <sup>i</sup>	

h) subordonné accompli négatif

ado	anin	hin	tólcin <sup>e</sup>
ado	atin	hin	tólcin <sup>e</sup>
ado	inní	hin	tólcin <sup>e</sup>
ado	isíin	hin	tólcin <sup>e</sup>
ado	nu	hin	tólcin <sup>e</sup>
ado	isan	hin	tólcin <sup>e</sup>
ado	worrí	hin	tólcin <sup>e</sup>

i) impératif

tólc <sup>i</sup>	"fais!"	hin tolcín <sup>i</sup>	"ne fais pas!"
tólc <sup>a</sup>	"faites!"	hin tolcín <sup>a</sup>	"ne faites pas!"

6

Un verbe 'régulier' en gabra peut être défini comme étant un verbe simple, non-dérivé et non-marqué. Il existe deux principaux types de verbe: une première série qui fait son infinitif en - ú et une deuxième série dont le radical se termine en - d (d', dd, d'd') et qui fait son infinitif en - cú (ccú). Cette deuxième, que nous désignons de 'marquée' par rapport à la première série 'non-marquée', compte les verbes dits de "voix moyenne" ("middle voice" en anglais). Bien que dans beaucoup de verbes de cette série l'action se fasse au bénéfice du sujet (par ex. bitád'd'- "s'acheter", d'ik'ádd- "se laver" etc.), dans d'autres verbes l'action réfléchie est moins clairement exprimée (par ex., nyáad'- "manger", fud'ád'- "prendre"). Il y a quelques différences morphologiques entre les deux séries de verbes.



#### 4.5. L'énoncé

Il existe deux types d'énoncé en gabra que nous passerons brièvement en revue:-

- a) énoncé non-verbal
- b) énoncé verbal

##### 4.5.1. L'énoncé non-verbal

L'énoncé non-verbal est constitué d'un sujet (S) et d'un prédicat (P). Le sujet est soit grammatical, soit lexical. Le prédicat peut être un nominal ou son substitut, ou un déterminant adjectival. Les deux termes de ce type d'énoncé sont au cas absolu.

Ex.	kan billâ	
	// ce / couteau//	"c'est un couteau"
	inní tumtu	"il est forgeron"
	//il / forgeron//	
	nám dassa	
	//homme / bon //	"c'est un bon homme"

##### 4.5.2. L'énoncé verbal

L'énoncé verbal simple est constitué d'un sujet et d'un verbal en fonction de prédicat. Un énoncé verbal complexe est composé du sujet et de ses expansions, de l'objet(et ses expansions) et du prédicat (et ses expansions). Quelquefois, le sujet (substitut du nominal) n'est pas exprimé, mais il peut être partiellement assuré par la forme du prédicat, comme nous l'avons vu, et par le contexte non-linguistique situationnel.

Le verbe s'accorde en nombre, et en genre à la troisième personne féminine, avec le sujet. Toute proposition subordonnée est insérée avant le verbe de la proposition principale. Le verbe du subordonné porte la modalité verbale de subordination.

Nous avons déjà examiné les différents types d'énoncés verbaux dans le cadre de notre étude des termes qui les constituent. Nous ferons quelques remarques ici, cependant, sur l'ordre des termes dans l'énoncé.

Lorsqu'un nominal est suivi de plusieurs déterminants, l'ordre des termes semble être le suivant: dé-da. adjectival-da. numéral-da. déictique ou anaphorique. Par exemple:-

an ule guddo tokkoti suniin loon tiss<sup>a</sup>

//je/bâton|grande ||une ||ce |instr./ vaches / garder inacc. + je//

"je garde les vaches avec ce grand bâton-là"

Le numéral peut précéder le déterminant adjectival.

Lorsque plusieurs nominaux aux cas différents se suivent, l'ordre des cas semblent être: absolu-datif (ou le cas échéant, un non-cas, locatif) ou instr.-gén. Par exemple:-

keesúmmá tamboo abbaa worrá keenan<sup>i</sup>

//invités/ tabac / père|dat. famille gén./donner|inacc. + ils//

"les invités donnent du tabac au chef du village"

Le verbal exprime, sous forme de suffixes qui lui sont post-posés et qui rappellent ceux des désinences casuelles, des modalités qui impliquent un troisième actant. Dans nos données linguistiques, ces suffixes semblent être liés à des verbes

spécifiques: "acheter", "donner" dans le cas du suffixe  $\underline{-f}^i$  "bénéfactif" et le verbe "dire" dans le cas du suffixe  $\underline{-n}^i$  "à", "avec", "sur", etc. Le suffixe  $\underline{-f}^i$  peut aussi exprimer la raison ou la cause avec d'autres verbes, ou un locatif.

Ex. tumtu isa woraan gudda obbolees kennéef<sup>i</sup>  
 //forgeron/lui/lance | grand / frère / donner|béné //

"le forgeron lui donne une grande lance pour son frère"  
 (le frère de X, non celui du forgeron).

waan inní didéef  
 //chose /il / refuser|raison/

"la raison pour laquelle il a refusé ...."

waan inni jed'een<sup>i</sup>  
 //chose / il/ dire| lui/

"ce qu'il lui dit..."

(cf. nos textes pour de nombreux autres exemples)

Finalement, nous rappellerons que le dialecte gabbra possède de nombreux moyens pour préciser et pour mettre en valeur les termes de l'énoncé. Ce phénomène de la focalisation est à considérer comme un trait de l'énonciation et de la marque du sujet parlant dans son discours. Il traduit chez le locuteur un souci constant de n'affirmer que ce qui est réellement vu, entendu. Comme nous verrons, ce souci s'exprime sur d'autres plans de la culture.

## V. LE CONCEPT DE LA TRADITION ORALE

L'expression "la tradition orale" est traduite en gabbra par les mots finn durí, qui signifient littéralement, "fécondité du passé". Le concept de fínn<sup>a</sup> "fertilité", relève du même ordre conceptuel que les notions de force vitale ou cosmique qui animent l'univers et les sentiments religieux d'autres sociétés traditionnelles (Durkheim 1912). En tant que tel, l'idée de finn<sup>a</sup> est extrêmement complexe et embrasse une grande gamme de significations. Avant d'aborder l'étude de ses signifiés, cependant, il nous faudra examiner un autre concept qui lui est intimement lié: celui de la parole.

Les Gabbra ne possèdent pas de croyances mythiques à l'égard de l'origine du langage. Ils pensent, tout simplement, que le langage est acquis par l'enfant au cours d'un processus d'apprentissage dans lequel les parents jouent un rôle instrumental. Ce qui est frappant, par contre, c'est que la parole (dubbí) est conçue comme prenant naissance dans le ventre (gará) plus précisément au centre du corps humain, au nombril (andurr<sup>a</sup>). La pensée, un langage silencieux, se trouve, au repos, dans le ventre. Quand une personne désire exprimer cette pensée, les paroles jaillissent dans son ventre et sont transmises par le coeur (onne) et la tête (mata) à la bouche (afāan<sup>i</sup>). Cette voie de transmission assure la véracité (coeur) et l'intelligibilité (tête) des paroles produites par la langue. Toute pensée non formulée retourne à sa source.

Chez beaucoup de peuples galla (Cerulli 1922:25), en effet, le ventre est le siège des sentiments, et c'est cet organe qui donne l'impulsion à toutes les autres parties du corps. Ces parties du corps commandent certaines qualités morales ou physiques, comme le courage ou le pouvoir. C'est donc dans le ventre que les Gabbra situent la faculté de la parole. Cette observation ne deviendra pleinement significative qu'en fonction du concept total de l'oralité.

Les Gabbra conceptualisent cette oralité sous la forme imagée de la fécondité. Pour comprendre comment une telle représentation aurait pu naître dans l'esprit d'un peuple nomade vivant au milieu d'un désert, nous allons étudier la structure sémantique du mot finn<sup>a</sup> en essayant de le cerner dans de multiples contextes de signification.

Dans son sens premier, le mot renvoie à un processus biologique, celui de la reproduction. Les maillons dans cette chaîne de la fécondité sont la pluie, eau céleste, qui bénit la terre et y fait croître une végétation apte à nourrir le bétail. Celui-ci à son tour, fournit du lait, aliment de choix du pasteur. Dans tous ces cas, il s'agit principalement de manger. Quand la terre est fertile et produit de quoi satisfaire la faim des hommes et des animaux, elle stimule leur multiplication. Ainsi la future régénération de la famille et du troupeau est assurée. Toute survie dépend donc de l'humidité et de la fécondité de la terre. Ce facteur constitue une préoccupation centrale de la vie nomade.

Les Gabbra ont une connaissance intime de leur environnement. Ils possèdent un savoir profond des terres de pâturage, des plantes, du type de sol et de l'hydrologie qui les caractérisent. Ils évaluent les mérites et les défauts de chaque région, ils se rappellent les circuits traditionnels parcourus par leurs ancêtres et échangent leurs points de vue sur ces pourtours. Ils formulent des stratégies de migration à la lumière de ces données. Les précipitations sont la force motrice de la mobilité gabbra. Le sens des mouvements oscille entre plaine et plateau suivant l'axe des saisons. Pendant la saison sèche, les troupeaux sont concentrés autour des points d'eau et y épuisent rapidement les couches de végétation superficielle. Selon les nouvelles qu'il reçoit, le pasteur conduit ses animaux vers d'autres pâtures. Il est donc toujours à la recherche de terrains plus fertiles. Des synonymes pour finn<sup>a</sup> dans ce contexte sont koshee et oromo<sup>25</sup>.

25

Finn<sup>a</sup> est un mot général pour traduire l'idée de la fécondité. Koshee renvoie à la fertilité de la terre, mais peut s'appliquer aux animaux et aux êtres humains, qui l'acquièrent indirectement. Oromo ne s'applique normalement qu'à la terre.

Quelques endroits sont réputés pour leur koshee et on croit que le bétail y prospérera. De ce point de vue, finn<sup>a</sup> évoque une certaine qualité inhérente au sol lui-même. La fertilité, dans ce cas, c'est la richesse de la terre; ce sont les gras pâturages dont rêve tout pasteur.

Cette disposition innée existe également chez les êtres humains. Elle s'exprime par un sentiment de bien-être physique et moral. Les animaux le possèdent aussi. Lorsqu'une bête a assez mangé, elle ne s'agite pas dans son enclos, mais se couche tranquillement par terre. En voyant ses animaux heureux, l'homme, de même, est content. Il est satisfait de son travail. Il a nourri sa famille et il a lui-même mangé à sa faim. Rien ne trouble son repos. Ce sentiment d'équilibre et d'harmonie est étroitement lié au concept gabbra de la paix (nagáa). Quand la paix est absente, tout va mal. Il y a des guerres, des maladies, des sécheresses, la faim, des conflits et la mort. Il n'y a pas de finn<sup>a</sup> et il faut expier ses fautes, prier et sacrifier à Dieu pour que la paix soit rétablie. Ce manque de paix intérieure se manifeste surtout chez les femmes: les Gabbra disent qu'elles ne sont jamais satisfaites de leur sort. Finn<sup>a</sup>, comme tout dans le monde gabbra, n'est pas un élément stable. Il fluctue constamment. Il représente, néanmoins, l'état idéal, un état qu'on s'efforce de maintenir. Finn<sup>a</sup> c'est l'unité du monde. Quand il est présent, il y a nagáa "paix" et solidarité entre les hommes.

Chez les Gabbra, la source de finn<sup>a</sup> est le siège politique et le rituel de la fratrie (yaa). C'est ici que vivent les hommes responsables de la sauvegarde et de la perpétuation des coutumes gabbra. Ces hommes, qu'on nomme jaars argā dagetí "anciens qui ont vu et entendu" sont les détenteurs officiels d' aada "tradition". Ils sont désignés par la société à cause de leurs qualités exceptionnelles pour mémoriser les moeurs du passé et pour instruire les jeunes gens du yaa. Ces hommes reçoivent la visite de leurs compatriotes proches et lointains qui viennent les consulter sur les matières de tradition. Ils sont les mentors de la tradition orale (finn durí) qu'ils immortalisent

en la transmettant oralement d'une génération à une autre.

C'est au yaa aussi que se trouvent les objets sacrés du culte: tambour, corne, sceptre et bâtonnets de feu. Ces objets concrétisent finn<sup>a</sup> et témoignent de la continuité de la nation. Transmis de génération en génération, ces instruments sont les gardiens sacrés du passé, du présent et de l'avenir du peuple gabbra. Les hommes qui les gardent les oignent de graisse et les plongent dans le sang sacrificiel. Ce sont les "pères" (abba) des objets rituels et les médiateurs de finn<sup>a</sup>. De même, tous les dignitaires religieux, les dabella et au-dessus d'eux dans la hiérarchie spirituelle les k'áallú, incarnent mystiquement l'idée transcendente de finn<sup>a</sup>. Ce sont les plus hauts symboles de la paix qu'ils ont la charge de maintenir.

Les Gabbra décrivent finn<sup>a</sup> comme 'une chose dont ils dépendent'. On saisit la portée de cette remarque quand on comprend ce que les Gabbra entendent par ce concept. Finn<sup>a</sup> c'est la fertilité du sol, c'est la prospérité de la famille et du troupeau, c'est sa relation à Dieu et à l'univers, c'est l'ordre du monde, c'est la paix et l'éthique traditionnelle. La perte ou la désintégration de cette force cosmo-vitale signifie le déclin de la société. C'est le spectre terrifiant du chaos et du désordre.

Mais le mot finn<sup>a</sup> renvoie aussi à un autre type de fécondité: celle de l'esprit créateur.

Le soir, quand le travail est fait, les gens ont le loisir de se détendre, de bavarder et de se divertir. Les adultes se rendent visite. Ils se chauffent devant le feu et se racontent les événements de la journée. Pendant ce temps, les enfants jouent devant les tentes, narrent des histoires, posent des devinettes ou chantent. Les jeunes gens partent dans un campement voisin retrouver leurs camarades et souvent ils se mettent spontanément à danser ou à chanter. Les Gabbra disent que de telles activités produisent et sont le résultat d'un état de finn<sup>a</sup>.

Les mots sont fertiles et ils fertilisent l'imagination. "De bonnes paroles" , nous a confié notre ami Wario Bala, "sont la nourriture des oreilles. Tout comme l'estomac aime manger nos oreilles aiment écouter". Cette comparaison évoque d'une manière extraordinaire les propos de Lévi-Strauss (1962b) lorsqu'il écrit que les catégories alimentaires ne sont pas simplement "bonnes à manger" mais aussi "bonnes à penser". Cette idée est exprimée aussi dans un proverbe gabbra recueilli par Andrzejewski (1966:97):

sagaleen      soor garãa      oduun      soor gurrãa  
 // nourriture/mets |estomac|de/ nouvelles/mets | oreilles|de//

"la nourriture réjouit l'estomac, les nouvelles réjouissent les oreilles".

Dans les traditions orales gabbra, circule le génie créateur du passé qui renaît et qui est revécu chaque fois qu'on les raconte. Désormais, la "logique" du concept gabbra de la tradition orale devient plus évidente. Nous comprenons le raisonnement qui les a conduits à classer comme ils font les genres oraux. Les Gabbra disent que les traditions orales sont fondées sur la vérité. Ils ne font donc pas de distinction entre fiction et non-fiction. Ils maintiennent que même les situations décrites dans les contes sont réellement arrivées dans un passé mythique (durí durí "il y a longtemps, il y a longtemps) quand tous les animaux et les objets étaient doués de parole. Nous pouvons maintenant présenter cette classification et examiner en détail ses différentes catégories (Fig. 21 ).

La tradition (aada durí durí), l'histoire (marar<sup>a</sup>) et les bravades (daduu) appartiennent à la première catégorie qui est celle des "choses vues et entendues" (wáan argá dagetí), ou, autrement dit, au domaine de l'expérience.

La tradition, c'est l'ensemble des lois sociales, morales et religieuses (aada) du lointain passé (durí durí) qui ont été



## FINN DURI

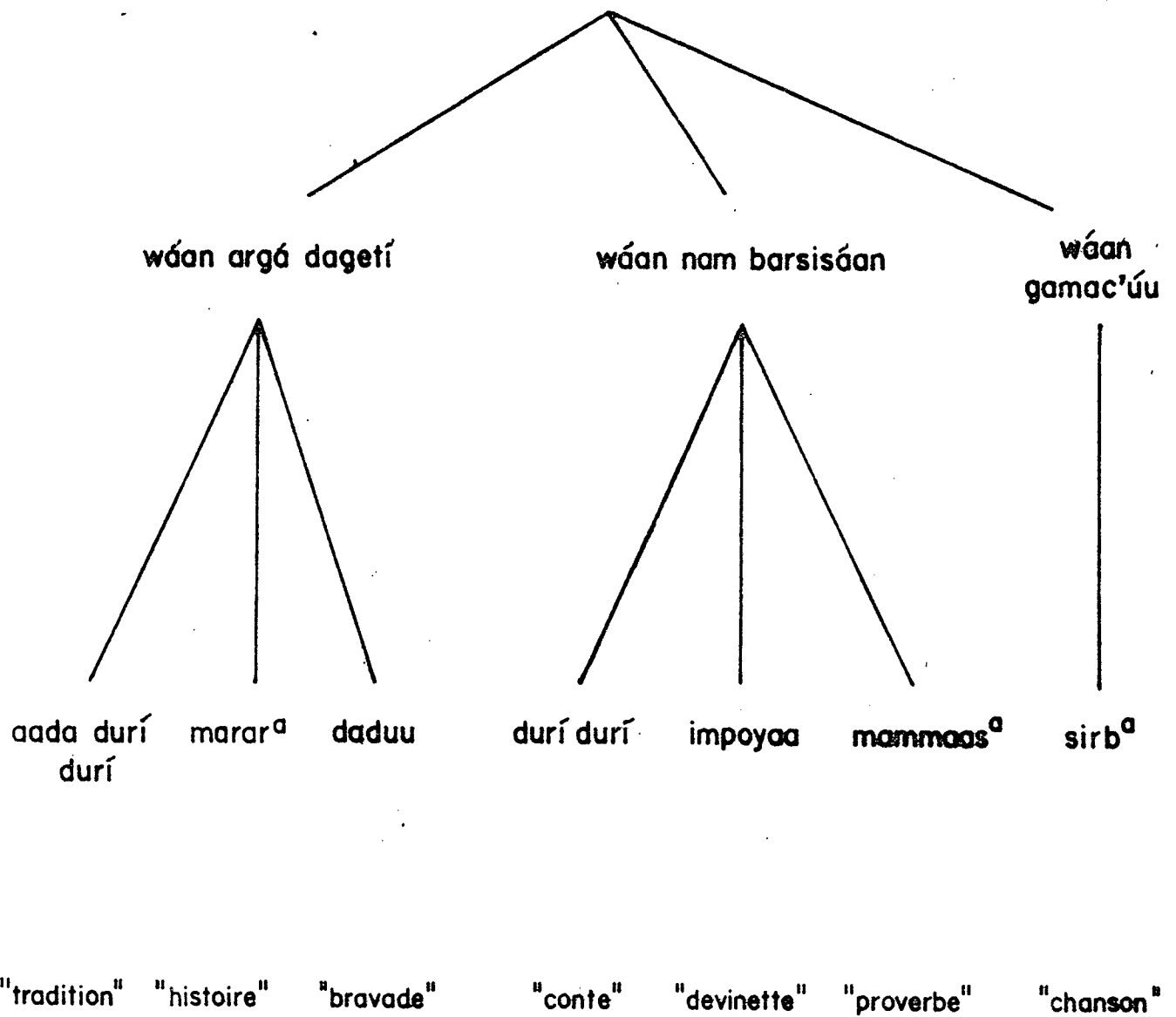


Fig. 21: La classification des genres oraux engabbra

transmises à la génération actuelle par les ancêtres. Les Gabbra disent qu'il y a cent soixante dix-sept aada, sans doute un nombre symbolique. Ces droits coutumiers déterminent la place de tout élément significatif, homme, animal, végétal, minéral, objet culturel ou institution sociale dans le schème des choses en lui attribuant un rôle ou une fonction propre. Les Gabbra disent que ces coutumes ont été adoptées à l'origine parce qu'elles contribuaient à l'état de finn<sup>a</sup> de la société. Elles ne sont pourtant pas immuables et elles ont subi des modifications diverses à travers les siècles pour rétablir l'équilibre dans les fluctuations de finn<sup>a</sup>. Par exemple, quelques-uns des écarts entre les fratries dans la pratique de ces coutumes s'expliquent par ce fait. Si les fratries Galbo et Odhola changèrent leur système de classes de générations (luub<sup>a</sup>) et adoptèrent un système à six classes dénommées plutôt qu'un système à trois classes, c'est parce que l'ancien système était nuisible à leur état de finn<sup>a</sup>. Mais ces changements ne se font pas à la légère. Ils demandent d'être étudiés et délibérés par tous les anciens au conseil du yaa, avant d'être définitivement adoptés. Comme beaucoup de peuples traditionnels, les Gabbra expliquent les catastrophes qui leur arrivent par leur propre défaillance vis-à-vis de ces lois. Le sacrifice joue donc un rôle très important dans la religion gabbra, car il est le seul moyen de se faire pardonner par Dieu.

Pour les Gabbra, comme pour d'autres peuples du monde, l'histoire n'est pas conçue comme une suite d'événements temporellement finis, mais sous forme d'un cycle qui se reproduit perpétuellement. Dans l'univers gabbra, par contre, tout suit ce mouvement circulaire: les gens, le temps et les événements. Chaque cycle (gogess<sup>a</sup>) se répète à des intervalles de huit ans. L'unité temporelle employée pour mesurer ces cycles est celle de la semaine. Chaque année dans le cycle des ans est nommée d'après un jour de la semaine<sup>26</sup>. 1984, par exemple, qui a commencé pour les Gabbra

26

Les noms des jours de la semaine en gabbra sont les suivants: - alsinin "lundi", thalasa "mardi", arba "mercredi", kamis "jeudi", gumaat "vendredi", sabdi "samedi" et ahad "dimanche". Les Boran ont une série de noms radicalement différents de ceux des Gabbra.

en novembre 1983 après la célébration de la fête annuelle d'almado, est leur année de mercredi. Vendredi, le jour le plus faste de la semaine, donc l'année la plus propice, marque le début et la fin de chaque cycle. A chaque jour de la semaine, correspond aussi deux séries de noms personnels, masculins et féminins. Chaque Gabbra doit porter, en plus de ses autres noms, le nom qui correspond au jour où il est né. Ce nom lui confère le statut d'adulte. S'il meurt sans avoir assisté à la cérémonie (mogaatí) où ce nom lui est attribué, il ne peut être enterré selon les rites funéraires de son âge, sexe, ou statut social<sup>27</sup>. C'est une grande honte pour un homme de mourir privé de ce nom. Il ne peut pas non plus devenir dignitaire et recevoir ses fonctions au jilla s'il n'a pas été 'baptisé' de ce nom. Car c'est son nom du jour de la semaine qui lui donne, en effet, son identité sociale. Sans ce nom, l'individu a un statut de non-personne.

Le système de classes de générations (luub<sup>a</sup>) sur lequel toute la structure de pouvoir politique et rituelle est fondée, est construit également sur cette division du temps. Il doit parcourir son cycle idéalement par des multiples de huit, chaque nouvelle génération de dirigeants remplaçant la précédente tous les huit ans.

En se servant de ces deux systèmes, les cycles de huit ans et les cycles politiques, les Gabbra ont élaboré un mécanisme extraordinaire pour mesurer l'écoulement du temps. Toute année qui passe est nommée non seulement selon un jour de la semaine, mais aussi selon l'événement qui l'a marquée le plus: une catastrophe naturelle ou une guerre, la mort d'un dignitaire important ou la prise de pouvoir d'une génération d'hommes. Le

27

Comme les jours de la semaine, les noms qui leur correspondent sont empruntés de l'arabe. La cérémonie de mogaati a lieu en général après la ménopause de la femme, c'est à dire, lorsque tous ses enfants sont nés. Tous les enfants de la famille, quel que soit leur âge, sont réunis et on leur attribue leur nom. Si deux enfants sont nés le même jour, ils portent tous les deux le même nom.

cycle politique porte le nom du plus haut dignitaire, le hayyu jiblo. Grâce à cette méthode, tous les changements politiques, historiques et écologiques affectant le groupe sont enregistrés. Avec ce calendrier unique, il est possible de remonter dans l'histoire de l'ethnie jusqu'à 1870 (Tablino 1974; Robinson 1980 et en cours). Les Gabbra croient que les événements se répètent et que ce sont eux qui régissent leur propre périodicité. A l'aide de ce système, certains anciens ou devins (raag<sup>a</sup>) savent prédire l'avenir et prévoir le retour d'une époque déjà écoulée.

Dans cette même catégorie de l'expérience vécue, les Gabbra classent, curieusement, un autre genre narratif, qu'ils nomment daduu. Les daduu ne correspondent à aucun des genres que nous connaissons par ailleurs. Faute d'un meilleur terme, nous les appelons "bravades".

Les daduu sont déclamés par des jeunes hommes circoncis (nám luubá) qui ne sont pas encore pères de famille (abba worrá). Les daduu sont la réaction exagérée de ces jeunes gens à la provocation féminine. Quand un jeune homme a été humilié publiquement par l'insulte d'une femme, il s'en va en rage pour essayer d'effacer sa honte. Ceci implique qu'il doit faire preuve de sa virilité en accomplissant quelque acte courageux plein de danger. Dans l'idéologie gabbra, ceci consiste à tuer un grand fauve ou à castrer un ennemi. Lorsqu'il a réalisé une de ces épreuves, il retourne chez lui triomphant et se vante de son exploit devant ses pairs.

Les daduu sont racontés en employant un débit rapide, qui traduit la colère et l'agitation du jeune homme. Dans les daduu, il se venge de la femme qui l'a injurié. A son tour, il la maltraite verbalement, souvent d'une manière assez grossière. Il exagère ses prouesses et dans de bonnes versions, il y a un jeu de mots subtils. Les daduu sont souvent récités lorsque les hommes se rassemblent seuls pour célébrer une fête ou pour offrir un sacrifice à Dieu. A ces occasions, ils se barbouillent le visage de

plâtre et porte des plumes d'autruche dans un bandeau autour de la tête ou dans leur lance.

Pour provoquer une récitation de daduu lors d'une de ces réunions d'homme, un jeune homme offense, en taquinant, un de ses camarades. Celui-ci réplique à la provocation en déclamant un daduu. Son offenseur continue la bataille verbale jusqu'à ce que l'un d'eux ait épuisé son répertoire. A ce moment-là, un des autres hommes du groupe reprend l'attaque et ainsi de suite.

Les daduu sont souvent improvisés. Bien qu'ils doivent être fondés sur une expérience réellement vécue, de nos jours, où de tels actes ne se commettent plus guère, il est admissible de les inventer. Autrefois, la fonction de telles réunions étaient évidemment de provoquer chez les hommes une certaine agressivité dormante. Dans le passé, quand les accrochages inter-ethniques risquaient d'éclater à tout moment, il fallait revivifier périodiquement les sentiments guerriers des hommes. Mais encore aujourd'hui, quand les hommes racontent des daduu, ils deviennent très excités et tremblent d'émotion (wachis<sup>a</sup>). Par ailleurs, les daduu expriment ouvertement certaines hostilités, agressions ou conflits psychologiques refoulés. Ils sont une manière publiquement acceptable de se purger de ses frustrations sexuelles et de s'affirmer en tant qu'homme. Les Gabbra justifient le classement des daduu en disant que ces auto-panégyriques racontent (à l'opposé de marar<sup>a</sup> qui enregistre l'histoire collective) l'histoire personnelle d'un individu mâle et de ses aïeux. Ce sont ces faits dont les descendants d'un homme se souviendront et par rapport auxquels ce dernier est assuré une certaine immortalité au sein de son groupe.

A la deuxième catégorie des traditions orales gabbra, qui est celle de l'apprentissage ou de la connaissance (wáan nám barsisáan "les choses qui instruisent l'homme") appartiennent les contes (durí durí), les devinettes (impoyaa) et les proverbes (mammaas<sup>a</sup>). Les contes et les devinettes sont réservés aux enfants, tandis que les proverbes relèvent plutôt du domaine des

adultes.

Les contes jouent un rôle extrêmement important dans l'éducation morale des enfants gabbra. Ils traitent un nombre de thèmes qui mettent en scène tous les dangers, vices et péripéties de la vie qu'ils exposent aux enfants dès leur plus jeune âge. Tout en moralisant, cependant, les contes amusent et divertissent les enfants. Car ils sont racontés d'une manière plaisante et poétique. Et les morales qu'ils dépeignent sont presque toujours suggérés plutôt que dites clairement. Les contes reflètent les structures sociales et sont le miroir de la société. Ils incarnent l'image du moi avec toutes ses faiblesses humaines et ses fantasmes, ses projections et ses fuites dans l'irréel. Les contes sont leur propre porte parole: ils jouent sur l'inconscient enfantin. Les adultes, en fait, ne jouent pas de rôle très actif dans ce processus didactique. Les contes sont transmis par les enfants eux-mêmes. Les petits les apprennent des grands. Les enfants passent le temps aux pâturages en se contant des histoires. Ils les racontent aussi le soir, au lit, où pendant leur jeux nocturnes. Chaque enfant propose un conte qu'il connaît; il en apprend d'autres du groupe. Quelques-unes des histoires un peu plus piquantes sont racontées aux enfants plus âgés par les adultes pour les initier aux mystères de la sexualité. En général, quand les adultes évoquent les contes dans leurs discussions, c'est pour tracer un parallèle entre une situation de conte et celle dont ils sont en train de décrire. Mais si on demande à un adulte de conter ou s'il se trouve par hasard dans une session de contes, il y prend un plaisir aussi vif que les enfants.

Dans un corpus de quatre-vingt contes que nous avons recueillis sur le terrain, les thèmes suivants apparaissent: cosmogonique, totémique, étiologique, allégorique, cannibalique, fantastique, cumulatif; contes d'animaux, de femmes; contes sexuels; contes de bonne conduite et de changement social. Les Gabbra regroupe tous ces thèmes sous le terme global de durí durí "il y a longtemps, il y a longtemps". Ils sont conscients cependant, de leurs différences et les classent selon leur

contenu thématique et leurs similitudes structurelles. Ils n'ont pas de terme pour cette typologie. En analysant le corpus d'un point de vue extérieur, nous pouvons tout de même faire une distinction entre les contes et dire qu'ils appartiennent à deux sphères, sociale et imaginaire. Les contes sociaux discutent la vie en société ou racontent comment un problème juridique était résolu. Ils servent souvent à établir un précédent moral. Les contes imaginaires sont de nature plus fictive et introduisent un élément fantastique ou surnaturel. Les deux sphères de conte, cependant, ont toutes les deux une orientation sociale. Leur objectif est clairement d'inculquer un sens moral à l'enfant et de lui apprendre à se comporter en société. Ils contribuent alors au processus de socialisation de l'enfant.

Les Gabbra disent que les contes ont une forme fixe qu'on devrait mémoriser et reproduire fidèlement. Notre expérience prouve que le contraire est souvent le cas. C'est pour cette raison que dans beaucoup de cultures à tradition orale, la forme originelle d'un conte a été oubliée, donnant lieu à plusieurs versions différentes du même conte. Chaque version ne saisit que des fragments de l'histoire primitive. Dans quelques cultures, il ne subsiste que des versions tronquées, appauvries. Ceci n'est pas le cas chez les Gabbra, où les contes restent bien vivants dans leurs variantes diverses. Leur mémorisation stimule l'esprit de l'enfant et développe ses facultés mnémotechniques. Idéalement, en racontant un conte, la formule d'ouverture doit être prononcée afin d'unir le conteur et son assistance. Un récit historique (aada durí durí) est signalé simplement par le mot duri ... Le conte (durí durí) a une formule d'entrée en matière plus structurée. Elle se décompose en question et réponse et se passe de la manière suivante:-

- conteur:                    dūri                    dūri                    jed'an<sup>i</sup>  
 // il y a longtemps/ il y a longtemps/ disent/ils//  
 "il y a longtemps, il y a longtemps, dit-on"<sup>28</sup>
- assistance:                jed'an                jed'an<sup>i</sup>  
 // disent/ils/ disent/ils //  
 "dit-on, dit-on"
- conteur:                    dūri                    boorō                jed'an<sup>i</sup>  
 // il y a longtemps|Boor / disent ils//  
 "à l'époque de Boor, dit-on"
- assistance:                jed'an                jed'an<sup>i</sup>  
 // disent/ils/ disent/ils//
- conteur:                    dūri                    reetí  
 // il y a longtemps| chèvre|foc./  
 keenc'í                boorā                jed'an<sup>i</sup>  
 griffes|nom. | noir gen./ disent/ils//  
 "à l'époque de la chèvre aux talons noirs, dit-on"
- assistance:                jed'an                jed'an<sup>i</sup>  
 // disent/ils/ disent/ils//  
 "dit-on, dit-on"



conteur:                   dúri                   tuk'á  
 // il y a longtemps | écureuil/  
  
 keenc'í           billiá           jed'an<sup>i</sup>  
 griffes |nom. | couteaux |gen. /disent/ils //  
  
 "à l'époque de l'écureuil aux griffes comme,  
 des couteaux, dit-on"

assistance:               jed'an           jed'an<sup>i</sup>  
 // disent/ils / disent/ils//

conteur:                   dúri  
 // il y a longtemps  
  
 "il y a longtemps..."

Quelquefois cette formule est prononcée très vite et sans aucune pause pour laisser à l'assistance le temps de répondre. D'autres fois, elle devient presque incohérente. Souvent la convention n'est pas respectée du tout et le conteur commence tout de suite à conter l'histoire. Cette négligence indique peut-être qu'aux yeux du conteur la formule est purement une convention dépourvue de signification. Elle ne sert qu'à signaler le 'type' de parole qui va être prononcée. Comme celle-ci n'est qu'une convention, personne ne sait plus ce qu'elle signifie<sup>29</sup>.

---

29

Cf. Calame-Griaule (1970a: 41): "Les formules fixes de début et de fin des contes seront l'objet d'une attention particulière. De forme souvent énigmatique, elles ont une signification symbolique dont l'explication a été généralement oubliée par les usagers et qu'il serait intéressant de retrouver par référence au contexte culturel".

Tous nos efforts pour solliciter de la part des informateurs une explication de la formule ont été vains. Nous sommes convaincue, néanmoins, que les allusions obscures sont significatives. Nous en proposons une interprétation plus loin.

Si les contes forment la mémoire de l'enfant, les devinettes (impoyaa), elles, lui apprennent à bien parler. Elles jouent un rôle important dans l'acquisition du langage de l'enfant en l'entraînant à bien articuler. Les mères, grand-mères et jeunes femmes célibataires apprennent ces devinettes aux enfants. Elles sont posées généralement la nuit, bien qu'il n'y ait pas de règle explicite à ce propos. Quelques-uns de nos informateurs croient qu'on devient imbécile si on les pose le jour<sup>30</sup>. En posant une devinette, le poseur lance le mot impoyaa<sup>31</sup>. Celui qui accepte le défi répond impirag. Les deux partenaires continuent le jeu jusqu'à ce que l'un d'eux n'en sache plus. Quelqu'un d'autre alors se propose. Si l'un des partenaires ne connaît pas la réponse, il n'est pas éliminé pour autant. On lui donne la réponse et le jeu continue. Voici quelques exemples de devinettes gabbra:-

bokay kalan tok háro tokatí gut<sup>e</sup>  
 //pluie|maigre|un / étang | une foc. /a rempli//

"une petite averse, un étang plein"

solution: //gorf<sup>a</sup>// "un récipient (de lait)"

30

Cf. Calame-Griaule (1970a:31): "La nuit est le règne de l'obscur. Elle est donc liée au caractère énigmatique de la littérature orale. Poser les énigmes et les résoudre pendant la nuit... contribuera à faire sortir le clair de l'obscur, donc à faire succéder le jour à la nuit. Sur un autre plan, la nuit est associée au mariage, puisqu'elle est le moment privilégié pour les rapports sexuels".

31

Comme nous a fait remarquer un de nos camarades de séminaire, les mots pour "devinette" et pour "conte" sont aussi les mots par lesquels on commence à poser une devinette ou raconter un conte.

lag labé      jaars      kuub      ded'eeraa fud'<sup>a</sup>  
 //oued/ai suivi/ vieillard / doigts | pl. | long / ai pris/je //

"j'ai suivi un oued et j'ai trouvé un vieillard à doigts longs"

solution: //filâ// "un peigne"

Dans le campement gabbra, quand la grand'mère vit chez son fils, sa case est le point focal des activités des enfants. Pendant la journée, elle s'occupe des petits enfants et apprend aux jeunes filles adolescentes des tâches ménagères. Le soir, les enfants se réunissent dans sa case pour jouer, chanter, raconter des histoires et poser des devinettes. Quelquefois, elle participe aux jeux, mais le plus souvent, elle se contente de regarder les enfants jouer. Elle n'est ~~presque~~ jamais oisive, elle est toujours en train de fabriquer ou de réparer quelque objet culturel. On entend souvent de grands éclats de rire exploser de sa case, jusqu'à une heure assez tardive de la nuit. Il nous semble, donc, que c'est la grand'mère qui joue un rôle instrumental dans l'éducation de ses petits enfants. Elle a le temps et la disponibilité pour se dévouer à ces petits enfants qui l'adorent. Dans les sociétés traditionnelles, c'est en aimant l'enfant et non en l'aliénant que l'apprentissage de la vie se fait.

Les proverbes (mammaas<sup>a</sup>) nous transportent du monde merveilleux des enfants au monde plus terre à terre des adultes. Les proverbes jouent un rôle important dans le dialogue et les discussions publiques et privés. Ils épicient les conversations courantes et animent les réunions. Ils servent, comme partout dans le monde, à souligner la pertinence de son propos, à illustrer une morale ou à faire voir à quelqu'un la sagesse d'une ligne de conduite. Dans un débat, un ~~réper~~toire approprié de proverbes est la marque de distinction d'un bon orateur. L'homme qui sait résumer toute sa pensée dans l'emploi juste d'un dicton pour conclure astucieusement une affaire, suscite le respect et l'admiration des autres. Son éloquence le distingue. C'est

l'homme qui sait manier l'art de la parole qui est nommé par la communauté pour la représenter dans les pourparlers. Chez les Gabbra, on juge le caractère d'un homme par ses paroles.

Quelques proverbes sont dérivés des contes. Ces proverbes ont une efficacité double, car au proverbe s'ajoute toute la dimension morale du conte. Les proverbes gabbra touchent à tous les aspects de la vie en société. Nous ne pouvons illustrer que quelques-uns ici:-

ado gará kufelé il hin kúftu  
 //quand/ estomac / est satisfait//yeux / ne...|sont satisfaits|...pas//

"Quand l'estomac est satisfait, les yeux ne le sont pas"

("Avoir des yeux plus grands que le ventre").

koralé doké gáal hin tátu  
 //choses pétries|boue / chameau/ ne...|font !...pas//

"Les chameaux en boue en seront jamais de vrais chameaux"

("L'air ne fait pas la chanson")

On conclut parfois les proverbes par l'affirmation "ainsi dit la hyène" ce qui popularise l'idée gabbra que cet animal communique sa pensée à certains être humains.

A la troisième et dernière catégorie, qui est le domaine de la réjouissance (wáan gamac'úu "les choses qui rendent heureux") appartient le vaste répertoire des chansons gabbra. Le mot sirb<sup>a</sup> "chanson" veut dire aussi "danse" soulignant par ce fait le lien étroit qui existe entre ces deux activités.

Il existe une grande diversité de chansons, qui varient selon la personne et les circonstances. Quelques chansons sont chantées exclusivement par les hommes à propos des femmes. Ce sont des chansons d'amour (faruu nad'd'eení; rendillic et rerwaya). Les chansons d'hommes recouvrent également toutes les activités considérées comme masculines: la chasse, la guerre et le sacrifice. Ce sont les chansons qu'on nomme gerars<sup>a</sup>, gob<sup>a</sup> et arr<sup>a</sup>). Les hommes possèdent aussi des chansons qui accompagnent le travail de puiser l'eau qui leur sont propres. Elles marquent le rythme spécifique de leurs mouvements. Elles s'appellent yamu. Les femmes chantent en privé à propos de leurs amants (karille) et en public à propos de leurs maris (boyu). Les premières sont des chansons d'amour; dans les deuxièmes, elles chantent les exploits et les prouesses de leurs maris et leurs pères et les incitent à se surpasser. A la naissance d'un premier fils, les femmes se réunissent pour chanter la généalogie du nouveau-né et pour fêter la joyeuse arrivée au monde d'un héritier mâle. Elles connaissent aussi de nombreuses berceuses (sirb ijollé) et elles ont leurs propres chansons de puits.

Les chansons que les hommes et les femmes chantent ensemble concernent leurs animaux domestiques: sirb gaalá "chansons de chameaux" , sirb rée "chansons de chèvres et de moutons" et sirb looní "chansons de vaches". L'interprétation d'une de ces chansons est un spectacle merveilleux, car tout en chantant les gens imitent la bête qu'ils louent, s'identifiant ainsi complètement à elle. Quelques chansons de danse (gumsi et gudi) sont chantées également par les deux sexes. En raison probablement de leur mode de vie itinérant , les Gabbra ne possèdent pas d'instruments de musique. Dans leurs danses, pour créer de la résonance, ils posent par terre une peau bien sèche qui couvre deux ou trois grosses pierres. A chaque bout de la peau, se tiennent deux hommes qui claquent des bâtons tandis que les danseurs au milieu s'appuient sur les deux hommes, leurs bras entrelacés, et sautent de haut en bas.

Une série de chansons ou hymes (dikir<sup>a</sup>) est réservée exclusivement aux dabella "dignitaire religieux". Les paroles sont fixes et sont d'une origine très ancienne car personne ne connaît plus leur signification. Ce sont des cantiques de paix qui invoquent Dieu pour qu'il protège leur bétail et veille sur lui; ce sont aussi des chansons de tradition (aada) dans lesquelles les dabella chantent à propos d'un objet ou d'un animal, par exemple un tabouret ou l'autruche. Ces chansons sont chantées tous les vendredis au yaa dans l'enclos sacré (naabo) et à l'occasion des cérémonies rituelles.

On chante normalement en groupe, mais rien n'empêche une personne de fredonner, quand elle le désire, un refrain pour accompagner le travail, en marchant ou tout simplement parce qu'elle a envie de le faire. Tous les noms de chansons mentionnés ici renvoient non à une seule chanson, mais à une série, autour d'un thème commun. La plupart du temps les noms qui désignent les chansons n'ont pas de sens en soi. Le rythme des chansons est fixe, mais les paroles peuvent être improvisées.

Une étude approfondie des chansons gabbra révélerait des faits intéressants sur l'histoire de la langue et sur les origines du peuple gabbra; sur son attitude rituelle envers ses bêtes ainsi que ses points de vue plus allègres sur les choses de la vie.

Le concept de finn<sup>a</sup> qui englobe tous ces genres oraux touche alors à tous les aspects de la vie gabbra: fécondité de la terre et des animaux; fécondité du corps et de l'esprit; fécondité du passé et de l'avenir. Il associe deux ordres conceptuels: celui de la Nature (fécondité) et celui de la Culture (traditions orales). C'est le corps humain, qui appartient simultanément à ces deux ordres, qui médiatise cette transformation. Car l'homme, comme tout dans la Nature, est préoccupé par son instinct fondamental de survie. Cet instinct commande ses sentiments "sauvages" qui consistent à manger, à faire l'amour et à se reproduire. Mais ce qui différencie l'homme de

cette Nature, c'est la parole. Quand sa faim a été satisfaite, son esprit se libère. Cet esprit crée chez lui des besoins plus profonds, plus spirituels. Il cherche à communiquer ses expériences à d'autres hommes. Seul l'homme a développé un système symbolique capable de traduire ce qu'il ressent. Pour les Gabbra, ces deux sphères de la vie et de la connaissance se trouvent à l'intérieur de leur propre corps, au centre même de leur existence, au ventre (gará). C'est donc au plus profond d'eux que cette transformation a lieu. C'est à travers l'intermédiaire perceptuel de leur corps que les traditions orales sont exprimées. Les yeux et les oreilles voient et entendent et assimilent les expériences de la vie. Dans le cerveau, l'esprit inconscient libère l'homme de ses désirs refoulés et les compense; l'esprit conscient apprend à exercer ses facultés. Finalement, les sens expriment toute la joie de vivre.

C'est parce que la Nature domine l'existence précaire des Gabbra qu'ils ont tiré de l'idée de sa générosité et de son abondance leur concept de la Culture. Ils l'expriment métonymiquement par l'image de la fécondité. Dans cette notion-clé de la fécondité, qui pourrait bien être un symbole universel ou presque universel, les Gabbra ont trouvé un moyen frappant de condenser, dans une image succincte, toute leur philosophie de la vie.

## VI. LE CYCLE DE RENARDE

Chez les Gabbra, c'est le personnage de Renarde, symbole par excellence de la perfidie féminine, qui assure le rôle dévolu souvent à d'autres animaux dans la littérature orale du monde, celui du décepteur.

Comme dans le Roman de Renart français, les contes gabbra forment un cycle. A ce cycle, les Gabbra ajoutent un autre récit qui ressemble du point de vue de sa structure et de son contenu aux autres contes mais dont les personnages portent des noms plus allégoriques, comme Mensonge et Vérité, Eau et Feu, etc. Ceux-ci jouent, par contre, exactement les mêmes rôles que Renarde, Hyène, Lion, etc.

Le cycle de Renarde gabbra se compose de cinq récits. Chacun de ces récits décrit, à l'exception du dernier, une série d'aventures dont le personnage principal est Renarde. Nous avons intitulé ces récits Renarde et ses compères, Renarde et Hyène, Renarde et Lion, La trompeuse trompée et Mensonge et Vérité. Ces narrations sont sans lien apparent entre elles. Le cycle ne semble pas non plus évoluer selon un ordre chronologique interne. L'ordre de présentation établi est celui de notre collecte, donc un ordre purement arbitraire. Renarde et ses compères et Renarde et Hyène sont les contes les plus populaires et nous en possédons plusieurs versions. Ces deux séries sont quelquefois intuitivement liées par les conteurs, qui soit passent de l'une à l'autre sans transition, soit emboîtent un conte dans l'autre. Renarde et Lion est un amalgame d'épisodes nouveaux et d'un épisode emprunté à Renarde et ses compères (ou l'inverse: c'est ce dernier conte qui aurait emprunté l'épisode). Et il existe, sans doute, d'autres aventures de Renarde que nous ne connaissons pas encore et qui donc ne figurent pas dans notre corpus.

Dans notre mémoire de DEA, nous avons étudié un conte de ce cycle, une version de Renarde et ses compères (Kassam Kanji



1982). Nous avons démontré comment il reflète les structures socio-économiques et culturelles de la société gabra à la lumière des données que nous possédions à cette époque. Nous proposons dans cette thèse de nous pencher sur le même conte, mais cette fois-ci, en tenant compte de toutes ses variantes. A travers ces variantes, qui introduisent plusieurs nouveaux personnages, apparaissent de nouvelles sphères d'action. Celles-ci ajoutent, au tableau social déjà dépeint, d'autres dimensions culturelles que notre tâche sera d'élucider.

Avant d'aborder cette étude, cependant, nous allons présenter brièvement tous les contes qui composent le cycle. Le manque d'espace nous interdit, malheureusement, de reproduire en entier chacun de ces contes et ses variantes. Le texte original de la version de référence de Renarde et ses compères ainsi que chacun de ses épisodes variant est présenté dans le chapitre suivant. Quant aux autres contes du cycle, nous en donnons ici un résumé suivi d'un bref commentaire pour décrire leurs principaux traits ethnographiques et textuels. Cette présentation nous permettra de placer le conte qui est l'objet de notre étude, Renarde et ses compères, dans son contexte littéraire.

### 6.1. Renarde et Hyène

Conteurs:	Diba Adi	(Boraṅ, 35 ans)
	Tuye Mamo	(Gabbra, 20 ans)
	Roba Abudo	(Gabbra, 20 ans)
	Denge Ganya	(Gabbra, 15 ans)

Les quatre versions de ce conte comportent plusieurs épisodes qui opposent Renarde à Hyène, sa complice et dupe habituelle dans le cycle. Ces quatre variantes présentent une image très intéressante des rôles féminins de Renarde et d'Hyène

en tant que mères, nourricières et ménagères<sup>32</sup>.

Quatre grands épisodes se dégagent de l'ensemble des variantes. Dans le premier, Renarde et Hyène construisent toutes les deux une maison<sup>33</sup>. Celle d'Hyène est bien faite et ne contient aucun trou. Celle de Renarde, par contre, est pleine de trous. Renarde convainc Hyène de lui donner la sienne. C'est le premier d'une série d'échanges que Hyène fait à son propre détriment. Dans le deuxième épisode, chacune des amies acquiert un animal. Hyène, de nouveau, se laisse convaincre et échange son bon boeuf gras contre celui de Renarde qui est maigre et chétif. Elles partent chercher, ensuite, un couteau pour abattre leurs animaux. Hyène trouve un bon couteau tranchant. N'ayant pas réussi à se procurer un couteau, Renarde ramasse des plumes et les présente à Hyène. Elle lui fait croire que ce sont de nombreux couteaux. Hyène donne à Renarde son couteau en échange des plumes. Mais au moment de l'abattage, Renarde est obligée de donner un coup de main à Hyène. Ceci fait, Renarde éloigne Hyène en lui imposant deux tâches impossibles. Elle l'envoie tout d'abord chercher du feu du soleil couchant, puis de l'eau dans un récipient qui fuit<sup>34</sup>. Lorsque Hyène revient, épuisée, sans eau ni feu, Renarde bien entendu, a mangé les meilleurs morceaux de viande des deux animaux.

---

32

Dans la symbolique gabbra, comme nous verrons plus loin, Hyène est tantôt mâle, tantôt femelle, tantôt androgyne. Ici, il s'agit de son aspect féminin.

33

La construction de la maison ou de la tente, comme nous l'avons déjà signalé, est un travail de femme.

34

Ce motif où Hyène court vers le soleil couchant à la recherche du feu est très répandu en Afrique Noire. Pour une discussion de sa signification symbolique, cf. Calame-Griaule (1970).

Dans le troisième épisode, Hyène s'étonne que ses enfants soient aussi maigres et que ceux de Renarde soient si forts. Elle en demande la raison à Renarde. Renarde lui conseille de mettre ses enfants d'abord au feu, sans faire attention à leurs cris, puis de les enfermer dans un sac (sub<sup>a</sup>) pendant quelques jours<sup>35</sup>. Hyène suit ce conseil traître et cruel et finit par tuer ses propres enfants. En les découvrant morts, elle court, folle de rage et de douleur, à la maison de Renarde. Celle-ci a prévu la colère d'Hyène et s'est enfuie, laissant sur son lit, en forme de déguisement, sa robe en cuir (gorfo)<sup>36</sup>. Hyène bat à plusieurs reprises cette forme, avant de se rendre compte de ce qui s'est passé. Cet incident clôt la première partie du conte.

Dans la deuxième partie, où se joue l'épisode final du conte, la scène des événements est un étang (haro). Renarde y va puiser de l'eau, mais trouvant Hyène déjà sur les lieux, elle est obligée de se déguiser. Elle se couvre tour à tour d'herbe (buyyo), de cendres (daara) et d'un torchon (soosó). Chaque fois qu'elle arrive à l'étang, elle demande à Hyène, selon une règle de la politesse gabra en matière d'eau de puits, la permission d'y puiser de l'eau. Chaque fois, Hyène lui demande qui elle est. Renarde s'identifie en empruntant un nom à son déguisement. Elle se nomme tantôt 'Mère de l'herbe', tantôt 'Mère de cendres' tantôt 'Mère de torchon'<sup>37</sup>. La troisième fois qu'elle se présente, son déguisement se détache dans l'eau, révélant à Hyène

35

Un sub<sup>a</sup> est un sac carré en cuir dans lequel les femmes mettent divers objets, outils de couture, encens, bijoux, etc. Comme le sac à main en occident, c'est un objet personnel hautement féminin.

36

Le gorfo est la robe traditionnelle de la femme. Actuellement, elle ne porte plus cette robe en cuir mais achète des pagnes. Le gorfo doit être porté par la femme lors des rites du jilla (cf. p. 47) de leur mari et au jour de leur mariage.

37

Ce sont des technonymes. En effet, chez les Gabra, comme dans d'autres sociétés traditionnelles, la femme n'a pas de véritable statut social que par le fait qu'elle soit mère. Elle s'identifie

sa véritable identité. Renarde se sauve, mais Hyène la poursuit et réussit à l'attraper par la queue. Renarde suggère à Hyène de la tenir par une partie plus "douce" de son corps. Elle défèque dans la main d'Hyène et se libère. Ainsi se termine le conte.

Ces quatre variantes du conte jettent une lumière originale sur le caractère de Renarde, démontrant clairement ses aspects féminins.

## 6.2. Renarde et Lion

Conteur: D'addac'a Guyyo (Boran, 28 ans)

Dans ce conte curieux, dont nous n'avons recueilli qu'une seule version, Lion et Renarde partent en voyage ensemble<sup>38</sup>. Les deux compagnons ont faim et Renarde propose à Lion un moyen extraordinaire d'attraper une girafe. Ils creusent un trou et Lion se cache à l'intérieur, ne découvrant que ses dents. Renarde lui couvre la tête de l'herbe. Elle part ensuite attirer l'attention des autres animaux vers ce spectacle étrange: des dents qui poussent dans l'herbe. Tous les animaux accourent à l'endroit, puis s'en vont. Finalement, une girafe enceinte s'approche du trou. Renarde donne le signal à Lion, qui bondit de la cachette et saisit la girafe dans sa gueule<sup>39</sup>.

L'épisode suivant fait partie également de Renarde et ses compères. Pendant que Lion se repose, Renarde prépare la viande. Elle fait un feu et y met en même temps que la viande, de gros morceaux de quartz (anc'ábbí). Elle défie Lion de prouver son courage

---

donc en se nommant 'mère d'un tel'. La femme gabbra porte généralement le nom de son fils aîné. Son mari l'appelle aussi par ce nom, car il lui est interdit de mentionner le nom de naissance de sa femme.

38

Ce conte est connu et raconté également par les Gabbra.

39

Giraffa camelo-pardalis (L.) proie commune du lion

en avalant ces morceaux de "viande bien gras". Il le fait et les pierres brûlantes lui consomment les intestins et il meurt.

Pendant que Renarde mange la viande de girafe, Hyène arrive et lui demande un morceau<sup>40</sup>. Indiquant Lion, dont le cadavre est allongé par terre, Renarde répond qu'elle n'ose pas le faire au cas où Lion se réveille et se fâche. Elle lui propose des os. Pendant que Hyène les avale goulûment, Renarde attache la queue de celui-ci à la crinière de Lion. Elle se met alors à crier que Lion est réveillé et Hyène s'enfuit, tirant après 'lui' le cadavre de Lion. Presque mort de peur, salissant tout dans sa terreur, Hyène réussit à regagner son terrier où il se réfugie. Mais le corps de Lion reste bloqué à l'extérieur. N'osant plus ressortir, Hyène périt de faim dans son terrier.

Ce conte est intéressant d'un triple point de vue. D'abord, il est le seul conte dans notre corpus à nous fournir une image stéréotypée de Hyène: celle d'un être affamé caractérisé par sa peur abjecte et sa tendance à tout souiller dans son effroi. Deuxièmement, l'ensevelissement de Lion rappelle une coutume galla (Cerulli 1917:22) sur les sorciers. D'après cette coutume, les sorciers pouvaient arrêter les pluies en brûlant de l'herbe aromatique. Un chef qui soupçonnait un sorcier de cette pratique, le faisait enterrer jusqu'à la taille en attendant l'arrivée des pluies. Dans un autre conte de notre corpus, la voix de Lion est associée au tonnerre. D'après les Gabbra, le lion sait ensorceler les gens; il pratique le falfal<sup>a</sup> "envoûtement" (cf. p. 289 plus loin). La conjonction de ces éléments souligne la nature quasi-magique de ce personnage. En troisième lieu, le conte démontre à quel point Renarde est dangereuse: elle ôte la vie non seulement à des êtres vivants, mais à ceux, comme le petit de la girafe, qui ne connaissent pas encore le monde.

---

40

Dans ce conte, le sexe de la hyène n'est pas précisé. Ce substantif étant masculin en gabbra, nous employons ici et dans Renarde et ses compères l'article et les pronoms masculins. Nous mettons, toutefois, ces derniers entre crochets.

### 6.3. La trompeuse trompée

Conteur: Arero Liban (Boran, 33 ans)

Dans ce conte, dont nous ne possédions aussi qu'une seule version mais qui est connu par les Gabbra, Renarde attaque et enlève à Brebis deux agneaux. Brebis pleure la perte de ses deux petits sous un arbre sur lequel sont perchés deux Corbeaux (harrankes<sup>a</sup>)<sup>41</sup>. Ils lui conseillent de ne pas se laisser faire par Renarde mais de se protéger en se servant de ses cornes. La seconde fois que Renarde s'apprête à lui prendre un agneau, Brebis l'attaque comme les Corbeaux lui ont conseillé de faire et la chasse.

Renarde décide de prendre sa revanche sur les Corbeaux. Elle se couvre de bouse de vache et feint la mort. Les deux Corbeaux arrive sur les lieux et après quelques discussions décident de faire une enquête. L'un d'eux saute autour d'elle, lui donne des coups de bec, mais Renarde ne bouge pas. Finalement, Corbeau se met sur les pattes de Renarde et se prépare à arracher les yeux de celle-ci. Renarde l'attrape dans sa gueule. Le deuxième Corbeau est resté astucieusement sur l'arbre. Il conseille à son compagnon de ne pas révéler, quoiqu'il advienne, la formule secrète qui provoque la mort des Corbeaux. La curiosité de Renarde est éveillée et elle veut immédiatement savoir ce secret. Corbeau lui révèle que dans leur famille la chose qu'ils détestent le plus c'est qu'on les jette la tête en bas dans une caverne. C'est évidemment ce que Renarde fait, et Corbeau s'envole.

Etonnée qu'on puisse la tromper, elle, d'une telle manière, Renarde décide de présenter le problème aux autres Renardes et une grande réunion a lieu. Lorsque les Corbeaux arrivent sur la scène de l'assemblée, toutes les Renardes sont allongées par terre, feignants d'être mortes. Les Corbeaux se retirent et con-

---

41

Les corbeaux en pays gabbra sont une variété de Corvus.

voquent à leur tour les dignitaires juridiques. Pendant trois jours les Renardes restent sans bouger au soleil. Les hayyu des Corbeaux annonce que si les Renardes étaient réellement mortes leurs oreilles bougeraient. Toutes les Renardes allongées se mettent alors à bouger les oreilles! Le conte se termine par cette image amusante.

En général, les Gabbra n'aiment pas les corbeaux, mais les supportent. Ils les trouvent sales à cause de leurs plumes et de leur régime omnivore. Ils les associent à l'annonce de mauvaises nouvelles.

Le conte reflète l'institution juridique gabbra. Afin de résoudre leurs problèmes, chaque race animale fait venir ses chefs à une assemblée où on adopte une stratégie collective. Ceci est une mesure caractéristique de la vie gabbra, où les réunions (kor<sup>a</sup>) tiennent une place importante dans la résolution de leurs conflits politico-juridiques. La juridiction est hiérarchisée. En bas de l'échelle, se trouvent les jaalláb<sup>a</sup>, représentants de la justice qui peuvent trancher dans des disputes mineures. S'ils n'arrivent pas à résoudre le problème, l'affaire passe au hayyu. Le yaa représente la cour suprême. Ces deux types de dignitaires font partie de l'organe officiel de la justice. En dehors de ce circuit, chaque chef de famille ou chef de village est appelé à intervenir dans les problèmes quotidiens. Quand il s'agit de prendre une décision collective, tout le village, où les dignitaires sont également présents, se réunit pour discuter la matière.

Dans ce conte, nous voyons Renarde sous une lumière inhabituelle. Elle n'est plus un être solitaire voué à la poursuite du mal. Nous la voyons intégrée dans un groupe. Ce groupe, comme celui des Corbeaux, est organisé selon les mêmes principes de structuration gabbra. Le monde animal est conçu à l'image du monde humain. Dans les deux cas, la force est détenue par le groupe, non par l'individu. Comme les autres contes du cycle, ce récit mériterait d'être approfondi.

#### 6.4. Mensonge et Vérité

Conteurs:           Diko Olo           (Boran, femme de 40 ans)  
                       Mamo Barrako (Gabbra, 38 ans)

Ce conte, comme nous l'avons déjà dit, est une transformation allégorique du premier conte du cycle, Renarde et ses compères<sup>42</sup>. Il suit le schéma-type du conte, mais s'en écarte dans son début et dans son dénouement.

Les personnages sont Mensonge et Vérité, Eau et Feu, Herbe, Serpent et Lion<sup>43</sup>. Ils partent chercher ensemble du bétail. Ils trouvent des boeufs et une chamelle<sup>44</sup>. Ils passent deux nuits sur la route. Le troisième jour, ils décident de partager les animaux qu'ils ont acquis. A ce moment-là, Mensonge demande à Serpent d'éliminer Lion. 'Elle' lui explique qu'elle craint que Lion n'exige par force une part trop grande du butin. Serpent suit son ordre. Mensonge s'adresse ensuite à Feu et lui conseille d'écarter Serpent, devenu trop dangereux pour le groupe après son meurtre de Lion. Feu s'allume dans l'herbe, où Serpent se trouve, et tous les deux, Herbe et Serpent meurent dans l'incendie.

---

42

Nous ne nous hasarderons pas à répondre à la question de savoir lequel des contes est la forme primaire, fondamentale, et lequel est une forme secondaire, dérivée. D'après Propp (1965:177), les formes primaires ont souvent leurs racines dans la vie religieuse, qui selon lui, est antérieure au conte. Inversément, il est fort possible que les deux contes marquent des états de conscience différents. Dans ce cas, le présent conte articulerait d'une manière plus consciente le symbolisme inhérent dans les noms fictifs de Renarde, Hyène, etc. Du point de vue structural, il s'agit ici d'une transformation par substitution interne (Propp 1965:188), c'est à dire, d'une série de noms par une autre série.

43

Mensonge = cubu; Vérité = duga; Eau = bisáan<sup>i</sup>; Feu = ibid<sup>a</sup>; Herbe = buyyo; Serpent = buti; Lion = nyeenyc<sup>a</sup>. Mensonge est du genre féminin en gabbra. 'Elle' s'adresse, comme Renarde, à tous ces personnages par le terme abuyya "oncle maternel" (cf. p. 314 ).

44

Il n'est pas précisé comment les compagnons acquièrent ce bétail. En réalité, on l'obtient en le quémendant à la parentèle; on l'achète ou on le vole dans une razzia chez des peuples ennemis voisins. Ce récit est un des rares contes où on parle d'un chameau, qui ne figure presque jamais dans notre corpus. A ce propos cf. p. 334 plus loin.



Mensonge convainc ensuite Eau d'éteindre Feu. Il reste alors plus qu'Eau, Mensonge et Vérité. Mensonge les mène sur une colline. Eau ne peut pas monter, glisse sur la pente raide et devient un oued.

Ensuite, Mensonge et Vérité se rendent au puits. Mensonge jette Vérité dans le puits. Cette dernière est découverte par des pasteurs qui l'aident à remonter. Ils poursuivent Mensonge et 'la' trouve près d'un arbre. Ils 'la' tuent avec leurs lances. Mais le rein (kálé) de Mensonge s'échappe de son corps. Il se pose d'abord sur une chèvre qui en devient affolée. Le rein saute ensuite sur un âne, puis s'introduit dans la poche d'une femme qui remportait du bois et qui passait près de l'endroit. Depuis ce temps-là, disent les anciens, toutes ces créatures portent en elles le mal.

Ce conte raconte l'origine du mal et décrit comment il s'est introduit dans les êtres qui le portent aujourd'hui. Le mal s'est échappé et a été lâché dans le monde accidentellement, de l'endroit où il était enfermé, comme dans le cas de la boîte de Pandore. Pour les Gabbra, le mal, comme le bien, se trouve dans le ventre. Il est significatif alors, que le mal se mette dans la poche de la femme, près de son ventre.

L'eau, le feu et l'herbe représentent les nécessités vitales de la vie, à la fois pour les hommes et les animaux.

Il est intéressant de noter que c'est Mensonge qui est responsable, comme Renarde, de l'existence de l'oued. Nous examinons ce que l'oued signifie dans le symbolisme gabbra plus loin (p. 307).

Les significations du lion et du serpent sont étudiées en détail dans le chapitre VIII qui suit. Il suffit de dire ici que le lion, roi des animaux, symbolise la puissance et la force sociales. Quant au serpent, il est comme partout dans le monde,

souvent un symbole de la régénération et de l'immortalité<sup>45</sup>.

Pour les Gabbra, la vérité est l'équivalente de la tradition (aada). Ils disent que c'est par sa loi que l'herbe pousse, qu'il y a de l'ordre et que les gens vivent en harmonie.

En somme, Mensonge est aussi destructrice que Renarde.

#### 6.5. Renarde et ses compères: le choix de la version de référence

Chacun de ces contes nous renvoie une image de Renarde et de la société qui l'a créée. Chacun éclaire à sa manière, tel aspect de la société. Chaque image se complète et s'accorde, faisant du cycle un ensemble cohérent.

Nous allons maintenant extraire de cet ensemble un conte et ses variantes, celui de Renarde et ses compères, qui à nos yeux, est le plus riche. Nous allons l'étudier dans toutes ses versions. Aucune de ces versions n'est plus 'juste' que d'autres. Toutes les versions se valent. Car le conte, de bouche en oreille, comme tout message oral, s'est transformé. Quelques-unes des versions sont plus pauvres que d'autres, mais toutes racontent plus ou moins la même histoire. Aucune des variantes ne comprend ni ne livre le sens complet du conte. Telle version révèle ce que telle autre cache. Ce n'est qu'en comparant toutes les versions, et en tenant compte des différences, aussi minimes soient-elles, que nous pouvons appréhender son sens total. Par ce processus systématique de comparaison, nous n'identifions pas seulement les éléments variables, mais aussi ceux qui sont

---

45

Plusieurs espèces de serpents sont attestées en pays gabbra: le python (Python sebae, la vipère (Bitis arietans; Echis carinatus pyramidum); le cobra (Naja nigricollis); le mamba vert (Dendroaspis angusticeps). A part la vipère heurante déjà citée, il existe également d'autres types de vipères (Causus spp. et Psammophis subtaeniatus sudanensis). Tous ces noms de serpents nous ont été communiqué par Steven Simonson, African Inland Church, Hurri Hills Project; nous lui en remercions ici.

constants. Ces "noyaux résistants" sont souvent révélateurs, par le fait même de leur ténacité, d'une attitude mentale profondément ancrée dans l'inconscient collectif (Calame-Griaule 1957).

Ceci dit, le choix de notre version de référence n'est pas tout à fait arbitraire. Elle est, tout d'abord, la première version que nous avons connue et pour cette raison, nous lui réservons, malgré le fait qu'il lui manque un certain nombre d'épisodes, une place sentimentale dans l'ensemble. Nous l'avons choisie aussi parce qu'elle illustre le mieux le rôle du conteur. Dans cette version de référence, le conteur, Diba Yatani, maintient, par divers moyens, le contact phatique avec son auditoire. La narration représente un événement dramatique. Le conteur s'identifie avec ses personnages, il prend le parti des dupes de Renarde. En s'identifiant avec les victimes de Renarde, il révèle combien il est outragé par son attitude. Les critiques qu'il fait du comportement de Renarde démontre clairement qu'il est conscient des implications morales du conte. Il exprime ces tensions surtout par un changement de débit ou par les commentaires qu'il apporte sur les actes de Renarde.

A travers sa narration apparaissent aussi des traits du style oral: l'énumération comme technique d'aide-mémoire; l'emploi de la première personne quand il s'assimile aux personnages et joue leurs rôles; la répétition des actes et des paroles de Renarde qui sert, par accumulation dramatique, à souligner le sens tragique que prennent les événements. Malheureusement, nous n'avons pas fait attention, à cette époque-là, aux gestes du conteur, qui ajoutent, comme nous le savons actuellement, tout un autre langage à la narration (Calame-Griaule 1977c). Par un jeu constant du dedans et du dehors, tantôt imitant Renarde, tantôt la jugeant, le conteur nous transporte dans le monde merveilleux du conte. Notre réalité cesse d'exister. Nous vivons momentanément dans le temps fictif du conte.

VII. La geste de Renarde: les textes7.1. La version de référence

Conteur: Diba Yatani

Groupe ethnique: Gabbra<sup>1</sup>

Fratricie: Algana

Clan: Disa

Age: 40 ans

Lieu d'enregistrement: Boji Iyees Kenc'o

Date: septembre, 1980

---

<sup>1</sup> Ce conteur est d'origine boran. Quand nous l'avons rencontré, il vivait parmi les Gabbra, il avait adopté la nationalité gabbra et il avait épousé une femme gabbra.

3-11-83

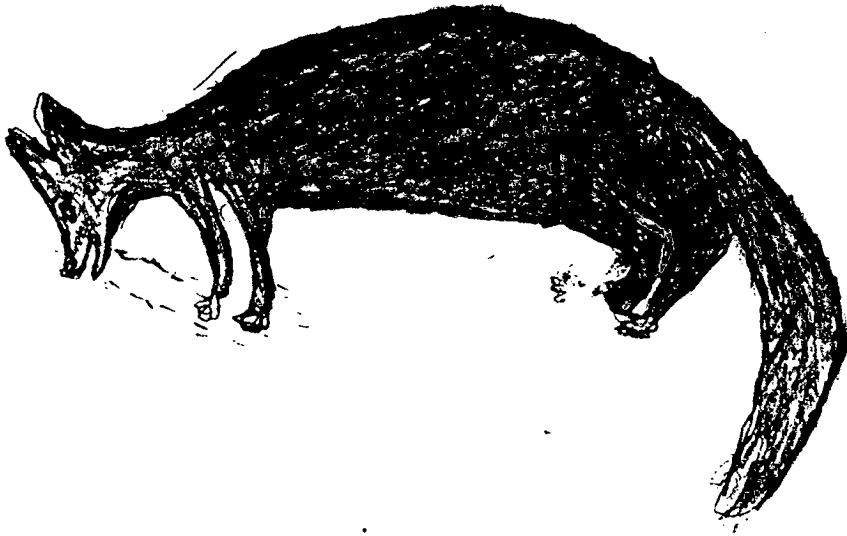


Fig. 22: Renarde vue par un écolier gabra: Mamo

Mamo

7.1. La version de référence

1. Camarade<sup>1</sup>, il y a longtemps, il y a longtemps, dit-on,
2. à l'époque de Boor<sup>2</sup>, dit-on,
3. je commence,
4. où est-ce que je commence,
5. pour que notre entretien soit bon?

Notes diverses

1

Terme d'adresse entre hommes de la même classe d'âge.

2

Boor est le nom de l'ancêtre putatif des Boran. On dit qu'il est né à Boor en Ethiopie, au bord du lac Abbaya. Ceci fait écho à la tradition orale historique qui situe l'origine de la civilisation galla dans cette région. Boor veut dire aussi "brun". On désigne les Boran souvent par l'expression Boran Boor. Dans cette référence, boor a un sens double. Il signifie à la fois "descendants de Boor" et la couleur foncée. En effet, les Boran-Gutu ont la réputation d'être plus 'foncés' que les autres peuples borana. Dans quelques versions de la formule d'ouverture au conte (cf. p.120) où ce nom figure, booró devient gorró "crête". Gorró (goró) est le nom boran pour l'escarpement Mégado qui se coïncide approximativement avec la frontière kenyane-éthiopienne (Goto 1972:7).

7.1. Version de référence

1. ábó<sup>1</sup> duri d'uri jed'ani<sup>2</sup>  
 camarade/ il y a longtemps/ il y a longtemps/ dire | inacc. + ils//
2. duri bóoró jed'an<sup>i</sup>  
 il y a longtemps | Boor | gen. / dire inacc. + ils //
3. na jála k'abd'a<sup>3</sup>  
 me/sous/. prendre | inacc. + je //
4. mé na jála k'abd'a  
 où / me / sous/ prendre | inacc. + je //
5. akkasí tolti woní haasayan<sup>a</sup>  
 ainsi/ bonne || chose | nom./ discuter | inacc. + nous//

---

Notes linguistiques

<sup>1</sup> Le découpage du texte a été fait selon Bouquiaux et Thomas (1976:132). Dans la mesure du possible, les numéros correspondent à des phrases. Les symboles et abréviations utilisés se trouvent dans notre liste à la page 382. La transcription du conte n'est pas rigoureusement identique à sa récitation, car nous y avons corrigé toute 'erreur' (lapsus, faute grammaticale, etc.) commise par le conteur avec l'aide de notre assistant. Ces corrections sont signalées en note.

<sup>2</sup> Le gabra emploie la troisième personne plur. du verbe au sens indéfini qui correspond au français 'on'.

<sup>3</sup> na jála k'abd'ú est une expression idiomatique qui signifie "commencer".

6. A l'époque de la chèvre aux sabots noirs, dit-on,
7. (à l'époque) de l'écureuil aux griffes comme des  
couteaux, dit-on, <sup>3</sup>
8. à l'époque de Hyène<sup>4</sup>, de Lion,<sup>5</sup>
9. (cela fait) deux personnes, n'est-ce pas? <sup>6</sup>
10. Combien (cela fait-il) avec Renarde,
11. avec Graisse et avec Torchon?
12. Cinq?
13. Ces cinq parents

---

3

Version tronquée de la formule d'introduction au conte.

4

On trouve deux espèces de hyène au pays gabbra: Hyaena hyaena "hyène rayée" et Hyaena brunnea "hyène brune".

5

Panthera leo

6

Technique de mémorisation du conteur. Il s'en sert tout au long de sa narration. Elle a également une fonction phatique.



6. dúri reetí k'eencí<sup>4</sup> booráa jed'an<sup>i</sup>  
il y a longtemps | chèvre | nom. | sabots | nom. | noirs || gen./dire | inacc. + ils//
7. tuk'a k'eencí billáa jed'an<sup>i</sup>  
écureuil | griffes | nom. | couteaux | gen. / dire | inacc. + ils//
8. dúri woraabasá nyeenyc'á  
il y a longtemps | Hyène | gen. | Lion | gen. //
9. lámáyu<sup>5</sup> worrí<sup>6</sup> kun  
deux | interrog. / gens | nom. | ces//
10. geedalaan agâm  
Renarde | instr. / combien //
11. d'ad'aan sóssoon  
Graisse | instr. / Torchon | instr. //
12. sháni  
cinq //
13. worrí kun shanáan<sup>7</sup>  
parents | ces || cinq | "groupe de" /

---

<sup>4</sup>  
k'eenc<sup>a</sup> est la partie du pied de l'animal comprenant la corne et les griffes.

<sup>5</sup>  
lam "deux" + suffixe interrogatif -yu "n'est-ce pas" lorsqu'on s'attend à une réponse affirmative.

<sup>6</sup>  
wórr<sup>a</sup> "famille", "gens", "parents"; "groupe de personnes" (lié par ses affinités, par exemple, religieuses).

<sup>7</sup>  
shán<sup>i</sup> "cinq" + suffixe -áan "groupe de"

14. mirent ensemble leurs vaches, dit-on.
15. Renarde était la plus intelligente de tous.
16. Renarde ne passait pas la journée toute seule avec les vaches.
17. Elle gardait les vaches avec une autre personne.
18. Elle gardait les vaches avec Hyène.
19. Un jour, elle s'est trop approchée d'un village étranger avec Hyène,
20. (et) elle y a abandonné son parent.

14. loon<sup>8</sup> wolt nak'át jed'an<sup>i</sup>  
vaches/ ensemble / mettre|acc./ dire|inacc. + ils//
15. worr kán c'úf k'árooma geedaltí shiindit<sup>9</sup>  
famille | ce || tout / intelligence/ Renarde | nom./surpasser | inacc. + elle//
16. geedaltí gyya lóon c'ala hin olt<sup>u</sup>  
Renarde | nom./ jour / vaches / seule / ne...| rester | inacc. + elle +...pas/,
17. nam tokkó woliin loon tisan<sup>i</sup>  
homme | un || avec | instr. /vaches / garder | inacc. + ils//
18. woraabesa woliin loon tisan<sup>i</sup>  
Hyène | avec | instr./ vaches / garder | inacc. + ils//
19. woraabesaan gyya<sup>10</sup> k'ái olla biyyáatin<sup>11</sup> d'ufté  
Hyène | instr./ jour / près de | village | gens | instr./ venir | acc. + elle //
20. worrat galláakift<sup>e</sup>  
parent | foc./ laisser | acc. + elle //

<sup>8</sup> lóon<sup>i</sup> est un nom collectif pour un troupeau de vaches. Mais il signifie aussi d'une manière plus générale "biens".

<sup>9</sup> Ce verbe est un emprunt du swahili ku-shinda "dépasser". En gabbra on emploierait plutôt le verbe dábs-ú.

<sup>10</sup> Nous avons supprimé les mots dúub laf gúyya "après" "endroit" "jour" qui ne veulent rien dire et marquent l'hésitation du conteur qui cherche le fil de son histoire.

<sup>11</sup> Le mot biyya que nous traduisons "gens" a le sens indéterminé de "d'autres gens", c'est à dire, des gens inconnus, étrangers, en dehors du groupe. Le suffixe -n du cas instrumental a un sens locatif.

21. Quand elle (y) abandonna ce parent,
22. (les villageois) se précipitèrent sur lui
23. ils lâchèrent leurs chiens<sup>7</sup> sur lui
24. (et) ils le tuèrent.
25. Le soir, elle est rentrée en pleurant.
26. Lion, le chef, tenait (ouvert) le portail des vaches;<sup>8</sup>
27. il était assis devant le portail.
28. Il lui demanda pourquoi elle rentrait en pleurant,
29. pourquoi elle pleurait.

7

Les Gabbra possèdent des chiens principalement pour protéger leurs animaux domestiques des prédateurs comme des hyènes. Ils les considèrent comme étant des animaux sales. Traiter quelqu'un de chien est une insulte.

8

Lorsque plusieurs personnes mettent ensemble leurs animaux, chaque troupeau entre dans l'enclos par le portail de son propriétaire. Ainsi, on dit, en parlant d'un campement, que l'enclos a tel nombre de portails. Ici, tous les animaux entrent par un seul portail, celui de Lion, démontrant clairement qu'il s'agit d'une seule famille. Lorsque les animaux reviennent le soir, le propriétaire les attend à l'entrée de l'enclos. Il salue le berger et il compte mentalement les animaux (cf. variante I, p. 238 ).

21. yó isín worrát galláakift<sup>e</sup>  
 // quand / elle / parent | foc. / laisser|acc. + elle //
22. ittum báafatani <sup>12</sup>  
 à | emph. / verser | inacc. + ils //
23. sare itt nak'aní  
 chiens / à / mettre | inacc + ils //
24. ijeesan<sup>i</sup>  
 tuer | inacc. + ils //
25. galgál boyáa galt<sup>e</sup>  
 soir / pleurer | gérond. / rentrer|acc. + elle //
26. nyeenyčí nám gúdda loon karrátt k'aba  
 Lion | nom. || homme | grand/ vaches | portail | emph. / tenir | inacc. + il //
27. karr kée <sup>13</sup> taa  
 portail|dans / être assis | inacc. + il //
28. máa boyáa galtí  
 pourquoi/ pleurer | gérond. / rentrer | inacc.+ elle //
29. máa boot jed'anín <sup>14</sup>  
 pourquoi/ pleurer | inacc. + elle/demander | inacc. + ils //

12

Emploi idiomatique. Plus précisément, le verbe itt baafat-ú veut dire "verser (quelque chose de liquide) dans".

13

Dans un discours rapide, la consonne finale de kess<sup>a</sup> "dans" n'est pas prononcée.

14

Nous avons supprimé ici -ti qui nous paraît vide de sens.

(1. 21-29)

- 9
30. Compère Hyène,  
 31. dans ce village, ils lâcheront leurs chiens sur toi,  
 32. ils te tueront,  
 33. n'y vas pas.  
 34. Puis,  
 35. - N'y vas pas,  
 36. ils lâcheront leurs chiens  
 37. aujourd'hui ils tueront avec des lances, dit-elle<sup>10</sup>.

---

9  
 Traduction libre d'abuyya "oncle maternel", personne très importante dans la structure de la parenté gabra, comme nous le verrons par la suite.

10  
 Renarde répète à Lion, en discours direct, ses prétendues paroles.

30. abuyy<sup>i</sup> woraabesatí  
Oncle | Hyène | suff. d'adresse /
31. olláan<sup>15</sup> kunini sarée sitt<sup>16</sup> nák'an<sup>i</sup>  
village | instr. | ce (nom.) | foc. / chiens / te / mettre | inacc. + ils//
32. si ijeesan<sup>i</sup>  
te/ tuer | inacc. + ils//
33. itt hin deemín<sup>i</sup>  
à / ne... | aller | imp...nég. + 2ep. sing. //
34. jennáan<sup>17</sup>  
dire | gérond. //
35. itt hin deemín<sup>i</sup>  
à / ne... | aller | imp. nég. + 2e. p. sing. //
36. sáre itt nak'ani  
chiens/ à / mettre | inacc. + ils//
37. guyya kan woraanan ijeesan<sup>i</sup> jett<sup>e</sup>  
jour | ce / lances | instr. / tuer | inacc. + ils/ dire | acc. + elle //

15

Instrumental à sens locatif.

16

si "te" + itt "à"

17

Gérondif dérivée du verbe jed<sup>1</sup>-ú "dire". Il y deux types de 'gérondifs': inacc. et acc. Le gérondif inacc. est formé en ajoutant le suffixe -á au radical; l'acc. ajoute le suffixe -áan<sup>i</sup>.

38. -Ne pleure pas,  
 39. arrête,  
 40. dit-il alors.  
 41. -La vache <sup>11</sup> du mort <sup>12</sup> est à moi, n'est-ce pas, dit-elle.  
 42. - Elle n'est pas à toi, lui dit-il.  
 43. Elle se mit <sup>13</sup>  
 44. à pleurer  
 45. Tu vois? <sup>14</sup>

---

<sup>11</sup>  
Amees<sup>a</sup> "vache laitière". Nous discutons la signification de cet animal dans l'économie gabbra dans notre analyse (cf. p. 322 ).

<sup>12</sup>  
 Le gabbra se sert d'un euphémisme, gurbá baddé "garçon perdu". Normalement, le mot gurbá "garçon" ne s'applique qu'à un enfant mâle qui n'a pas encore été circoncis.

<sup>13</sup>  
 Le verbe k'abd'-ú dans son sens premier veut dire "prendre"; "saisir"; mais ici, il signifie "commencer".

<sup>14</sup>  
 Le conteur s'adresse à Roba Abudo, notre assistant, en commentant le conte.



38. hin boíni  
ne... | pleurer | imp. ...nég. + 2e. p. sing. //
39. c'all<sup>i</sup>  
arrêter | imp. 2e. p. sing. //
40. yos jed'  
alors/ dire | acc. + il//
41. ameesí gurbáa baddé<sup>18</sup> kíyyayû jett<sup>e</sup> 19  
vache laitière|nom. | garçon | gén. li perdu / mon | interrog. / dire | acc. + elle//
42. keetiniti jed'een<sup>20</sup>  
ton | nég. / dire | acc. + il lui //
43. hín boot  
inacc. | prendre | inacc. + elle//
44. hín k'bat  
inacc. | prendre | inacc. + elle//
45. beetâ  
savoir | inacc. + tu //

---

<sup>18</sup> Adjectif dérivé du verbe bad-ú "perdre" .

<sup>19</sup> Le conteur a dit jed'<sup>e</sup> "il a dit".

<sup>20</sup> Le suffixe -n<sup>i</sup> post-posé au verbe ici est un complément d'objet indirect ("lui"). Il peut aussi exprimer les compléments d'agent, de lieu et de manière (cf. phrases no. 251-253; 257-258 du texte gabbra, p. 199 ).

46. Maintenant, grâce à son intelligence, elle prend tout cela  
47. ainsi agit-elle.  
48. Elle élimina tous ces gens,  
49. pour avoir tout le bétail à elle<sup>16</sup>.  
50. Elle n'arrêta pas de pleurer.  
51. - Va, la vache est à toi, (Lion) lui dit.  
52. Elle s'en alla.  
53. Elle but le lait du soir.

---

15

Le gabra emploie un euphémisme obbaac'ú "finir".

16

Commentaire du conteur, débité très rapidement, avec un émoi évident dans la voix. Ce jugement montre jusqu'à quel degré le conteur est engagé dans le conte.

46. k'aróomán ámm waan kan c'úf fud'atí  
intelligence | instr./ maintenant/ choses | ces|| tous / prendre|inacc. + elle//
47. akkán taati  
ainsi/ faire|inacc. + elle//
48. isiin nam kan c'uf óbbaafte  
elle / gens| ces|| tous / finir|acc. + elle //
49. horí<sup>21</sup> kan duuba kan ufítt tolfatti  
bétail | ce / après/ce | propre | emph. / faire | inacc. + elle//
50. isiin booté lakkisu dinnáan  
elle /pleurer| acc. + elle / arreter|inf.|| refuser|gérond.//
51. kan keetí béen<sup>i</sup> jed'éen<sup>i</sup>  
ce / ton | gén./ aller|imp. sing. + 2e. p. sing./dire|acc. + ils|| lui
52. hín dabart<sup>22</sup>  
inacc. | continuer|inacc. + elle//
53. aanán ká<sup>23</sup> galgálá d'údde  
lait | de| soir ||gén./ boire | acc. //

---

<sup>21</sup> Comme lón<sup>i</sup> (note 8 p. 147), horí est un terme collectif pour "bétail", "animaux domestiques" avec le sens secondaire de "biens, richesses".

<sup>22</sup> Verbe qui marque généralement une transition entre un événement et un autre dans le conte.

<sup>23</sup> Joncteur signifiant "à", "de" qui exprime la relation de détermination aliénable.

54. Elle trait une vache,
55. elle trait aussi la sienne et se servit deux fois.
56. Le lendemain matin, elle garda les vaches avec Graisse.
57. Le soleil se leva.
58. Alors ils se mir ent à l'ombre,
59. Renarde monta sur un rocher<sup>17</sup>
60. et s'y assit.

---

17

Il y a un seul terme en gabbra pour "pierre" et "rocher".

54. saa<sup>24</sup> tokk elmaatí  
vache | une / traire | inacc. + elle//
55. ká ufití<sup>25</sup> lammeefaaté<sup>26</sup>  
à | elle-même | pour / deux (fois) se servir | acc. + elle//
56. borí diirám d'ad'aan woliin loon tissan<sup>i</sup>  
demain | matin / Graisse | instr. | avec | instr. / vaches / garder | inacc. + ils//
57. ádúun baat  
soleil / se lever | inacc. + elle//
58. jennáan ka gaass bok'atani  
dire | gérond. / à | ombre / reposer | inacc. + ils//
59. d'ak'á korté  
pierre / monter | acc. + elle//
60. irr teet  
sur / s'asseoir | inacc. + elle//

24

Terme propre pour "vache" femelle de "boeuf". Elle n'est pas forcément une bête laitière. Lorsqu'on veut préciser qu'il s'agit de cette dernière, on emploie le mot amees<sup>a</sup>.

25

Réfléchi ufi + suffixe -t du locatif + í du nominatif (?).

26

Verbe lameefad'd'- composé de lam "deux" et une forme verbale réfléchie (suffixe -d'd').

61. - Viens commère,<sup>18</sup>  
62. chère commère, viens,  
63. monte sur ce rocher,<sup>19</sup>  
64. assieds-toi là-dessus, dit-elle.  
65. Puis, elle dit:-  
66. - Si je me mets au soleil,  
67. je fondrai.  
68. Laisse-moi (tranquille),  
69. je n'y montrai pas.

---

18

Nous nous affrontons ici à un problème de traduction. Le substantif 'graisse' est masculin en gabra et féminin en français. Toutefois, si notre analyse est bonne, ce personnage représente un être féminin, ainsi avons-nous décidé de lui donner ici le genre féminin.

19

Plus précisément, "cet autre rocher, où je suis assise".

61. abuyya kóot  
Oncle / venir | imp. 2e. p. sing. //
62. abuyyon kóot  
oncle dimun. / venir | imp. 2e. p. sing. //
63. d'ak'á<sup>27</sup> kaan korí  
pierre | autre/ monter| imp. 2e. p. sing. //
64. gubbá taai jett<sup>e</sup>  
ci-dessus/ s'asseoir | imp. 2e. p. sing./ dire | acc. + elle //
65. jennáan  
dire | gérond. //
66. an yó adúun nátt baat<sup>28</sup>  
je // si / soleil/ me | loc. / se lever | inacc. + elle //
67. hín bak'a  
inacc. | fondre | inacc. + je //
68. lakki  
laisser | imp. 2e. p. sing. //
69. d'ak'áa hin kóru jed'<sup>e</sup>  
pierre / ne... | monter...nég. +je/ dire | acc. + 'il //

---

27  
anaphorique.

28.  
On emploie le même verbe pour les matières végétales. Il signifie, plus précisément, que quelque chose qui était jusqu'à alors caché, se montre, ou apparaît à la surface.

70. Moi, en faisant cela avec ma langue,
71. je te rendrai entière.
72. Viens,
73. monte sur le rocher, dit-elle.
74. Graisse refusa.
75. Renarde insista.
76. Graisse monta sur le rocher.
77. Quand elle le fit,
78. elle fondit.



70. anátu akkán arrábaan d'aé  
je | emph. / ainsi / langue | instr. / battre | acc. //
71. wolt si déebisa  
ensemble / te / rendre | inacc. je //
72. kooti  
venir | imp. 2e. p. sing. //
73. d'akáa<sup>29</sup> kór<sup>i</sup> jétt<sup>e</sup>  
pierre dat. / monter | imp. 2e. p. sing. / dire | acc. + elle //
74. didé  
refuser | acc. //
75. ira lakkísu didé  
sur | dat. / laisser | inf. || refuser | acc. //
76. hín kor<sup>i</sup> d'ak á kaan  
inacc. | monter | inacc. + il || pierre | autre //
77. yó d'akáa kaan koré  
// quand / pierre | dat. | autre / monter | acc. //
78. yá bak'e  
acc. | fondre | acc. //

29

Le datif ici fait fonction de locatif.

79. Quand elle fut fondue, c'en était fini pour elle.
80. Ce soir-là, elle avait tué aussi;
81. elle rentra en pleurant.
82. Comme d'habitude, Lion tenait (ouverte) la porte des vaches.
83. Il était assis à l'entrée
84. il était assis devant le portail.
85. Il demanda:-
86. - Pourquoi pleures-tu?
87. Il dit.

79. yo            inni   bak'é            bák'é            badé  
 // quand / il / fondre | acc. // fondre | acc. / perdre | acc. //
80. galgálá kalle        yá        ijefté  
 soir | ce | aussi/ acc.... | tuer | acc. + elle//
81. boyáa                    galte  
 pleurer|gérond. / rentrer | acc. + elle//
82. nyeenyc'í    akkum kaan<sup>30</sup>    ka    lóon    karrá    k'aba  
 Lion |nom. / ainsi | autre / à | vaches / portail / tenir | inacc. + il//
83.            31  
 balbal    kée    taa  
 porte / dans/ être assis | inacc. + il //
84. karr    kée    taaé  
 portail/dans / être assis | acc. + il //
85. gaafaté  
 demander | acc. //
86. ati    máa        boot<sup>i</sup>  
 tu / pourquoi/ pleurer | inacc. + tu //
87. jed'<sup>e</sup>  
 dire | acc. + il //

30

Forme qui veut dire "comme c'était son habitude"...

31

Le conteur s'est trompé: il emploie le mot "porte" (de la tente ou de la maison). Il s'est corrigé lui-même, en se répétant, donc nous n'avons pas modifié le texte.

88. -Commère Graisse, si tu t'assieds sur ce rocher,  
89. tu fondras  
90. Le soleil s'est levé,  
91. ne le fais pas.  
92. Je lui ai dit:-  
    - Ne t'y assieds pas.  
93. Elle s'est assise sur le rocher,  
94. elle a fondu,  
95. dit-elle.

88. abuyí d'ad'ottí d'ak'á kan yó gubbá teet  
 Oncle | Graisse|suff. / pierre | ce //si /là-dessus | s'asseoir|inacc. + tu//  
d'adresse
89. hín batta  
inacc. | fondre| inacc. + tu//
90. adúun yá baat<sup>e</sup>  
 soleil /acc. | se lever| acc. + elle//
91. lákki<sup>32</sup>  
 laisser|imp. 2e. p. sing.//
92. an gubbá hin taaíni jennáan  
 moi //là-dessus | ne... | s'asseoir |imp...nég. 2e. p. sing.// dire|gérond.//
93. d'ak'á gubbá taaé  
 pierre | ci-dessus / s'asseoir|acc.//
94. bak'é  
 fondre|acc. //
95. badé  
 perdre|acc. //
96. jett<sup>e</sup>  
 dire | acc. + elle//

32

Verbe très commun dans le discours quotidien qui veut dire "laisser tomber"  
 "ne pas insister".

97. Qu'elle meure,
98. viens,
99. laisse ces deux-là.
100. Puis,
101. elle pleura
102. et ne s'arrêta pas
103. - La vache laitière du mort est à moi, n'est-ce pas? dit-elle.
104. - Elle est à toi, va,
105. Lion lui dit.
106. Elle obtint aussi cette vache.

97. ha bádu  
jonc. | se perdre | imp. 3e. p. sing. //
98. kóot  
venir | imp. 2e. p. sing. //
99. lam lákkis  
deux / laisser | imp. 2e. p. sing. //
100. jennáan  
dire | gérond. //
101. booté  
pleurer | acc. + elle //
102. lakísú            didde  
laisser inf. || refuser acc. //
103. ameesí            gurbá    badé            kiyyaayu            jett<sup>e</sup>  
vache laitière | garçon | perdre | acc. / mon | interrog. / dire | acc. + elle //
104. kaan keetí            béen  
anaph. | ton | gén. / aller | imp. 2e. p. sing.
105. jed'aniin  
dire | inacc. + ils || lui //
106. káalle<sup>33</sup>    argátté  
ce | aussi / obtenir | acc. + elle //

33

Déictique kan "ce" + suffixe -llé "aussi".

107. Cela faisait trois.
108. Il y avait six personnes dans cette famille
109. avec elle cela fait trois,
110. deux étaient morts
111. combien en restait-il?
112. Quatre?
113. Le lendemain, elle garda les vaches avec Torchon.
114. Puis,
115. elle garda les vaches avec Torchon<sup>20</sup>.
116. Ce faisant, elles arrivèrent au village de quelqu'un<sup>21</sup>.

---

20

Le torchon a le genre féminin en gabbra.

21.

Normalement, on identifie le village en lui donnant le nom de son chef, par exemple, ollá Diba Wario "village de Diba Wario". L'emploi du mot biyya (cf. note 11 p. 147) donne un statut anonyme au village dans le conte.



107. sadíitt      tolfatté  
trois|foc. / faire| acc. + elle//
108. worrí              káan      jaa  
famile | nom. | anaph. || six //
109. amm              isíin wolt      sadíi  
maintenant/ elle | avec || trois //
110. lam      yá              dabré  
deux / acc.      | passer| acc. //
111. agamitt              af<sup>a</sup>  
combien | loc. / rester | inacc. //
112. afúr  
quatre//
113. borí      sóssoon              woliin              loon              tissan  
demain/ Torchon|instr. | avec | instr. / vaches / garder|inacc. + ils//
114. jennání  
dire | gérond. //
115. sossoon              woliin              loon              tissan  
Torchon|instr. | avec|instr. / vaches / garder|inacc. + ils//
116. akum      káan      worrí              biyyáa              d'ufani  
ainsi | anaph. / famille | nom. | quelqu'un | gén. / arriver|inacc. + ils//

117. Viens, allons quémander de l'eau,  
118. lui dit-elle.  
119. Elles arrivèrent devant le village,  
120. - Je vais faire caca  
121. Va chez ces gens  
122. va nous quémander de l'eau,  
123. dit-elle.  
124. Quand Torchon arriva à la porte<sup>22</sup>  
125. ils s'exclamèrent:-

---

22

La porte d'une tente quelconque, sans que le conteur nous précise laquelle. Généralement, on s'adresse, pour toutes ses requêtes, au chef du village, dont la tente est située au milieu de l'hémicycle.

117. bisáan kad'anna kóot  
 eau / solliciter | imp. 1ère. p. plu. / venir | imp. 2e. p. sing. //
118. jetteení  
 dire | acc. + elle || lui //
119. k'ayéett<sup>34</sup> geennání  
 endroit | loc. | arriver | inacc. + ils //
120. an hín udaa  
 je | inacc. | déféquer | inacc. + je //
121. been worrítt  
 aller | imp. 2e. p. sing. / famille | loc. /
122. d'áki bisáan nuu kad'ád'd'  
 aller imp. 2e. p. sing. / eau / nous | dat. / quémander | imp. 2e. p. sing. //
123. jett<sup>e</sup>  
 dire | acc. + elle //
124. sóssó táan yó isín balbal geeté  
 Torchon | anaph. ✕ quand / elle / porte / arriver | acc. + elle ✕
125. bádda<sup>35</sup>  
excl. //

34

Ce mot signifie "emplacement du campement" mais extérieur à lui dans la frontière mentale que les Gabbra tracent entre le campement et la brousse.

35

Exclamatif qui marque la surprise "tiens!"

126. - D'où est venu ce torchon?
127. dirent-ils.
128. Ils la prirent.
129. Ils nettoyèrent leurs objets.
130. Celle-ci y est passée aussi.
131. Renarde rentra, comme d'habitude, en pleurant.
132. Puis elle dit:-
133. - Commère Torchon,
134. Ne vas pas dans ce village inconnu,
135. ils nettoieront leurs objets avec toi,
136. n'y vas pas.

126. sossóon garámí d'uft  
Torchon / où / venir|acc. + elle//
127. jed'aní  
dire|inacc. + ils //
128. fud'aní  
prendre | inacc. + ils//
129. miyaa sóofatani  
objets / nettoyer | inacc. + ils//
130. dabarté tuleen<sup>i</sup>  
passer | acc. + elle || celle | aussi //
131. booyáa galt akkum káan  
pleurer | gérond. / rentrer | inacc. + elle || ainsi | anaph.//
132. jennáan<sup>i</sup>  
dire | gérond. //
133. abuyyí sóssót  
Oncle | Torchon | suff. d'adresse//
134. an ollá biyyáá kan hin deemin<sup>i</sup>  
moi/ village | quelqu'un | gén.|| ce / ne...| aller | imp...nég. + 2e. p. sing.//
135. miyáan si sóofatani  
objets / te / nettoyer | inacc. + ils//
136. hin deemín  
ne...| aller | imp...nég. + 2e. p. sing.//

137. Puis,  
 138. - elle est entrée dans le village de quelqu'un,  
 139. ils l'ont prise  
 140. ils ont nettoyé leurs pots <sup>36</sup>,  
 141. dit-elle.  
 142. Ainsi pleura-t-elle.  
 143. - La vache laitière du mort est à moi, n'est-ce pas? dit-elle.  
 144. - Elle est à toi, va,  
 145. Lion lui dit.  
 146. - La vache du mort est à moi, n'est-ce pas? elle lui dit.

---

36

K'oda . Un petit récipient à lait fait de l'asperge sauvage, dont il existe plusieurs variétés dans la région: Asparagus aethiopicus L. , A. africanus Lam., A. buchani, A. racemosus wild. et A. aff. setaceus (Kunth) (Herlocker 1979). Cf. Fig. 23, p. 223.

137. jennáaní  
dire | gérond. //
138. ollá biyyáa seené  
village | quelqu'un | gén. / entrer | acc. //
139. fud'aní  
prendre | inacc. + ils //
140. k'odaan soofatani  
pot / nettoyer | inacc. + ils //
141. jett<sup>e</sup>  
dire | acc. + elle //
142. akkum kaan boot  
ainsi | anaph. / pleurer | inacc. + elle //
143. ameesí gurbáa badé kiyyáayu jett<sup>e</sup>  
vache laitière | garçon || perdu / mon | interrog. / dire | acc. + elle //
144. keetí béen  
ton / aller | imp. 2e. p. sing. //
145. jed'aniin  
dire | inacc. + ils || lui //
146. ameesí gurbáa badé kiyyáayu jetteen<sup>i</sup>  
vache laitière | garçon || perdu / mon | interrog. / dire | acc. + elle || lui : //

147. Elle l'obtint.  
 148. Elle s'en alla.  
 149. De cette manière, elle avait éliminé tout le monde.  
 150. Il ne restait plus qu'elle et Lion.  
 151. Puis,  
 152. ils abattirent une vache.  
 153. Lion dépouilla la vache <sup>37</sup> .  
 154. - Puis va  
 155. nous faire rotir la viande,  
 156. . lui dit- il.

---

 37

Le verbe k'all -ú est employé fréquemment dans les deux sens d' "abattre" et de "dépouiller". Chez les Gabbra, c'est le propriétaire qui abat l'animal, le dépouille et partage les morceaux de viande selon des règles établies, aux différents membres de la famille. La cuisine est une tâche féminine, bien que les hommes rotissent la viande d'un animal qu'ils ont offert en sacrifice.



147. argate  
obtenir | acc. + elle//
148. hín dabart<sup>i</sup>  
inacc. | continuer | inacc. + elle//
149. wáan káan c'uf akkanumaan fit'at  
choses | anaph. || tous / ainsi | instr. / finir | inacc. + elle//.
150. isiif nyeenyc'í c'allá wolt áfan<sup>i</sup>  
elle | et || Lion | nom. / seul. / ensemble | rester | inacc. + ils //
151. jennáan  
dire | gé r.ond.//
152. lóon k'alatan<sup>i</sup>  
vache / abattre | inacc. + ils//
153. nyeenyc'í loon k'alé  
Lion | nom. / vache / dépouiller | acc. //
154. béen dúuba  
aller | imp. 2e. p. sing. / puis//
155. foon nuu wóod<sup>i</sup>  
viande / nous | dat. / rotir | imp. 2e. p. sing. //
156. jed'een<sup>i</sup>  
dire | acc. + ils || lui//

157. Elle fit rôtir la viande,  
158. elle fit rôtir la viande,  
159. puis elle fit rôtir la viande,  
160. Après avoir dépouillé la vache, Lion s'était allongé.  
161. - Quand la viande sera cuite,  
162. réveille-moi,  
163. dit-il.  
164. Puis,  
165. - Compère, on dit qu'il n'y a personne de plus  
courageux que toi.

157. fóon káan<sup>i</sup> wooddité  
viande | anaph. / rotir | acc. + elle//
158. fóon káan wooddité  
viande | anaph. / rôtir | acc. + elle//
159. dúub fóon káan wooddité  
puis / viande | anaph. / rôtir | acc. + elle//
160. nyeenyc'í yó loon k'alé yá raf<sup>e</sup>  
Lion | nom. // quand / vache/dépouiller | acc. // acc... | dormir | acc. + il//
161. yó fóon bilcaatan<sup>i</sup> 36  
// quand / viande / être cuit | 3e. p. pl. //
162. na kaas<sup>i</sup>  
me / reveiller | imp. 2e. p. sing. //
163. jed' <sup>e</sup>  
dire | acc. + il //
164. jennáaní  
dire | gérond. //
165. abuyyóon dúbbi ati jann yá<sup>\*</sup> siin jéd'ani  
Oncle / paroles // tu / courageux / ? / te | instr. // dire | inacc. + ils//

36

Le substantif fóon<sup>i</sup> prend l'accord de la troisième personne pluriel du verbe.

\* Yá est normalement une modalité verbale qui exprime l'aspect accompli. Dans ce contexte, cependant, il joue manifestement un autre rôle et semble lié à un superlatif exprimé dans siin. Nous ne possédons pas actuellement les données nécessaires qui nous permettent d'analyser son statut grammatical.

166. Elle coupa un grand morceau (de viande)  
167. un morceau de cette taille-là <sup>38</sup>.  
168. Puis,  
169. - Je te mettrai (ce morceau ) dans la bouche,  
170. avale-le,  
171. dit-elle.  
172. Maintenant, tu sais, ces vaches,  
173. les gens à qui elles appartenaient, elle les avait tués,  
174. elle voulait prendre toutes les vaches.  
175. Lion dormait.

---

38

Geste de la main indiquant la taille.

166. gúmáa guddissé<sup>37</sup> k'uté  
 morceau | agrandi /couper | acc. + elle //
167. gúmáa h'áganá  
 morceau / taille //
168. duub  
 puis //
169. afáan kéés sii bûusa  
 bouche / dans / te | dat. / verser | inacc. + je //
170. likims<sup>i</sup>  
 avaler | imp. 2e. p. sing. //
171. jetté  
 dire | acc. + elle //
172. áamm lóon kaan béetta  
 maintenant / vaches | anaph. / savoir | inacc. + tu //
173. nám kan c'úf ka isa ijeefté  
 hommes | ces || tous # à | lui # tuer | acc. + elle //
174. lóon kaan fud'accú fet<sup>a</sup>  
 vaches | anaph. / prendre | inf. || vouloir | inacc. + elle //
175. hín raf<sup>a</sup> nyeenyc'í  
inacc. | dormir | inacc. + il || Lion | nom. //

37

Dérivé adjectival du verbe causatif guddiss-ú "agrandir" dérivé à son tour de l'adjectif guddo "grand".

176. Elle le révéilla <sup>39</sup>.
177. Au début de la cuisson <sup>40</sup>
178. elle avait mis du quartz dans le feu.
179. Quand la pierre <sup>41</sup> est devenue rouge,
180. il restait un peu de viande.
181. Puis (elle dit):-
182. - Ferme les yeux,
183. je verrai comme tu es fort.
184. Ouvre grand la bouche,
185. je verrai comment tu avales ce morceau.

---

39

Verbe transitif en gabbra. Littéralement: "elle réveilla du sommeil".

40

Cette scène est peut-être troublante pour le narrateur. Il "brouille" l'ordre chronologique de l'histoire; il saute une séquence, revient en arrière, la reprend et la répète. La langue reflète ces hésitations: les formes syntaxiques se compliquent (cf. ligne 173 du texte) et on trouve beaucoup de subordonnés (cf. ligne 177 du texte) et des inversions, (cf. ligne 175).

41

Le quartz anc'ábbi est du genre féminin en gabbra. Renarde choisit cette pierre à cause de sa couleur jaunâtre. Les Gabbra disent qu'elle ressemble à un morceau de viande bien gras et a l'air très appétissant. Dans cette région à roches volcaniques, le quartz est une des seules pierres qui retient la chaleur sans éclater.

176. irríbaa            kaafté  
 sommeil | dat. / réveiller | acc. + elle//
177. yóom            k'ara      foon      wooddit  
 # quand / premier/ viande / rôtir | acc. + elle#
178. d'akáan            anc'ábbí tan      ibidd kée      keet  
 pierre|instr. / quartz || cette / feu | dans/ mettre|acc. + elle//
179. yó            isín      diimaté  
 # quand / elle / devenir rouge | acc. + elle#
180. foon      d'ík'óo      taa  
 viande| petit|gén. / rester | inacc. //
181. dúub  
 puis//
182. il      dununfád'd' i  
 yeux / fermer | imp. 2e. p. sing. //
183. akk<sup>i</sup>      jabáa      laala  
 #comme / fort #voir | inacc. + je //
184. afáan      gargar            k'abádd<sup>i</sup>  
 bouche | grand' ouvert / tenir | imp. 2e. p. sing. //
185. ákk      at<sup>i</sup>      gumá      kan      likimsit            laala  
 #comme/ tu / morceau | ce / avaler | inacc. + tu # voir | inacc. + je//

186. Lion ne se rendait pas compte
187. du tour qu'elle lui jouait.
188. Elle mit (la pierre) dans la bouche (de Lion).
189. Quand elle le fit,
190. c'était du feu.
191. Elle tint cette pierre ainsi <sup>42</sup> ,
192. elle la prend,
193. elle la tient avec (un morceau de) bois,
194. elle la met elle-même dans la bouche (de Lion).
195. La pierre, qui était de cette taille-là, le brûla.

---

42

Il y a eu ici, sans doute, un geste du conteur. Il visualise les actions de Renarde et les montre peut-être, ce qui explique aussi que les verbes soient à l'inaccompli.



186. nyeenyc'í maarífá isíin d'aat 38  
tán  
Lion | nom. #tour / elle / jouer | acc. + elle ||cette #
187. wóo ubaténiti  
chose/ rendre compte | acc. + il / nég. //
188. afáan kéess galláakift<sup>e</sup>  
bouche | dans / laisser | acc. + elle //
189. yó isíin afáan kéess galláakifté  
# quand / elle / bouche | dans / laisser | acc. + elle #
190. wooníin kan ibidd<sup>a</sup>  
chose | instr. | ce / feu //
191. d'ak'a káaní akkanumaan k'abaatté  
pierre | anaph. nom. / ainsi | instr. / tenir | acc. + elle //
- 192.<sup>3</sup> fuutetti  
prendre | inacc. + elle //
193. mukumaan k'abattétt  
bois | instr. / tenir | inacc. + elle //
194. ufí afáan kée buuft  
elle-même/ bouche | dans / verser | inacc. + elle //
195. d'ak'á káan kán hagum gúbe  
pierre | anaph. # ce / taille # brûler acc. //

196. (Elle) tomba dans ses entrailles <sup>43</sup>.  
 197. Ce quartz rouge contenait du feu,  
 198. cette pierre, depuis ils avaient mis à rôtir la viande,  
 199. le feu l'avait complètement chauffée;  
 200. elle tomba dans ses entrailles.  
 201. Renarde avait éliminé tout le monde.  
 202. Les vaches étaient à elle.  
 203. Une fois,  
 204. ces vaches,

---

43

Le verbe buus-ú "verser" a une structure sémantique assez compliquée. Il signifie aussi "tomber" lorsqu'il s'agit de non-liquides.

---

40 (note linguistique)

Emprunt au swahili ku-chamusha "chauffer" (des liquides). Le mot en gabra serait ówis-ú "chauffer" (des liquides et des solides) dérivé de l'adjectif ówá "chaud".

196. údduun keesa búi  
anus | dans / verser|acc. //
197. anc'abbí díimtú taan yá<sup>39</sup> ibidd kée  
quartz | rouge || anaph. / ? / feu / dans//
198. kán hag refu foon wooddan  
ce #depuis / temps / viande / rôtir |inacc. + ils##
199. kán c'úfá ibiddí cámukeese<sup>40</sup>  
#ce | tout gén. / feu|nom. / chauffer|acc.##
200. udduun keesa bui  
anus | dans/ verser | acc. //
201. wooní káan c'úf obbaafté  
chosel nom. | anaph. || tous / finir | acc. + elle//
202. loon kan isíitt afan<sup>i</sup>  
vaches | ces / elle | loc. / rester | inacc. + ils//
203. gaaf kaaní  
temps | anaph. | nom. //
204. loon kaaní  
vaches| anaph. | nom. //

## 39

La particule yá joue normalement le rôle d'une modalité verbale et exprime l'aspect accompli. Dans ce contexte (cf. aussi ligne 165 du texte gabra) il est détaché du verbe et semble être un joncteur comme ká "à", "de" ou "qui" dans une proposition relative. Son statut dans de tels contextes doit être plus longuement examiné.

205. La nuit,  
 206. pendant une de ses entreprises de tromperie,  
 207. elle perdit toutes ces vaches.  
 208. Elle les perdit.  
 209. Le fauve aux défenses <sup>44</sup> était allé ramasser (du miel).  
 210. Il avait obtenu le miel,  
 211. et il rentrait chez lui.
- Il apparut.

## 44 a

Il s'agit d'Eléphant. Le mot pour "éléphant" arb<sup>a</sup> est aussi un nom personnel féminin correspondant à "mercredi" arb<sup>a</sup> "jour de l'éléphant" (nous n'avons pas réussi à découvrir pourquoi on désigne ainsi le jour de la semaine. Il se peut que, soit un nom lié symboliquement aux hommes circoncis, nam luubá, à qui ce jour est réservé). Le narrateur explique plus loin qu'il ne peut pas mentionner ce nom car il appartient à sa belle-mère. Pour éviter de prononcer un nom défendu, on emploie donc un substitut, comme c'est le cas ici.

## 44 b

Eléphant d'Afrique, Loxodonta africana (Blumenbach).

205. halkání<sup>41</sup>  
 nuit|nom. //
206. ado isiin akkam sób<sup>42</sup> biyyáati déemtú  
 // quand / elle / ainsi/ mensonge/ quelqu'un|loc./ aller|sub. + elle//
207. loon kaan c'úf irra bádani<sup>i</sup> 43  
 vaches | anaph. || tous / sur | dat. | perdre|inacc. + ils//
208. hín baddi  
inacc. | perdre | inacc. + elle//
209. binees ilkáa kasorobá  
 fauve | défense | gén. // cueillir | géron. - //
210. damm baafaté  
 //miel / obtenir acc. //
211. galúm<sup>44</sup> baat<sup>e</sup> 45  
 //rentrer|itérat/ surgir| acc. //

---

41  
 "Nuit" ou "soir". Pour les Gabbra, le nouveau jour commence à partir de six heures à la tombée du soleil. Ainsi, on compte les "nuits" et non les "jours".

42  
 "Mensonge" ou "tromperie".

43  
 Lóon<sup>i</sup> comme foon<sup>i</sup> "viande" est considéré un substantif de 'masse' et prend l'accord de la troisième personne du pluriel.

44  
 gal- "rentrer" + suffixe -ú qui indique le simultané + -m de l'itératif.

45  
 Le même verbe que pour le lever du soleil (cf. note 28 p.159).

212. Elle le vit.
213. Puis,
214. elle se mit
215. dans le chemin qu'il prenait.
216. Tu connais le fauve aux défenses, n'est-ce pas?
217. Je ne dois pas mentionner son nom.
218. Elle s'assit devant lui.
219. Avant de se mettre dans son chemin,
220. elle était montée dans un arbre,
221. et s'y était assise,
222. en pleurant.

212. argarté  
voir | acc. + elle//
213. jennáan  
dire | gérond. //
214. kará inní gaal<sup>a</sup>  
chemin || il / rentrer | inacc. + il//
215. káan kéess dūr teet  
anaph. | dans / devant | s'asseoir | inacc. + elle//
216. binees ilkáa hin beetáyuu  
fauve | défense | gén. || inacc. | savoir | inacc. + tu | interrog. //
217. anátt mak'án hin downe  
// je emph. / nom / ne... | mentionner | .. nég. //
218. dūr teet<sup>e</sup>  
devant / s'asseoir | inacc. + elle//
219. yó isiin dūr teeté  
// quand / elle / devant / s'asseoir | acc. + elle //
220. múk korté  
arbre / monter | acc. + elle//
221. gubbá teeté  
ci-dessus / s'asseoir | acc. + elle//
222. boot<sup>e</sup>  
pleurer | acc. + elle //

223. Elle était assise dans le chemin.  
224. - Pourquoi es-tu assise là à pleurer,  
225. demanda-t-il.  
226. - J'ai de la peine <sup>45</sup>.  
227. Tous mes compagnons sont morts.  
228. Je n'ai plus de compagnons,  
229. maintenant, je n'ai plus de famille.  
230. Je suis morte de faim.  
231. (C'est pourquoi) je suis assise là,  
232. et que je pleure.  
233. Viens,

---

45

Ce mot ne s'emploie que dans le cas spécifique d'un orphelin pour décrire le genre de problème que celui-ci rencontre.



223. kara kée teeté  
chemin dans | s'asseoir | acc. + elle //
224. at máan árm teeté bóot<sup>i</sup>  
tu/ pourquoi/ ici | s'asseoir | acc. + elle/ pleurer | inacc. + tu //
225. jed<sup>e</sup>  
dire | acc. + il //
226. iyyomadé  
peine //
227. waaelí kiy c'uf obbaé  
compagnons | nom. | mes || tous/ finir | acc. //
228. waaél hin k'ábu  
compagnon / ne... | avoir | inacc. ..nég. + je //
229. amm wórr hin k'ábu  
maintenant / famille / ne... | avoir | inacc. ..nég. + je //
230. garaací na ijjeesé  
faim | nom. / me / tuer | acc. //
231. árm tai<sup>e</sup>  
ici / être assis | acc. //
232. booy<sup>a</sup>  
pleurer | inacc. + je //
233. kóot  
venir | imp. 2e. p. sing. //

234. - Moi, je te ramenerai dans ma famille,  
235. dit-il.  
236. Elle vint.  
237. - Viens,  
238. monte sur mon dos,  
239. dit-il.  
240. Elle y monta.  
241. - Compère, si tu entends quelque chose faire pan!

234. nátt            worratín <sup>46</sup>                    si    gálá  
 je|emph. / famille|gén. + instr. / te / ramener| inacc. + je//
235. jed'<sup>e</sup>  
 dire| acc. + il//
236. hín            d'uft  
inacc. | venir| inacc. + elle//
237. koot  
 venir | imp. 2e. p. sing. //
238. dúdd kiyy kaan kóri  
 dos |mon || anph. / monter| imp. 2e. p. sing. //
239. jed'<sup>e</sup>  
 dire |acc. + il //
240. hín            kort  
 inacc. | monter| inacc. + elle//
241. abuyyoon atin<sup>i</sup>    yóyyú                    woo    buk'<sup>47</sup>    jed'ani <sup>48</sup>  
 oncle / tu // quand| emph. / chose / idéoph. / dire inacc. + ils//

46

L'instrumental ici a un sens locatif. Lorsqu'il est attaché à une terminaison au cas génitif, on intercale un /t/.

47

Idéophone dérivé du verbe bukis-ú "ouvrir". Il représente le son que fait l'air comprimé dans un récipient lorsqu'on le décapsule.

48

En gabbra, les sons "parlent".

242. C'est le pet d'une orpheline,  
243. ne ris pas,  
244. dit-elle.  
245. - Si tu entends quelque chose dégouliner  
246. sur toi,  
247. ne regarde pas,  
248. ce sont les larmes d'une orpheline,  
249. dit-elle.  
250. Puis (elle dit):-  
- (Dans) notre famille,

242. d'úfu iyyeesátí  
pet | orpheline|gén. //
243. hin koblín  
ne...|rire| imp. ...nég. 2e. p. sing. //
244. jett<sup>e</sup>  
dire| acc. + elle//
245. yó wóo d'imp<sup>49</sup> jed'ani  
// quand / chose / idéoph. / dire| inacc. + ils//
246. sirr<sup>50</sup> hin buani  
tetsur / inacc. | tomber| inacc. + ils//
247. immimaan iyyeesáti  
larme | orphéline|gén. //
248. hin illatín  
ne...|regarder| imp. ...nég. 2e. p. sing. //
249. jett<sup>e</sup>  
dire| acc. + elle//
250. duub wórr keen  
puis /famille| notre //

49

Idéophone qui représente le son que fait les gouttes de miel qui coulent et qui tombent sur le dos d'Eléphant. Il est dérivé du verbe impo-ú "couler".

50

si "te" + irr "sur" .

251. quand on vous ramène,  
 252. si on est bien rentré,<sup>46</sup>  
 253. en s'approchant du village,  
 254. on passe sous un grand acacia,<sup>47</sup>  
 255. dit-elle.  
 256. Elle monta (sur son dos),  
 257. elle s'y assit,  
 258. elle se laissa emporter.  
 259. Elle ouvrit le récipient,  
 260. et elle mangea le miel qui se trouvait à l'intérieur.

46

Littéralement "rentrant rentrés"

47

Acacia tortilis

48

Soror<sup>a</sup> : un récipient en bois, recouvert de cuir avec un couvercle en vannerie. Il sert à conserver tout genre de liquides: eau, lait, miel. Les pasteurs l'amènent aux pâturages et en voyage. Il est symboliquement associé aux chasseurs-cueilleurs waata. On dit que si un Waata vient quémander du lait dans un campement, les villageois se doivent de lui donner au moins le lait contenu dans un couvercle (cf. Fig. 25 ).

**CREDU**  
 P. O. Box 5780,  
 Nairobi - Kenya.

251. Ójá galaniin<sup>i</sup>  
 // quand / ramener | inacc. + ils // avec //
252. galumáan galani  
 // rentrer | itér. // avec / rentrer | inacc. + ils //
253. worrátin gabaa bataniin  
 // famille | gén. + instr. / proche / arriver | inacc. + ils // avec //
254. d'addac d'éerá jaláan baan  
 acacia | grand | gén. / sous | instr. / passer | inacc. + ils //
255. jett<sup>e</sup>  
 dire | acc. + elle //
256. korté  
 monter | acc. + elle //
257. teetéen  
 s'asseoir | acc. + elle // sur lui //
258. dabréen  
 continuer | acc. // avec //
259. soror káan buukumfatéet  
 récipient | anaph. / ouvrir | acc. + elle //
260. dámm káan keesaa nyáatt<sup>e</sup>  
 miel | anaph. / dans | dat / manger | acc. + elle //

261. Quand le miel coula sur son dos,  
262. il (pensa) que c'étaient des larmes qui coulaient,  
263. il ne la regarda pas.  
264. Elle finit le contenu du récipient  
265. et elle y remplaça le couvercle.  
266. Elle continua  
267. comme si de rien n'était. 49  
268. Quand Eléphant arriva près de chez lui,  
269. il passa sous un grand acacia.  
270. Elle fit hop!

---

49

Traduction libre. Littéralement "comme d'habitude".



261. dammí káan yó inní irr bu<sup>a</sup>  
miel nom. | anaph. // quand / il / sur | tomber | inacc. + il //
262. inní immimáatt yáani  
il // larmes | loc. / aller | inacc. + ils //
263. woo hin illatu  
chose/ ne... | regarder | inacc. .nég. //
264. fitt? keesa  
finir | inacc. + elle/ dans | dat. //
265. sorór káan k'adaaddéfitt<sup>51</sup>  
récipient | anaph. / couvercle .remplacer | inacc. + elle //
266. dabart  
continuer | inacc. + elle //
267. 'akkum káan  
manière | anaph. //
268. yó k'aye worráatin ga?<sup>e</sup>  
// quand / près | famille | gén. + instr. / arriver | acc. + il //
269. d'addac d'eerá káan jalaan bá<sup>e</sup>  
acacia | grand | anaph. | sous | instr. / passer | acc. + il //
270. kúrúp'<sup>52</sup> jetté  
ideoph. / dire | acc. + elle //

51

Verbe composé du substantif k'adaadd<sup>a</sup> "couvercle" et (?) éfid'-ú "mettre".

52

Idéophone dérivé du verbe kurums-ú "sauter". Il représente une action rapide et silencieuse.

271. et se posa sur l'arbre.  
272. Tout en rentrant,  
273. il appella sa femme,  
274. du portail.  
275. - Je porte quelqu'un (sur le dos),  
276. viens,  
277. aide-le à descendre,  
278. dit-il.  
279. Elle refusa.  
280. Où est cette personne?  
281. - Arrête de poser des questions,

271. gubbá        buut  
 ci-dessus | poser | inacc. + elle//
272. inní yó       gadum           d'ufé  
 il // quand / vers | itérat. | aller | acc. + il//
273. karr        gá  
 portail / arriver | inacc. + il//
274. niití        isá            yaam  
 femmel | nom. | lui | gén. / appeller | inacc. + il //
275. an mata namaatíin                   deema  
 je /tête | personnel | gén. + instr. / aller | inacc. + je//
276. kóott  
 venir | imp. 2e. p. sing. //
277. narra        fud'<sup>i</sup>  
 me + sur/ prendre | imp. 2e. p. sing. //
278. jed'  
 dire | acc. + il//
279. hín        didd'<sup>i</sup>  
inacc. | refuser | inacc. + elle//
280. mataan        namá            mê        jett  
 tête | instr. | personnel | gén. / où / dire | acc. + elle//
281. matáan        namá            méett'<sup>i</sup>        lakkisi  
 tête | instr. | personne | gén. / où | interrog. / laisser | imp. 2e. p. sing. //

282. - Je porte un fardeau,  
283. descends-le,  
284. dit-il.  
285. Elle refusa.  
286. Il battit sa femme.  
287. Quand elle descendit le récipient,  
288. quand elle le descendit,  
289. il n'y avait rien dans le récipient.  
290. - Quoi! elle est comme ça? dit-il.  
291. Il y a longtemps, cette famille avait mis ensemble  
leurs vaches.

282. an ulfín arka k'ába  
je / poids|instr. / mains|dat. / avoir|inacc. + je//
283. narra fúd'  
me + sur / prendre |imp. 2e. p. sing. //
284. jed'  
dire |acc. + il//
285. hín didd<sup>i</sup>  
inacc... |refuser|...inacc. + elle//
286. niití táan hín d'aan<sup>a</sup>  
femme|nom. | anaph. / inacc... | battre... + il//
287. yó isíin irra fúuté  
// quand / elle / sur |dat. | prendre| acc. + elle//
288. wóon isíin irra fúuté  
chose / elle / sur | dat. / prendre | acc. + elle//
289. sororum woon k'ábne káan<sup>i</sup>  
récipient | foc. / chose / avoir | acc. nég. || anaph. nom. //
290. báda isíit akkána jed'é  
excl. / elle|emph. / ainsi/ dire| acc. + il//
291. worrí káan dúri lóon wolt nak'atan  
famille|nom. | anaph. | il y a longtemps/ vaches / ensemble | mettre|inacc. + il

292. L'intelligence de Renarde effrayait les gens.  
293. Par ses ruses, elle détruisait tout.  
294. Maintenant, l'imbécile Hyène arriva en ricanant.  
295. Quand la femme avait déchargé Eléphant,<sup>50</sup>  
296. à part le récipient, il n'y avait rien sur son dos.  
297. Le récipient qu'il avait rempli de miel  
298. était vide.  
299. Renarde, qui était montée sur son dos  
300. n'y était plus.  
301. Eléphant courut chercher Renarde.

---

50

Le conteur revient en arrière pour décrire la rage d'Eléphant en découvrant la perte de son miel et pour fournir les éléments nécessaires pour le permettre d'enchaîner sur l'épisode suivant, celui d'Hyène II. De nouveau, ces hésitations produisent des formes syntaxiques compliquées.

292. károm káan namí déété  
intelligence | anaph. / homme | nom. / effrayer | acc. + elle //
293. sób isíi káan dura bádd  
mensonge | sa || anaph. / devant / perdre | inacc. + elle //
294. woraabes sírgumáa amm yuusá<sup>53</sup> deem<sup>a</sup>  
Hyène / stupidité | gén. / maintenant / ricaner | gérond. / aller | inacc. + il //
295. yó isíini irra fúuté  
quand / elle | nom. / sur | dat. / prendre | acc. + elle //
296. sorór malé woma gubbá hin jiru  
réipient / sans / chose | là-dessus / ne... | exister | inacc....nég. //
297. sorór wonní dúri inní itt<sup>i</sup> nak<sup>e</sup>  
|| réipient || chose | nom. # il y a longtemps / il / à | mettre acc. #
298. kess hin jirtu  
dans | ne... | exister | inacc....nég. + elle //
299. geedaltí kalé yaabbatt  
Renard | nom. # hier / monter acc. + elle #
300. taan irr hin jirtu  
anaph. / sur | ne... | exister | inacc....nég. + elle //
301. geedál barbaadá hín c'e  
Renarde / chercher / géron. / inacc. | courir | inacc. + il //

53

Verbe qui décrit le cri d'une hyène.

302. Tout en allant, Renarde rencontra Hyène.  
 303. Elle se mit à pleurer.  
 304. - Qu'y a-t-il, lui demanda-t-il.  
 305. Eléphant m'a attaché à cet arbre. <sup>51</sup>  
 306. Lorsqu'Eléphant est allé à la recherche de Renarde,  
 307. il l'avait rattrapée,  
 308. et il l'avait attachée à un arbre.  
 309. - Je vais te battre, dit-il.  
 310. Elle répondit:-  
 - Compère, dans notre famille, on nous bat avec les  
 racines du soleil.

---

51

Dans les phrases que nous avons supprimées, le conteur revient à Hyène mais l'appelle Lion en le nommant le "frère" (obboleess) de celui qu'elle avait déjà tué. Par la suite, il reparle d'Hyène, mais il confond de nouveau Elefant et Lion.



302. deemum            deemté                    woraabesan    baat  
 aller | itérat. | aller | acc. + elle / Hyène | nom. / surgir | inacc. + il //
303. hín            boot<sup>i</sup>  
inacc. | pleurer | inacc. + elle //
304. mâan    jed'  
 quoi / dire | acc. + il //
305. binees ilkáa                    mukátt            na    id'é                    54  
 fauve | défenses | gén. / arbre | loc. / me / attacher | acc. //
306. ado            binees ilkáa                    barbaadú  
 // Quand / fauve | défenses | gén. / chercher | sub. + il //
307. durátt            k'abatt  
 devant | loc. | attraper | acc. + il //
308. 'mukátt            id'  
 arbre | loc. / attacher | acc. //
309. yó            inní mukátt                    id'é  
 // quand / il / arbre | loc. / attacher | acc. //
310. hin    d'aana  
inacc. | battre | inacc. + je //
311. abuyyón  
 Oncle //
312. worr            keenna            idd            áduutin                    d'aanán  
 famille | notre | dat. / racine | soleil | gén. + instr. / battre | inacc. + ils //

313. dit-elle.
314. Il courut chercher ces 'racines' du soleil.
315. - Les rayons qui montent en haut, ceux-là,
316. on nous bat avec les 'jambes' des rayons, avec les  
racines des rayons,
317. dit-elle.
318. Pendant qu'elle se trouvait à cet arbre,
319. Hyène arriva.
320. - Commère, pourquoi es-tu attachée à l'arbre,
321. dit-il.
322. - J'ai refusé de boire la graisse du mouton noir,

313. jett  
dire |acc. + elle//
314. idd ádú káan reeba  
racine|soleil | gén. || anaph. /courir| inacc. + il//
315. biiftú oli gabbáat taan  
rayon | haut| dat. / monter | inacc. || anaph. //
316. miil biiftútín idd biiftútín d'aanaan  
jambe | rayon | gén. + instr. /racine | rayon | gén. + instr. /battre|inacc. + ils
317. jett<sup>e</sup>  
dire |acc. + elle//
318. ado isín muk káan jirtú  
//quand/ elle / arbre | anaph. / exister|sub. + elle//
319. , woraabesí itt d'úf  
Hyène nom. | à /venir | inacc. + il//
320. abúyyón máant mukátt si íd'  
oncle / pourquoi|emph. / arbre|loc. / te / attacher acc. //
321. jed'  
dire|acc. + il//
322. d'ád'á oolá gurraacá d'úgú didé  
graisse | mouton|gén. | noir | gén. / boire|inf. || refuser|acc. //

323. (donc) on m'a attaché à l'arbre

324. dit-elle.

325. - Camarade, moi, je le boirai,

326. Viens,

327. mets-moi cette corde,

328. dit-il.

329. - Viens, alors,

330. enlève-la moi,

331. lui dit-elle.

332. Quand il le fit,

323. mukatt        na        id'án  
 arbre|loc. / me / attacher|inacc. + ils//
324. jett<sup>e</sup>  
 dire| acc. + elle//
325. abbó        nattú        d'uga  
 camarade/ je |emph. / boire| inacc. + je//
326. kóot  
 venir| imp. 2e. p. sing. //
327. áad        kan        nátt        káa<sup>i</sup>  
 corde | ce / me | loc. / mettre | imp. 2e. p. sing. //
328. jed<sup>e</sup>  
 dire | acc. + il //
329. kóot  
 venir | imp 2e. p. sing. //
330. yóos        narra        báas  
 alors / me + sur | enlever| imp. 2e. p. sing. //
331. jetteen  
 dire | acc. + elle ||lui//
332. yó        inní        irra        báas<sup>a</sup>  
 //quand /il /sur / enlever|inacc. + il //

333. elle l'attacha à sa place,  
334. et elle s'enfuit.  
335. Eléphant ne trouva nulle part les racines du soleil,  
336. il courut par ici,  
337. il courut par là,  
338. jusqu'à ce qu'il soit épuisé.  
339. - Dans notre famille,  
340. on nous bat  
341. avec les racines du soleil  
342. et les racines de la termitière,  
343. lui dit-elle <sup>52</sup>

---

52

Lorsque nous étions en train de transcrire ce conte sur le terrain, une jeune fille que nous connaissions entra dans la pièce où nous travaillions, et écouta attentivement l'enregistrement. A la fin du conte, elle se mit à nous redire l'épisode mais en y apportant une transformation significative. Elle dit: Eléphant va d'abord chercher les racines du soleil, puis, ne les trouvant pas, Renarde l'envoie chercher les racines de la termitière. Notre jeune informatrice s'appelait Konso Bora. Elle était âgée de 13 ans et appartenait à la fratrie Gara (Kobola).

333. itt keetet  
à mettre|inacc. + elle//
334. ufi bira dábart  
elle-même /à coté continuer | inacc. + elle//
335. binees ilkáa <sup>55</sup> woonní lafa d'abétt  
||fauve | défenses| gén. || chose nom./terre /manquer|inacc. + il//
336. c'eá  
courir | inacc. + il//
337. d'ak'éett  
aller | inacc. + il//
338. ufi jibbaaté  
lui-même| fatiguer| acc. + il//
- 339.<sup>3</sup> worr keena  
famille | notre dat. /
340. idd koobá fáa  
racine | termitière| gén./et ||
341. iddí biiftú fáa  
racine | nom.| rayon | gén./ et ||
342. waan kánán d'aanan  
chose | ce | instr. / battre | inacc. + ils//
343. jetteení  
dire | acc. + elle || lui//

(1. 333-343)

344. Quand il avait creusé et creusé  
345. la termitière,  
346. et n'avait rien trouvé;  
347. une termitière a-t-elle des racines?  
348. Il abandonna la tâche.  
349. Il rebroussa chemin.  
350. Il cassa la branche d'un arbre,  
351. il revint,  
352. il s'assit devant (Hyène).  
353. Hyène,  
354. lorsqu'Eléphant



344. koob  
 ||termitière ||
345. yó inní k'oté k'oté jed'u  
 //quand / il / / bêcher | acc. + il || bêcher | acc. + il / dire | sub. + il //
346. woomá jiru  
 chose / exister | nég. inacc. //
347. koobdí ídd k'ábdí  
 termitière | nom. / racines / avoir | inacc. + il //
348. acc<sup>i</sup> kaaté  
 là | s'enfuir | acc. + il //
349. gar gal<sup>a</sup>  
 vers | rentrer | inacc. + il
350. muk jím mukáa kaacifaté  
 ||arbre|| branche | arbre | gén. / casser | acc. + il //
351. d'uf<sup>e</sup>  
 arriver | acc. + il //
352. itt gad táa<sup>e</sup>  
 à / en bas / s'asseoir | acc. + il //
353. woraabeessí káan  
 ||Hyène | nom. | anaph. ||
354. yó binees ilkáa<sup>56</sup> káan<sup>i</sup>  
 //quand fauve | défenses | gén. | anaph. /

355. se servit de ce bâton, (dit:-)
356. - Je boirai la graisse,
357. laisse-moi,
358. dit-il .
359. - Que veux-tu boire? Que tu sois bu toi-même!
360. dit Eléphant.
361. - Je mangerai la graisse,
362. laisse-moi,
363. dit Hyène.
364. Que veux-tu manger? Que la terre te mange!
365. dit Eléphant.

355. ulé taan irr nak'e  
bâton | anaph. / sur / mettre | acc. + il//
356. woo hín d'uga  
chose / inacc. | boire | inacc. + je //
357. lákkí  
laisser | imp. 2e. p. sing. //
358. jed'<sup>e</sup>  
dire | acc. + il//
359. si d'úgú si d'úgu máan d'udd  
te / boire | inf. || te / boire | inf. / quoi / boire | inacc. + tu//
360. jed'  
dire | acc. + il//
361. 'woo hín nyaad'd'a  
chose / inacc. | manger | inacc. + je//
362. lakkí  
laisser | imp. 2e. p. sing. //
363. jed'<sup>e</sup>  
dire | acc. + il//
364. laftí sí nyaatú máan nyáatt  
terre | nom. / te / manger | inf. / quoi / manger | inacc. + tu//
365. jed'<sup>e</sup>  
dire | acc. + il//

366. ittí k'abat

à / tenir | inacc. + il//

367. d'aum d'aé

battre | litérat. || battre | acc. + il//

368. woraabeessállé akkánan ijjeese

Hyène | aussi/ ainsi | instr. / tuer | acc. + il//

7.2. Variante I

Conteur: Abudo Shano  
Groupe ethnique: Gabbra  
Fratrie: Algana  
Clan: Alano  
Age: 35 ans  
Lieu d'enregistrement: Arerite  
Date: septembre 1980

\*

Dans cette variante, la "famille" de Renarde se compose de sept membres: Lion, Hyène, Autruche, Bâton, Torchon, Graisse et elle-même.

Renarde garde le troupeau d'abord avec Bâton (oko). L'épisode se passe de la manière suivante:-

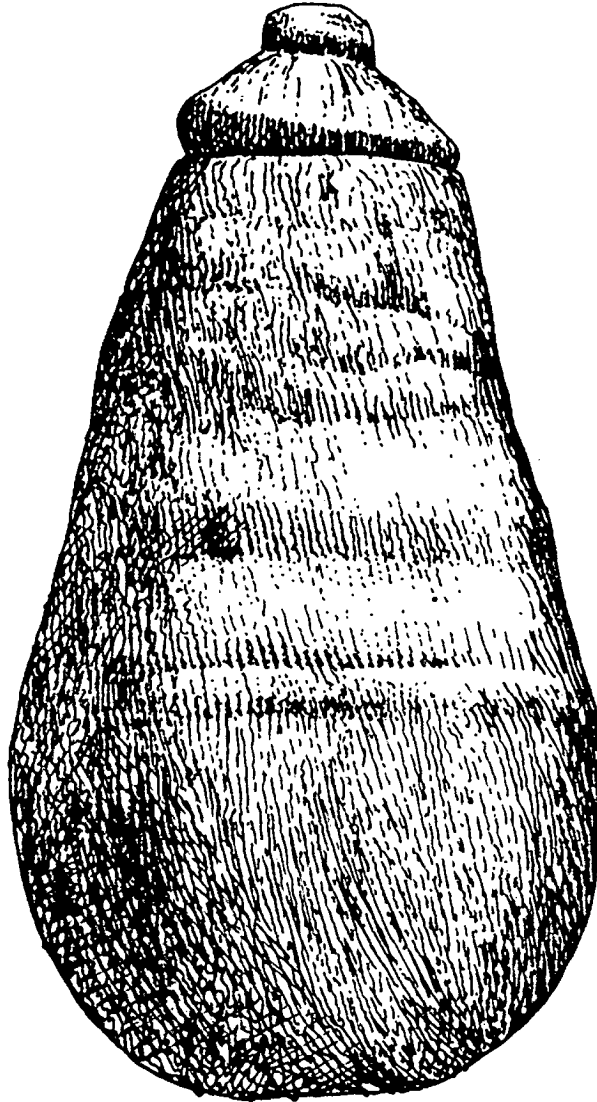


Fig. 23: un k'od<sup>a</sup>

(cf. p. 174)

(Dessin fait à partir d'une photographie. Echelle ? )

Renarde et Bâton

1. Renarde et Bâton gardaient ensemble le troupeau.
2. - Compère Bâton, va,
3. va dans ce village là-bas pour nous,
4. dit-elle.
5. - N'y allons pas,
6. les villageois diront qu'ils voient un bâton
7. (et) ils me prendront,
8. dit-il.
9. Moi, j'accourirai (te sauver),
10. vas-y pour nous,
11. dit-elle.

Renarde et Bâton

1. okoof geedaltí woliin horí tissan  
Bâton | et / Renarde | nom. / ensemble | instr. / troupeau / garder | inacc. + ils //
2. abuyy oko béen  
oncle | Bâton / aller | imp. 2e. p. sing. //
3. olla sun nu d'ák  
village | ce / nous / aller | imp. 2e. p. sing. //
4. jett<sup>e</sup>  
dire | acc. + elle //
5. hin yaalin<sup>a</sup>  
ne... | aller | imp. ...nég. 1ère. p. pl. //
6. olláan oko argan jed'an<sup>i</sup>  
village | nom. // Bâton / voir | inacc. + ils // dire | inacc. + ils //
7. na fuud'atan  
me / prendre | inacc. + ils //
8. jed'<sup>e</sup>  
dire | acc. + il //
9. nátú si reeba  
moi | emph. / te / courir | inacc. + je //
10. nu dak'<sup>i</sup>  
nous / aller | imp. 2e. p. sing. //
11. jett<sup>e</sup>  
dire | acc. + elle //



12. Ils s'y rendirent.
13. - Nous voyons un bâton,
14. dirent-ils.
15. Les villageois le prirent.
16. - Au secours, commère Renarde, sauve-moi!
17. dit Bâton.
18. - D'abord pourquoi as-tu fait l'erreur (d'y aller)?
19. dit-elle.
20. Elle refusa de l'aider.

12. hín      dak'an  
inacc. / aller | inacc. + ils//
13. oko    argan  
bâton/voir | inacc. + nous//
14. jed'an<sup>i</sup>  
dire | inacc. + ils//
15. olláan    fud'at<sup>e</sup>  
village/ prendre | acc. + ils//
16. bad<sup>1</sup>            abuyy    geed<sup>2</sup>    na    réeb  
s'il te plaît/ oncle | Renarde/ me / courir | imp. 2e. p. sing.//
17. jed'<sup>e</sup>  
dire | acc. + il//
18. kara      máa      kijibdata  
premier/ pourquoi/ mentir | inacc. + tu//
19. jett<sup>e</sup>  
dire | acc. + elle//
20. jála    didd  
sous /refuser | acc. + elle//

---

1  
Forme exprimant la requête dérivée du verbe bad-ú "perdre".

2  
Le suffixe d'adresse n'est pas exprimé.

Renarde et Graisse

C'est ensuite le tour de Graisse. La scène se passe de la même manière que dans la version de référence, avec, en plus, un détail significatif. Lorsque Graisse fond, Renarde la lèche:

21. Ellè-fondit.
22. C'en était fini pour elle.
23. Renarde courut
24. la lécher.

Renarde et Graisse

21. bak'é

fondre | acc. + il//

22. badé

perdre | acc. + il//

23. c'eetét

courir | acc. + il//

24. arraabdét

lécher | acc. + elle//

Renarde et Hyène

Le lendemain, Renarde garde les animaux avec Hyène.  
Le conteur donne une version différente de la manière dont  
Hyène élimine ce compagnon. L'épisode se passe comme suit:-

25. Le lendemain, elle garda (les vaches) avec Hyène.
26. La vache de Lion mit bas.
27. - Compère, mangeons le petit de cette vache,
28. dit-elle.
29. C'est Renarde qui eut l'idée de le faire.
30. Ils mangèrent ensemble le veau.
31. Le soir, lorsqu'ils ramenaient le troupeau au village,
32. (Elle dit:-)  
- Je vais à la tête du troupeau,

Renarde et Hyène

25. bori woraabesaan wólíin tissan  
demain/ Hyène | instr./ ensemble | instr./ garder | inacc. + ils//
26. saa nyeenyc'átt d'aal  
vache/ Lion | loc. / mettre bas//
27. saa káan abuyyón ilm jála nyaanna  
vache | anaph. || oncle || petit / sous/ manger | inacc. + nous//
28. jett<sup>e</sup>  
dire | acc. + elle//
29. geedalát ans<sup>3</sup> wáan káan  
Renarde | foc. / commencer | inacc. + elle || chose | anaph. //
30. namí woliin nyaaté  
homme | nom. / ensemble | instr./ manger | acc. + ils//
31. galgal loon galá yaan<sup>4</sup>  
soir/ vaches/ rentrer | gérond. / aller | inacc. + ils//
32. anin mata looní kéess deema  
je / tête | vaches | gén./ dans/ aller | inacc. + je//

3

Verbal emprunté du swahili ku-anza "commencer". En gabbra on dirait plutôt jála k'abd'-ú.

4

Forme 'irrégulière' du verbal deem-ú "aller" qu'on trouve aux personnes du pluriel.

33. toi, prends la queue du troupeau,
34. dit-elle.
35. Elle alla vomir.
36. Elle alla à une mare,
37. elle y vomit.
38. Le soir, Lion interrogea (tout le monde)
39. il fit vomir tout le monde.

33. atin éege looní koott  
tu / queue | vaches | gén. / venir | imp. 2e. p. sing. //
34. jett<sup>e</sup>  
dire | acc. + elle //
35. ufí hín didifat  
elle-même / inacc. / vomir | inacc. + elle //
36. buk'issa<sup>5</sup> deemté  
mare / aller | acc. + elle //
37. diddifat  
vomir | inacc. + elle //
38. galgal gaafatani  
soir / demander | inacc. + ils //
39. worr c'uf woliin diddisani  
famille | tout/ ensemble | instr. / vomir | inacc. + ils //

---

<sup>5</sup> Petite nappe d'eau qui se forme dans les rochers pendant les pluies, détail intéressant qui situe le conte dans le temps et l'espace.



40. Puis,  
41. elle vomit de l'eau.  
42. il y avait de la viande dans les vomissures d'Hyène. <sup>1</sup>  
43. Lion frappa Hyène <sup>2</sup>  
44. et le tua.

---

1

Traduction libre. Littéralement, "du (de) dans d'Hyène tomba de la viande".

2

Traduction libre. Littéralement, Lion "descendit" Hyène.

40. jennáan  
dire | gérond. //
41. isíin bisáan diddig  
elle / eau / vomir | acc. + elle //
42. woraabess foon kéessa jigan  
Hyène || viande/ dans | dat. / sortir | inacc. + ils //
43. woraabess laf k'aay<sup>e 6</sup> nyeenyc'í  
Hyène / terre / mettre | acc. + il || Lion nom. //
44. inní ijeess<sup>e</sup>  
il / tuer | acc. + il //

6

Expression idiomatique , euphémisme pour "tuer" , du verbal k'aay-ú "mettre" précédé par laf<sup>a</sup> "terre".

Renarde et Autruche

C'est ensuite le tour d'Autruche (guci) de garder le troupeau avec Renarde. Voilà comment se passe cet épisode:-

45. Il fit jour.
46. Elle garda les vaches avec Autruche <sup>3</sup>.
47. Elles allèrent cueillir de la résine <sup>4</sup>.
48. Les vaches se reposaient à l'ombre.
49. (Autruche) mangea la résine.
50. Elle la macha.
51. Ferme la bouche,
52. ne (l') ouvre pas,
53. dit-elle.

3

---

Struthio camelus. L'autruche est du genre féminin en gabbra.

4

Certains arbres, Cordia gharaf., Acacia zanzibarica, Acacia Paolii, Salvadora persica, etc. produisent une résine comestible que les Gabbra mâchent comme du chewing-gum. On dit que la résine est l'aliment préféré de l'autruche.

45. bori laftí hín barit <sup>7</sup>  
 demain/ terre | nom. / inacc. / se colorer | inacc. + elle//
46. guciin woliin loon tissan  
 Autruche | instr. / ensemble | instr. vaches/ garder | inacc. + ils//
47. ampe guuráccú d'ak'é worrí  
 résine/ cueillir inf. / aller | acc. + ils || gens | nom. //
48. lóon bok'anan <sup>8</sup>  
 vaches / se reposer | inacc. + ils//
49. ampe taan nyaat  
 résine | anaph. / manger | inacc. + elle//
50. ampe alalcitét  
 résine/ mâcher | inacc. + elle//
51. <sup>3</sup> afáan gargari  
 bouche/ fermer | imp. 2e p. sing.//
52. hin bukkifatin  
 ne... | ouvrir | imp. ...nég. 2e. p. sing.//
53. jette  
 dire | acc. + elle//

7

L'expression idiomatique qui veut dire "le soleil se leva". Elle est composée de laf<sup>a</sup> "terre" et du verbal baric'ú "(se) colorer". (?)

8

Verbal qui s'applique uniquement aux animaux et décrit l'action de se reposer à l'ombre d'un arbre.

54. Quand elles rentrèrent le troupeau le soir,  
 55. Renarde alla à la tête du troupeau.  
 56. Elle arriva.  
 57. Lion l'a salua <sup>5</sup>.  
 58. - Compère, commère Autruche t'imite,  
 59. dit-elle.  
 60. - Salue-la.  
 61. Quand il la salua,  
 62. Autruche fit 'hm'.  
 63. Lion lui donna un coup de poing,  
 64. et la tua.

## 5

Comme dans beaucoup de sociétés traditionnelles, les salutations jouent un rôle très important dans le système de la politesse et elles sont très élaborées. Celles du soir se passent comme suit:-

- X: galcumi nagáa  
 //soir nom/aller en paix gérond.// "le soir va-t-il en paix?"
- Y: nagáa nagáa "il va en paix, il va en paix"  
 //aller en paix gérond. /aller en paix gérond.//
- X: nagéeni badada  
 //paix / complet // "toutes les choses sont-elles en paix?"
- Y: badada kéessan badada  
 //complet/ dans / complet // "elles le sont"
- Y: badada kanke badada  
 //complet/ ton / complet// "êtes -vous en paix?"
- X: badada kéessan badada  
 //complet/dans/ complet// "je le suis"

etc. On remarque que le mot-clé est "paix".

54. yó galgal lóon galá yaan<sup>i</sup>  
//quand / soir /vaches / rentrer | gérond./ aller | inacc. + ils//
55. lóon dur mata looní dur galté  
vaches/ devant || tête | vaches|gén. / devant/ aller | acc. + elle//
56. hín d'uft  
inacc. / venir | inacc. + elle//
57. nyeenyc'í galcum nagáa<sup>9</sup> fud'  
Lion | nom./ soir / aller en paix|gérond./ prendre | inacc. + il//
58. abuyyon abuyy guci si akkeesitít  
oncle|dim./ oncle | Autruche/ te / imiter | inacc. + elle//
59. jett  
dire | acc. + elle//
60. galcum nagáa fud'<sup>i</sup>  
soir / aller en paix|gérond./ prendre | imp. 2e. p. sing.//
61. yó inní galcum nagáa fud'e  
//quand / il / soir / aller en paix|gérond. / prendre | acc. + il //
62. mmm jála jett  
hm / sous / dire | acc. + elle//
63. tutumumaan daa  
poing | instr./ battre | inacc. + il//
64. laf k'aay<sup>e</sup>  
terre / m ettre | acc. + il//

Renarde et Lion

Après avoir éliminé Torchon de la même façon que dans la version de référence, Renarde garde le troupeau avec Lion, qui est "le chef de la famille" (guddaan worrá)<sup>6</sup>. Le conteur semble hésiter entre deux dénouements possibles, celui qu'il raconte ici et celui du conte de référence.

Le dénouement qu'il choisit se passe de la manière suivante:-

65. Il ne restait plus que Lion dans la famille.
66. Renarde et Lion gardèrent ensemble les vaches.
67. Ils conduisirent les vaches sur une colline.
68. Ils les conduisirent sur une colline<sup>7</sup>.
69. Lion dort.
70. Il dort.
71. - Compère, tu vas rentrer à la tête du troupeau.
72. Quand je dirai:-  
- attention compère! attention compère!
73. notre taureau, celui qui porte la clochette, a glissé,

6

guddaan est un nominal dérivé de l'adjectif gudda/guddo "grand/grande"; worrá est la forme génitive de worrá<sup>a</sup> "famille, parents, villageois".

7

Un nouveau détail sur le paysage du conte qui semblerait être un pays de montagne. Gaar<sup>a</sup> est une colline ou une montagne; une petite colline se dit tulu; des collines recouvertes de forêt se nomment baddá. Nous n'avons fait qu'une étude préliminaire du concept gabbra du milieu. Il est fort possible que les deux variantes de cet épisode soient liées à des considérations écologiques de ce type.

65. nyeenyc'átt af<sup>a</sup> worrí  
Lion |foc./ rester|inacc. + il || famille nom. //
66. nyeenyc'aaf issít woliin lóon tissan  
Lion |et | elle|foc./ ensemble|instr./ vaches/ garder|inacc. + ils//
67. lóon gaarátt kaayan  
vaches/ colline|loc./ mener |inacc. + ils //
68. loon gaarátt kaayan  
vaches/colline|loc. / mener |inacc. + ils//
69. nyeenyc'í raf  
Lion |nom./ dormir |inacc. + il//
70. nyeenyc'í raf  
Lion |nom/ dormir|inacc. + il//
71. abuyyon atin mata looní fac'ású dak'at  
oncle|dim. / tu / tête | vaches|gén. / rentrer|inf.|| aller|inacc. + tu//
72. atin yóyú anin bad abuyyon bad abuyyon  
tu #quand emph./je / s.t.p./ oncle dim./ s.t.p./ oncle|dim./
73. anin jed'a  
je / dire| inacc. + je #
74. sangá keenn ka bilbilátt d'ak'ate  
taureau | notre / à / clochette| loc./ glisser|acc. + il//



75. Elle jouait un tour.
76. Elle attacha une clochette à une pierre.
77. Quand (je dirai):-  
- Attention, compère!
78. notre taureau, celui qui porte la clochette, a glissé,<sup>8</sup>
79. tiens-toi à califourchon devant lui, s'il te plaît,
- 80 et attend-le,
81. dit-elle.
82. Elle attacha une clochette à une pierre.
83. Quand Lion attendit la sonnerie de la clochette<sup>9</sup>,
84. il se mit dans le chemin.
85. Quand il le fit,
86. la pierre le frappa en plein buste.
87. Même Lion était mort.

8

---

Les Gabbra suspendent une clochette en métal autour du cou d'un taureau qui s'est montré gourmand de bons pâturages pour que les autres animaux puissent le suivre. La clochette joue aussi un rôle fonctionnel pour le pasteur et le permet de retrouver un troupeau égaré. On trouve aussi des clochettes en bois (koke) qu'on suspend autour du cou d'un chameau reproducteur.

9

Traduction libre. Plus exactement "Quand ce taureau cria de là..."

75. maarifa tolçitét  
tour / faire | inacc. + elle/
76. d'aka bilbil ítt hitt  
pierre || clochette/ à / attacher | acc. + elle//
77. yó bad abuyyón  
/ quand/ attention / oncle | dim./
78. sanga keenn ka bilbilátt d'ak'ate  
//taureau | notre /à / clochette | loc./ glisser|acc. + il//
79. bad duratt bargaanfad'd'i  
s'il te plaît / devant | loc. /tenir à califourchon|imp. 2e. p. sing.//
80. éegi attendre | imp. 2e. p. sing.//
81. jett<sup>e</sup> dire | acc. + elle//
82. d'aka bilbil ítt hittét  
pierre || clochette/ à / attacher | inacc. + elle//
83. yó sanga kaan áci iyye  
//quand/ taureau | anaph./ là | dat./ crier | acc. + il//
84. nyeenyc'í lafa kute  
Lion | nom. / terre | dat. / couper | acc. + il//
85. yó nyeenc'í lafa kute  
//quand/ Lion | nom. / terre | dat./ couper | acc. + il//
86. lap'um d'ae  
buste | dans/ battre | acc. + il//
87. nyeenc'alle kaay<sup>e</sup>  
Lion | aussi/ terre /mettre | acc. + elle//

Renarde, Eléphant et Scarabée

Le conteur passe ensuite à l'épisode d'Eléphant. Tout se passe de la même manière. Renarde monte sur le dos d'Eléphant, mange le miel qu'il transporte et saute dans un acacia<sup>10</sup>. Lorsqu'Eléphant découvre la perte de son butin, il rebrousse chemin et retrouve Renarde chez Bousier. C'est cet épisode que nous présentons ci-dessous:-

88. Ho! s'exclama Eléphant.  
 89. - Elle est restée dans l'arbre.  
 90. Il revint sur ses pas.  
 91. Il la saisit.  
 92. Elle était chez Scarabée<sup>11</sup>.  
 93. Scarabée se mit entre eux.  
 94. Eléphant dit.-  
     - Va t'en!  
 95. - Compère, je ne m'en irai pas,  
 96. dit Scarabée.

---

10

Le récipient dans lequel Eléphant transporte le miel est un ok'ole (Cf. Fig. 24). Ce récipient est fait de la peau de girafe et sert normalement à puiser l'eau. C'est aussi un récipient de traite réservé au lait de chamelle.

11

Les scarabées en pays gabra appartiennent à la famille des Scarabaeidae.

88. orr jed'e  
ho! / dire | acc. + il//
89. yá<sup>10</sup> muk kanitt afte  
acc./ arbre / ce | loc./ rester | acc. + elle//
90. gar gal  
derrière/ rentrer | inacc. + il//
91. hín k'ab  
inacc. / tenir | inacc. + il//
92. bombiin woliin jirt  
Scarabée | instr./ ensemble|instr./ exister | inacc. + elle//
93. bombii taan jiddú<sup>11</sup> worra seente  
Scarabée | anaph./ entre / eux | dat./ entrer | acc. + elle//
94. arbí gad baas jed'  
Eléphant//dehors /sortir | imp. 2e. p. sing. // dire|acc. + il//
95. abuyyon hin baasu  
oncle / ne...! sortir | inacc. ...nég. + je //
96. jett<sup>e</sup> bombin  
dire | acc. + elle || Scarabée | nom. //

10

Cf. note 39 p. 187.

11

Cette 'post-position' peut quelquefois être pré-posée.

97. -Je t'écraserai, dis-je,  
 98. va t'en!  
 99. dit-il.  
 100.-Je m'introduirai dans ton nez, dis-je,  
 101. je ne m'en irai pas,  
 102. dit-elle.  
 103. Elle refusa.  
 104. Il marcha sur elle.  
 105. Elle vola dans son nez.  
 106. Scarabée tua Eléphant.  
 107. Renarde resta toute seule.

---

Notes linguistiques:

12

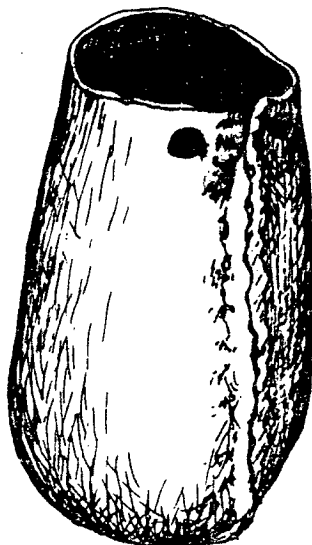
Idéophone qui traduit l'action d'écraser, accompagnée par le son que fait le pied (c'est pourquoi les personnages "disent" ces actions).

13

Idéophone qui traduit l'action et le son de voler et de s'introduire dans quelque chose.

Fig. 24: Un ok'ole

Echelle 1: 18



(V.I. 97-107)

97. sodob<sup>12</sup> jed'a  
ideoph. / dire | inacc. + je//
98. gad baas<sup>i</sup>  
 dehors/ sortir | imp. 2e. p. sing.//
99. jed'<sup>e</sup>  
 dire | acc. + il //
100. ginn<sup>13</sup> jed'a  
idéoph. / dire | inacc. + je//
101. hin baasu  
 ne... | sortir | inacc. ...nég. + je//
102. jett'<sup>e</sup>  
 dire | acc. + elle//
103. didd'<sup>e</sup>  
 refuser | acc. + elle//
104. sodob jed'<sup>e</sup>  
ideoph. / dire | acc. + il//
105. ginn kéess badd<sup>a</sup>  
ideoph. / dans / perdre | inacc. + elle//
106. bombí arb ijeeft'<sup>e</sup>  
 Scarabée / Eléphant/ tuer | acc. + elle//
107. isiin duwaa aft<sup>i</sup>  
 elle / nu / rester | inacc. + elle//

7.3. Variante II

Conteur: Diba Adi

Groupe ethnique: Boran

Clan: Karjabdu

Linéage: Debitu

Age: 42 ans

Lieu d'enregistrement: Roba Gade

Date: décembre 1980

\*

Dans cette version du conte, la "famille" de Renarde se compose de: Lion, Hyène, Torchon, Autruche et deux nouveaux personnages, Oued et Léopard.

Le conteur commence par l'épisode où Hyène et Renarde mangent ensemble le veau que met bat la vache de Lion. Ils mangent d'abord le placenta (d'ilú) et le trouvent tellement bon, qu'ils décident de manger aussi le petit veau. Le conteur précise qu'il s'agit d'un veau femelle (raad<sup>a</sup>). Ils substituent à sa place un dik-dik (tarrí)<sup>12</sup>. Le dik-dik se sauve lorsque Lion s'approche de lui. Lion exige des explications. Renarde et Hyène s'accusent mutuellement. Afin d'identifier le coupable, Lion piétine tour à tour sur les deux compagnons. Hyène vomit de la viande. Lion le tue.

13

Ce soir-là, ils saignent un boeuf (cf. p. 326 ). Léopard arrive. Pendant qu'il dort, Renarde boit le sang, mais elle prend d'abord la précaution d'en barbouiller la bouche de Léopard. Voici comment se passe cet épisode:-

---

12

Dik-dik de Kirk et Dik-dik du Damaraland.

13

Panthera pardus (L.).

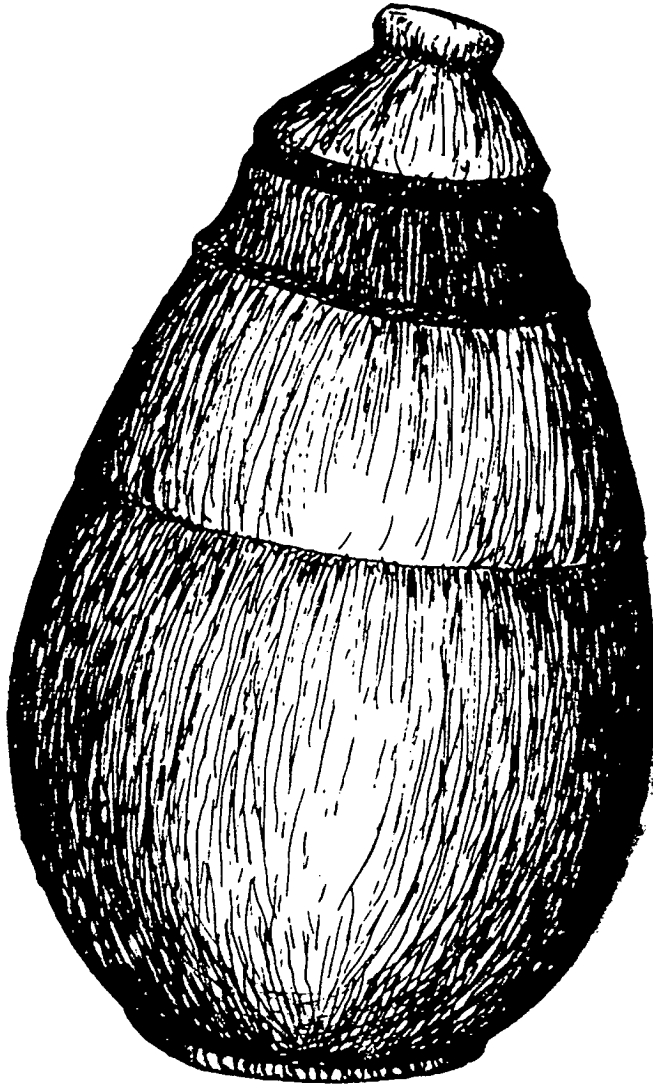


Fig. 25: un soror<sup>a</sup>

(Cf. p. 198)

Echelle 1:2 (moitié de la grandeur naturelle)



Renarde et Léopard

1. Ils saignèrent une vache.
2. Puis, alors,
3. Léopard aussi arriva.
4. Pendant qu'il dormait,
5. alors
6. elle lui barbouilla la bouche de sang.
7. Elle enlaidit la bouche de Léopard du sang de Lion.
8. Quand celui-ci regarda la bouche de tout le monde le  
  matin,
9. la bouche de Léopard avait du sang.
10. Il le tua.

1. loon hin            idaan  
vache/ inacc. / saigner | inacc. + ils//
2. jennáan            duuba  
dire|gérond./ puis //
3. k'eeramsilleen d'uf  
Leopard |aussi/ venir | acc. + ils//
4. k'eerams kaan      inní rafe  
Léopard | anaph. / il / dormir | acc. + il//
5. jennáan  
dire|gérond. //
6. d'iiig afáan      d'iibde  
sang/ bouche/ barbouiller | acc. + elle//
7. d'iiig nyeenyc'á kaan      dura      fokkifte  
sang | Lion | gén./ anaph. / devant / enlaidir | acc. + elle//
8. yó            kaaní            diirám namá      cuf            afáan lalan  
//quand/ anaph. | nom / matin / homme | gén. | tout / bouche/regarder| inacc. + ils//
9. afaan k'eeramsá      d'iiig k'aban<sup>1</sup>  
bouche/Léopard| gén. /sang / tenir | inacc. + ils//
10. ijees  
tuer| acc. + il//

<sup>9</sup>  
afáan "bouche", comme lón<sup>i</sup> "vaches" et fón<sup>i</sup> "viande" prend l'accord de la troisième personne pluriel du verbe. Le pluriel qu'on trouve associé à Lion (ligne 8) est un pluriel de "respect".

Renarde et Oued

Le lendemain, Renarde garde le troupeau avec Torchon et l'élimine de la même façon que dans les versions précédentes.

C'est ensuite le tour d'Oued (lag<sup>a</sup>). Voici comment Renarde se débarrasse de lui:-

11. Le lendemain, Renarde garda les vaches avec Oued.
12. - Fais comme tu as l'habitude de faire, descends dans l'oued
13. nous chercher de l'eau,
14. dit-elle.
15. Oued fut emporté.

11. borílle lagaan woliin lóon tissan  
 demain|aussi/ Oued |instr./ ensemble|instr. /vaches/ garder|inacc. + ils//
12. ak kanke káan lag bui  
 comme/ ton | anaph./ oued / descendre | imp. 2e. p. sing.//
13. bisáan nuu gúur<sup>i</sup>  
 eau / nous|dat. /chercher|imp. 2e. p. sing.//
14. jennáan  
 dire |gérond.//
15. lagí fuud'atan  
 Oued|nom./ prendre|inacc. + ils//

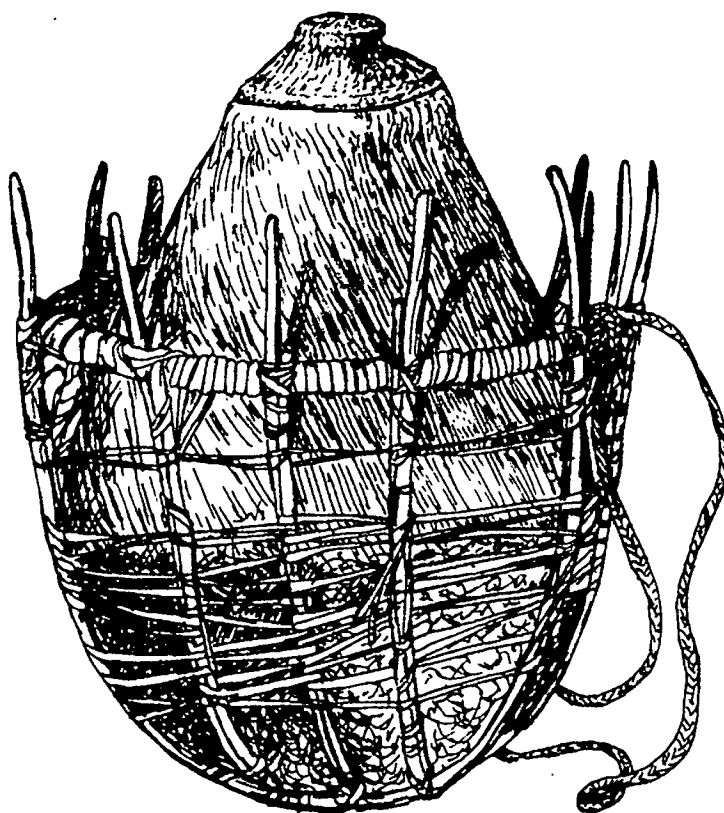
Renarde élimine Autruche de la même façon que dans la version précédente.

Puis Eléphant arrive et Renarde se laisse emporter par lui. Après avoir mangé le miel, elle salit les récipients<sup>1</sup>. Eléphant est furieux et repart retrouver Renarde. Elle lui impose la tâche impossible de la termitière. Il s'en va chercher ces "racines" et lorsqu'il revient, elle est partie. Il la poursuit et la retrouve chez Scarabée. Les deux personnages se menacent. La première fois que Scarabée s'introduit dans le nez d'Eléphant, il 'la' convainc d'en ressortir, en lui disant qu'il n'avait voulu faire qu'une<sup>2</sup> plaisanterie entre gens de la même classe d'âge (kos hariyáa). Quand elle ressort, il marche sur elle de nouveau. Scarabée se remet dans son nez et finit par le tuer. Ce conteur continue l'épisode. Voici la suite:-

---

1 Le récipient qu'Eléphant utilise dans cette version est une butte. Une butte est une grande jarre (cf. Fig. 26 ) faite de la même matière végétale qu'un koda (cf. p. 174 ) qui sert à transporter l'eau. Elle contient approximativement vingt litres d'eau.

2 Les personnes qui appartiennent à la même classe d'âge (qui n'est pas institutionnalisée chez les Gabbra) ont une relation de plaisanterie. Elle existe entre hommes et femmes.



160

Fig. 26: une butte

(Dessin fait à partir d'une photographie. Echelle ? ).

Renarde et Scarabée

16. Renarde et Scarabée dépecèrent la chair d'Eléphant.
17. Elles la firent cuire.
18. Elle burent la soupe.
19. Puis,
20. voilà ce qu'elle dit:-
21. - Dans notre famille, celui qui a bien bu de la soupe,
22. se met un tissu blanc
23. et fait le tour du pot <sup>3</sup>
24. dit-elle.

---

3

Très peu de Gabbra possèdent, de nos jours, de tels pots en terre cuite (okkote), car ils sont lourds et fragiles à transporter. Les rares personnes qui en possèdent les ont achetés aux Konso, un autre peuple couchite (cf. p. 344 ).

16. isíif geedalátt foon káan arb k'alatan  
 elle|et|Renarde |loc./ viande |anaph./ Eléphant / dépecer|inacc. + ils//
17. d'aabbatan  
 faire cuire|inacc. + ils//
18. futo d'ugan  
 soupe/ boire|inacc. + ils//
19. jennáan  
 dire | gérond.//
20. wáan jett  
 chose / dire | inacc. + elle//
21. wórr keenn ka k'uuf taanan  
 famille | notre//à / rassasier acc. / anaph. instr.//
22. woya adi hid'<sup>a</sup>  
 tissu | blanc / attacher | inacc. + il//
23. okkote tan irr mars<sup>a</sup>  
 pot | ce /sur / faire le tour|inacc. + il//
24. jett<sup>e</sup>  
 dire | acc. + elle//



25. Elle leva ses ailes blanches
26. et fit le tour (du pot).
27. Elle tomba dans la soupe.
28. Renarde la fit tomber dans (la soupe)
29. et la tua.
30. Elle but la soupe.
31. L'aile de Scarabée se mit en travers de sa gorge.
32. Et Renarde aussi mourut.

25. isíin kool adi mullifte  
elle / plume | blanc / montrer | acc. + elle//
26. irr marsat  
sur / faire le tour | inacc. + elle//
27. d'oofte  
tomber | acc. + elle//
28. kéess buuft  
dans / verser | acc. + elle//
29. isi ijeeft  
la / tuer | acc. + elle//
30. futo taan d'udde  
soupe | anaph. / boire | acc. + elle//
31. kool káan laagaa seené  
plume | anaph. / gorge | dat. / entrer | acc. + il//
32. isilléen doot  
elle aussi / mourir | inacc. + elle//

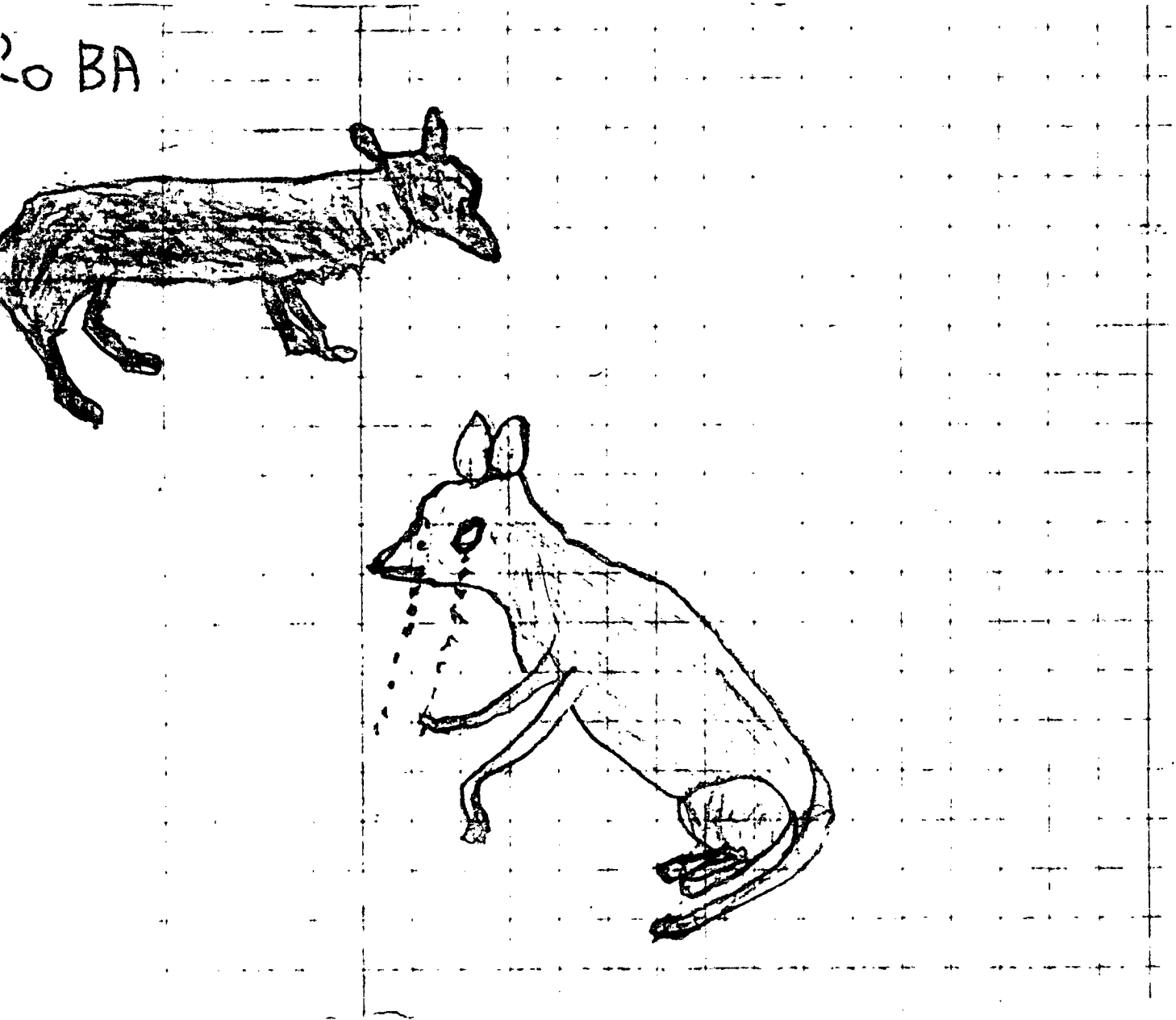


Fig. 27: Renarde vue par Rob a

7.4. Variante III

Conteur: Kala Dakati  
 Groupe ethnique: Gabbra  
 Fratrie: Odhol<sup>a</sup>  
 Clan: Nure  
 Lieu d'enregistrement: Bubissa  
 Date: juin, 1981

\*

A la "famille" de Renarde appartiennent: Lion, Bâton, Graisse, Hyène et Autruche.

Renarde élimine Hyène et Bâton comme dans les variantes I et II. Graisse cède aux assurances de Renarde, monte sur le rocher et fond. Renarde la lèche. Dans le cas d'Autruche, cette variante diffère légèrement des autres: Renarde lui met du lait dans la bouche au lieu de la résine. Elle dit à Autruche de ne pas avaler le lait. Ne pouvant plus parler, Autruche n'émet que des cris rauques. Pensant qu'elle l'imite, Lion se fâche et la tue. Le conte se termine par cet épisode.

7.5. Variante IV

Conteur: Denge Ganya  
 Groupe ethnique: Gabbra  
 Fratrie: Galbo  
 Clan: Barrar  
 Age: 15 ans  
 Lieu d'enregistrement: Bubissa  
 Date: juin 1981

\*

La "famille" de Renarde est constituée de Lion, Torchon, Hyène, Autruche, Bâton et Graisse.

Torchon, Graisse et Bâton sont éliminés de la même façon que dans les autres variantes. Quand Renarde pleure le sort de ses compagnons, Lion la rassure, et ajoute qu'il a d'autres "fils" (ilm<sup>a</sup>).

Quand Lion découvre des restes d'os et de viande dans les vomissures d'Hyène, il le tue avec une bûche (jirm<sup>a</sup>). C'est aussi l'instrument dont il se sert pour tuer Autruche. Un détail intéressant dans l'épisode d'Autruche, c'est la manière dont Renarde se décrit. Elle dit à Lion, en lui demandant la vache laitière d'Autruche, qu'elle n'est qu'une pauvre orpheline couverte de cendres (daara).

Renarde tue Lion comme dans les variantes I et II, en lui lançant un rocher du haut de la colline.

Dans cette variante, avant de passer à l'épisode d'Éléphant, le jeune conteur intercale une séquence qui appartient à une autre série de contes dans le cycle, celle de Renarde et d'Hyène. L'épisode d'Éléphant se passe exactement comme dans les autres versions. Il comporte également le conflit entre Renarde, Éléphant et Scarabée. Ici aussi, Renarde meurt après avoir bu la soupe contenant l'aile de Scarabée.

7.6. Variante V

Conteur: Galgallo Diba  
Groupe ethnique: Gabbra  
Fratricie: Galbo  
Clan: Golole  
Age: 15 ans  
Lieu d'enregistrement: Bubissa  
Date: juin 1981

\*

Ce conteur présente la "famille" de Renarde en y ajoutant un nouveau personnage qui ne figure dans aucune des autres versions rencontrées jusqu'ici. Il s'agit de Lièvre (iless<sup>a</sup>)<sup>1</sup>. Les autres membres de la "famille" sont: Lion, Bâton, Graisse, Torchon, Autruche et Hyène.

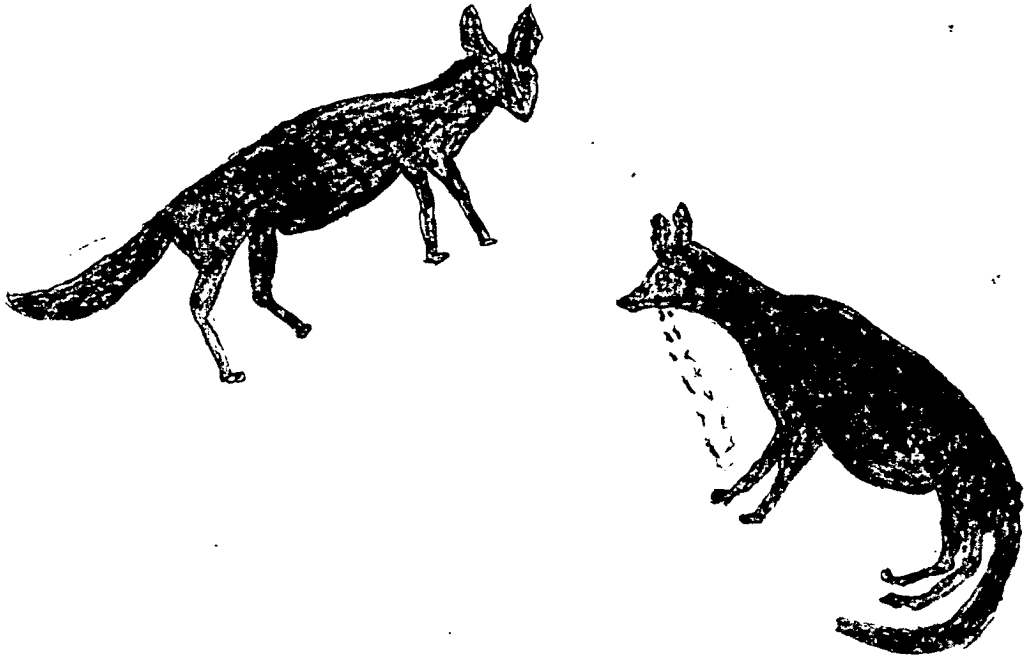
La mort d'Hyène se passe d'une manière différente. Voici comment Renarde élimine ce premier compagnon avec qui elle garde le troupeau:-

---

1

Lepus habessinicus. Les Gabbra ont un seul terme pour lapin et lièvre.

3-11-83



Dhulach

Fig. 28: Renarde vue par Dhulach

Renarde et Hyène

1. Le premier jour, Renarde et Hyène gardèrent ensemble les vaches.
2. Elles les gardèrent ensemble.
3. Il plut.
4. Ils se réfugièrent chez quelqu'un.
5. Puis,
6. En les voyant dans l'entrée,<sup>2</sup>
7. un chevreau se mit à trembler,
8. comme cela.
9. Puis,
10. - Pourquoi cet animal tremble-t-il à ma vue,<sup>3</sup>
11. dit-il.

2

La tente gabbra est divisée en deux parties: le bádá ou l'entrée, où se trouve le foyer et le dink<sup>a</sup> où on dort. Quelquefois, pour éviter que les jeunes aniamux n'attrapent froid, on les gardent dans l'entrée.

3

Cette séquence fait partie d'un autre conte à propos d'Hyène qui raconte comment 'il' fut transformé d'homme en animal.



1. guyya kara geedalaaf woraabessí woliin loon tissan  
jour | premier/ Renarde|et|| Hyène/ensemble|instr./vaches/garder|inacc. + ils//
2. woliin tissani  
ensemble|instr./gardent|inacc. + ils//
3. bokáy roob  
pluie/ pleuvoir |inacc. + il//
4. ollá biyyátt k'ubatan<sup>i</sup>  
village |quelqu'un|loc./ se refugier | inacc. + ils//
5. jennáan  
dire |gérond.//
6. bádá gaan  
entrée/ arrivent|inacc. + ils//
7. rupa hín hollatt<sup>i</sup>  
chevreau /inacc. / trembler|inacc. + elle/
8. ákkan taati  
ainsi / faire |inacc. + elle//
9. jennáan  
dire |gérond.//
10. wooní natt hollati  
choses|nom. / me |loc./ trembler |inacc. + il//
11. jed'e  
dire|acc. + il//

12. Il le saisit.
13. Il courut,
14. il le saisit,
15. il courut.
16. Les villageois arrivèrent en courant.
17. Ils le saisirent.
18. Il eut peur.
19. Il se sauva.
20. Ils le poursuivirent.
21. Ils le tuèrent.
22. Il mourut.

12. buuté  
saisir | acc. + il//
13. c'ee  
courir | acc. + il//
14. buuté  
saisir | acc. + il//
15. c'ee  
courir | acc. + il//
16. worrí oriyaan<sup>i</sup>  
gens / arriver' en courant | inacc. + ils//
17. irr buusan  
sur/ saisir | inacc. + ils//
18. deté  
avoir peur | acc. + il//
19. bad<sup>e</sup>  
perdre | acc. + il//
20. reeban  
poursuivre | inacc. + ils//
21. ijeesan  
tuer | inacc. + ils//
22. dué  
mourir | acc. + il//

Renarde et Lièvre

L'épisode de Lièvre se passe comme suit:-

23. Le lendemain, elle garda le troupeau avec Lièvre.
24. - Je vais saluer un enfant,
25. dit Renarde.
26. Puis, Lièvre dit:-
27. - N'y vas pas, commère.
28. Elle y alla.
29. - Qu'est-ce que c'est que ce lièvre, dirent les villageois.
30. Ils l'entourèrent.
31. Ils le tuèrent.

23. boriya isaaf illeessi loon woliin tissan  
 demain/ lui|et | Lièvre/ vaches/ensemble|instr./garder|inacc. + ils//
24. ijoollé toko dúbbisu deem<sup>a</sup>  
 enfant | un / saluer ||aller inacc. + je//
25. jett<sup>e</sup>  
 dire | acc. + elle//
26. jennáan  
 dire|gérond.//
27. lakk<sup>i</sup> abuyyón  
 laisser |imp. 2e. p. sing./ oncle //
28. hín dabart<sup>i</sup>  
inacc. / continuer |inacc. + elle//
29. illeess máanin jed'aniin  
 Lièvre quoi |instr./ dire |inacc. + ils lui//
30. marsum marsitan  
 entourer|itérat. ||entourer |inacc.+ils//
31. ijeessan  
 tuer |inacc. + ils//

Jalido

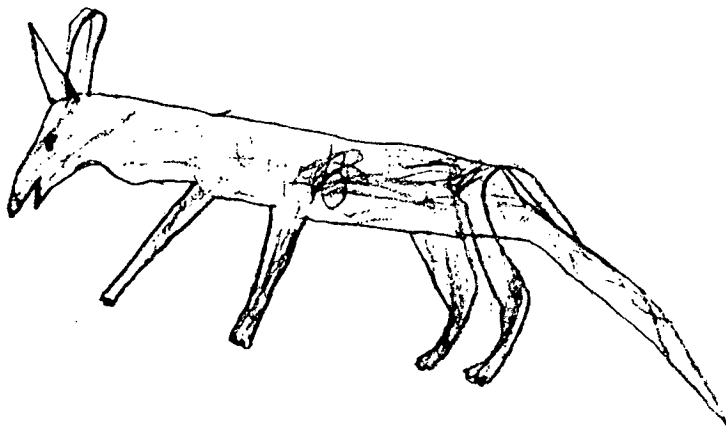


Fig. 29: Renarde vue par Jalido

2-11-831

7.7. Variante VI

Conteur: Molu Boru  
 Groupe ethnique: Gabbra  
 Fratrie: Gara  
 Clan: Uchot  
 Age: 14 ans  
 Lieu d'enregistrement: Bubissa  
 Date: juin 1981

\*

Dans cette variante, nous retrouvons Lièvre dans la liste des compagnons de Renarde, mais le conteur ne raconte pas l'épisode. C'est le cas aussi d'un autre personnage, Hache (d'agará). Les autres membres de la "famille" sont: Lion, Graisse, Torchon, Bâton, Hyène et Autruche.

Les épisodes où figurent Graisse, Bâton, Torchon et Hyène se passent de la même façon. Dans l'épisode d'Hyène, un dik-dik est substitué pour le veau que met bas la vache de Lion. Le conteur ne raconte pas la mort de Lion, mais passe tout de suite à l'épisode suivant, celui d'Eléphant. Scarabée ne figure pas dans cet épisode.

## VIII. LA GESTE DE RENARDE: ANALYSE STRUCTURALE

D'après plusieurs folkloristes (Bettelheim 1976; Calame-Griaule 1970b, 1972a, 1979, 1981; Fischer 1963; Herskovits 1958; Lévi-Strauss 1964, 1966) les contes dépeignent souvent une situation de conflit à laquelle la société se confronte et dont elle cherche, sous une forme dramatisée, la solution idéale. Ce conflit, qui implique toute la société, se situe fréquemment au sein de la famille nucléaire.

### 8.1. La structure syntaxique

Dans la version de référence du conte Renarde et ses compères, un actant, Renarde, s'oppose à tous les autres actants du récit. Si nous analysons la structure syntaxique de ce conte, nous pouvons le découper en deux parties logiques. Chacune des parties comporte un nombre d'épisodes. Chacun de ces épisodes correspond au rôle joué dans le conte par un des actants. Il raconte "l'histoire" de cet actant. Or, toutes les versions de ce conte sont construites selon le même modèle structural. Seulement le nombre d'épisodes varie. Chaque épisode introduit dans la galerie des actants un nouveau personnage. Ces personnages n'apparaissent pas selon un ordre fixe. Dans un tableau (Fig. 30) réunissant toutes les variantes, nous indiquons sur l'axe horizontal, l'ordre d'apparition réel des actants, et sur l'axe vertical, leur ordre virtuel, découpé en épisodes. Ce tableau permet de comparer, épisode par épisode, les différentes versions de ce conte, qui constituent ensemble La geste de Renarde.



Fig. 30 : Les sept variantes du conte Renarde et ses compères

ACIANT	VERSION DE REFERENCE	VARIANTIE I	VARIANTIE II	VARIANTIE III	VARIANTIE IV	VARIANTIE V	VARIANTIE VI
Ordre actuel  Ordre virtuel	Renarde, Hyène, Graisse, Torchon, Lion; Eléphant, Hyène II.	Renarde, Bâton, Graisse, Hyène, Autruche, Torchon, Lion; Eléphant, Scarabée.	Renarde, Hyène, Léopard, Torchon, Oued, Autruche; Eléphant, Scarabée.	Renarde, Bâton, Hyène, Graisse, Autruche.	Renarde, Torchon, Hyène, Autruche, Bâton, Graisse; Eléphant, Scarabée.	Renarde, Hyène, Bâton, Autruche, Lièvre, Graisse, Torchon, Lion.	Renarde, Graisse, Bâton, Autruche, Torchon (Lièvre Hache); Eléphant
Hyène I	Renarde amène Hyène trop près d'un village et les villageois 'le' tuent.	Renarde et Hyène mangent le veau de Lion. Celui-ci les fait vomir. Lion tue Hyène qui vomit de la chair	Renarde et Hyène mangent le veau de Lion et substituent un dik-dik. Lion marche sur les deux compères et tue Hyène.	Comme I	Comme II	Hyène est tué par des vil- lageois quand il emporte un chevreau.	
Graisse	Renarde force Graisse à monter sur un rocher. Elle fond.	Id., sauf que lorsqu'elle fond, Renarde la lèche.		Id.	Id.	Id.	Id.
Torchon	Renarde envoie Torchon dans un village. Il est pris.	Id.	Id.		Id.	Id.	Id.
Bâton		Renarde oblige Bâton d'aller dans un village où il est pris.		Id.	Id.	Id.	Id.
Autruche		Renarde donne de la résine à Autruche. Sa bouche reste collée. Lion la tue, pensant qu'elle se moque de lui.	Id.	Renarde donne du lait à Autruche. Elle ne peut plus ouvrir la bouche. Lion la tue avec une bûche.		Renarde et Autruche mangent le veau de Lion. Lion tue Au- truche avec une bûche.	
Oued			Renarde demande à Oued d'aller chercher de l'eau dans une				

Léopard					Renarde vole le sang retiré par Lion et en tache la bouche de Léopard. Lion tue Léopard.				
Lièvre								Lièvre est entouré et tué par les villageois.	?
Hache									?
Lion					Renarde tue Lion en le faisant avaler des rochers brûlants.	Renarde attache une clochette à un rocher et le fait rouler du sommet de la colline. Le rocher tue Lion.	Comme I	Comme I sauf qu'il manque la ruse de la clochette	
Eléphant					Renarde mange le miel d'Eléphant et saute dans un arbre. Eléphant la retrouve. Renarde lui impose deux tâches impossibles.	Renarde mange le miel d'Eléphant puis se réfugie chez Scarabée.	Id. Renarde se réfugie chez Scarabée pendant qu'Eléphant part faire les deux tâches impossibles.	Comme II	Renarde mange le miel d'Eléphant. Il retourne à l'arbre mais Renarde est partie.
Hyène II					Hyène arrive et accepte d'être lié à l'arbre à la place de Renarde. Eléphant le tue.				
Scarabée					Scarabée tue Eléphant en s'introduisant dans son nez.	Scarabée tue Eléphant. Renarde fait tomber Scarabée dans la soupe. Son aile étrangle Renarde.	Comme II		

### 8.1.1. Commentaire du tableau

Le tableau des variantes fait ressortir trois points importants qui sont les suivants:-

- a. les temps "forts" du récit
- b. la distribution des personnages
- c. les moyens employés par Renarde pour éliminer chacun de ses compagnons.

Dans nos observations sur les variantes, nous nous bornerons à commenter l'importance de chacun de ces points sur le plan structural. Nous n'entrerons pas dans les détails ici quant à leur signification. Ce dernier aspect sera traité dans l'analyse du conte de référence et ses différentes versions qui suit.

#### a. Les temps "forts" du récit

Il existe, selon les variantes, trois temps "forts" ou dénouements possibles du conflit qui oppose Renarde à chacun des autres personnages. Chacun de ces temps forts crée une tension dans le déroulement du récit. Nous croyons que ces tensions sont liées à la puissance symbolique des trois personnages dont il est question: Lion, Eléphant et Scarabée. L'épisode de Lion clôt la première partie du récit et marque le point culminant des actes de Renarde contre ses compagnons. Les deux autres épisodes décrivent vraisemblablement des épreuves initiatiques dans lesquelles Renarde rompt des interdits. Selon les conteurs, Renarde va ou ne va pas jusqu'au bout de ses actes en transgressant ces interdits. Le conteur a donc le choix entre terminer son récit ou le prolonger en enchaînant sur l'un ou les deux épisodes suivants. Selon les versions, Renarde sort vainqueur ou vaincue de l'épreuve.

Nous pouvons schématiser ces temps "forts" de la manière suivante (Fig. 31 ):-

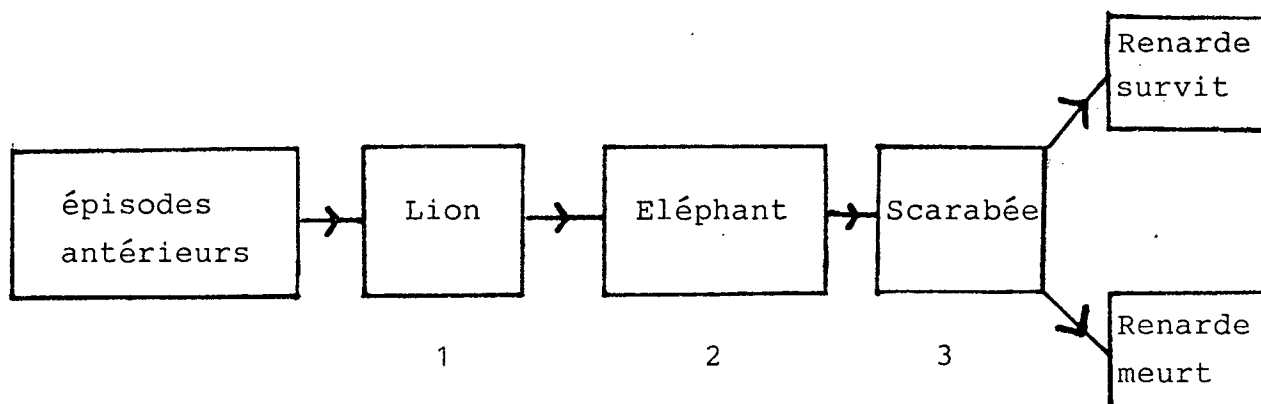


Fig.31 : Les temps "forts" du récit

b. La distribution des personnages

Les variantes du conte Renarde et ses compères sont composées de douze (plus un) épisodes<sup>46</sup>. A l'exclusion de ceux qui marquent des temps "forts" dans les variantes, ces épisodes ne s'enchaînent pas selon un schéma fixe. Il connaissent également des variations internes (cf. infra.). En général, cependant, chacun de ces épisodes est lié à un personnage que les conteurs choisissent d'introduire ou de pas introduire dans leur récit. Une analyse de la distribution de ces personnages révèle l'existence d'une série de variables et de constantes fort intéressante. Nous pouvons visualiser ces variables et constantes sous forme du graphique suivant (Fig. 32 ):-

46

Nous comptons l'épisode de Hache bien qu'il ne soit raconté dans aucune des variantes. Il existerait donc à l'état virtuel. De la même manière, Lièvre est donné parmi les membres de la "famille" de Renarde dans deux variantes mais un seul conteur raconte l'épisode.

## Hache

Hyène II	1
Léopard	1
Oued	1
Lièvre	1 (+1)

Renarde	7
Hyène I	6
Torchon	6
Graisse	5
Bâton	5
Eléphant	5
Autruche	4
Lion	4

Scarabée	3
----------	---

Fig. 32: La distribution des personnages

La zone du milieu regroupe les personnages qui apparaissent avec une grande fréquence (entre quatre et sept fois sur un nombre total de sept variantes). A l'extérieur de cette zone se trouve les personnages qui connaissent une moyenne fréquence (entre une et trois fois). En dehors du schéma se situe un personnage inclus dans la liste des protagonistes citée par le conteur au début de sa récitation (variante VI) mais dont on ne connaît pas "l'histoire". Le chiffre donné en face de chaque personnage correspond au nombre des variantes dans lesquelles celui-ci figure.

Les personnages de la zone centrale constituent un groupe "noyau". En d'autres termes, ce sont les personnages "constitutifs" des variantes, par rapport auxquels les personnages de la zone extérieure représenteraient des "transformations". Comme nous verrons dans notre analyse, ce schème reflète la structure symbolique profonde des variantes. Renarde est évidemment le personnage le plus important. Hyène est sa dupe habituelle et il est normal de 'le' trouver en deuxième position. Hyène est aussi un personnage clé du bestiaire imaginaire gabbra (cf. p.293 ) mais une seule variante élabore son aspect double (la version de référence). Les épisodes de Torchon, Graisse et Bâton sont ceux qui connaissent le moins de variations internes, car ces personnages sont les plus "résistants" à la transformation en raison de leur fonction symbolique. Bien qu'aucun personnage ne soit mutuellement exclusif, nous pensons que les épisodes de Hache et de Lièvre ne sont pas élaborés parce que leur fonction dans le conte est déjà assurée par Bâton et Hyène. Hache et Baton d'une part et Lièvre et Hyène d'autre part seront donc plus ou moins superposables. Hache et Lièvre sont en quelque sorte redondants. Car, comme Oued et Léopard, ils appartiennent à une série plus ouverte, dans laquelle les conteurs peuvent puiser des épisodes pour étendre leur récit. Par contre, Autruche appartient bien au groupe noyau par l'unicité du rôle qu'elle joue. Comme nous avons déjà vu, les épisodes de Lion, Eléphant et Scarabée sont ceux qui marquent les temps "forts" du récit. Les épisodes d'Eléphant et de Lion semblent être les

dénouements préférés par les conteurs. La dernière séquence, celle de Scarabée, est peut-être la plus chargée symboliquement, et c'est pourquoi elle ne se produit que dans trois variantes. Parmi ces trois variantes, seulement deux d'entre elles se terminent par la mort de Renarde. Ce trait est significatif de la psychologie des conteurs, qui semblent préférer voir Renarde réussir dans ses desseins et survivre à ses épreuves plutôt que de la faire disparaître (cf. chapitre IX).

c. Comment Renarde élimine ses compagnons

Dans le tableau ci-dessus nous montrons comment Renarde écarte, dans chacune des variantes, les autres protagonistes du conte. Sa tactique habituelle consiste à inciter d'autres personnages, par exemple Lion (actant) ou les villageois (non-actants), à jouer le rôle du bourreau. Il est intéressant de noter, dans les variantes, la manière dont Renarde procède: ses exécuteurs, les armes qu'elle emploie, les pièges qu'elle tend, les scènes du "mètre" etc. En effet, c'est grâce à cette analyse que nous avons identifié certains mots-clé pour notre interprétation des personnages (par ex. 'pierre', 'sang', 'résine', etc.).

Le "scénario" de l'élimination peut être étudié selon les modalités suivantes:-

- a. agent: celui qui donne la mort
- b. lieu: l'endroit où la mort se passe
- c. mode: comment Renarde amène le personnage devant la mort
- d. moyen: le trait caractérisant le personnage sur lequel Renarde joue (le point 'faible' de ce personnage)
- d. instrument: l'arme, lorsque celle-ci existe, dont Renarde se sert.

Fig. 33: Les scénarios de l'élimination

	Hyène I	Hyène II	Lièvre	Graisse	Torchon	Baton
agent	villageois/ Lion	Eléphant	villageois	mort "naturelle"	villageois	villageois
lieu	campement étranger/ campement familial	brousse	campement étranger	brousse	campement étranger	campement étranger
mode	trahison/ persuasion	substitution	trahison	persuasion	persuasion	trahison
moyen	nature animale (gourmandise)	nature animale (gourmandise)	nature culturelle (mort)	nature matérielle	fonction culturelle (nettoyer)	fonction culturelle (accrocher)
instrument	viande	graisse du mouton noir		pierre feu (soleil)		

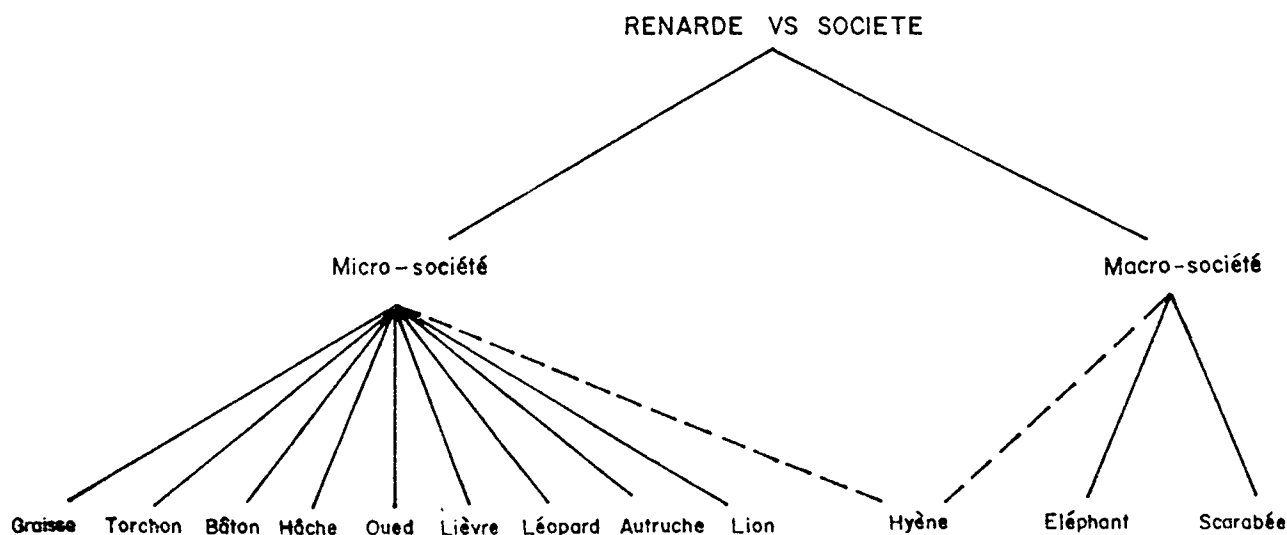


	Oued	Léopard	Autruche	Lion	Eléphant	Scarabée
agent	Nature	Lion	Lion	Renarde	Scarabée	Renarde
lieu	brousse	campement familial	campement familial	campement familial	campement de Scarabée	son propre campement
mode	trahison	substitution	persuasion	persuasion	confrontation avec Scarabée	persuasion
moyen	nature propre	nature animale (goût pour le sang)	nature animale (absence de parole)	nature animale (courage/ force)	nature animale (sociabilité)	nature animale (physique)
instrument	eau	sang	résine / lait	Pierre feu	vol du miel	soupe pot en terre tissu blanc (aile)

### 8.1.2. Les deux parties structurales

Les variantes du conte Renarde et ses compères qui constituent ensemble La geste de Renarde sont une représentation symbolique de la société gabra. Les deux parties structurales du conte de référence et ses variantes décrivent la révolte de Renarde contre un des segments de cette société. Dans la première partie, elle s'oppose aux membres de sa propre famille, qui forme une micro-société. Dans la deuxième partie, elle se dresse contre des personnages qui se trouvent en dehors de la famille et représente la macro-société. La transition structurale entre les deux parties passe par la présence symbolique d'un arbre. Le conflit est donc de nature sociale et met en cause deux groupes sociaux: familial et non-familial. Nous schématisons cette structure narrative sous forme d'un arborescence (Fig. 34 ):-

Fig. 34: Renarde vs Société



## 8.2. La structure sémantique

### 8.2.1. Les unités narratives

Le conte de référence et ses variantes se composent d'unités narratives supérieures (les oppositions) et d'unités narratives inférieures (les actants). S'il est vrai, comme nous le soutenons, que le conte est un micro-cosme de la société gabra, ces unités sont douées de signification culturelle. En décomposant les unités en leurs éléments significatifs, et en établissant les relations qui se tissent entre elles, nous voyons apparaître des schèmes culturels latents. Ce travail, qui est d'ordre sémantique, permet de dégager certaines catégories de la pensée gabra et d'explorer les dimensions culturelles dans lesquelles celles-ci évoluent. Dès lors, le matériel du récit s'organise et se restructure sur différents plans de signification. Comme nous démontrerons, tous ces niveaux de significations sont liés entre eux.

#### 8.2.1.1. La structure actantielle

Le conte Renarde et ses compères et ses variantes comptent treize personnages anthropomorphes. Sémantiquement, Renarde, Hyène I et II, Leopard, Autruche, Lion, Eléphant, Lion, Lièvre et Scarabée appartiennent à un ordre animalier. Torchon, Bâton et Hache relèvent de l'ordre techno-économique. Graisse fait partie de l'ordre alimentaire. Oued est un élément de l'ordre écologique. Ces ordres sémantiques évoquent certaines catégories logiques de la pensée gabra. Ils s'ancrent dans des concepts que nous allons essayer d'éclairer. L'ensemble de ces concepts, dont seulement une partie se dégage ici, forme la vision gabra du monde.

8.2.1.1.1. L'ordre animalier

Les Gabbra ne possèdent pas de substantif pour désigner d'une manière générale l'espèce animale. Ils distinguent entre deux catégories d'animaux: animaux domestiques (hóri) et animaux sauvages (bínees<sup>a</sup>)<sup>47</sup>. Ils rangent les animaux sauvages en deux classes: celle des animaux aux sabots fendus (bínees k'eenc á) et celle des animaux à "cinq doigts" (bínees sháni kote). A cette première classe appartiennent des herbivores sauvages tels que la gazelle, l'antilope, le dik-dik, la zèbre, la girafe, le topi, l'éland, l'oryx, l'impala et le buffle. Dans la deuxième classe, qui comprend également les reptiles et les oiseaux, les Gabbra incluent toutes les autres espèces: le lion, le léopard, le guépard, le chacal, le chien sauvage, la hyène; le ratel, la mangouste; le lièvre, l'écureuil, le rat; l'éléphant, le rhinocéros, l'hippopotame, le phacochère, le crocodile et le singe. Bien que les Gabbra reconnaissent l'existence des poissons et des insectes, ils ne les classent pas.

Les animaux de la première classe font partie des bêtes que les Gabbra peuvent manger. Ils ne les chassent pas systématiquement, mais si l'occasion ou la nécessité se présente, ils ne répugnent pas à goûter de leur viande. La deuxième classe d'animaux, par contre, est soumise aux interdits alimentaires les plus stricts et leur transgression entraîne la folie ou la mort.

En effet, les Gabbra disent que les animaux à "cinq doigts" appartiennent à la catégorie des hommes (bínees nám) parce qu'ils ont cinq "doigts" comme l'homme. Ils racontent qu'il y a très longtemps, au temps mythique, tous ces animaux étaient des hommes qui perdirent leur statut humain et furent transformés en bêtes. Quelques-uns de leurs récits racontent comment cette métamorphose eut lieu. Manger un de ces animaux constituerait donc une of-

47

Nous traitons le sujet des animaux domestiques à la page 319 et seq.

fense très grave: ce serait l'équivalent d'un acte de cannibalisme. Mais c'est à cette deuxième classe d'animaux que les Gabbra s'identifient. Ils les investissent de valeurs culturelles. Ils les personnifient dans leurs contes et ils figurent dans leurs chansons et leurs danses. Ils les entourent de croyances étranges et ils leur attribuent des pouvoirs magiques. Examinons quelques-unes de ces croyances.

La distinction animal domestique/animal sauvage est en fait une opposition entre deux mondes: la culture et la nature. La culture est le domaine du pasteur; la nature celui du chasseur. Pasteur et chasseur se divisent le règne animal. Au pasteur gabbra appartiennent les animaux domestiques. Le chasseur waata a des droits exclusifs sur les animaux sauvages. Il considère les fauves, surtout l'éléphant, comme sa "propriété" (hori). Un Gabbra qui tue une bête sauvage et qui néglige de le signaler à un Waata pour qu'il puisse en prendre son partage, peut être poursuivi en justice par ce dernier et forcé de lui payer une amende. De même, jusqu'à une date assez récente, les Waata ne pouvaient pas pratiquer l'élevage sans la permission des Gabbra. Mais depuis la loi gouvernementale interdisant la chasse au Kenya, les Gabbra deviennent plus libéraux. Il est cependant toujours interdit au chasseur d'élever le chameau, animal trop sacré, sauf à de rares exceptions.

Etre de la brousse, le chasseur évoque chez les Gabbra des sentiments ambigus. Ils ressentent à son égard un mélange de répulsion et de crainte. Les Gabbra disent que les Waata manquent d'aada "tradition". Autrement dit, ils sont dépourvus de la force directrice de la civilisation. Ils vivent une vie de sauvage et mangent comme les animaux qu'ils fréquentent. Mais en même temps, les Gabbra les craignent, car ils sont en rapport avec les esprits de la brousse, et possèdent des pouvoirs magiques. Les Gabbra se gardent donc de les provoquer<sup>48</sup>. Pour cette raison, paradoxalement, les Waata

jouent un rôle indispensable dans le rituel gabbra. Dans ce milieu culturel par excellence, le chasseur est un médiateur. Il y représente le monde animal et les forces sauvages et dangereuses de la nature. A travers le chasseur, le pasteur contrôle ces forces qui lui échappent et les tient en équilibre. La distinction entre les deux mondes est donc une distinction sociale et sert à exprimer certaines valeurs socio-culturelles.

Selon une autre échelle de valeurs, pourtant, la chasse est considérée comme une activité extrêmement prestigieuse. Mais à la différence des Waata, les Gabbra chassent rarement pour se nourrir. Chez eux, la chasse a un but social et non économique<sup>49</sup>. Traditionnellement, tout homme gabbra devait prouver sa virilité en tuant et en rapportant les dépouilles d'un des grands fauves (éléphant, lion, rhinocéros, buffle et léopard). Cet acte ne représentait pas, cependant, qu'un maillon dans la chaîne des épreuves que subissait un homme tout au long de sa vie. Mais avec la marche de la civilisation moderne, cette institution (adamo) est en train de disparaître. Autrefois, avant sa circoncision, un jeune homme se façonnait un arc et des flèches et les gardait prêts pour l'occasion dans la case de sa mère<sup>50</sup>. Pendant l'opération, il les tenait à la main en signe de son courage. Après, en attendant que la plaie se guérît, il passait le temps à tuer des petits rongeurs et des lézards. Cela marquait son entrée dans la société des hommes.

---

49

Pendant la grande crise des années 1890, cependant, lorsque les animaux gabbra furent décimés par une série de catastrophes, famine, peste bovine, inondation, etc., les Gabbra chassèrent des éléphants et vendirent les défenses aux commerçants somali. Avec l'argent qu'ils obtinrent de cette vente, ils achetèrent du bétail afin de reconstituer leurs troupeaux. A cette époque, ils exterminèrent presque tous les éléphants dans la région.

50

Les garçons gabbra sont circoncis en groupe à l'âge de dix-neuf ou vingt ans.

Plus tard, pour se faire valoir en tant que futur mari et père de famille, un jeune homme circoncis devait tuer une bête plus importante. Cet acte lui valait l'admiration de toutes les femmes. Il se laissait pousser les cheveux et les femmes les coiffaient et les frottaient de graisse. Toute la communauté le fêtait à son retour et il vantait son exploit dans les bravades (daduu) et dans les chansons. Plus tard encore, pour démontrer qu'il était bon guerrier et chef, capable de mener les hommes, un homme devait partir faire la guerre et rapporter l'organe génital d'un ennemi. A chaque étape de sa vie sociale, alors, l'homme consolidait sa position en prouvant son courage par un acte viril reconnu par toute la société. Actuellement, seulement les épreuves de l'initiation sont toujours exigées.

Par contre, il est défendu aux membres de certains clans de tuer ou de blesser sous aucun prétexte l'animal qui est en quelque sorte leur totem. Ces clans croient, en effet, que cet animal est un 'ancêtre'. L'éléphant est revendiqué par les Orkor (Gara), le rhinocéros par les Rerwalaan (Gara) et le lion par le Wórr Luc'o ("famille de la crinière de lion") du clan Helmale (Algana)<sup>51</sup>.

L'éléphant (arb<sup>a</sup>) raconte-on, était autrefois une femme. Un jour, vexée par son mari pendant qu'elle accouchait, une femme se sauva dans la nature en emportant toute sa maison sur son dos et fut transformée en éléphant. La peau qui pend devant la porte de la tente gabbra actuellement est sa grande oreille et les mâts qui se projettent à l'extérieur sont ses défenses. Pareillement, le rhinocéros était une jeune femme qui devint un animal quand elle quitta sa maison affamée pendant une grande sécheresse et se perdit pour toujours en brousse.

---

51

Luc'o est dérivé de luc'a "crinière (de lion)". En général, le suffixe nominal -o(m) indique une qualité abstraite.

Le lignage Wórr Luc'o croit que son ancêtre le lion (nyeenyc<sup>a</sup>) vit toujours au fond d'une forêt-sanctuaire près de Gobs en Ethiopie. Lorsque la fratrie Algana à laquelle le Wórr Luc'o appartient, va à Gobs à l'occasion de son jilla pour élire et nommer les dignitaires de son groupe, ce lignage rend hommage à son ancêtre félin dans une cérémonie curieuse. Les hommes désignés par leur lignage pénètrent dans la forêt et se rendent au site de la première apparition de cet ancêtre. Les hommes sacrifient un taureau au lion à cet endroit et attendent que celui-ci se manifeste. Lorsqu'il apparaît enfin, le jour se fait soudain nuit. Car, comme tous les Gabbra, le Wórr Luc'o croit que le lion est un magicien et un sorcier et qu'il possède des pouvoirs surnaturels. L'esprit du lion entre alors dans les hommes et ils se mettent à rugir comme lui. Dans l'obscurité qu'il a fait descendre sur les hommes, le lion emporte l'animal qu'on lui a sacrifié et quitte une fois de plus ses parents-hommes. Ceux-ci sortent de leur transe et rejoignent leur lignage. Ils rapportent à celui-ci l'assurance que leur ancêtre est toujours en vie. D'après notre informateur, lui-même membre du Wórr Luc'o, ce rite était célébré pour garantir la pénérité (finn<sup>a</sup>) de son lignage.

La forme animale qui domine toute la pensée gabbra est celle du serpent. Haberland (1963) appelle les Galla des idolâtres de serpent. Ceci n'est pas rigoureusement vrai, bien que le serpent occupe une place très importante dans leurs représentations sociales et religieuses.

Les Gabbra divisent les serpents en deux classes: buti "vipère" et bof<sup>a</sup> qui comprend toutes les autres espèces. Le cobra (jawe) est inclus dans cette dernière classe. Cette division correspond en fait à l'organisation de la société en moitiés. Car les vipères sont sacrées pour la moitié Sabo des Boran-Gutu et à toutes les fratries gabbra qui lui sont affiliées. De même, à la moitié Gona des Boran, appartiennent le cobra et toutes les autres espèces de serpents; les buti sont sacrés aussi à toutes les fratries gabbra qui doivent allégeance à la moitié Gona. Il



est défendu à chaque moitié de tuer l'espèce de serpent qui lui appartient. Et chaque moitié a le pouvoir de guérir les morsures de la moitié opposée en crachant un jet de salive dans la blessure.

A l'origine de cette association des moitiés avec ces serpents est la figure sacrée du k'áallú "haut prêtre". D'après les traditions orales, ce furent les deux premiers k'áallú de chaque moitié, qui furent révélés aux hommes dans des conditions miraculeuses, qui apportèrent avec eux ces bêtes mystiques. Les k'áallú actuels possèdent toujours un couple de descendants de la paire originelle. Ils gardent les serpents dans leur maison, les oignent de graisse et les nourrissent de lait. Personne d'autre a le droit de les toucher ni de les regarder. Une fois par an, les k'áallú libèrent toute la progéniture, sauf un couple, des serpents qui se sont multipliés pendant l'année. Ils le font à la saison des pluies au mois de novembre, après avoir sacrifié et prié pour toute la nation borana. Il est interdit aux k'áallú de prononcer le mot de serpent. Au lieu du nom commun, ils emploient un euphémisme, par exemple, c'ulki<sup>a</sup> "brillant"<sup>52</sup>.

Pour les Gabbra, comme pour beaucoup d'autres peuples du monde, le serpent est un symbole de la vie éternelle. En muant,

52

De même, la nuit, les Gabbra se défendent de nommer certains animaux, de peur que ceux-ci ne viennent troubler leur repos nocturne. Le lion est woní il gudda "celui aux grands yeux", la hyène woní ok'ola "celui qui boîte", l'éléphant, comme nous l'avons déjà vu dans le conte de référence, est binees ilkáa "le fauve aux défenses"; le rhinocéros est woní bala "celui qui est aveugle" tandis le léopard est woní baric'áa "celui qui est tacheté" et l'autruche, finalement, se nomme woní kóolá. "celui qui a des plumes".



Fig. 35: Braclet à deux têtes de serpent

Echelle: 1:1,5 cm.

le serpent défie la mort et se renouvelle. Ce symbolisme universel a pourtant une résonance plus profonde pour les Gabbra. Pour eux, le serpent est la manifestation du principe de la régénération cosmique, qui comme nous le savons à présent, s'exprime par l'idée de la fécondité ou de finn<sup>a</sup>. Gardien des serpents, le k'áallú médiatise alors cette force.

Les femmes gabbra portent sur leur bras un bracelet à la tête double de serpent (cf. Fig.35 ). Ce serpent sous sa forme circulaire concrétise une autre idée liée à la notion complexe de finn<sup>a</sup>: celle du retour éternel. Le serpent change sa forme extérieure, mais il garde intacte sa forme intérieure, répétant ainsi perpétuellement le cycle des choses. Cette cyclicité, comme nous avons déjà vu (cf. p. 114) joue un rôle important dans le concept gabbra du temps.

Dans le symbolisme religieux gabbra emprunté au domaine animalier, l'autruche est liée à un autre dignitaire dans la hiérarchie spirituelle: le dabbela. Un des hymnes ou dikir<sup>a</sup> que les dabbela chantent tous les vendredis, est dédié à cet animal. Les dabbela et les autruches ont plusieurs traits en commun: ils sont tous les deux du genre féminin: les deux sont associés à la résine et sont peu communicatifs . En effet, dès que les dabbela portent leur coiffe religieuse (hitu), ils se retirent des affaires d'hommes et entrent dans la sphère féminine de la paix. On les compte parmi les femmes et on leur donne le pronom personnel féminin<sup>53</sup>. Ce qui frappe chez les dabbela d'est une impression de paix intérieure. De toute leur personne émane le calme et la sérénité. Lorsqu'on leur demande des bénédictions, ils mâchent et crachent du kumbi, résine de l'arbre Commiphora corriaceae Engl. (myrrhe). De même, les Gabbra croient que l'autruche est un animal silencieux parce qu'elle n'a pas de voix. Pour communiquer, elle n'émet que des sons sourds. On dit aussi qu'elle se nourrit de la résine. D'après

53

D'après Needham (1973:117), il existe une association symbolique entre religion et domaine féminin. Chez les Mugwe en Tanzanie, les dignitaires religieux ont également un statut féminin. Il semble qu'ils acquièrent plus d'efficacité religieuse par leur appartenance à la sphère des femmes.

les Gabbra, ce produit provoque des gaz dans son ventre et c'est la raison pour laquelle elle pète si fort. La parole de l'autruche se transforme en quelque sorte en bruit<sup>54</sup>. Elle est considérée polluante aussi à cause de ses plumes, comme tous les oiseaux. Elle intervient cependant dans la guérison de certaines maladies (cf. p. 331). Notons que la myrrhe joue aussi un rôle important dans la médecine traditionnelle.

Dans le bestiaire imaginaire gabbra, le hibou, la hyène, le lièvre et la renarde sont des animaux qu'on associe au mal.

Le hibou (urungu) est un oiseau de mauvaise augure. Son hululement, la nuit, à la proximité d'un campement est le signe qu'un malheur va arriver. On raconte, d'autre part, que lorsqu'il pleure, le hibou verse des larmes de sang (Husein, à paraître). C'est donc une figure sinistre.

La hyène (woraabes<sup>a</sup>) représente à la fois le bien et le mal. Cette ambiguïté morale est due au fait qu'elle est physiquement équivoque. En effet, les Gabbra, comme d'autres peuples, croient que la hyène est hermaphrodite. Pour eux, c'est un être double, à la fois masculin et féminin, qui réunit dans sa personne tous les contraires. Ceci explique son statut profondément ambigu et équivoque dans la symbolique gabbra. En outre, la hyène, mangeuse de charognes, répugne aux Gabbra par ses habitudes alimentaires omnivores. C'est un animal abject, sale et polluant. Lorsqu'elle s'attaque au bétail, par contre, les pasteurs se contentent au début de la chasser en jetant des pierres. Car ils croient qu'elle maintient l'équilibre naturel. Mais si elle répète ses attaques, cependant, les gens commencent à

---

54

Nous n'avons pas étudié systématiquement chez les Gabbra, le symbolisme excrémental. Les données que nous possédons ne nous permettent pas d'interpréter d'une manière satisfaisante ni la signification ici du pet, ni d'autres références relevant de ce domaine dans les variantes du conte que nous étudions.

s'inquiéter. Ils pensent qu'elle déclencherà sur eux une série de catastrophes. Pourtant, dans les contes cumulatifs, c'est finalement Hyène qui rétablit la mauvaise situation du héros. Elle joue donc un rôle de catalyseur, étant à l'origine du bien et du mal. On méprise la hyène aussi à cause de son étrange allure qu'on interprète comme étant une claudication. Dans l'échelle de valeurs morales gabbra, cette difformité physique équivaut à une imperfection d'ordre moral. Mais si elle occupe une place importante dans toutes leurs représentations, c'est parce que la hyène, pour les Gabbra, reflète si bien les oppositions fondamentales de la nature humaine.

Si les Gabbra tolèrent la hyène, ils ne supportent aucunement la présence nuisible du lièvre (illæss<sup>a</sup>). Car cet animal représente le pire des maux. Si un lièvre entre par hasard dans un campement, c'est la grande panique. Les villageois hurlent. Ils chassent le lièvre et ils brûlent l'endroit où il a mis pieds puis ils jettent après lui une poignée de terre avec la main gauche, la main de la mort. Les Gabbra pensent, en effet, que le lièvre annonce la mort, ou comme la hyène, une suite de malchances.

Quant à la renarde, ce n'est pas tout à fait par hasard si elle a le genre féminin. En effet, les Gabbra conçoivent la renarde comme représentant la femme. Ils disent que la renarde, comme la femme, n'est pas physiquement puissante, mais elle réussit dans tous ses desseins grâce à la ruse et à l'intelligence. Quand une renarde s'empare d'une chèvre, racontent nos informateurs, si on lâche les chiens sur elle, elle laisse immédiatement sa proie et se met à rouler sur le dos et joue avec les chiens, comme si elle était l'un d'eux. Pour les Gabbra, la ruse n'est pas un défaut, mais une qualité. Ils accordent, sans l'avouer, une certaine admiration à ceux qui savent s'en servir avec astuce. Elle est la preuve, à leurs yeux, de la supériorité intellectuelle. Mais tout en admirant cette capacité, les Gabbra la condamnent, car elle fait partie d'une conduite anti-sociale. Leur attitude envers la femme et l'ani-

mal qui la symbolise dans leurs contes de décepteur, reflète cette ambivalence. Bien qu'ils reconnaissent ses qualités indispensables de mère et de nourricière, les hommes gabbra prétendent que la femme incarne le principe du mal. Dans leur discours, les hommes dénigrent la femme et expriment une très mauvaise opinion à son égard. Pour eux, elle est dangereuse et immorale, salie par son sexe. Ils croient qu'elle introduit dans une société civilisée gouvernée par la loi, la graine de la dissension. Car elle se laisse mener par ses sentiments et non par sa raison. Cet avis est donné aussi dans les contes sur les femmes, qui les présentent sous le jour le pire. Ceci est le cas aussi dans les contes de Renarde. La femme comme l'animal compense son désavantage physique par la ruse. Et lorsqu'elle n'obtient pas ce qu'elle désire par ses artifices, elle désarme par les larmes. Toutes les deux arrivent à convaincre leurs maîtres, les hommes, par le mensonge et l'hypocrisie. C'est pourquoi on se méfie de la femme, comme les contes apprennent aux enfants de se méfier de la renarde. Et c'est pourquoi le personnage du décepteur est féminin. En la démontrant sous l'image d'un animal, les Gabbra rangent la femme dans la catégorie symbolique du "sauvage". Les femmes acceptent ce jugement défavorable avec philosophie. Ce ne sont, d'après elles, que les paroles des ancêtres. Mais elles ne se sentent nullement visées par ce discours dans leur propre personne. D'autant plus qu'en réalité, les relations homme/femme sont excellentes. Il y a, bien entendu, comme partout dans le monde, des histoires passionnelles qui l'opposent de temps en temps, mais en général le couple s'entend très bien. Le mari montre beaucoup d'égards à propos de sa femme. Il la consulte souvent et discute avec elle les problèmes matériels qui se posent à leur ménage. Sur le plan socio-économique, la femme joue également un rôle important, car c'est à travers les liens du mariage que l'homme établit des rapports solides dans la famille de ses affins, rapports auxquels il peut faire appel dans les moments de crise (cf. p. 313).

Les Gabbra n'ont pas de croyance spéciale à propos du léopard. On l'admire simplement pour son courage. On dit qu'un léopard se bat féroce-ment jusqu'à la mort s'il est attaqué et que même quand il en train de mourir son coeur continue à battre. On raconte aussi que cet animal a une prédilection pour le sang. En tuant une autre bête, il suce d'abord son sang.

Le scarabée est associé à la saison des pluies lorsqu'il y a abondance de lait. Les Gabbra disent que c'est le scarabée qui leur montra comment fabriquer le lait caillé (ititu), qui est une véritable friandise. Car le mouvement de bascule par lequel les femmes agitent le récipient de lait en fabriquant ce produit, est celui du scarabée lorsqu'il roule ses boules d'excréments.

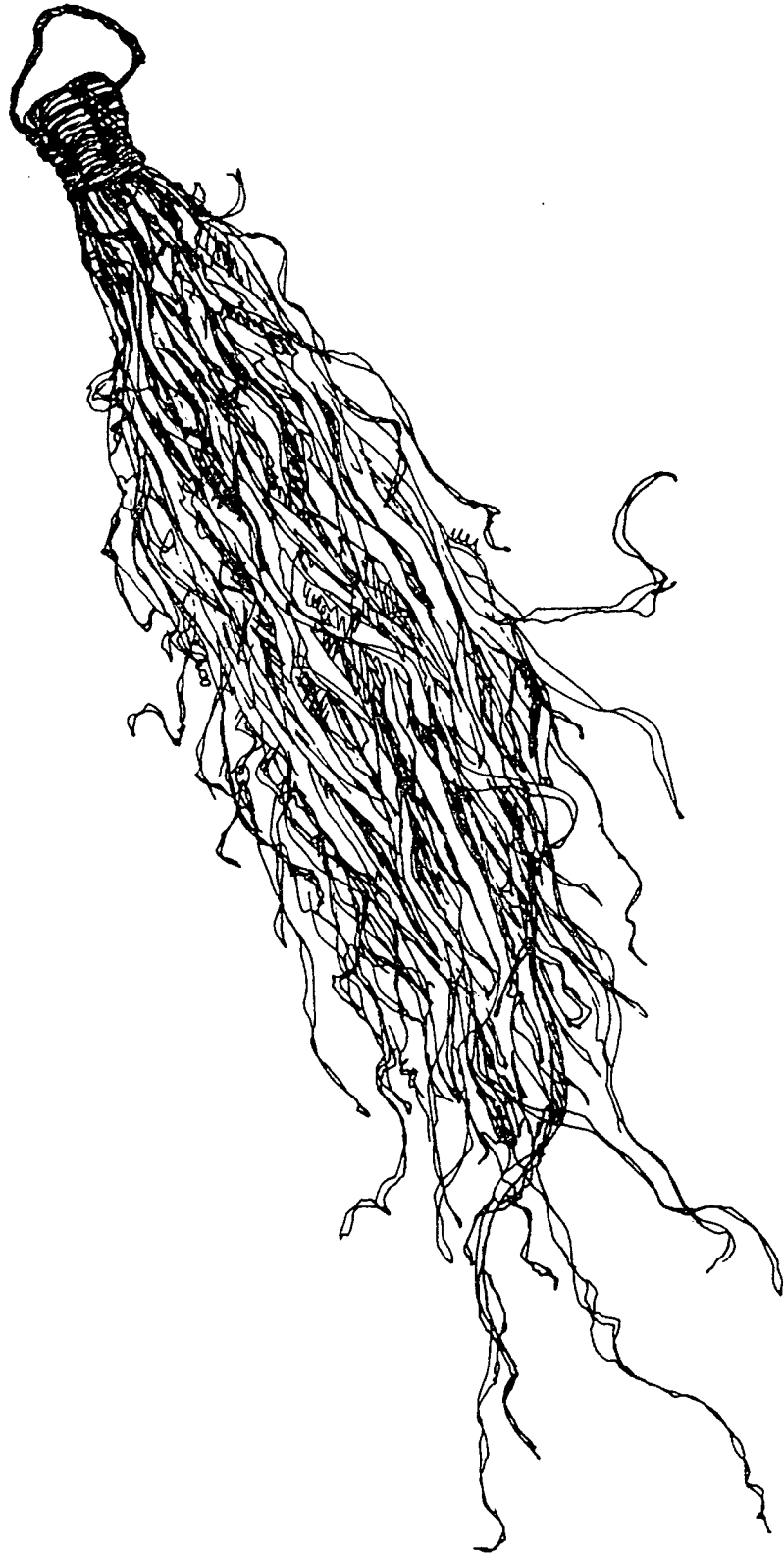
Ainsi, à travers le monde des animaux, les Gabbra expriment métaphoriquement certaines idées à propos de leur société. Les personnages du conte de référence et de ses variantes doivent donc être compris par rapport à cette toile conceptuelle.

#### 8.2.1.1.2. L'ordre techno-économique

Dans le concept d'ordre qui régit l'univers gabbra, tout être, animal, objet et plante occupe la place qui lui est socialement dévolue. Quelques-uns des objets sont doués d'une signification sanctionnée par la tradition (aada). D'autres semblent dépourvus de cette essence, mais existent dans un monde plutôt profane.

Dans La geste de Renarde, trois objets, le torchon (sossó), le bâton fourchu (oko) et la hache (d'agara), sont personnifiés. D'après nos informateurs, aucun de ces objets ne possède d'aada.

Fig. 36: Une sos so



Echelle: 1:4



Ce sont de simples objets matériels qui appartiennent, en vertu de leurs fonctions, à un ordre techno-économique.

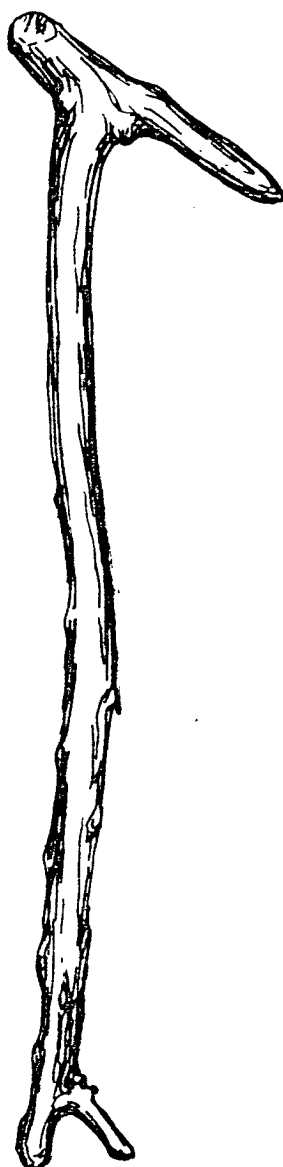
Le premier, sossó, est un torchon noirci de fumée qui sert à récurer les récipients de lait que les femmes ont soigneusement fumigés auparavant. De nos jours, c'est un vieux bout de tissu qu'on voit ignoblement jeté dans un coin près du foyer. Autrefois, c'était un objet qu'on fabriquait soi-même en se servant de matières végétales<sup>55</sup>. Un jeune informateur qui nous décrit le processus, nous en fabriqua un et nous en fit cadeau (cf. Fig. 36). On se sert des fibres de l'Acacia reficiens Wawra (sirgiso). Après avoir enlevé l'écorce, on sépare les fibres et on les trempe dans la graisse pour les ramolir. Les longues fibres souples sont ensuite ficelées et attachées à leur extrémité supérieure où l'on façonne une boucle pour suspendre l'objet. Lorsqu'il est fabriqué de manière traditionnelle, le sossó est bien plus esthétique que son équivalent contemporain.

Soupçonnant que ce torchon cachait quelque signification culturelle plus profonde, nous avons demandé à un informateur pourquoi un tel objet figurait dans les contes s'il n'avait pas de sens coutumier. D'abord, il nia qu'il servait à autre chose qu'à essuyer les récipients de lait. En insistant, nous avons fini par découvrir des emplois plus intimes de cet objet. Le substantif sossó, nous expliqua l'informateur, est dérivé du verbe sossoofad'd'ú "essuyer l'intérieur de". Or tout tissu qui remplit cette fonction porte ce même nom. C'est le nom donné, par exemple, au tampon menstruel de la femme et au tissu parfumé d'encens dont s'essuie un couple après l'acte de l'amour. Tous ces traits soulignent clairement son association avec la femme, dont il est la représentation symbolique. Le torchon est un

55

Cette tradition est toujours vivante dans les campements satellites pour chameaux (for gaal á).

Fig. 37: Un oko ("bâton fourchu" )



(Echelle: approx. 1:6 cm.)

symbole de sa sexualité et de sa fécondité. Et par le lien de l'objet avec le lait, il symbolise également le rôle nourricier de la femme. Sans aucune équivoque, donc, torchon = femme, une femme mariée, épouse et mère.

Okó est un bâton qui est crochu en haut et fourchu en bas (cf. Fig. 37). Comme tous les bâtons, cannes, lances, etc., dont il existe une grande quantité chez les Gabbra, l'okó est un outil masculin par excellence. L'homme s'en sert principalement dans la construction de l'enclos des animaux, domaine de l'homme. Lorsque les Gabbra arrivent à l'emplacement d'un nouveau campement, pendant que les femmes dressent les tentes, les hommes partent armés de ce bâton fourchu et d'une hache pour chercher des branches épineuses de l'acacia. Ils traînent les branches par terre, en se servant du bout crochu du bâton. Ensuite, ils déposent les branches et ils les mettent en place à l'aide de la partie fourchue.

Le bâton est façonné à partir d'une branche naturellement fourchue de l'Acacia tortilis (d'addac<sup>a</sup>), du Cordia gharaf (maderr<sup>a</sup>) ou du Grewia bicolor Juss. (aroress<sup>a</sup>). On s'en sert aussi pour faire tomber les gousses de l'acacia, qui sont savourées par les chèvres et les moutons. Les Waata l'emploient également pour extraire de l'arbre les rayons de miel. Marqué culturellement par ses fonctions et symboliquement par sa forme phallique, le bâton est un symbole de l'homme.

En gabbra, il est interdit de dire qu'un bâton "est cassé" (yá cabs<sup>e</sup>). On doit employer un euphémisme pour exprimer cet état, tel que yá usai<sup>e</sup>, un verbe qui semble avoir perdu sa signification dans d'autres contextes. C'est donc un terme extrêmement archaïque. Car le bâton représente la vitalité masculine. Comme l'a très bien démontré Evans-Pritchard (1965:94) à propos des Nuer, la lance et ses équivalents font presque partie de l'homme. Ils sont l'extension de sa main droite, une

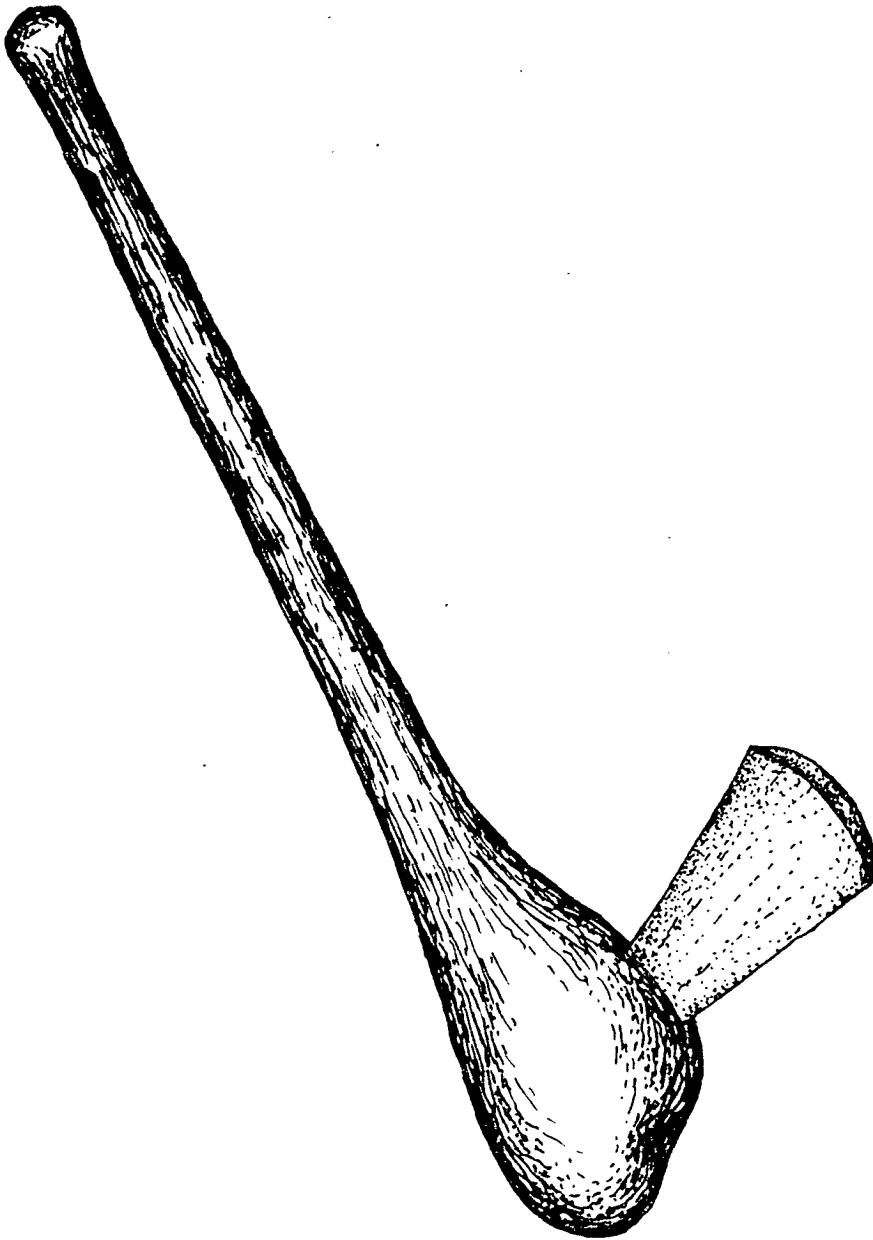


Fig. 38: un d'agara ("hache")

(Dessin fait à partir d'une photographie. Echelle ? )

projection de sa personne. Le bâton gabra incarne le travail de l'homme, qui est sa raison d'être. Le troupeau, comme sa famille, dépend des services de l'homme. Une famille sans homme est une famille tronquée.

Comme le bâton, la hache est un outil de travail. On s'en sert non seulement pour couper le bois de construction, mais aussi le bois de cuisine. Comme ailleurs en Afrique, ce sont les femmes et les jeunes filles qui sont chargées de rapporter le bois de cuisine. Avec la hache, on façonne également maints objets culturels. La manche est taillée dans l'arbre Acacia tortilis et on achète la lame au forgeron. Tout travail de bois est une tâche masculine. (Cf. image de la hache, Fig. 38).

Dans la variante VI, où cet objet est nommé par le conteur dans sa liste de personnages au début de sa récitation sans que celui-ci nous précise son rôle, aucun élément ne nous permet de l'interpréter. Sa signification nous a été suggérée par un des villageois lors d'une cérémonie qui célébrait la naissance d'un premier fils à laquelle nous avons assisté. La hache jouait dans cette cérémonie un rôle symbolique. Nous allons donc la décrire brièvement.

Juste avant la tombée de la nuit, le père accompagné de deux camarades de sa classe d'âge et un petit garçon non-initié, partirent ensemble à quelque distance du village. Nous les avons suivis discrètement. Le père portait son récipient de lait personnel (c'ico mijú), des os (lafe manye) et les parties génitales d'un bouc sacrifié le matin dont le scrotum était rempli de terre<sup>56</sup>. Il emporta aussi une poignée de sel et de tabac.

---

56

Le dico mijú (c'ico = nom de l'objet; mijú "plein") est fabriqué pour un homme par sa mère ou sa soeur aînée comme cadeau de mariage. Il s'en servira à toutes les occasions rituelles. Lorsqu'un couple est uni, un mouton est sacrifié et on attache les quatre os (lafé) de ses pieds (manye) et on les suspend dans la tente derrière les lits du couple. Ils ne seront pas enlevés avant qu'un premier enfant naisse. D'après un de nos assistants de recherche, Wario Hurri, ces os symboliseraient la fusion de deux familles par le mariage. Nous n'avons pas réussi à trouver la signification du scrotum, mais ce dernier a sans doute un sens sexuel.

Lorsque le groupe fut parvenu assez loin du village, le père suspendit d'abord les os à une branche d'un acacia. Ensuite, il creusa un petit trou au pied d'un autre jeune acacia et y déposa le sel et le tabac. Il pria, puis versa du lait dans la terre<sup>57</sup>. Ensuite, avec l'aide de ses camarades, il découpa, en se servant de sa hache, quatre branches de quatre arbres: Acacia tortilis, Cordia gharaf, Baleria acanthoïdes (shishaa) et (?) Acacia nubica Benth. (waraa). Le soleil tombait. Le groupe de quatre personnes retourna au village. Dès qu'il arriva, les femmes réunies devant sa maison arrêtèrent leur chanson. Le père plaça une à une les branches qu'il avait rapportées entre les pieds de son tabouret personnel (barcuma). Il y fixa aussi la hache et attacha le tout au toit au-dessus de la porte. C'était le signe que sa maison était benie d'un héritier mâle.

Un de nos amis villageois nous expliqua le lendemain le symbolisme de chacun de ces objets sans que nous lui demandions de le faire. Il nous dit que le Cordia gharaf représentait la femme, le Baleria acanthoïdes les chameaux, l'Acacia nubica (?) l'enclôse rituel au yaa (naabo) et l'Acacia tortilis la force. Le tabouret, c'était l'homme et la hache c'était "le futur travail du fils". La hache est donc le troisième élément de ce triangle primordial constitué par Hache, Bâton et Torchon, qui forment symboliquement la famille nucléaire: Bâton = père; Torchon = mère; et Hache = fils.

#### 8.2.1.1.3. L'ordre alimentaire

Partout où on les rencontre, la graisse et l'huile d'origine animale ou végétale, éléments indispensables de la cuisine,

---

57

Le sel, le tabac et le lait sont les offrandes habituelles faites à la mémoire des ancêtres dans les cérémonies gabbra.

traduisent des concepts culturels (Lévi-Strauss 1964; Calame-Griaule 1977a). Chez les Gabbra aussi, la graisse, produit alimentaire transformé, joue un rôle très important dans tous les aspects de la vie culturelle. Elle figure dans la cuisine, la cosmétique, la médecine traditionnelle et dans les rites.

La graisse (d'ad'aa) est dérivée de deux sources: la viande et le lait. Quand un animal meurt, soit de mort naturelle, soit sacrifié, soit abattu pour la nourriture, aucune partie de son corps n'est gaspillée. Dans les rites, son sang trempe le sol, ce qui plaît à Dieu, disent les Gabbra. La peau est enlevée, traitée et séchée au soleil. Elle sera vendue ou servira à fabriquer des objets domestiques. La viande est découpée par les hommes et distribuée à la parentèle selon des règles de partage codifiées. Les femmes la préparent de différentes manières: la rôtissent, la font bouillir pour la soupe ou la font frire. La graisse est soigneusement enlevée, coupée en petits morceaux et chauffée jusqu'à ce qu'elle fonde. On la conserve dans une quantité de récipients pour des emplois divers selon sa provenance. Les entrailles sont extraites et posées sur un récipient (c'ico) renversé. Les hommes (et quelquefois des femmes) doués se penchent sur elles et examinent certaines veines: l'une renseigne sur le temps; une deuxième sur les affaires d'hommes et d'animaux; la troisième sur la nation entière.

Presque toutes les catégories de bétail fournissent de la graisse. La bosse de chameau est riche en matière grasse. Les Gabbra en extraient un corps gras qu'ils appellent d'ad'aa gobó "graisse de la bosse". Elle sert uniquement à des fins domestiques.

La variété de graisse que les Gabbra préfèrent et qui se prête à des emplois multiples, se trouve dans la croupe du mouton (d'ad'aa oolá "graisse de mouton"). C'est un ingrédient de base de la bonne cuisine que l'on ajoute quelquefois au thé pour le rendre plus nourrissant. Elle sert également à plusieurs

fins cosmétiques. Dans l'esthétique gabbra, les cheveux ruisselants de graisse sont un signe de beauté. Les femmes s'en enduisent la peau et les cheveux. Elles se servent de ce type de graisse pour frotter la chevelure sauvage du jeune héros qui tue un grand fauve (cf. p.287). Et elles en frictionnent le crâne de leurs maris quand ceux-ci se font raser par un ami à certaines époques fastes. A cette occasion, elles grillent des grains de café, les font sauter dans la graisse de mouton et versent cette préparation dans une tasse en bois. Elles l'offrent à leurs maris et aux compagnons de ceux-ci. Les hommes croquent les grains de café, s'appliquent du liquide gras sur la figure et les bras et prient ensemble. Cette préparation est servie aussi à d'autres occasions rituelles.

Cette forme de graisse est, en effet, un élément important du rituel gabbra. Chaque mois, à l'apparition de la nouvelle lune, le chef de famille applique un peu de cette graisse sur le front de tous ses enfants mâles et y colle de petites boules de résine (kumbi). Au yaa, tous les objets rituels sont périodiquement frottés avec un soosó trempé de graisse.

Lorsqu'un homme se marie, il sacrifie un nombre pair de moutons et de chèvres et donne leur graisse à sa belle-mère. Celle-ci construira quelque temps après, aidée par d'autres femmes de sa famille, la tente conjugale. Elle défait sa propre tente et la reconstruit au milieu de l'enclos des animaux pour le jeune couple. Elle frotte tous les objets qui se trouvent à l'intérieur avec la graisse que son futur gendre lui a offerte.

La graisse de mouton intervient aussi dans le traitement de plusieurs maladies humaines et animales: fractures, brûlures, enflures, maux de tête, morsures de serpent, etc.

La graisse de chèvre est concentrée dans les viscères et s'appelle ainsi en gabbra morr "viscère" lalessá "chèvre". Cette graisse a surtout une fonction rituelle. Elle figure dans presque tous les rites de passage, de la naissance à la mort.



Quant au beurre, il est obtenu du lait de vache, de mouton et de chèvre. Le lait de chèvre est particulièrement riche en matière grasse. Ce corps gras est un luxe, car il n'est disponible qu'à la saison des pluies, lorsque le lait est abondant. Le lait est versé dans un grand récipient normalement destiné à conserver l'eau (butte cf. Fig. 26 ). On y laisse reposer le lait frais pendant deux ou trois jours jusqu'à ce qu'il commence à tourner. Ensuite, on secoue très fort le récipient. C'est cette action, en effet, qui rappelle aux Gabbra le mouvement du scarabée (cf. p.296 ). La couche de graisse qui remonte à la surface est enlevée puis bouillie pour enlever les impuretés. Ce beurre clarifié est donné aux enfants et à la mère et on croit qu'il a un effet purifiant sur l'organisme. Quand il est parfumé d'encens (d'ad'aa urgaow<sup>a</sup> "graisse qui sent bon") c'est un excellent lait de toilette.

Une semaine avant son mariage, dont les rites durent plusieurs semaines, le fiancé offre un récipient de cette graisse parfumée à sa future belle-mère et à la soeur aînée de celle-ci. Après avoir fait ce cadeau symboliquement érotique, il évite ces deux femmes. Il ne les regardera plus jamais en face et ne mentionnera plus leurs noms. Les Gabbra appellent cette relation de fuite soddowaan woliin detu "les alliés qui ont peur de s'abuser" (Torry 1973:319).

Associée à la chevelure, aux onctions et au parfum, la graisse est donc chez les Gabbra une substance d'ordre sensuel qui a de fortes connotations sexuelles.

#### 8.2.1.1.4. L'ordre écologique

Les Gabbra divisent leur monde (laf<sup>a</sup>) en deux parties opposées qui se complètent: le village (ollá) et la brousse (al<sup>a</sup>). Le campement ou le village est investi de valeurs culturelles. Il représente les qualités positives de la nature humaine: la

paix, l'ordre et la civilisation. La brousse, par contre, symbolise tout le contraire. C'est le domaine où le mal a libre cours, c'est le règne du désordre, de l'impur et du sauvage. Les Gabbra veillent constamment à tenir en équilibre ces mondes par la prière et le sacrifice.

A la frontière de ces deux mondes, se tiennent deux 'êtres' naturels que les Gabbra investissent de pouvoirs magico-religieux (Cerulli 1922): les cours d'eau et les arbres. Dans le paysage mental gabbra, l'arbre sacré, l'Acacia tortilis (d'addac<sup>a</sup>), se trouve à la limite du connu, du familier et du bien. Avec l'oued (lag<sup>a</sup>), commence l'inconnu, le danger et le mal. Nous étudierons le symbolisme de l'arbre plus loin.

Il est en général interdit aux Gabbra de traverser les nombreux oueds qui marquent leur territoire. Ils racontent, qu'il y a longtemps, un groupe de guerriers fut enseveli quand un oued qu'il traversait s'effondra. Depuis ce temps-là, les Gabbra ne doivent jamais traverser un oued sans avoir placé auparavant dans son lit une poignée d'herbe, geste qui dans la symbolique gabbra marque la rupture consciente d'un interdit. L'herbe détourne du transgresseur les sanctions qui peuvent résulter de son acte. Dans certains cas, l'interdit est absolu: les risques qu'on court en passant outre sont trop grands pour être justifiés. En d'autres occasions, il est permis de passer de l'autre côté mais, à condition qu'on accomplisse le rite de passage prescrit. Négliger de le faire provoquerait une catastrophe pour toute la société: d'après une superstition populaire, en effet, l'oued se grossirait et se transformerait en un grand torrent qui emporterait l'ensemble des traditions gabbra (aada). De nos jours, cependant, on respecte peu cette coutume.

La traversée est donc réellement et symboliquement parsemée de danger. Les Gabbra redoutent l'oued parce qu'il est imprévisible. D'un moment à l'autre il est capable de déclencher les plus grands dégâts. C'est donc un traître et un ennemi. La traversée est une épreuve initiatique. Sur l'autre rive, c'est l'au-delà qu'on affronte.

### 8.2.1.2. La structure oppositionnelle

La structure oppositionnelle de La geste de Renarde est bâtie sur la relation conflictuelle entre eux partis opposés: l'agresseur, Renarde, et les agressés, autrement dit, tous les autres membres de cette "société" fictive. La révolte de Renarde contre cette société prend deux formes, chacune correspondant à une division logique du schéma de ces variantes: opposition interne et externe. Elle met en cause deux groupes sociaux: la micro- et la macro-société.

#### 8.2.1.2.1. La révolte de Renarde contre la micro-société

La supposition que la première partie du conte de référence et ses variantes décrit un conflit à l'intérieur de la famille se justifie par des données intra- et extra-textuelles.

Le mot pour "famille" en gabbra est wórr<sup>a</sup>. Or, c'est justement ce mot que les conteurs emploient pour désigner Renarde et les autres protagonistes qui gardent ensemble le troupeau. Dans la variante IV, chaque fois que Renarde vient raconter à Lion, en pleurs, le malheureux sort d'un de ses compagnons, il la rassure et lui dit qu'il a de nombreux autres fils (ilm<sup>a</sup>). Une autre indication du genre de rapports qui existe entre Renarde et les autres actants, c'est son emploi du terme d'adresse abuyya "oncle maternel" pour parler à ces derniers. Comme dans d'autres sociétés, il existe chez les Gabbra un lien privilégié entre un oncle maternel et son neveu. Cette relation biologique devient classificatoire dans certains cas que nous traiterons plus en détail dans le commentaire ethnographique qui suit. Nous pouvons donc affirmer, sans grand risque d'erreur, que Renarde et tous les membres de la micro-société sont de la même famille et que le troupeau leur appartient collectivement<sup>58</sup>. Pour expliciter la nature des relations

---

58

Il faut entendre le mot "famille" dans le sens de 'famille étendue' tel qu'il est défini ici (infra).

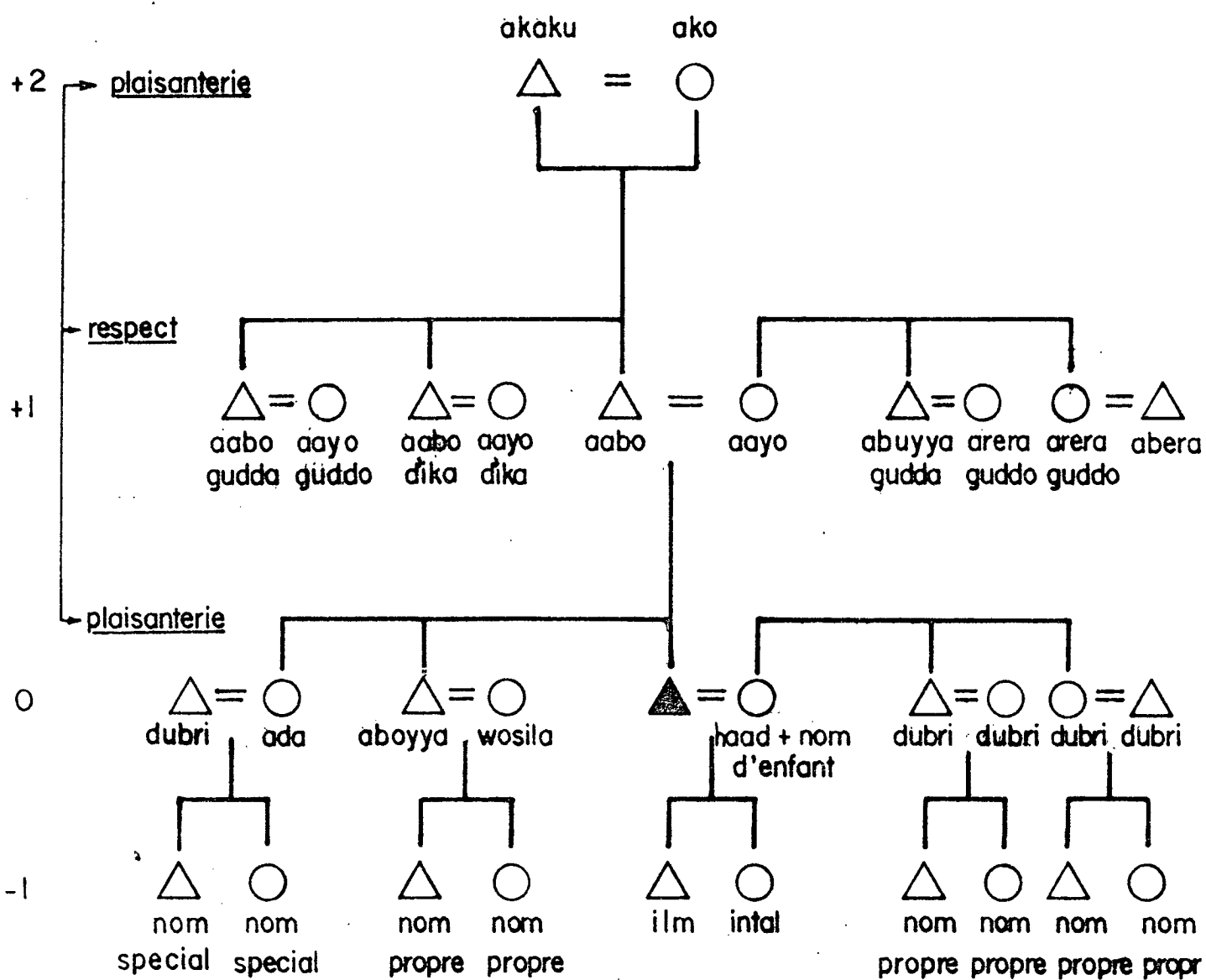


Fig. 39: La famille gabra: un système à quatre générations

sociologiques qui permettent à Renarde et à ses compagnons d'exploiter ensemble un troupeau, il faut recourir aux faits ethnographiques. Notre but est de démontrer l'impossibilité d'une telle association entre personnes qui se trouvent en dehors du groupe familial.

## A. Le contexte ethnographique

### a. Le concept gabra de la famille

Dans la société gabra, le système de parenté est une matrice fondamentale qui soutient toute la charpente des rapports socio-économiques. Ce système repose sur certaines notions complexes de la famille. Comme c'est le cas souvent dans d'autres sociétés traditionnelles, ce groupe élémentaire est fortement conceptualisé pour embrasser tous les membres de la société dans un vaste système de parenté classificatoire. Cette 'famille' est conçue sous la forme d'un système à quatre générations, qui peut se présenter dans un schéma de parenté classique (Fig. 39 ).

Ego s'adresse à toutes les personnes qui appartiennent à la génération de ses grands-parents par les mêmes termes qu'il donne à ceux-ci. Il les appelle donc akaku "grand-père" ou ako "grand'mère". Avec toutes ces personnes, il a une relation affective qui s'exprime en gabra par la plaisanterie. Ces deux générations (0 et +2) se considèrent, en effet, comme ayant symboliquement le même 'âge'. A la génération de ses parents (+1), par contre, Ego témoigne le plus grand respect. Il démontre une déférence filiale à tous ceux qui en font partie et les nomme aabo "père" ou aayo "mère". Avec les gens de sa propre génération (0), il a des rapports d'affection, d'amitié et de solidarité. C'est la génération de ses frères et soeurs, biologiques ou classificatoires, de ses camarades et de ses pairs. C'est avec les soeurs de ces derniers qu'il nouera des relations amoureuses et qui deviendront ses maîtresses ou

parmi lesquelles il prendra femme. Avec toutes ces personnes aussi, il a une relation de plaisanterie. La génération en-dessous de lui (-1) est celle de ses enfants. Tous ceux qui y appartiennent lui doivent, à leur tour, respect et dévotion; il les nomme ilm "fils" (ou gurbá "garçon) et intal "fille".

C'est donc en fonction de ce concept de là famille qu'il faut entendre le sens du mot wórr<sup>a</sup>. Sous le terme de famille, les Gabbra classent trois catégories de gens. La première est celle de la famille nucléaire, le groupe noyau et les conentes sanguins (mílo ano "jambes contiguës"). La deuxième réunit tous les affins, les personnes qui ont été absorbées au groupe par le mariage (wórr soddá "beaux-parents"). A la troisième, se trouvent les parents classificatoires, qui n'ont aucun lien ni de sang ni de mariage avec Ego.

La famille nucléaire est le groupe domestique de base. Elle se compose d'un homme, de sa femme et de leurs enfants. Elle constitue rarement une unité totalement autonome, pour des raisons que nous explicitons ici. Les hommes gabbra fondent leur famille à un âge assez tardif. Ceci est dû au fait qu'ils doivent attendre la ménopause de leur mère pour pouvoir se marier. Chez les Gabbra, il est inconcevable, peut-être pour des raisons de contrôle démographique, qu'Ego et son père engendrent simultanément des enfants. Les femmes, par contre, deviennent épouses et mères très jeunes, et peuvent se marier deux ou trois ans après la puberté. Avant son mariage, le fils habite donc chez son père. Chaque fils est chargé de surveiller une des catégories de bétail. Souvent ses responsabilités l'éloignent du campement de base vers un campement satellite. Il y mène les bêtes non-laitières ou stériles et le troupeau de vaches si la famille en a un; il y réjoint d'autres jeunes gens ou membres de sa famille étendue ou des associés de son père. Parfois, il quitte sa famille pour aller vivre chez son oncle maternel, surtout s'il n'est pas le fils aîné et que son oncle n'a pas de fils à lui. C'est la forme d'adoption intra-familiale la plus habituellement pratiquée. Le fils vit

au campement satellite une bonne partie de l'année et ne revient chez lui qu'à l'époque des grandes fêtes annuelles. Après son mariage, conformément à la règle de résidence uxori-locale, le mari s'installe avec toute sa famille dans le campement de son beau-père pour la durée d'un an. Celui-ci, comme nous le verrons, est souvent loin d'être un étranger. C'est fréquemment un "frère" classificatoire de sa mère, c'est à dire, un homme du clan de naissance de cette dernière, donc son "oncle" maternel. A la fin de l'année, le fils aîné amène son épouse dans le campement paternel que son père a rétabli. Les fils puînés peuvent opter de rester dans la famille de leur femme mais dans ce cas, leur père ne leur permet pas d'extraire de son troupeau les animaux qui leur appartiennent personnellement. Pour ce faire, ils doivent attendre la mort de leur père.

Le père est le chef incontesté de la famille nucléaire. C'est lui qui exerce le contrôle absolu du troupeau. Bien que ce troupeau se compose aussi d'animaux qui appartiennent de droit à ses fils; bêtes qu'ils ont acquises lors des rites de la naissance, de la circoncision ou du mariage, du vivant de leur père, le troupeau reste un bien commun indivis. A la mort du père, le troupeau revient au fils aîné, qui succède à son père comme chef de famille. A ce moment-là, la famille éclate et chacun des fils mariés s'en va fonder son propre foyer. En effet, la loi de la primogéniture qui privilégie le fils aîné, provoque souvent chez ses frères des sentiments d'hostilité et d'animosité à son égard. Pour éviter des confrontations, les puînés préfèrent alors collaborer avec leurs affins ou leurs associés.

Car bien qu'il puisse constituer à lui seul une unité socio-économique, le groupe domestique (wórr<sup>a</sup>) s'intègre généralement dans un groupement social supérieur: le groupe de résidence (ollá). Chez les Gabbra, ces groupes ne sont jamais fixes: la nature même de la vie nomade les oblige à remanier constamment les unités. Mais loin d'être une collection d'unités éparses réunies fortuitement dans l'espace, ces groupes cons-

tituent un ensemble cohérent de gens reliés par un réseau complexe de liens de parenté. En effet, dans les quinze campements étudiés par Torry (1973:191), 87% des groupes domestiques étaient apparentés. La forme prédominante de cet apparentement était celle des liens d'alliance. Nos propres recherches et expériences sur le terrain confirment cette donnée. Dans un peu moins de la moitié des cas, il existait aussi au moins ~~aux~~ parents de premier degré de parenté, c'est à dire des germains, d'habitude de sexe opposé, qui vivaient dans le même campement. Il arrive aussi que lorsque le chef de famille meurt, ses fils célibataires aillent vivre chez leur oncle maternel réel.

D'ailleurs, les Gabbra conceptualisent cette association étroite entre alliés comme une relation d'oncle et de neveu utérin. Sous sa forme la plus simplifiée, mais sans pour autant perdre de vue toute l'étendue, les cognats mâles d'une même génération (0: Ego, ses frères et ses cousins) considèrent les oncles utérins réels de chacun comme leurs propres oncles utérins.

De cette manière, un jeune homme a un oncle utérin biologique mais il peut aussi avoir plusieurs oncles utérins classificatoires<sup>59</sup>. Et, comme nous l'avons déjà indiqué, tous les hommes du clan de la mère, tous ceux à qui elle donne le titre respectueux de "frère", deviennent les oncles de son fils.

La relation d'oncle maternel (abuyya) proprement dite, au sens biologique du terme, est la suivante (Fig.40 ):-

---

59

Cf. Torry (1973:304): "One datum suggesting the extent to which the Gabbra conceptualise the conjugal relationship between any given individuals as an association between descent groups, is that all agnates of the same generation stand to one another's mothers brothers (and all the classificatory brothers of these individuals) in a mother's brother/ sister's son (abuyya) relationship, and the wives of all these abuyya are arera to them."



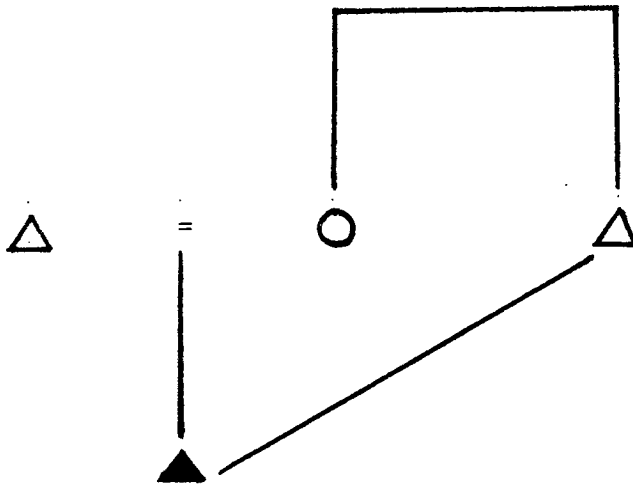


Fig. 40 : La relation d'oncle utérin biologique

Lorsque cette relation est étendue à d'autres personnes, elle crée un réseau de rapports complexes que nous avons schématisé dans un diagramme (Fig. 41 ).

L'effet d'une telle conceptualisation des liens entre alliés sur le plan socio-économique est évidemment très significatif, car elle crée entre les personnes impliquées dans cette relation d'abuyya un réseau électif d'associés économiques. Pour mieux comprendre la portée de cette alliance, nous devons examiner plus en profondeur la relation avunculaire dont elle est l'abstraction.

Dans la dynamique des relations inter-personnelles gabbra, l'attache affective d'un homme à son oncle maternel est une des plus privilégiées qui existe. Ce sont d'habitude Ego et le frère aîné de sa mère qui sont les plus intimement liés, bien que tous les fils d'une femme aient des rapports particulière-

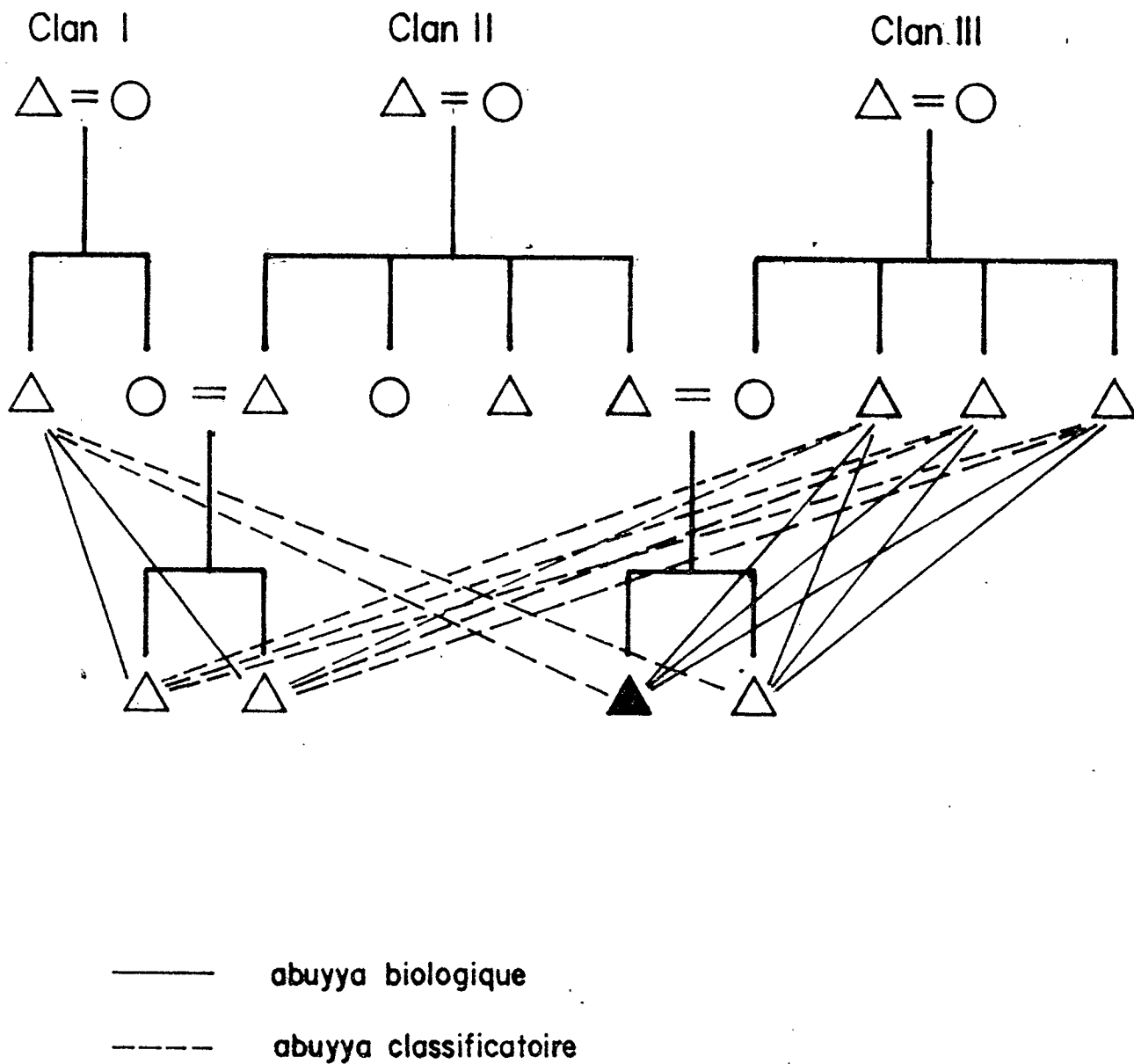


Fig. 41: La relation d'oncle utérin classificatoire

ment proches avec tous les frères de cette dernière. Chacun des frères d'une femme est responsable d'au moins deux de ses enfants dès leur naissance. Son frère aîné se charge de son fils et de sa fille aînés. Les autres frères 'divisent' entre eux les autres enfants. Les enfants appellent leur oncle aîné abuyya gudda "grand oncle" et tous les autres par l'expression abuyya dika "petit oncle". Le terme abuyyón s'emploie entre deux hommes qui ont approximativement le même âge et qui sont liés par la relation Oncle maternel / neveu utérin classificatoire. Cette relation est en général assez éloignée.

Tout au long de leur vie, neveu et oncle utérin collaborent dans les activités les plus importantes. Un jeune homme s'occupe fréquemment, comme nous avons déjà constaté, du troupeau de son oncle et peut devenir son fils adoptif. Dans tous les rites de passage, l'oncle utérin fait don à son neveu d'animaux qui constitueront plus tard son héritage principal (gumá). Autrefois, lorsqu'un homme allait faire la guerre, il emportait la lance et le cheval de son oncle. A son retour, s'il avait tué un homme, il présentait à la femme de son oncle (arera), comme preuve de sa virilité, le pénis de son ennemi. Sa tante l'acceptait et le brûlait rituellement (Torry 1973). A cette occasion, le neveu restait au moins quatre jours chez son oncle, qui lui faisait la fête pendant toute cette période. Si le jeune homme faisait un raid chez des peuples voisins, il devait présenter tous les animaux capturés à son oncle. De nos jours encore, le mariage préférentiel est celui d'un homme avec sa cousine croisée classificatoire, autrement dit, avec une jeune fille qui appartient au clan de naissance de sa mère. Lorsqu'un homme atteint l'âge de se marier, son père fait des démarches auprès de son beau-frère pour que celui-ci l'aide à trouver une femme pour son fils dans son clan. Après son mariage, le neveu devient souvent l'associé de son oncle et c'est à celui-ci qu'il s'adresse principalement lorsqu'il a des problèmes. Dans tous les rapports avec son oncle maternel, le neveu doit lui témoigner le plus grand respect. Ce respect est en partie inspirée par la crainte. Les Gabbra ont peur, en effet, de provoquer la colère de l'oncle utérin. Ils

disent que sa malédiction est terrible. Un père offensé pardonne à son fils; la colère d'un oncle se calme plus difficilement. Cette estime mêlée de crainte qu'un neveu montre à l'égard de son oncle, qui lui réserve réciproquement une place importante dans ses affections, les obligations mutuelles qu'ils se doivent, ancrent neveu et oncle dans une relation solide qui dure toute leur vie.

Bien que la relation oncle maternel/nièce repose aussi sur les mêmes principes d'affectivité, elle est moins chargée symboliquement<sup>60</sup>. Elle ne se manifeste pas aussi clairement dans la vie quotidienne, car oncle et nièce ont moins de rapports directs. La relation est plutôt une sauvegarde sociale. Car, comme dans le cas de son neveu, l'oncle est le substitut du père pour sa nièce. S'il arrive un accident au père, le frère de sa mère qui est chargée d'elle l'accueille dans sa famille comme son propre enfant. Néanmoins, l'oncle participe, dans la mesure du possible, à toutes les cérémonies qui concernent sa nièce et lui fait des cadeaux à ces occasions.

Chez les Gabbra, cette pratique d'adoption intra-familiale peut s'étendre à d'autres personnes, qui elles, ne sont pas des membres de la parentèle. Les Gabbra incorporent parfois, en effet, des individus délaissés par la société dans la famille. Ceux-ci peuvent être un orphelin, ou un enfant d'une famille nombreuse pauvre que les parents n'arrivent pas à nourrir, ou un réfugié politique, etc. Les raisons qui poussent un groupe fami-

60

D'après une théorie courante dans les milieux anthropologiques au dix-neuvième siècle, ce lien serait une réminiscence d'un stade antérieur, matriarcal de la société humaine. A cette époque primitive de la culture, la femme aurait été le chef du groupe domestique. Le frère de la mère aurait été le père social (pater) des enfants de sa soeur, qui auraient été engendrés par un père biologique (géniteur). Ayant rempli ses fonctions, celui-ci aurait été écarté ensuite de toute participation active dans la famille. Une autre explication pour ce phénomène, constaté dans plusieurs cultures du monde, serait le fait que le couple idéal serait celui du frère et de la soeur. La prohibition d'une telle union incestueuse aurait eu pour compensation de créer une situation dans laquelle le frère de la mère deviendrait symboliquement le père des enfants de sa soeur qu'il aurait aimé enfanter avec elle. Hallpike (1972) qui a travaillé chez les Konso en Ethiopie où cette relation existe également,

lial à accepter dans son sein un étranger ne sont pas purement altruistes<sup>61</sup>. Dans la plupart des familles gabbra, il existe souvent un manque sévère de main-d'oeuvre. Le nouveau membre de la famille, qui devient en vertu de son intégration, un parent classificatoire, renforce ses forces actives.

Pour les Gabbra, la famille est une institution sacrée. De nombreux proverbes attestent ce fait. Que le lien qui attache un individu au groupe familial soit fondé sur la consanguinité, qu'il soit un affiné, ou un parent classificatoire, la famille exige de lui une fidélité absolue. Elle investit dans chacun des membres de sa parentèle une confiance implicite. Trahir cette confiance représenterait aux yeux des Gabbra l'acte le plus répréhensible qu'on puisse commettre.

Toutes ces configurations de parenté permettent aux Gabbra d'établir entre les groupes sociaux un complexe de liens auquel ils peuvent faire appel dans leurs activités économiques. Les rapports de parenté fonctionnent donc comme des rapports de production. La famille, dans ce sens large, est l'unité de base de cette production économique. Elle s'exerce grâce au patrimoine: le troupeau.

#### b. L'économie pastorale

L'économie pastorale gabbra est fondée sur l'exploitation du bétail. Les chameaux, vaches, moutons et chèvres constituent

---

pense que le mot abuya est la fusion de deux substantifs: apa "père" et iya "mère". Selon lui, abuya signifie alors "père masculin" (male mother).

61  
C'est ce processus qui est probablement à la base de la formation historique du peuple gabbra.

une ressource économique unique qui seule permet aux Gabbra de subsister dans cette zone écologique marginale où les hommes se trouvent dépourvus de tout autre moyen de survie. Dans ce milieu désertique, les hommes et les animaux domestiques vivent dans des rapports étroits de dépendance. Les animaux ne peuvent pas exister sans les hommes, comme les hommes ne peuvent survivre sans eux. Pour cette raison, le troupeau joue un rôle central dans la vie des Gabbra. Il domine toute leur idéologie. Il se manifeste sur tous les plans de leur existence. Il structure leurs rapports socio-économiques et crée des liens de coopération et de solidarité entre les membres du groupe familial nécessaire à sa gestion. Il commande leur mode de vie itinérant de point d'eau en point d'eau à la recherche d'abreuvoirs et de pâturages. Il leur fournit des éléments de leur cuisine, de leur habillement et de leur culture matérielle. Il occupe une place importante dans leur rituel et il est le sujet de leurs chants et de leurs contes. Il pénètre de cette manière dans tous les aspects de la vie et de la pensée gabbra.

Ce patrimoine requiert, cependant, une main-d'oeuvre énorme, permanente et active. Sans l'entraide des membres du groupe familial, il est impossible à un homme de subvenir seul aux besoins du troupeau. Dans le milieu nomade, si les hommes sont perdus sans leurs troupeaux, ils le sont également sans leurs frères. Ainsi, il y a un lien étroit entre l'organisation des groupes familiaux et les formes de l'économie. Les partenaires de choix dans l'exploitation du troupeau sont évidemment les membres de la parentèle. Celle-ci est le lieu d'une étroite collaboration fondée sur ses intérêts communs, notamment la survie de ses troupeaux.

Un propriétaire possède généralement quatre catégories de bétail. Les chameaux gabbra sont des dromadaires, le chameau à une bosse de type somali. Du point de vue écologique, ce sont les animaux les plus importants que les Gabbra possèdent. Car dans l'insécurité perpétuelle que vivent les Gabbra, ce sont les chameaux qui garantissent la survie du groupe en temps de

catastrophe naturelle. "Celui qui a une jeune chamelle ne deviendra jamais pauvre" dit une maxime recueillie par Dahl (1979:51).

C'est l'élevage du chameau qui distingue les Gabbra de leurs alliés semi-nomades, les Boran-Gutu, qui sont traditionnellement éleveurs de bovins. C'est aussi le chameau qui permet aux Gabbra de vivre dans une région extrêmement aride et désertique. En effet, le chameau est l'animal domestique le mieux adapté à un tel milieu. Avec ses lèvres charnues, il mâche facilement les épines de plantes xérophi les; Dans sa bosse, il porte un réserve de graisse qu'il convertit en énergie quand la nourriture lui manque. Il peut subsister longtemps sans boire. Son nez contient des poils épais qui filtrent l'air qu'il respire et en resserant les narines il évite d'inspirer les particules de sable et la poussière. Il a de grands pieds rembourrés qui lui permettent de marcher sur un sol brûlant de chaleur et qui est jonché d'énormes rochers volcaniques. Bête de trait, il transporte la tente nomade sur son dos et porte les grands récipients d'eau. Le lait que donne la chamelle varie peu en qualité et quantité. Celle-ci en fournit de manière plus sûre et régulière que les autres catégories de bétail. Son sang est un aliment important, riche en minéraux et en vitamine C, qui nourrit les jeunes gens et les hommes des campements satellites (cf. p.326).

Par contre, le chameau est un animal difficile à élever. Un savoir beaucoup plus spécialisé est exigé du pasteur qui s'en occupe. Ce type d'élevage requiert une connaissance profonde des sols et des pâturages qui lui conviennent, une connaissance de la bête elle-même et de ses étranges humeurs qui dépendent de son sentiment de bien-être physique. C'est un animal très sensible et le pasteur doit veiller constamment à ne pas le 'vexer'. En outre, le chameau doit être protégé de toute influence néfaste: des êtres 'polluants', du mauvais oeil et de la sorcellerie, de peur que le lait de la femelle ne tarisse, ou ne devienne aigre. La chamelle est donc entourée de rituels

élaborés. Seuls les adolescents et les hommes qui s'abstiennent des rapports sexuels et qui sont donc rituellement 'purs' ont le droit de la traire. Pour cette raison, les femmes sont exclues de tout contact relevant de la traite de la chamelle. Les Gabbra croient, à ce propos, que la sexualité humaine met en danger la fécondité du troupeau et contamine le lait de chameau. Le chameau n'est presque jamais abattu pour la viande, mais c'est le plus haut sacrifice qu'on puisse offrir dans les rites. C'est l'animal qui est lié dans l'idéologie religieuse gabbra à la paix et aux personnes qui assurent cette paix: les deux K'áallú et les dabella.

Les bovins occupent une place aussi importante sinon plus importante que les chameaux dans l'échelle de valeurs économiques. Car, pour les Gabbra, comme pour tant d'autres pasteurs de l'Afrique de l'Est, la vache est un symbole de richesse et de prestige social. Les vaches gabbra sont du type Zebu, de la variété connue partout au Kenya sous le nom de 'Boran'. D'après les traditions orales historiques, les Gabbra étaient beaucoup plus riches en bovins dans le passé qu'ils ne le sont actuellement. Selon Robinson (1980), c'est la terrible peste bovine des années 1880 qui décima les troupeaux bovins gabbra. A cette époque, comme nous le savons, une série de désastres se conjuguèrent pour détruire presque toutes les catégories de bétail gabbra. Pour faire face à cette crise, ceux qui avaient les moyens, se procurèrent des chameaux. Petit à petit, en quémendant ou en échangeant les produits de la chasse contre des chèvres et moutons d'abord, puis contre des chameaux, les Gabbra arrivèrent à reconstituer leurs troupeaux. Ceux qui ne possédaient pas de chameaux auparavant, virent que ces animaux avaient l'avantage de résister aux calamités écologiques et les adoptèrent plus volontiers. C'est seulement beaucoup plus tard que les Gabbra refirent leurs troupeaux bovins. Mais ceux-ci devinrent secondaires du point de vue de leur nombre aux troupeaux de chameaux. De nos jours, les Gabbra expriment le souhait de posséder plus de bovins et il y a une tendance à élargir ce troupeau (renseignement communiqué par M. O'Leary, IPAL). Ceci



pose de graves problèmes de gestion, cependant, car ces animaux, à la différence des chameaux, ont besoin d'être abreuvés tous les jours; comme ils ne se nourrissent que d'herbage, ils doivent être conduits sur les plateaux. Il est nécessaire, alors, de diviser les deux catégories de bétail en troupeaux différents, dans des points du territoire différents. Le chameau, par contre, est un animal de la plaine, qui déteste l'humidité et le froid, mais aime un climat chaud et sec dans une région où la végétation est salicole.

Comme la chamelle, la vache est une source importante de nourriture, de lait et de sang. Mais contrairement à la chamelle, elle est moins entourée d'interdits rituels. Le chameau appartient au domaine de l'homme; la vache à celui de la femme. Les bêtes laitières (amees<sup>a</sup>) sont souvent attachées au campement principal pour nourrir les petits enfants, les femmes enceintes et les vieux. Le chef de famille attribue au moins une bête laitière à chaque femme mariée. Cette vache lui appartient nominale-ment: c'est elle qui a des droits exclusifs sur le lait que l'animal produit. Avec ce lait, elle nourrit toute sa famille. Par cette politique égalitaire, le chef de famille évite les querelles entre les femmes de son campement et subvient aux besoins de chaque membre de sa famille.

Le petit bétail, moutons et chèvres, appartiennent pour les Gabbra à une catégorie indifférenciée qu'ils appellent ree. C'est la catégorie de bétail le plus nombreux qu'ils possèdent. En termes économiques, les chameaux et les bovins sont un investissement auquel les Gabbra ne touchent que rarement; le petit bétail, par contre, c'est comme de l'argent. Ils s'en disposent comme ils veulent: ils vendent les chèvres et les moutons pour acheter des denrées commerciales comme le thé, le sucre et la farine de maïs. Lorsqu'ils sont obligés de participer à un projet communautaire en fournissant un animal, c'est dans ce cheptel qu'ils puissent. Ce sont des animaux 'sans importance'. C'est la catégorie de bétail qu'on abat pour la viande, comme témoin d'amitié, et dans les fêtes. Les moutons sont de race somali à

tête noire, avec une queue distinctive qui est riche en matière grasse. Les chèvres sont du type Deghier et fournissent une bonne quantité de lait. Ce sont des animaux faciles à entretenir et ce sont d'habitude les plus jeunes membres de la famille qui les mènent aux pâturages.

Bien qu'ils ne soient pas considérés comme des animaux sacrés, les chèvres et les moutons jouent un rôle important dans les sacrifices gabbra et dans toutes leurs cérémonies. Les animaux mâles reproducteurs (korbes<sup>a</sup>) sont associés aux rites de fécondité. Ils figurent dans les cérémonies pour la pluie et la régénération. Ils y représentent les forces viriles et masculines et seuls les hommes participent à ces rites. Les animaux femelles (karso) sont offerts en sacrifice pour la paix et tout le monde a le droit de participer à la cérémonie. Le lait est un facteur important du rituel. Il sert dans les lustrations et il est consommé rituellement par les hommes et les animaux. Il est versé sur certains arbustes et arbres sacrés et appliqué aux objets de culte.

Comme nous avons déjà souligné, le pasteur est obligé de disperser toutes ces catégories de bétail dans plusieurs campements éloignés les uns des autres à cause des contraintes écologiques de son environnement. Dans le campement principal (ollá), il garde, pour les besoins immédiats de ravitaillement, la plupart de ses bêtes laitières. Celles-ci constituent le troupeau de subsistance. Dans les campements satellites (for<sup>a</sup>), il envoie, pendant la saison sèche, les bêtes non-laitières de son troupeau<sup>62</sup>.

---

62

D'après Torry (1973:16), 85% de la population du campement satellite est constitué de jeunes adolescents et d'hommes célibataires âgés de treize à trente-trois ans. Les femmes sont exclues des campements satellites pour chameaux; il est rare qu'elles aillent au campement satellite pour bovins. 34% de la population qui vit au campement pour le petit bétail est féminine, âgée de neuf à seize ans.

Toutes ces catégories de bétail, sans être de valeur égale, se complètent. En cas de catastrophe, cette politique de diversification et de dispersion du troupeau permet au propriétaire de mieux faire face à la crise. En outre, chacune des espèces de bétail contribue aux différentes saisons à ce que la famille ne manque jamais du lait nécessaire à sa survie. Le petit bétail, par exemple, récupère plus vite après la sécheresse et recommence plus vite à reproduire du lait que les autres animaux. Le groupe familial, cependant, est souvent fractionné en deux ou trois sous-groupes et ses membres ne reviennent au campement principal qu'à l'époque des fêtes. Malgré cette dispersion des hommes et des animaux, on constate chez les Gabbra une remarquable solidarité des liens familiaux. Car le troupeau qui sépare la famille, la réunit en même temps. Ce sentiment s'exprime le plus clairement à l'occasion des fêtes annuelles. En termes fonctionnels, ces cérémonies servent à rétablir et à renforcer les liens entre la parentèle.

Qu'ils soient au campement principal ou satellite, les troupeaux exigent des pasteurs une attention constante: il faut les mener au pâturage, les ramener au campement, les abreuver, les surveiller, les traire, leur construire des enclos et réparer chaque jour ces derniers. Il faut dresser les chameaux de bât et veiller à la santé de tous les animaux. Pour ce travail, un propriétaire qui possède un troupeau moyen, a besoin de cinq à dix personnes qui travaillent à raison de huit ou neuf heures par jour<sup>63</sup>. Il est crucial qu'il puisse alors faire appel aux siens pour l'exécution de ces tâches.

Dans la sphère sociale, c'est également à travers ses troupeaux qu'un homme établit des liens de coopération, d'obligation et de réciprocité avec ses amis et ses parents. Le système socio-

---

62

D'après Torry (1973), le troupeau moyen se compose de dix à vingt bovidés, vingt-cinq à trente cinq chameaux, et de cent trente à cent cinquante chèvres et moutons.

économique prévoit à cette fin plusieurs formes d'échange, de don ou de prêt de bétail. Lorsqu'un homme n'arrive pas à subvenir aux besoins alimentaires de sa famille avec les animaux qu'il possède, il fait appel soit à un parent, soit à un ami. Il apporte à cette personne les cadeaux traditionnels, thé, grains de café, tabac, et lui demande l'animal dont il a besoin. La forme la plus commune d'échange consiste à prêter un animal femelle (dabarre). L'associé garde la progéniture mâle que la femelle a produite ainsi que la mère si son lait tarit. Si les deux hommes sont particulièrement proches l'un à l'autre, le propriétaire fait cadeau à son ami d'un animal femelle (halal<sup>a</sup>). Le cadeau est en fait une forme d'investissement et n'est pas désintéressé, car il crée entre les deux personnes une obligation à rendre la pareille à l'avenir. Il arrive aussi, surtout dans le cas d'un troupeau bovin, que lorsque la main-d'oeuvre nécessaire manque à un homme, celui-ci prête son troupeau entier à un associé qui l'exploite à sa place. Ces types d'échanges institutionnalisés permettent à un homme de créer dans son entourage un réseau de relations fondées sur le bétail auquel il peut faire appel dans des moments critiques de son existence économique.

### c. La "cuisine" gabbra

La famille, unité de base de la production économique, est aussi l'unité primaire de consommation. Dans les sociétés pastorales, c'est le troupeau qui fournit aux pasteurs les éléments essentiels de leur régime alimentaire: le lait, la viande et le sang.

Le lait est l'aliment le plus important. Il est bu entier, mélangé à l'eau, ou dans le thé. Pendant la saison des pluies, lorsqu'il y a un surplus de lait, il sert à produire du lait caillé (ititu) dont on extrait le beurre. Il joue, comme nous l'avons déjà dit, un rôle primordial dans les rituels et il

figure dans toutes les cérémonies. La viande est rarement consommée et on n'abat les animaux que pour des raisons sociales importantes. Les Gabbra semblent, en effet, ressentir un regret profond à se séparer ainsi d'un de leurs animaux. Même quand ils ont très faim, ils hésitent à tuer une chèvre ou un mouton pour sa viande. Pour cette raison, ils vivent comme les Nuer (Evans-Pritchard 1956) dans un état continu d'affamement. Car, dans l'idéologie du pasteur, celui qui mange ses animaux est un imbécile qui gère mal son cheptel. On appelle une telle personne nyâtu "mangeur" (Dahl 1979). C'est d'ailleurs ce terme que les Gabbra appliquent par dérision aux Waata. Il signifie qu'on vit au jour le jour, satisfaisant temporairement ses appétits sans penser au lendemain. L'éthique gabbra exige de l'éleveur une conscience plus aiguë vis-à-vis des animaux qui sont en quelque sorte sous sa protection. Ses troupeaux sont le patrimoine familial. Par cette raison, la façon dont un homme administre ses biens mobiliers porte des conséquences pour l'avenir qui vont au-delà de sa propre vie. C'est une lourde responsabilité.

Si un animal meurt de causes naturelles, les Gabbra non-musulmans le mangent. Il tuent également tout animal malade qui risque de toute façon de mourrir. Quand il y a une grande quantité de viande, les femmes en conservent une partie. Elles la découpent, la font frire, et gardent les petits morceaux (koc'e) dans un récipient plein de graisse. Le koc'e est une spécialité qui ne s'offre qu'à des amis très proches. C'est la nourriture qu'une femme donne, par exemple, à ses amants. La graisse est également conservée.

Pour obtenir le sang, les hommes attachent une corde autour du cou de l'animal et la serrent très fort pour faire gonfler la veine jugulaire. Ils lâchent ensuite une flèche dans le cou de l'animal et recueillent le jet de sang dans un récipient. Le sang ainsi obtenu est consommé principalement par les hommes au campement satellite où il constitue une part importante de leur régime. Il est rarement bu pur. On le mélange le plus souvent au lait. Il peut aussi être cuit avec du beurre, préparation à

laquelle on ajoute du lait et du sucre (labé). Cet aliment peut être consommé par les femmes et les enfants, qui ne supportent pas le sang pur.

Les Gabbra consomment en outre du sucre, du miel, des fruits, des noix, des tubercules sauvages et de la farine de maïs. Ils savourent le miel (damm<sup>a</sup>), mais ne consacrent pas de temps à sa recherche. C'est une activité qu'on associe aux anciens chasseurs-cueilleurs waata à qui les Gabbra achètent ce produit. De nos jours, le miel est le plus souvent remplacé par le sucre, que les Gabbra achètent, comme le thé et la farine de maïs, dans les boutiques du village. Peu de temps est donné à la cueillette de fruits, noix et tubercules. Les Gabbra le font si ces aliments se trouvent sur leur chemin, mais ils n'organisent pas d'expédition spéciale pour les recueillir. Ils connaissent cependant intimement les plantes qui produisent ces aliments d'appoint en cas de nécessité (cf. Stiles et Kassam, à paraître). Mais c'est le troupeau qui constitue la base dominante des ressources alimentaires des Gabbra.

Pour résumer, la famille gabbra, point focal des activités économiques de production et de consommation, s'organise à l'aide des membres de sa parentèle en petites unités qui se dispersent sur tout le territoire afin d'y exploiter de la manière la plus efficace possible les maigres ressources de son habitat. Pour qu'un tel système puisse fonctionner, les Gabbra doivent s'assurer du dévouement entier de leur parentèle à leurs intérêts communs. L'individu qui ne pense qu'à lui, met en cause la survie du groupe. C'est ce qui se passe dans La geste de Renarde.

Par ce long détour dans le contexte ethnographique, qui a servi, néanmoins, à fournir les éléments indispensables à notre compréhension du texte, nous avons pu démontrer, nous espérons, que les actes de Renarde dans la première partie se passent indubitablement dans le cadre de la famille. Nous pouvons désormais passer à l'exégèse de l'ensemble des variantes et montrer qu'elles mettent en scène, sous une forme symbolique, une situation de conflit potentiellement dangereuse dans la vie réelle.

## B. Le texte

Dans la première partie du conte de référence et ses variantes, Renarde garde le troupeau avec chacun de ses compagnons avec qui elle a une relation d'abuuya. Cette division du travail correspond à une répartition des tâches qui existe dans la vie réelle. Chaque soir, Lion, qui représente le chef de cette "famille", attend le retour des animaux près de l'entrée (karr<sup>a</sup>) de l'enclos et salue Renarde, exactement comme cela se passe en réalité. Renarde lui raconte chaque fois les malheurs qui sont arrivés dans la journée à chacun de ses compagnons, puis elle lui demande la vache laitière (amees<sup>a</sup>) du mort. Lion fait preuve de sa générosité en lui accordant cet animal. Renarde lui témoigne sa reconnaissance en lui faisant subir, à son tour, une mort terrible. Elle réalise, de cette manière, son désir de posséder, pour elle toute seule, le troupeau entier. Mais ce faisant, sans l'aide des siens, elle n'arrive pas à garder le troupeau. Elle le perd, sans qu'on nous précise comment. Ainsi elle se trouve, à la fin de cette première partie, sans famille et sans animaux, solitaire, affamée, "une pauvre orpheline". Voici une morale de l'histoire: "bien mal acquis ne profite jamais" .

Mais ce n'est pas là toute la morale de cette histoire. Le comportement anti-social de Renarde a d'autres répercussions sur la société fictive du conte. Celles-ci peuvent être interprétées selon des niveaux de signification différents: sociologique, économique, cosmo-écologique et sexuel. Faisons une première "lecture" de ces sens à la lumière de ce que nous savons maintenant des systèmes de représentations gabbra.

Sur le plan sociologique, Renarde est une parente classificatoire des autres membres de la micro-société représentée par Lion, Torchon, Bâton, Hache, Graisse, Hyène I, Autruche, Lièvre, Léopard et Oued. Deux données justifient cette interprétation. La première, c'est que Renarde elle-même se décrit comme étant une orpheline. Sur le plan familial, donc, c'est

un membre adoptif, du troisième degré de parenté. La deuxième donnée, qui découle de la première, c'est le terme d'adresse qu'elle donne à tous les autres actants: elle emploie le mot abuyya. Ces deux facteurs ont des implications très importantes pour notre compréhension du rôle que Renarde joue dans ces récits.

Nous savons, à présent, que les Gabbra conçoivent la société à l'image de la famille. C'est la famille qui structure les rapports interpersonnels et donne aux membres de la société leur place dans le système macro-familial. Or, à l'intérieur de la famille, la forme la plus commune d'adoption c'est celle d'un neveu ou d'une nièce utérins. Il n'est pas surprenant donc, qu'en intégrant dans son sein Renarde, qui est une orpheline, la famille dans ces récits lui accorde le statut de nièce. Cela explique pourquoi elle s'adresse à tous ses parents adoptifs par le terme abuyya. Mais nous savons aussi ce qu'une telle relation évoque sur le plan conceptuel. C'est un lien sacré, qui exige des deux personnes concernées un respect symbolique pour l'idéal qu'il représente.

Rien, cependant, ne semble gouverner le comportement de Renarde. Car c'est une orpheline. De ce fait, elle est aussitôt marginalisée. Elle est en plus une femme. Comme dans d'autres sociétés traditionnelles, les femmes gabbra n'ont d'identité sociale que par rapport à leur père ou leur mari. Renarde ne s'insère nulle part. Elle a une position liminale dans la société. Elle est en dehors de tout système, donc elle ne respecte ni ne se conforme à aucun. Elle brise toutes les normes, elle transgresse toutes les valeurs morales données. Elle devient, par ce fait, une renégate sociale, une hors-la-loi, à qui tout est permis. Elle en profite. D'une manière impitoyable elle se met systématiquement à tout détruire<sup>63</sup>.

63

Nous avons rédigé ces propos avant de prendre connaissance d'une étude importante sur le trickster par Makarius (1974) qui confirme notre hypothèse de la nature essentiellement violatrice de ce personnage dans la littérature mondiale, point de vue que nous exposons dans le chapitre X. Nous remercions M. Xanthakou du séminaire d'ethnolinguistique et de littérature orale d'avoir attiré notre attention sur ce livre.



En éliminant Torchon, Bâton et Hache, Renarde s'en prend, nous le savons, à la famille nucléaire. Or, tous les autres personnages de ces récits peuvent être hypothétiquement caractérisés par référence à cette structure élémentaire. Celle-ci se représente de la manière suivante:-

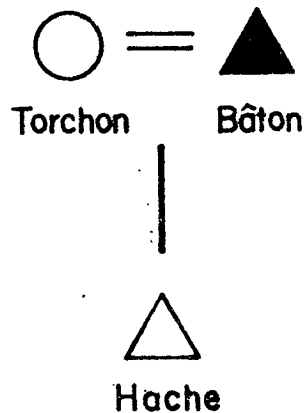


Fig. 42 : La famille nucléaire allégorique

En fonction des données sociologiques à notre disposition, Lion, chef de famille, représente le beau-père d'Ego, qui est Bâton. Bâton vit donc dans la famille de sa femme, Torchon, avec son fils, Hache. Le groupe des alliés de Bâton se compose de Lion, de la femme de Lion, Graisse, et de leurs deux fils, Hyène et Léopard. Graisse est donc la belle-mère de Bâton, interprétation suggérée par le fait qu'en réalité, le gendre offre à sa belle-mère un cadeau érotique consistant de la graisse. Dans un autre conte de notre corpus, Hyène correspond au beau-

frère<sup>64</sup>. Nous croyons qu'il joue le même rôle dans le présent ensemble de contes. En tant que beau-frère, Hyène est à la fois un associé de choix pour Bâton, mais aussi son rival dans les affections de sa soeur, Torchon, la femme d'Ego. Il est aussi le frère aîné de Léopard. Car, nous pensons, en effet, que Léopard, par son association au sang, symbolise le campement satellite. Chez les Gabbra, c'est d'habitude un frère cadet qui s'éloigne du père et du campement de base pour aller vivre dans un campement satellite. C'est la raison pour laquelle Renarde ne garde pas le troupeau avec lui, comme elle le fait avec les autres protagonistes. Elle l'élimine dans le campement lorsqu'il est de passage chez son père, Lion.

Quant à Autruche, nous pensons qu'elle personnifie le personnage saint du dabella. Les Gabbra croient, superstitieusement, que la graisse d'autruche a de grandes propriétés médicinales qui entrent dans la guérison de certaines maladies, en occurrence, les maladies vénériennes. Pour cette raison, nous l'associons dans La geste de Renarde à Graisse, et lui attribuons le statut de frère de cette dernière.

Il nous reste à placer Lièvre et Oued dans cette reconstruction familiale extrêmement hypothétique. Nous proposons qu'ils soient la soeur et le frère célibataires de Bâton et qu'ils vivent chez lui. Nous savons qu'il existe une rivalité

---

64

Dans ce conte, un jeune homme perd un jour ses deux parents et se retrouve, du coup, tout seul. Il a une soeur aînée mariée, qui a quitté depuis longtemps sa famille natale. En apprenant la nouvelle de ses beaux-parents, le mari de la soeur vient rôder autour du campement en imitant 'un' hyène. Terrorisé, le jeune homme donne tout ce qu'il possède à l'homme-hyène. Celui-ci s'empare progressivement de tout le bétail et finit par ramener aussi son beau-frère chez lui, où il le donne à sa femme comme esclave. Au début, la jeune femme ne reconnaît pas son frère, mais elle l'identifie grâce à une chanson que le jeune homme chante en allant chercher de l'eau pour elle au puits. Lorsqu'elle découvre la vérité, elle creuse un trou profond dans sa case, le dissimule, et pose le tabouret personnel de son mari dessus. Quand celui-ci s'y assied, il tombe dans le trou et meurt.

latente entre les frères dans la société gabra. Or, dans la symbolique gabra, l'oued est conçu également comme un danger potentiel. C'est une image appropriée du frère cadet. Quant à Lièvre, il évoque aussi l'idée du mal. Il se peut qu'il incarne la peur de l'inceste. Si dans l'imaginaire frère et soeur sont un couple idéal, en réalité, la soeur est sexuellement la personne la plus dangereuse qu'un frère connaisse. Mais nous ne possédons aucun élément qui nous permet de décoder ainsi le personnage. Nous soulignons donc que notre interprétation est subjective et conjecturale, donc provisoire.

Notre portrait de cette famille fictive est désormais complet. Nous pouvons alors présenter leurs liens dans un schéma de parenté (Fig. 42 ).

Ce schéma fait apparaître un point frappant: la forme prédominante des liens entre les membres de cette famille est celle de l'oncle maternel/neveu utérin. Lion est l'oncle utérin classificatoire de Bâton par mariage. Il l'est aussi pour les germains de celui-ci, Oued et Lièvre. Autruche est l'oncle maternel réel d'Hyène, Léopard et de Torchon. Par extension, 'il' est aussi un oncle classificatoire de Bâton et de ses germains. Hyène et Léopard sont les oncles réels de Hache. Nous comprenons maintenant pourquoi les Gabra conceptualisent le groupe familial par la relation de l'avunculat.

En éliminant tous les membres de sa famille adoptive, Renarde se livre donc à l'équivalent d'un fratricide collectif.

Sur le plan économique, en se débarrassant de tous les siens, Renarde élimine, en d'autres termes, les producteurs de ce système d'exploitation familiale. Le groupe familial que nous sommes en train d'étudier forme une unité de production fortement liée par la parenté. Elle exploite ensemble le troupeau de subsistance composé de bêtes laitières ou ames<sup>a</sup>. Elle possède également un troupeau secondaire au campement satellite qui est sous la direction d'un des jeunes membres de la famille

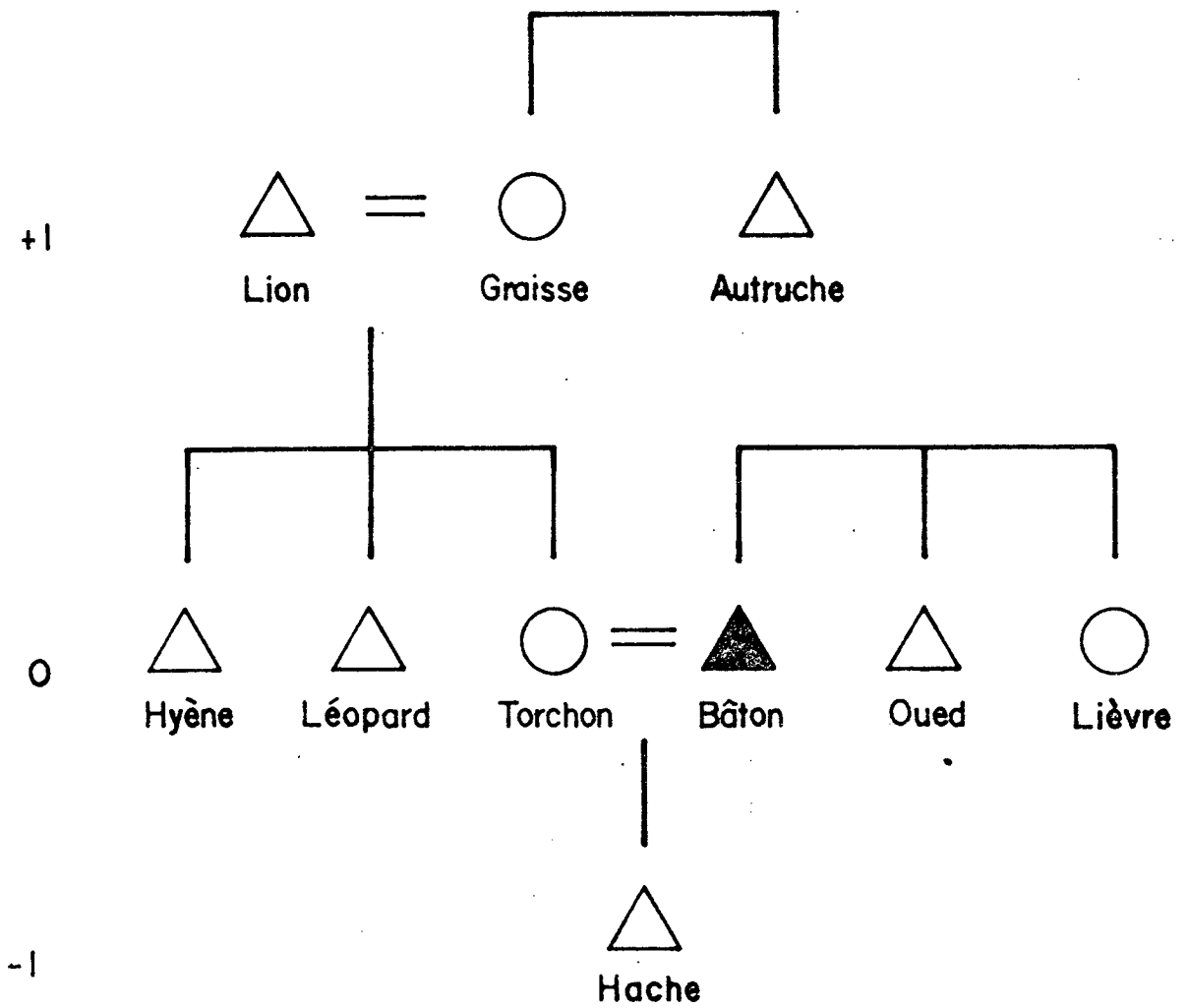


Fig. 42: La famille fictive

Le campement de base réunit un groupe familial qui exploite ensemble son troupeau, car tous les soirs, le bétail rentre dans son enclos par une seule porte (karr<sup>3</sup>), celle de Lion. C'est Renarde qui a la charge du troupeau; c'est son travail spécifique. C'est pour cette raison que c'est elle qui garde tous les jours les animaux avec un compagnon différent. Renarde prive alors cette famille de ses forces actives. Elle lui enlève trois générations de travailleurs. Et pire encore, en écartant les trois membres de la famille nucléaire, elle tarit la source de la future régénération de la famille.

Nous savons que les Gabbra sont éleveurs de chameaux. On se demande alors, pourquoi ces récits dépeignent un troupeau de bovins plutôt que de chameaux. Nous pouvons aborder cette question de plusieurs manières. Tout d'abord, le personnage principal de ces récits est Renarde, qui incarne le principe féminin. Sa présence y exclut, de fait, les chameaux. Ceux-ci appartiennent exclusivement au domaine des hommes. Deuxièmement, il ne faut pas prendre à la lettre le mot hóri. Ce mot signifie non seulement "animaux domestiques" mais aussi "biens", "propriété", "richesses". Il s'applique donc à d'autres biens que les animaux. Comme nous le dirent nos informateurs, il faut entendre ce mot au sens figuratif. L'image d'un troupeau de vaches convient bien dans le contexte de ces récits parce qu'il connote le prestige social et économique. Le chameau a plutôt une signification rituelle pour les Gabbra. De ce dernier point découle notre troisième argument. A cause, justement, de son statut sacré, les Gabbra ont une tendance à préserver cet animal des évocations considérées comme 'profanes'. Il apparaît rarement dans leurs contes. Il est fort possible, par ailleurs, que les bovins figurent dans les contes pour des raisons d'ordre historiques: les Gabbra auraient donc empruntés ces contes aux Boran-Gutu.

Le but primaire de l'exploitation du troupeau c'est la production de la nourriture. Dans le code culturel de l'alimentation,

plusieurs membres de cette "famille" sont liés à des produits de la "cuisine" gabra. Oued représente une source d'eau, élément indispensable de la vie et de la survie; Léopard symbolise le sang qui est une source de la force vitale; Graisse c'est cette matière onctueuse qui est l'ingrédient essentiel dans la préparation de la nourriture; et finalement, Torchon c'est le lait, aliment de choix. Par enchaînement métonymique, Torchon est associé au foyer, où on garde cet objet, et la femme qui tient ce foyer. La femme elle-même produit ce liquide extraordinaire qui est le lait à l'intérieur de son propre corps. Sans femme, il n'y a ni feu ni foyer; sans feu, il n'y a pas de cuisine. Sans cuisine, il n'y a pas de nourriture. Sans nourriture, il n'y a pas de vie. Renarde met en péril donc toute la chaîne alimentaire, les producteurs et les produits. Elle est le symbole de la mort de la micro-société, qui est la famille.

#### 8.2.1.2.2. La révolte de Renarde contre la macro-société

Dans la deuxième partie du conte de référence et de ses variantes, Renarde s'oppose aux membres de la macro-société: Hyène II, Eléphant et Scarabée. Il existe, en effet, une coupure nette dans la structure narrative de ces récits entre les deux parties. Car elles racontent deux aventures différentes de Renarde, que les conteurs ont choisies, selon une certaine 'logique' interne, de rapprocher l'une à l'autre<sup>65</sup>.

---

65

Une de nos camarades du séminaire d'ethnolinguistique et de la littérature orale de Madame Calame-Griaule, R. Rostal, nous proposa d'interpréter cette coupure comme une opposition entre le monde des vivants et le monde des morts (Propp 1983:263-281). Une telle explication serait intéressante à approfondir, car plusieurs éléments dans cette deuxième partie sont évocateurs de la mort: la montée dans l'arbre, la traversée sur le dos d'Eléphant, le miel, le soleil, Scarabée et à travers ce personnage le lait caillé. Pour Propp, l'arbre, la traversée sur le dos d'un animal et le soleil marqueraient un changement d'état dans la vie du héros qui s'aventurerait dans le royaume des morts pour y subir une initiation. Calame-Griaule (communi-

Le passage d'une partie à l'autre se fait au moyen d'un arbre. Avant d'aborder cette deuxième partie, il faudra nous arrêter sur la signification de cet être végétal universellement investi d'une symbolique des profondeurs (Calame-Griaule 1969-1974).

Dans La geste de Renarde, l'arbre en question est l'Acacia tortilis (d'addac<sup>a</sup>). C'est l'arbre le plus commun de ce paysage du nord du Kenya, où il prête une ombre opportune contre un soleil accablant. C'est l'arbre des anciens: on voit souvent un groupe d'hommes accroupis sous ses branches en train de discuter leurs problèmes quotidiens. Par contre, on ne construit jamais les campements à la proximité des arbres. Ce qui frappe l'oeil, en effet, dans l'emplacement d'un ollá gabbra, c'est qu'il est totalement exposé au soleil. Les Gabbra disent que les animaux ont peur des ombres jetées par les arbres. Dans les représentations gabbra, l'arbre appartient au domaine du sacré. Cerulli (1922:34) écrit à ce propos: "it is well known that the Galla venerate certain trees, symbols of supernatural beings or the habitations of lesser spirits". Chez les Gabbra, il figure dans tous leurs rites de passage: la naissance, la circoncision, le mariage, l'investiture politique et la mort. Dans toutes ces cérémonies que nous avons étudiées en détail et qui feront l'objet d'une étude ultérieure plus spécialisée, l'arbre marque la transition d'un statut à un autre<sup>66</sup>. Dans la symbolique gabbra, l'arbre est l'arbre de l'initiation et de la connaissance.

Dans les contes de Renarde, l'arbre marque une rupture. Rupture entre deux mondes opposés: ceux du village et de la brousse. Rupture de Renarde avec son passé et son passage d'une famille

---

cation faite au séminaire) au retour d'un récent séjour sur le terrain en pays Dogon, a découvert que dans cette ethnique, le miel est lié à la mort. Interprété de telle manière, en volant le miel d'Eléphant, Renarde mangerait la nourriture des morts. Comme nous verrons au cours de cette exégèse de la deuxième partie, l'arbre jouant un rôle important dans tous les rites de passage chez les Gabbra, y compris ceux de la mort. Scarabée connote le lait caillé. Ce produit qui est transformé naturellement et culturellement, est lié dans le rituel gabbra à la fête d'almado qui marque la fin de l'année (= mort) où on verse le lait dans la terre, sur la maison et sur la brebis en mémoire des ancêtres (= morts).

adoptive à une autre. Rupture aussi, comme nous verrons plus loin, d'un interdit.

Quand Renarde perd le troupeau dont elle s'est emparée dans la première partie, elle monte dans un arbre qui se trouve au bord d'un chemin. En apercevant Eléphant, elle descend de l'arbre et se met sur son chemin en pleurs. Eléphant, ému de sa détresse, prend pitié d'elle et propose de la "sauver" en la ramenant chez lui. Renarde saute sur son dos et se laisse emporter par ce nouvel abuyya<sup>67</sup>. Dans toutes les variantes du conte

Renarde et ses compères, chaque fois qu'Eléphant apparaît, il revient d'une expédition où il est allé chercher du miel qu'il transporte dans différents récipients sur son dos. Cette activité, comme nous le savons, est habituellement associée aux Waata, autrefois grands chasseurs d'éléphants. Nous suggérons, donc, que par extension métaphorique, Eléphant = Waata.

#### A. Le contexte      a) Les Waata

Personne ne connaît les véritables origines des Waata. Il est possible qu'ils soient les premiers habitants autochtones de cette région du Kenya et qu'ils furent assimilés par les Borana. Un trait distinctif de ces chasseurs-cueilleurs, partout où on les rencontre, c'est leur remarquable aptitude à s'attacher aux peuples avec lesquels ils sont en contact. Les Waata adoptent les coutumes de leurs hôtes. Les Waata parlent boran, quoiqu'il se peut qu'ils possédassent, autrefois, leur propre langue. Aux yeux de l'étranger qui ne sait pas les distinguer, ils ressemblent physiquement et linguistiquement aux Borana. Sur le plan social, cependant, les Waata occupent, pour des raisons que nous allons étudier, une position inférieure dans la culture qui les oblige à vivre réellement et symboliquement en marge de la société

---

67

D'après des études faites du comportement des éléphants, ceux-ci se révèlent être des animaux très sociaux. On atteste, en effet, plusieurs cas d'adoption d'un jeune animal orphelin par une autre femelle. Elle allaite et élève celui-ci comme son propre petit.



gabbra <sup>68</sup>.

Dans toutes les sociétés pastorales d'origine galla (Cerulli 1922; Haberland 1963), les chasseurs représentent une caste socialement inférieure considérée comme symboliquement 'impure' et avec laquelle on évite soigneusement tout contact social au risque de se contaminer. On tient ces chasseurs pour des êtres déchus, moralement souillés par l'activité qu'ils exercent. Dans l'esprit du pasteur, la chasse est un métier ignoble et dégradant comparé à la dignité et à la noblesse du travail de berger. Le pasteur, en effet, ne sacrifie jamais impunément la vie des animaux dont dépend sa survie. Le chasseur, au contraire, prend la vie des animaux dans le seul but de se nourrir. Pour le pasteur, cet acte est conçu comme un défaut intellectuel et moral, qui réduit le chasseur à l'état sauvage des animaux qu'il tue. D'autant plus que le chasseur consomme souvent des animaux que le pasteur considère comme étant rituellement impurs. En les ingérant, le chasseur 'se salit' et cette salissure corrompt toute sa personne<sup>69</sup>. D'après Douglas (1967), la notion d'impureté est étroitement liée à celle de danger. Or, dans les sociétés traditionnelles, danger égale désordre. Le chasseur constitue une anomalie sociale dangereuse qui menace l'ordre sacré de la vie pastorale. En versant le sang, il viole le sacré, d'où la honte de sa condition humaine. Dans les sociétés pastorales où il vit, le chasseur exerce souvent le métier de forgeron. Or, pour le pasteur, le fer est également une matière polluée.

---

68

Dans un campement gabbra, les Waata doivent planter leurs tentes à l'ouest de l'axe nord-sud occupé par leurs hôtes.

69

Cf. Galaty (1979:805): "Pastoralism is valued over hunting, but the logic of the distinction is complex, relating to contrasts between field and forest, the domesticated and the wild, restraint and gluttony and dignity and degradation regarding the respective forms of over-all food production. Pastoralists view hunters as producing and consuming the special food of meat in the inferior form of game to an improvident degree, because their daily food is milk. Hunters are known to execute such despised tasks as circumcision and the slaughtering of animals for pastoralists, through coercion or for remuneration. They are known to kill animals - game and cattle alike - with relative impunity and for their own direct and personal benefit. Accordingly, the uncleanness of hunters is considered to be physical and tangible, related to the actual concrete process of hunting, slaughtering and food consumption.

Autrefois, les Gabbra ne creusaient pas leurs puits en se servant du fer, préférant le faire à l'aide d'outils en bois<sup>70</sup>. Cette aversion semble tenir au fait que les instruments que le forgeron fabrique dans sa forge sont ceux de la mort: lame, couteau, lance et flèche. Cette pratique ajoute à l'égard du chasseur-forgeron un signe négatif de plus dans l'esprit du pasteur.

Etant donné le mépris que le pasteur témoigne vis-à-vis du chasseur, on se demande alors pourquoi il tolère sa présence dangereuse au sein de la société. Les rapports chasseur/pasteur sont cependant plus complexes qu'on n'imagine. En fait, le chasseur joue un rôle indispensable dans le rituel des sociétés pastorales. Il est rigoureusement défendu à tout autre étranger d'y participer, y compris les Boran-Gutu, que les Gabbra considèrent comme étant des êtres irreligieux. Mais paradoxalement, la présence d'un Waata est fort désirée. Car il est un intermédiaire symbolique. Il représente les forces naturelles sauvages que le pasteur cherche à apprivoiser et à maîtriser. Comme dit van Gennep (1908), le rôle des intermédiaires n'est pas seulement de neutraliser une impureté et à attirer sur eux-mêmes la sorcellerie (et ses équivalences), mais aussi de servir de véritables ponts, ou de liens entre deux mondes radicalement opposés. On comprend maintenant pourquoi les Gabbra tiennent à ce que les Waata continuent à vivre parmi eux. Ce raisonnement se cache cependant derrière des facteurs socio-économiques plus terre à terre.

Autrefois, quand les sécheresses et les maladies décimaient les troupeaux et que les pasteurs devaient trouver d'autres moyens de survie, ils dépendaient étroitement des

---

70

Cf. Sobania (1979:23): "Wells are still dug and cleared with wooden sticks in the belief that the use of iron tools would result in the water supply failing".

chasseurs pour leur subsistance. Chez les Gabbra, où comme nous savons, les problèmes de main-d'oeuvre sont très aigus, on confie quelquefois une partie de son troupeau aux soins des Waata. Les femmes waata sont souvent coiffeuses. On leur offre en récompense de leur travail du lait ou de l'argent, car les femmes gabbra disent que le fait de se coiffer soi-même porterait malheur au troupeau.

b. Deux images initiatiques: le soleil et la termitière

Quand Renarde se laisse adopter par Eléphant, elle le fait dans le seul but de monter sur son dos pour lui voler le miel qu'il transporte. Ayant goulûment mangé celui-ci, elle commande à Eléphant de passer sous un grand acacia et elle saute dans l'arbre. Lorsqu'Eléphant découvre le vol de son miel, il rattrape Renarde et selon les versions, l'attache à l'arbre. Mais avant qu'il ne puisse la battre, comme il a l'intention de le faire, elle l'envoie chercher, tâches impossibles, les "racines" du soleil et de la termitière.

Dans les contes africains, le soleil symbolise souvent le feu naturel opposé au feu culturel de la cuisine (Calame-Griaule 1970b). Pour cette raison, c'est fréquemment une image culturelle-clé. Chez les Gabbra, le soleil est conçu comme un être végétal, qui "pousse" tous les jours à l'horizon, d'où l'image de ses "racines".

Renarde fait également croire à Eléphant crédule que la termitière est quelque plante fantastique. En pays gabbra, les termitières se trouvent rarement dans les plaines chaudes du désert, mais elles sont un spectacle commun sur le plateau, où elles "poussent" à des hauteurs extraordinaires.

Comme les fourmillières pour les pasteurs haussa (Calame-Griaule 1979), les Gabbra croient que les termitières sont la

demeure d'esprits ou de génies maléfiques. On constate chez les Gabbra, comme chez d'autres peuples couchitiuques, l'existence d'une secte religieuse qu'on nomme le Wórr Ayaná (worr "gens" ou "famille", ayana = nom des génies). Lorsque quelqu'un est frappé par une maladie inexplicable, souvent d'ordre psychique, et qu'on n'arrive pas à guérir le malade par des moyens traditionnels, on croit qu'il est possédé par un génie. On s'adresse alors, à contre-cœur, à un membre de cette secte pour qu'il l'exorcise. Nous n'avons jamais pu, à notre grand regret, assister à une cérémonie d'exorcisme. Nous avons rencontré plusieurs personnes qui y ont participé et qui ont consenti à nous décrire la séance. Nous avons rencontré également des personnes qui faisaient partie de la secte et qui possédaient des instruments du culte: un tambour et un bâton. D'après les descriptions de nos informateurs, c'est devant la termitière que le malade est exorcisé. Le génie, expulsé du corps du malade, rentre dans sa "maison" en boue. La termitière figure aussi dans la thérapeutique de certaines maladies.

Ces deux épreuves imposées par Renarde à Eléphant correspondent vraisemblablement à quelque scénario initiatique esotérique. Malgré tous nos efforts, nous n'avons pas pu découvrir leur sens caché. Nous avons abordé la question de toutes les manières possibles: aucune ne nous a permis d'éclaircir le mystère<sup>71</sup>.

71

Y aura-t-il, comme nous le suggère G. Calame-Griaule (communication personnelle), une opposition cosmique ciel/terre dans ces deux éléments? Si nous faisons, comme elle, une analyse sémique des deux substantifs soleil et termitière, les sèmes suivants apparaissent: d'une part 'air' et 'feu naturel' pour 'soleil' (qui est dans le ciel) et d'autre part, 'terre' et 'eau' (humidité contenue dans la termitière) pour 'termitière'. Dans les deux épreuves, Eléphant doit aller chercher les "racines" de ces deux "plantes" fantastiques. Faut-il comprendre alors que Renarde envoie Eléphant chercher les origines du feu et de l'eau? Nous ne possédons pas actuellement des réponses à ces questions intrigantes et aussi insatisfaisante que cela puisse paraître, nous sommes obligée de laisser ces problèmes provisoirement en suspens.

Pendant qu'Eléphant cherche ces deux "armes" qui se conforment, soi-disant, à celles qu'on doit employer pour battre les membres de la "famille" de Renarde, Hyène II arrive sur la scène. La nouvelle apparition de cet animal dans la deuxième partie de la version de référence ne doit pas nous surprendre. Etre double, qui traduit le dualisme de l'univers, l'antagonisme des forces du bien et du mal de la nature humaine, Hyène subit une double mort. Trouvant Renarde attachée à l'arbre, 'il' lui en demande la raison. Renarde ment en lui disant qu'Eléphant l'y a attachée parce qu'elle avait refusé de boire la graisse du mouton noir. Naturellement, Hyène, dont l'avidité est bien connue dans les contes africains, se fait attacher à la place de Renarde. (On retrouve ce motif de la substitution dans d'autres contes africains). Renarde se sauve, laissant Hyène attaché à sa place. Après avoir vainement cherché les deux types de "racines" requises, Eléphant revient à l'arbre, saisit une branche quelconque et se met à faire la leçon à Hyène. Il ne 'le' reconnaît pas; la myopie des éléphants est bien connue.

Quelques-unes des variantes s'arrêtent là. Renarde triomphe. Mais dans d'autres versions, les conteurs ajoutent une séquence finale. Cette séquence correspond à ce que Lévi-Strauss appelle "une séquence de résolution" du conflit décrit dans le conte, à savoir, dans le cas présent, la révolte de Renarde contre la société (Lévi-Struass 1964).

Dans La geste de Renarde, c'est le personnage de Scarabée qui joue ce rôle. A l'exclusion de la version de référence, quand Eléphant rebrousse chemin et constate que Renarde s'est enfuie, il la poursuit et la retrouve chez Scarabée. Il exige que Scarabée lui rende sa captive. Scarabée refuse et ils échangent des menaces. Finalement, Scarabée s'introduit dans le nez d'Eléphant et le tue. On remarque que ces deux personnages ont une relation de plaisanterie (kos "blague" hariyá "classe d'âge"). Ce sont donc probablement des pairs. Dans la vie réelle on voit souvent le scarabée en train de rouler ses boules

fabriquées à partir du fumier de l'éléphant. La femelle y pond ses oeufs<sup>72</sup>.

Par l'intermédiaire de Scarabée, Renarde réussit à éliminer un membre de plus de la société. Avec sa nouvelle parente (Renarde appelle Scarabée abuyya), Renarde prépare une soupe de la chair d'Eléphant, une nouvelle forme de cuisine. Incorrigible, Renarde joue alors un tour à sa compagne et la fait tomber dans la soupe bouillante. En avalant cette soupe, Renarde transgresse un interdit alimentaire (il est défendu aux Gabbra de manger de la chair d'éléphant), et ses excès sont finalement punis. L'aile de Scarabée se met en travers de sa gorge et elle en meurt. Cette mort est symbolique. Car, pour les Gabbra, un des deux principes spirituels ou "âmes" (lubu) se situe dans la gorge. Cette "âme" est celle qui donne la vie car elle permet le passage de la nourriture de la gorge à l'estomac. Elle assure donc l'existence. Scarabée ne met fin à ce conflit social qu'après sa propre mort. La mort de Renarde est un accident ironique.

### c. Les Konso

Les différentes variantes où Scarabée figure ne nous fournissent que deux indices sur son identité culturelle: son pot en terre (okote ou élé Cf. Fig. 44 ), et le tissu blanc (baddo) que les membres de la "famille" doivent, soi-disant, se recouvrir et qui correspond dans le récit à l'aile de Scarabée. La

---

72

Est-ce une image cosmique? Nous n'avons pas trouvé cette connotation chez les Gabbra, mais nous sommes convaincue que c'est un élément culturel qui recèle des sens cachés et qui mérite d'être approfondi. Chez les Dogon (Calame-Griaule 1965) le scarabée est un symbole cosmique: il roule l'oeuf du monde. Dans la mythologie de l'Egypte antique, le scarabée est un symbole de la régénération associé au soleil.



Fig.44: Un okkote (pot en terre cuite)

Echelle: 1:2

possession d'un pot en terre qui est lourd et qu'on ne peut pas transporter facilement, implique un mode de vie plus sédentaire. Chez les Gabbra, ce ne sont pas les Waata, mais les Konso, peuple agriculteur d'origine couchitique, qui fabriquent les pots. Ce sont aussi des tisserands et ils font un tissu qu'on appelle baddo. Bien que les Gabbra ne considèrent pas les Konso socialement comme leurs égaux, ils entretiennent avec eux d'excellentes relations. Depuis longtemps, ils achètent aux artisans konso des produits commerciaux comme les grains de café, le blé, le tissu et les pots. Les Konso sont aussi des forgerons qui fabriquent des outils, armes et bijoux. Dans la grande crise des années 1880 que nous avons déjà évoquée, les Gabbra s'adressèrent aux Konso pour des prêts ou des dons de petit bétail et ceux-ci les aidèrent<sup>73</sup>. Passons à l'interprétation de toutes ces données.

## B. Le texte

En s'aventurant en dehors du sein de la famille, où elle était préservée de rapports sociaux indésirables, Renarde s'expose dans ses contacts avec Hyène et Eléphant à la souillure rituelle. Dans le code conceptuel gabbra, la hyène et l'éléphant représentent des animaux impurs. La hyène est une bête nécrophage et nous connaissons l'aversion que les Gabbra ressentent à l'égard de telles habitudes alimentaires. Dans le récit, Eléphant personnifie un Waata, statut qui exclue tout contact physique. En s'associant à des êtres considérés comme impurs, Renarde compromet sa propre "pureté" sociale<sup>74</sup>.

---

73

Cf. Robinson (1980:20 entretien avec Godana Boru): "when tite guracha" ["mouche noire" orthographe de l'auteur] "finished the animals, my father himself went to the Konso. Except people with camels, everybody died. People with camels went this way (south), the others all to the Konso. The animals were finished. He went to the land of farms. The Konso were farmers".

74

Les Gabbra emploient le terme balca qui exprime leur supériorité raciale par rapport aux Waata. Les Gabbra ne doivent pas avoir de contact physique, sexuel ou autre, avec un Waata. S'ils l'ont par mégarde, ils se purifient en brûlant de l'encens et en se penchant dessus.



En faisant mourrir Eléphant, qui représente les produits de la chasse et de la cueillette, et Scarabée, qui symbolise les produits agricoles et l'élevage du petit bétail, Renarde met en cause un système de sauvegarde économique pré-établi à l'extérieur de la micro-société. Ce système d'appoint permet à la société gabbra de faire appel à ses voisins dans les moments critiques de sa vie nomade. Or, Renarde le détruit.

Cette idée d'équilibre devient encore plus signifiante si nous la considérons sur un autre niveau de sens: sur le plan de l'harmonie des forces cosmo-écologiques.

En effet, aussi repréhensible que soit la hyène, elle joue tout de même un rôle utile. Elle est un véritable "éboueur" de la nature. En mangeant tout ce qui est pourri, elle nettoie cette nature et la rend plus propre pour la société humaine en assurant ainsi l'équilibre écologique. En éliminant ce personnage dans les récits, Renarde prive la société d'un agent nécessaire du milieu naturel. D'autre part, dans le concept du temps gabbra, cet animal est intimement associé à l'idée de la répétition temporelle des événements. Si Hyène est responsable du déclenchement des forces du mal, elle l'est aussi de leur détournement sur la voie du bien. Renarde brise donc ce mouvement. De même, Eléphant en tant que Waata, représente le monde animal et sauvage dans le rituel gabbra et assure par sa présence l'harmonie des forces de la nature.

D'autres personnages du récit peuvent également être interprétés sur ce plan de signification: Lion, Oued et Autruche. Lion, par son association à la foudre et à la pluie, représente cette eau celeste qui permet la vie. Oued est lié à une autre forme d'eau terrestre et démarque la frontière entre la vie et la mort. Autruche incarne les forces spirituelles. Elle sert de médiateur entre la terre et le ciel et assure la paix et l'harmonie entre les hommes, les bêtes et Dieu-ciel.

C'est dans ce sens, aussi, selon nous, qu'il faudra interpréter la formule d'introduction aux contes (cf. p.120). Dans la formule, deux mondes s'opposent. Le monde culturel et domestique représenté par la chèvre et le monde naturel et sauvage par l'écureuil. Mais cette opposition est aussi celle qui existe entre la terre et le ciel, Le premier animal est une créature de la terre, le deuxième, qui vole à travers le ciel d'arbre en arbre, habite un autre élément<sup>75</sup>. Ainsi, dans la formule, sont énoncés les thèmes majeurs du conte.

Renarde trouble donc cet équilibre précaire des forces culturelles et naturelles. Elle détruit toutes les structures inviolables de la société. Elle transgresse tous les interdits, y compris les interdits sexuels.

En effet, si nous réinterprétons d'autres éléments de ce récit qui sont fortement marqués par des connotations sexuelles, le comportement de Renarde prend des dimensions anti-sociales nouvelles.

Dans tous les contextes où le miel figure, apparaissent simultanément deux éléments chargés d'une association sexuelle: l'opposition haut/bas et le verbe "boire" (qui est équivalent chez les Gabbra de "manger"). Pour les Gabbra ce verbe est synonyme de "faire l'amour"<sup>76</sup>. L'opposition haut/bas représente -

---

75

Les Gabbra distinguent trois espèces d'écureuil (tuk'a): tuk'a guurraca "écureuil noir", tuk'a biifá "écureuil rayé" et tuk'a balaa "écureuil aveugle". Les deux premières espèces sont arboricoles; la troisième est terrestre. Toutes les trois espèces d'écureuil possèdent, d'après nos informateurs, des griffes très aiguës. A cause de ces griffes, les Gabbra le tiennent pour un animal dangereux.

76

Cela se dit aanán íra dugú "boire le lait de" ou bisáan íra dugú "boire l'eau de".

rait ici l'interdit qui rend certaines personnes inaccessibles sur le plan sexuel. Renarde monte dans l'arbre et change de statut. Elle monte sur le dos d'Eléphant et rompt par cet acte l'interdit qui défend les contacts sexuels entre Waata et Gabbra. Elle mange le miel qu'il transporte et le fait couler sur son dos<sup>77</sup>. Elle oblige Graisse à monter sur un rocher et dans quelques versions elle la lèche lorsqu'elle fond. Or, dans la symbolique gabbra, les pierres sont associées aux organes génitaux et à la stérilité. La circoncision mâle s'appelle d'ak'a k'abdú "tenir une pierre" car les initiés s'asseyent effectivement sur une pierre. Lorsqu'une femme atteint la ménopause, elle s'assied sur une pierre à aiguiser (karsa). Les Gabbra croient que cet acte empêchera la femme de devenir enceinte. Les hommes qui souffrent d'éjaculations nocturnes (tíraa), s'imposent une cure dans laquelle ils mettent des quartz brûlants chauffés à point et inhalent la fumée que ces pierres produisent. En faisant monter Graisse sur un rocher, Renarde la stérilise. En la mangeant, elle se livre à des pratiques sexuelles perverses<sup>78</sup>.

Nous connaissons déjà les connotations du lait (sexe, sein féminin) et du bâton (phallus), ainsi que de la graisse (attraits sexuels, cheveux, peau)<sup>79</sup>. Nous pouvons ajouter celle de

---

77

D'après Calame-Griaule (1977a) qui a fait une étude comparative du miel dans de nombreuses cultures, deux thèmes importants apparaissent: "le miel comme élément médiateur entre les hommes et les femmes et le miel comme quête initiatique". Dans le premier cas, le miel représente un symbole sexuel dans lequel miel égalerait sperme. Dans le deuxième, il symboliserait la connaissance initiatique. Un troisième thème peut aussi s'ajouter, celui de la mort (cf. note 65 page 336).

78

Nous n'avons pas étudié l'homosexualité chez les Gabbra. C'est donc une interprétation que nous devons vérifier.

79

Dans les contextes culturels où elle l'a relevée, Calame-Griaule (1977a) a trouvé que l'huile ou la graisse équivaut sperme. Selon une telle interprétation, le cadeau de graisse qu'un gendre gabbra fait à sa belle-mère lors de son mariage, aurait des implications encore plus érotiques que nous ne pensions (cf. p. 306).

l'eau (sperme). Dans deux contes sociaux de notre corpus, une jeune fille devient enceinte après avoir accidentellement bu de l'eau qui contenait du sperme. La pluie fertilise la terre et rend féconds les animaux, car d'après les Gabbra, le bétail devient plus actif sexuellement à cette époque. Il se peut aussi que les eaux de l'oued marquent l'angoisse sexuelle.

Par conséquent, Renarde doit être considérée comme un élément perturbateur qui compromet par sa conduite anti-sociale tout l'édifice de la société gabbra. Elle détruit l'ordre socio-économique et culturel dans la micro- et macro-société à tous les niveaux: social, économique, cosmo-écologique et sexuel. La contestation sociale de Renarde se présente donc comme une progression inéluctable de la vie vers la mort. Dans cette révolte, elle sacrifie délibérément le destin collectif au destin individuel.

IX: LA FONCTION DES CONTES DE RENARDE

Les Gabbra jugent d'un oeil extrêmement critique toute manifestation d'avidité dans leurs relations interpersonnelles. De toute évidence, ils condamnent ce trait dans le personnage de Renarde. La geste de Renarde a donc une base morale explicite. D'ailleurs, le but pédagogique des contes est clairement annoncé dans la manière dont les Gabbra classent ce genre oral. Pour eux, les contes sont une façon d'éduquer l'enfant et de lui inculquer, dès son plus jeune âge, les valeurs éthiques et sociales du groupe. Chaque fois qu'un conte est récité, il renforce ces valeurs et les ancre plus fort dans l'inconscient enfantin. Cette revalorisation a lieu non seulement pour l'enfant mais aussi pour l'adulte, qui raconte parfois les contes ou qui les entend . contés par des enfants. Les contes sont donc un moyen de rappeler et de renforcer l'ordre moral et d'assurer que cet ordre sera perpétué d'une génération d'enfants à une autre. Les contes font comprendre à l'enfant comment la société dans laquelle il est élevé fonctionne, et pourquoi elle doit continuer à exister telle quelle. Ils aident à ce jeune membre du groupe à se conformer à la société et à son idéal. Car, comme le remarque si justement Lévi-Strauss (1964), la situation contestataire démontrée dans les contes fait voir les options logiques aux structures existantes. Celles-ci sont ressenties comme un obstacle à l'épanouissement et à la liberté individuels, mais leur contraire, l'anarchie sociale absolue vécue à travers un personnage tel que Renarde, est une solution bien pire. Ainsi, les contes sont une façon de justifier la société et de convaincre l'individu à accepter ses prérogatives.

Le mode de vie des nomades les oblige, comme nous l'avons vu, à dépendre étroitement les uns des autres. Cette situation doit tout de même provoquer chez eux des sentiments d'inquiétude et d'incertitude envers leurs collaborateurs. Et cela

d'autant plus brsque l'associé, comme Renarde, n'est pas tenu par les mêmes principes de loyauté familiale. Au fond de leur esprit, ils doivent toujours se poser la question: que se passerait-il si l'un d'eux se laissait dominer par ses désirs d'acquisition et de richesse au profit du groupe? Les contes expriment cette peur, car tout ce doht les Gabbra redoutent se matérialise dans la personne de Renarde. Mais les contes sont en même temps une mise en garde, un avertissement à ceux qui l'écoutent. Ils leur démontrent que de tels individus, des "renards" existent, et qu'il faut apprendre à se méfier d'eux.

Cependant, il n'y a aucune société au monde où les hommes ne pensent pas à leurs propres intérêts. C'est un trait profondément humain que nous cherchons à censurer continuellement, sauf dans notre imaginaire. C'est dans ses rêves et dans sa littérature que l'homme donne libre cours à ses phantasmes. La littérature orale des peuples sans écriture est un des moyens par lesquels les tensions sociales peuvent être refoulées. Les contes de Renarde servent donc d'échappatoire. Ils constituent un mécanisme de fuite. En s'identifiant à Renarde, les membres de la société gabbra expriment et vivent leurs désirs les plus secrets. D'où la fonction catharthique de ces contes. Ils détournent les sentiments d'agression que l'individu ressent vis-à-vis de la société et les orientent dans la bonne direction. L'héroïne des contes est libérée du poids social qui oblige l'individu à se conformer à la norme. Il n'est pas surprenant alors, que dans quelques versions du conte Renarde et ses compères, Renarde triomphe et réussisse dans ses entreprises malveillantes.

Comparée à d'autres populations nomades, la société gabbra connaît peu de drames sociaux. Le système d'héritage en faveur de la primogéniture qui est accepté avec résignation par tous les enfants mâles, la pratique, en général, de la monogamie, un système démocratique du partage du pouvoir et un milieu qui

rend impossible la survie en dehors du groupe, sont des facteurs qui font qu'il n'existe pratiquement pas d'affrontement socio-politique entre les membres de la société<sup>80</sup>. Il est culturellement permis de quémander, mais le vol est mal vu. Le délit, petit ou grand, n'existe presque pas. La plus grande punition imposée au meurtrier c'est son exclusion de la société. On tâche de garder la paix. Ce concept, comme celui de finn<sup>a</sup> "fécondité" qui lui est associé, imprègne la vie. Nous croyons que le rôle joué par les contes dans l'intégration de l'individu dès son enfance dans son milieu est un élément important qui contribue au maintien de cette cohésion sociale.

Pour clore ce chapitre, nous citerons notre jeune assistant, Godana Mamo Elema, qui approuva notre analyse de Renarde et ses compères (Kassam 1982b) par le proverbe suivant:

garací háma firm nám dow<sup>a</sup>  
 //avarice |mauvais/ parents/homme /rejette//

firī hamáan ollá nám dow<sup>a</sup>  
 parents |nom. |mauvais| nom. / village / homme / rejette//

"L'avarice est mauvaise: la parentèle vous rejettera; si on est un mauvais parent, le village vous rejettera".

Autrement dit, on sera tout seul. Pour les Gabbra, c'est bien là toute la morale de cette histoire.

80

Avec la politisation des Gabbra et avec leur participation dans la politique nationale du Kenya, cependant, il se crée depuis quelques temps de nouvelles tensions que la société ne sait pas encore comment résoudre.

Goudha

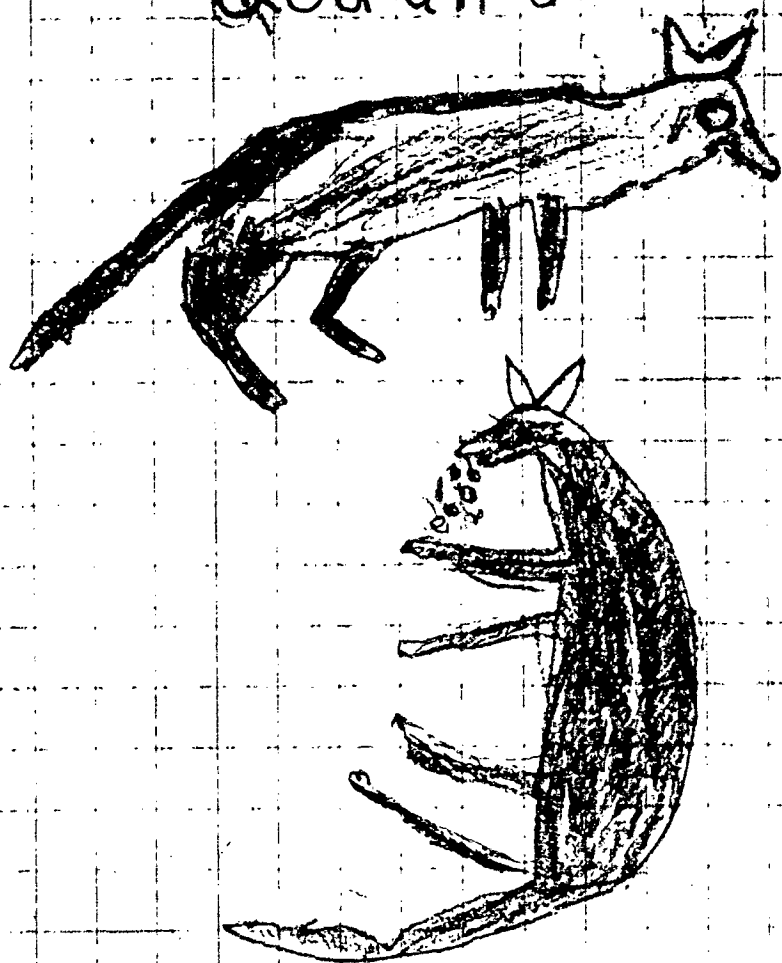


Fig. 45: Renarde vue par Goudha



## X. LE THEME DU DECEPTEUR

La figure du trickster ou de décepteur que Renarde incarne est un personnage de conte universellement connu. Ce personnage se retrouve dans la littérature orale des peuples du monde entier. Il apparaît dans la mythologie gréco-latine, dans les traditions populaires de l'Europe médiévale, dans la littérature chinoise et japonaise et dans le monde sémitique. Sa présence a également été attestée chez les Indiens de l'Amérique du Nord et sur tout le continent africain. De tout temps et en tout lieu, ce personnage singulier semble avoir fasciné l'homme et avoir captivé son imagination.

Mais quels que soient les masques qu'il porte, le personnage reste toujours fidèle à lui-même. Tantôt dieu, tantôt diable; tantôt createur, tantôt destructeur, il est éternellement trompeur. C'est un maître suprême de la ruse. Et il s'en sert avec impunité pour aboutir à ses fins. "He knows neither good nor evil", écrit Radin (1956:ix), "yet he is responsible for both. He possesses no values, moral or social; he is at the mercy of his passions and appetites, yet through his actions all values come into being". Il est à la fois un héros culturel qui apporte à l'homme les bienfaits de la civilisation et le principe de désordre de la société. Mais partout où on le rencontre, il provoque le rire. Pour cette raison, il a été comparé au bouffon de cour et au théâtre de guignol (Radin 1956).

Dans beaucoup de cultures, cependant, le personnage du décepteur prend souvent (mais non exclusivement) la forme familière d'un animal. En Europe, il est fréquemment incarné par le "goupil" ou renard. En Amérique, le rôle est joué par le corbeau, le lièvre, le coyote ou un être nébuleux et informe (Radin, *ibid.*). En Afrique, il connaît une distribution géographique très large, et se métamorphose selon son habitat.

Celui-ci comprend forêt, savane, désert et plaine (Finnegan 1970:344).

Parmi la plupart des peuples d'origine bantou, le trickster est un lièvre. Animal de la savane, il apparaît également dans beaucoup de contes ouest-africains. Transporté par les esclaves africains au Nouveau Monde de leur pays natal, Lièvre devient Brer Rabbit des contes négro-américains. L'araignée prédomine dans les contes du décepteur des régions forestières de l'Afrique de l'Ouest, surtout au Ghana, en Sierra Léone et sur la Côte d'Ivoire. Elle figure également dans les contes haussa, luo et zande. Comme Lièvre, le personnage d'Ananse, l'araignée, a voyagé aussi et réapparaît dans les traditions populaires antillaises. Parmi les Fang et d'autres peuples de l'Afrique Equatoriale, ainsi que chez les Yoruba au Nigéria, l'animal qui joue ce rôle est une tortue. Tortue fait partie également d'un cycle de contes ila en Zambie, y côtoyant Lièvre. Renard, animal par excellence du désert africain, figure dans les contes des peuples couchitiques en Ethiopie et au Kenya. On le trouve aussi chez les Nilotes: les Abaluya au Kenya et les Nuer au Soudan. Chez les Hottentot, Zulu, Xhosa et Sotho, le décepteur est joué par le chacal. Chez les Limba, Kikuyu et Luba, c'est un écureuil qui remplit ce rôle. La belette est le trickster en Afrique australe et cet animal est quelquefois représenté sous les traits d'un petit garçon (Finnegan, ibid.).

Comme dit Propp (1965:29): "ce qui change, ce sont les noms (et en même temps les attributs) des personnages; ce qui ne change pas, ce sont leurs actions, ou leurs fonctions". C'est en effet un fait remarquable que sous tous ces noms d'animaux, le personnage du décepteur varie peu en soi de culture en culture. Il serait faux de croire, tout de même, que cette universailité du thème explique tout. Que signifie ce personnage intrigant? C'est une question que critiques littéraires, psychologues, anthropologues et folkloristes du monde entier se posent depuis bien longtemps. Quelques-unes de ces

personnes ont tenté de fournir une réponse. Aucune n'est arrivée, cependant à en donner une explication tout à fait satisfaisante. Le trickster reste un personnage énigmatique, une création fantastique de l'imagination humaine.

Certains écrivains, héritiers de Propp (1965), interprètent ce personnage uniquement du point de vue structural. C'est l'approche des formalistes russes, américains et européens. En France, les tenants principaux de cette méthode en tradition orale sont Brémond (1976) et Paulme (1976, 1981). Ces auteurs reprisent la typologie établie par Thompson (1932-1937) où celui-ci classe les contes du décepteur à la rubrique K - Déception, et ils s'efforcent de créer un nouvel index de ruses. Dans leur classification, le motif de la ruse est étudié en tenant compte des actants impliqués dans la situation des contes: qui trompe qui, pourquoi, comment et avec quels moyens. La rigueur méthodologique est admirable, mais elle déçoit par cette perfection même. En réduisant le personnage à un tel niveau d'abstraction, le décepteur ne représente plus qu'une formule algébrique vide de sens.

Une approche antérieure à celle des formalistes, celle de l'école jungienne, formula, à partir des mêmes données, des hypothèses radicalement différentes. Jung et Kerenyi (1949) ont constaté aussi que dans les contes du décepteur certains éléments reviennent d'une manière obsédante. Ils nomment ces éléments des "motifs", "images primordiales" ou "archétypes". Ils les traduisent, cependant, non en termes fonctionnels mais psychologiques. Fixés dans l'inconscient collectif, ces archétypes reproduisent toujours les mêmes mythes qui tournent éternellement autour des mêmes thèmes. Pour Jung (in Radin 1956:209), le trickster traduit un reflet de l'esprit primitif ("the reflection of an earlier rudimentary stage of consciousness), théorie évolutionniste peu acceptable de nos jours. Mais quelques-unes de ses autres observations sur le personnage restent toujours valables. Il décrit le décepteur comme un double de l'homme, reflétant la

partie négative de sa personnalité. Il personnifie, pour lui, tous les vices moraux que les hommes condamnent comme étant profondément anti-sociaux. L'expression de ces sentiments dans les mythes et les contes a donc un effet thérapeutique, permettant à l'homme de se libérer de ces attitudes négatives. Jung écrit: "the conscious mind is able to free itself from the fascination of evil and is no longer obliged to live it compulsively".

Kerényi (in Radin, ibid.:175-187), pour sa part, proposa en plus d'autres interprétations fort intéressantes. C'est lui qui suggéra, reprenant une idée déjà exprimée par Marcel Griaule, que le principe de désordre représenté souvent par ce personnage est indispensable à l'existence de l'ordre. Il écrit: "Disorder belongs to the totality of life and the spirit of this disorder is the trickster. His function in an archaic society is to add disorder to order and so to make a whole, to render possible, within the fixed bounds of what is permitted, an experience of what is not permitted". Le décepteur peut agir ainsi parce qu'il est en dehors de l'ordre établi, un être immoral en marge de la société ("the trickster operates outside the fixed bounds of custom and law"). Ce propos est confirmé d'une manière étonnante dans notre propre expérience du décepteur chez les Gabbra.

En effet, nous soutenons qu'avant d'arriver à des conclusions générales à propos de ce personnage et de tracer de lui un portrait universel, il est nécessaire de l'étudier dans plusieurs contextes culturels. La somme de telles études menées en profondeur sur une échelle mondiale, nous donnera peut-être un jour la clé de l'énigme qu'il pose. C'est justement cette approche qui est conseillée par Radin dans sa célèbre étude des contes du décepteur amérindien. Radin (ibid.:x) dit à ce propos: "Our problem is thus basically a psychological one. In fact if we view it as primarily such, as an attempt by man to solve his problems, inward and outward, only then does the figure of the trickster become meaningful. But we cannot

properly understand the nature of these problems or manner in which they have been formulated in the various trickster myths unless we study these myths in their specific cultural environment and their historical settings (c'est nous qui soulignons). Radin va plus loin encore. Il annonce que le trickster est un "speculum mentis", un miroir dans lequel l'homme se trouve reflété. Cette idée rejoint celle de Lévi-Strauss dans Mythologiques (1964-1971). Car il s'agit, à travers la méthode comparative, de saisir une structure élémentaire de l'esprit humain. L'universalité du thème démontre qu'il existe une certaine unité psychique entre les hommes, des similitudes fondamentales des processus cognitifs de la pensée humaine, qui fait qu'elle reproduit partout les mêmes idées, les mêmes thèmes obsédants.

Dans notre étude du trickster gabbra, nous avons tâché de saisir, à travers le personnage de Renarde, une telle représentation du soi dans la culture gabbra.

Pour les Gabbra, Renarde est un nám dará, une personne qui ment et qui trompe les autres. Ils la conçoivent comme une personne, et non comme l'animal qu'elle personnifie. Nos informateurs et amis gabbra nous ont raconté maintes histoires de gens réels dans leur société qui s'étaient comportés exactement comme Renarde. Mais bien que les Gabbra dénoncent et critiquent si âprement le comportement de Renarde dans les contes, dans leurs interactions quotidiennes, ils agissent exactement comme elle. Ils manifestent des mêmes traits négatifs: la duplicité, la ruse, et le mensonge. Cela fait partie de leur caractère. Après avoir séjourné plusieurs mois en pays gabbra, à la suite de quantités de mésaventures, nous avons appris, qu'il fallait, comme eux, jouer le jeu. Nos expériences sur le terrain nous ont révélé une vérité essentielle: Renarde est véritablement faite à l'image des Gabbra.

Mais les Gabbra, sous tous ces défauts si profondément humains, cachent une soif de la pureté. Dans un sens, ce sont

des romantiques. Ils rêvent à l'idéal. S'ils se révèlent et se montrent à nu dans le portrait qu'ils ont dessiné d'eux-mêmes dans les contes de Renarde, ils s'y condamnent aussi. Ils reconnaissent les dangers de vouloir aller trop loin. A travers le personnage de Renarde, cependant, ils vont au bout de leurs désirs. Dans l'imagination, tout est permis, car il n'y a pas de conséquences à payer. C'est Renarde qui les paie à leur place. Ils défient tout, ils cassent tout. Comme dans la tragédie grecque, le conte les vide et les purifie de leurs agressions anti-sociales.

Dans leur monde structuré, c'est celui ou celle qui se trouve à la périphérie qui les menacent. C'est pour cette raison qu'ils ont donné à leur décepteur le double statut de femme et d'orphélin. Socialement, ni l'un ni l'autre n'est jamais intégré. Symboliquement, la femme est un être de la brousse, sauvage, animale, impure, contaminée. Car elle vient du dehors. Dans le code conceptuel des Gabbra, tout ce qui est en dehors de la communauté, tout ce qui est inconnu, est une source d'inquiétude. A travers le mariage, cette inconnue qui est la femme, est dominée, mais elle n'est jamais tout à fait apprivoisée. C'est dans l'essence même de sa personne que la femme échappe au contrôle de l'homme. En tant qu'étrangère, et celle qui vient du dehors, la femme est en marge de la société. Elle ne fait plus partie de sa propre famille mais elle n'est pas non plus pleinement assimilée à sa nouvelle famille adoptive. Comme elle, l'orphélin inquiet aussi parce qu'il est de nulle part et donc ne doit allégeance à personne. Il est en dehors de l'ordre établi, libre de faire ce qu'il veut. Nous savons maintenant combien cette idée d'ordre est importante pour les Gabbra. La femme et l'orphelin qui sont des êtres marginaux y constituent une menace inquiétante. Cette idée de marginalité que nous avons découverte dans la représentation gabbra du trickster est-elle un trait universel? C'est une voie à explorer.

## CONCLUSION

Au cours de cette étude ethnolinguistique d'un conte gabbra et de ses variantes, nous avons essayé de saisir, par un double jeu de miroirs, les images que conte et société renvoient d'eux-mêmes et de l'autre. Nous avons démontré que c'est par le truchement du conte que se révélaient des concepts-clé de la société. En même temps, nous avons établi comment certains éléments du conte ne deviennent pleinement significatifs qu'à la lumière de la culture dont ils sont le reflet. Cette exploration du sens, qui s'est faite par l'intermédiaire de la langue, se passe sur plusieurs niveaux qui nous permettent de pénétrer dans un monde foisonnant de symboles. Grâce à elle, nous avons découvert une idée fondamentale qui englobe toutes les traditions orales: l'idée de la parole féconde (finn durí). Nous avons vu se construire autour de ce concept de fécondité (fínn<sup>a</sup>) un univers tenu précairement en équilibre par la sauvegarde des coutumes (aada) et par le maintien idéal de la paix (nagáa). Nous avons vu apparaître aussi l'idée de la cyclicité en toutes choses qui détermine le sens de l'avenir chez les Gabbra et liée à ce concept et à celui de la fécondité, la forme symbolique du serpent que d'autres chercheurs n'ont pas pu interpréter de manière convaincante. A travers la Geste de Renarde, nous avons assisté à la destruction systématique de toutes les valeurs données par un personnage qu'on pourrait presque désigner de mythique. Ce personnage, Renarde, occupe par son statut symboliquement représenté de femme et d'orpheline, une position liminale dans la société et y incarne les redoutables forces du désordre. Le conte nous fait comprendre quelles sont les repercussions à la fois sociales, morales et économiques d'un tel acte de révolte dans le contexte du monde nomade.

D'autres mystères restent inéclaircis. Nous pensons notamment à la symbolique du scarabée et des images cosmiques

du soleil et de la termitière. Dans le présent travail ces questions sont laissées sans réponse. Car cette étude ne se veut qu'une première tentative d'explication; elle n'est que le premier jalon que nous posons. Elle nous a fait entrevoir plusieurs autres voies de recherche où nous entendons nous aventurer encore plus loin dans la quête des sens que renferme l'imaginaire gabbra.



BIBLIOGRAPHIE

- Andrzejewski, B.W. 1957. "Some preliminary observations on the Borana dialect of Galla". Bulletin of the School of Oriental and African Languages 19(2):354-374.
- \_\_\_\_\_ 1960. "The categories of number in noun forms in the Borana dialect of Galla". Africa 30(1):62-75.
- \_\_\_\_\_ 1970. The rôle of tone in the Borana dialect of Galla in Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies. 2. Addis Ababa.
- Astley-Maberly, C.T. 1960. Animals of East Africa. London: Hodder & Sloughton.
- Bahrey. c. 1593. "History of the Galla" in Some records of Ethiopia (1593-1646). Traduit et édité par C.F. Buckingham et G.W.B. Huntingford. London: Hakluyt Society 1954.
- Bascom, W.B. 1953. "Folklore and anthropology". Journal of American Folklore 66:283-290.
- Baxter, P.T.W. 1954. "Social organization of the Galla of Northern Kenya". Unpubs. D. Phil. thesis, Lincoln College, London.
- \_\_\_\_\_ 1965. "Repetition in certain Boran ceremonies" in African systems of thought. Ed. M. Fortes & G. Dieterlen. London: Oxford University Press, 1965. pp. 64-78.
- \_\_\_\_\_ 1978. "Boran age sets and generation sets: gada, a puzzle or a maze?" in Age, generation and time: some features of East African age organizations. Ed. P.T.W. Baxter & U. Almagor. London: C.Hurst & Co., 1978. pp. 151-181.

- Bettelheim, B. 1976. La psychanalyse des contes de fées.  
Traduit de l'anglais par T. Carlier. Paris: Robert Laffont.
- Bouquiaux, L., Thomas, J.M.C. (Ed.). 1976. Enquête et description des langues à tradition orale 1-3. Paris: Selaf.
- Brémond, Cl., Paulme, D. 1976. "Typologie des contes africains du décepteur". Cahiers d'Etudes Africaines 8(30)
- Budge, E.A.W. 1966. A history of Ethiopia. 2 vols. Vosterhout: Anthropological Publications.
- Calame-Griaule, G. (Ed.). 1957. Permanence et métamorphose du conte populaire. Paris: POF.
- \_\_\_\_\_ & Z. Ligers. 1961. "L'homme-hyène dans la tradition soudanaise". L'Homme 1(2):89-118.
- \_\_\_\_\_ 1965. Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (Ed.). 1969-1974. Le thème de l'arbre dans les contes africains 16, 20, 42-43. Paris: Selaf.
- \_\_\_\_\_ 1970a. "Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines". Langages 18:22-47.
- \_\_\_\_\_ & P.F. Lacroix. 1970b. "La mère vendue: essai d'analyse d'un conte africain" in Echanges et Communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire. Ed. J. Pouillon et P. Maranda. Paris: Mouton. pp. 1356-1380.
- \_\_\_\_\_ 1972a. "Une affaire de famille. Destins du cannibalisme". Nouvelle revue de psychanalyse 7:171-202.

- \_\_\_\_\_ & V. Görog-Karady. 1972b. "Le thème des 'objets magiques' en Afrique Occidentale". Cahiers d'Etudes Africaines 45:12-75.
- \_\_\_\_\_ 1975. "Laalebasse brisée, étude du thème initiatique dans quelques versions des 'Deux filles'". Cahiers de Littérature Orale 1:23-66.
- \_\_\_\_\_ 1977a. "De l'huile au miel". Recherche, pédagogie, culture 5(29-30):9-13.
- \_\_\_\_\_ 1977b. "Pourquoi l'ethnolinguistique?" in Langage et cultures africaines. Ed. G. Calame-Griaule. Paris: Maspéro. pp. 11-28.
- \_\_\_\_\_ 1977c. "Pour une étude des gestes narratifs" in Langage et cultures africaines. pp. 303-359.
- \_\_\_\_\_ 1979. "Peau d'âne". Cahiers d'Etudes Africaines 19(73-76):501-515.
- \_\_\_\_\_ 1980. "Ethnologie et sciences du langage" in Les sciences du langage en France au XXe siècle. Ed. B. Pottier. Paris: Sela. I:113-144.
- \_\_\_\_\_ 1981. "Blanche-Neige au soleil" in Itinérances... en pays peul et ailleurs. Mélanges à la mémoire de P.F. Lacroix. Paris: Mémoire de la société des africanistes. II. pp. 61-78.
- Cecchi, A. 1885. Da Zeilla alle frontiere del Caffa. 1-3. Rome: Ermanno Loescher et Co.
- Cerulli, E. 1922. "The folk literature of the Galla of Southern Abyssinia". Harvard African Studies 3:1-228.

- \_\_\_\_\_ 1932-1933. Ethiopia occidentale. 2 vols. Rome: Sindacato Italiano Arti Grafiche.
- \_\_\_\_\_ 1957. Somalia, scritti vari editi ed inediti. 3 vols. Rome: Sindacato Italiano Arti Grafiche.
- Dahl, G. 1979. Suffering grass. Subsistence and society of Waso Borana. Stockholm: Scandinavian Studies in Social Anthropology.
- Dorst, J. & P. Dandelot. 1970. A field guide to the larger mammals of Africa. London: Collins.
- Douglas, M. 1967. De la souillure. Traduit de l'anglais par A. Guérin. Paris: F. Maspéro.
- Durkheim, E. 1912. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: F. Alcan.
- Edwards, K.A., C.R. Field & I.G.G. Hogg. 1979. A preliminary analysis of climatological data from the Marsabit District of Northern Kenya. IPAL Technical Paper B.1. Nairobi: UNESCO/UNEP.
- Ehret, C. 1974. Ethiopians and East Africans. The problem of contacts. Nairobi: East African Publishing House.
- Evans-Pritchard, E. 1940. The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ 1956. Nuer religion. Oxford: Clarendon Press.
- FAO. 1971. Rangeland surveys: Kenya range development in Marsabit District. Nairobi: FAO.

- Finnegan, R. 1970. Oral literature in Africa. Oxford: Clarendon Press.
- Fischer, J.L. 1963. "The socio-psychological analysis of folktales". Current Anthropology 4(3):235-294.
- Fleming, H.C. 1964. "Baiso and Rendille: Somalia outliers". Rassegna di Studi Etiopici 20:35-96.
- Galaty, J.G. 1979. "Pollution and pastoral anti-praxis: the issue of Maasai inequality". American Ethnologist 6(4):803-816.
- Goto, P.S.G. 1972. "The Boran of Northern Kenya: origins, migrations and settlements in the nineteenth century". Unpubs. Ph.D. dissertation, University of Nairobi.
- Greenberg, J.H. 1966. The languages of Africa. Bloomington Mouton & Co.
- Greimas, A.J. 1966. Sémantique structurale. Paris: Larousse.
- Griaule, M. & G. Dieterlen. 1965. Le Renard Pâle. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Haberland, E. 1963. Galla Süd-Athiopiens. Stuttgart: W. Kolhammer Verlag.
- Hallpike, C.R. 1972. The Konso of Ethiopia. Oxford: Clarendon Press.
- Heine, B. 1981. The Waata dialect of Oromo. Grammatical sketch and vocabulary. Language and dialect atlas of Kenya. 4. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

- Herlocker, D.H. 1979. The vegetation of southwestern Marsabit district Kenya. IPAL Technical Report D.1. Nairobi: UNESCO/UNEP.
- Huntingford, G.W.B. 1955. The Galla of Ethiopia. London: International African Institute.
- Husein, A. (à paraître). Boran. Kenya's peoples series. Ed. M. Sharman. London: Evans Brothers Limited.
- Hymes, D. 1964. Language in culture and society. A reader in linguistics and anthropology. New York: Harper Row.
- Jung, C.G. & C. Kerenyi. 1949. Essays on a science of mythology. New York: Pantheon Books.
- Jung, C.G. 1956. "On the psychology of the trickster figure" in The trickster: a study in American Indian mythology. Ed. P. Radin. New York: Philosophical Library.
- Kassam Kanji, A. 1982a. "Le cycle de Renarde dans les contes gabra du Kenya: une étude structurale du conte de référence". Mémoire de DEA. University de Paris III.
- \_\_\_\_\_ 1982b. "The Fox in Gabra Oral Folktales". Kenya Past & Present 14:34-43.
- Kerenyi, K. 1956. "The trickster in relation to Greek mythology" in The trickster: a study in American Indian mythology. Ed. P. Radin. New York: Philosophical Library. pp. 175 - 201.
- Legesse, A. 1973. Gada. Three approaches to the study of African society. New York: The Free Press.
- Lepsius. 1836. "Über den Ursprung und die Verwandtschaft der Zahlwörter in der Indogermanischen, semitischen und der Koptischen sprache". Zwei Sprachvergleichende. Berlin: Abhandlungen Ferdinadn Dümmler.

- \_\_\_\_\_ 1880. Nubische grammatik mit einer Einleitung über die Völker und Sprachen Afrikas. Berlin.
- Lévi-Strauss, Cl. 1958. Anthropology Structurale. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_ 1962a. Le totémisme aujourd'hui. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_ 1962b. La pensée sauvage. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_ 1964 - 1971. Mythologiques I - IV. Paris: Plon.
- \_\_\_\_\_ 1973. Anthropology structurale II. Paris: Plon.
- Lewis, H.S. 1962. "Historical problems in Ethiopia and the Horn of Africa". Annals of the New York Academy of Science 6(2): 504-511.
- \_\_\_\_\_ 1966. "The origins of the Galla and Somali". Journal of African History 1:213-230.
- Lewis, I.M. 1961. A pastoral democracy. A study of pastoralism and politics among the Northern Somali of the Horn of Africa. London: Oxford University Press.
- Makarius, L.L. 1974. Le sacré et la violation des interdits. Paris: Payot.
- Meinhof, C. 1912. Die Sprachen der Hamiten. Hamburg: Abhandlung des Hamburger Kolonialinstitut.
- Mounin, G. 1968. Clefs pour la linguistique. Paris: Seghers.
- Needham, R. (Ed.). Right and left. Essays on dual symbolic classification. Chicago: University of Chicago Press.

- Olderogge, D.A. 1945. "The Hamitic problem in Africanistics". Traduit par D.O. Dada. Soviet Ethnography 3:165-170
- Owens, J. 1980. "Observations on tone in the Boorana dialect of Oromo (Galla)". African Language Studies 17:141-196.
- \_\_\_\_\_ 1982. "Case in the Booran dialect of Oromo". Afrika und Ubersee 65:43-75.
- Paulme, D. 1976. "Typologie des contes africains du décepteur". Cahiers d'Etudes Africaines 8(30)
- \_\_\_\_\_ 1981. "Motif ou conte-type? Comment s'élabore un conte" in Itinérances... en pays peul et ailleurs. Mélanges à la mémoire de P.F. Lacroix. 2. Paris: Mémoire de la société des africanistes.
- Pitt-Rivers, J. 1970. "Women and sanctuary in the Mediterranean" in Echanges et Communications. Mélanges offerts à Cl. Lévis-Strauss. Ed. J. Pouillon & P. Maranda. Paris: Mouton.
- Propp, V. 1965. Morphologie du conte. Traduit du russe par M. Derrida, T. Todorov et C. Khan. Paris: Le Seuil.
- \_\_\_\_\_ 1983. Les racines historiques du conte merveilleux. Traduit du russe par L. Gruet-Apert. Paris: Gallimard.
- Radin, P. 1956. The trickster: a study in American Indian mythology. New York: Philosophical Library.
- Robinson, P. 1980. "Adaptive responses to eco-stress. A theoretical perspective". Communication présentée à la conférence sur la pression écologique en Afrique de l'Est. Nairobi, 15-17 juin 1980.



- Sebeok, T. 1960. "Decoding a text: levels and aspects in a Cheremis sonnet" in Style in Language. Ed. T. Sebeok. Cambridge, Mass.: MIT Press. pp. 221-235.
- Seligman, C.G. 1930. Races of Africa. London: Oxford University Press.
- Sim, R.J. 1977. "Boran and Gabbra of Northern Kenya". Ms. inédit. London: SOAS.
- Sobania, N.W. 1979. Background history of the Mt. Kulal region of Kenya. IPAL Technical Report A.2. Nairobi: UNESCO/UNEP.
- Spencer, P. 1973. Nomads in alliance. Symbiosis and growth among the Rendille and Samburu of Kenya. London: Oxford University Press.
- Stiles, D.N. 1980. "Archaeological and ethnographic studies of pastoral groups of northern Kenya". Nyame Akuma 17:20-24.
- \_\_\_\_\_ 1981a. "A diachronic study of the demography, human ecology and history of pastoral groups of northern Kenya". Nyame Akuma 18:14-17.
- \_\_\_\_\_ 1981b. "The Gabbra of northern Kenya: past and future". Kenya Past & Present 13:23-31.
- \_\_\_\_\_ & S.C. Munro-Hay. 1981c. "Storn cairn burials at Kokurmatakore, northern Kenya". Azania 16:151-166.
- \_\_\_\_\_ 1982. "Preliminary results of archaeological and paleo-environmental research in northern Kenya". Nyame Akuma 20:19-25.

\_\_\_\_\_ & A. Kassam (à paraître). "A preliminary report on Gabbra plant names and uses, Chalbi area, Kenya".

Tablino, P. Fr. 1974. "Calculation of time among the Gabbra". Ms. inédit. Nairobi.

Thompson, S. 1932-1937. Motif index of folk literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, romances, exemple, fabliaux, jest books and local legends. 1 - 6. Helsinki: FF Communications.

Torry, W.I. 1973. "Subsistence ecology among the Gabra: nomads of the Kenya/Ethiopia frontier". Ph. D. thesis, Columbia University. Ann Arbor: University Microfilms International, 1980.

\_\_\_\_\_ 1974. "Life in the camel's shadow". Natural History 83(5):60-69.

\_\_\_\_\_ 1976. "Residence rules among the Gabra nomads: some ecological considerations". Ethnology 15(3):271-285.

\_\_\_\_\_ 1978. "Gabra age organizations and ecology" in Age, generation and time: some features of East African age organizations. Ed. P.T.W. Baxter & U. Almagor. London: C. Hurst & Co. pp. 183-206.

Turton, E.R. 1969. "The pastoral tribes of Northern Kenya". Unpubs. Ph.D. thesis, University of London (SOAS).

Van Gennep. 1909. Les rites de passage. Paris: Nourry.

Webb, C.A. 1960. Boran vocabulary. Nairobi: The Literacy Centre.

Webster, E.J. 1956. s.d. Boran grammar notes. Ms. inédit s.l.

Whorf, B.L. 1956. Language, thought and reality. Selected writings. Ed. J.B. Carroll. Cambridge, Mass.: MIT Press.

LEXIQUE

<u>A</u>	
aanán <sup>i</sup> (n.m.).	lait
aada (nf.)	tradition; coutume
- durí durí	ensemble des coutumes codifiées
abba (n.m.)	père; chef
- worrá	chef de famille
abuyya (n.m.)	oncle maternel
- gudda	frère aîné de la mère
- d'ika	frère cadet de la mère
adamo (n. Ø.)	institution de la chasse
ádú (n. f.)	soleil
afáan <sup>i</sup> (n.m.)	bouche; langue
ahaad <sup>a</sup> (n. Ø.)	dimanche
al <sup>a</sup> (n. Ø.)	brousse
almado (n. Ø.)	fête qui marque la fin de l'année gabbra
alsinin <sup>a</sup>	lundi
amees <sup>a</sup> (n.m.)	vache laitière
anc'ábbi (n.f.)	quartz
arb <sup>a</sup> (n.m.)	éléphant
arba (n. Ø.)	mercredi
arbu (n.m.)	gousse de l' <u>Acacia spp.</u>
arera (n.f.)	tante (femme de l'oncle maternel)
arjar <sup>a</sup> (n.m.)	camp satellite pour chèvres et moutons
arorees <sup>a</sup> (n.m.)	<u>Grewia bicolor Juss.</u>
ayana (n. ? )	1. esprit
	2. jour
	3. chance

B

bádá (n.f.)	partie antérieure de la tente
baddá (n.f.)	colline
baddo (n.f.)	tissu blanc
balbal <sup>a</sup> (n.f.)	1. porte 2. clan
balcum <sup>a</sup> (n.f.)	supériorité raciale du pasteur
balc'a (adj.)	"pur"(> de <u>balc'um<sup>a</sup></u> )
barc'uma (n.m.)	tabouret
bas <sup>a</sup> (n.m.)	bois
bilbil <sup>a</sup> (n. m.)	clochette en métal
bisáan <sup>i</sup> (n. m.)	eau
bínees <sup>a</sup> (n.m.)	fauve; insecte
bof <sup>a</sup> (n.m.)	serpent (à l'exclusion des vipères)
bokay <sup>a</sup> (n.Ø.)	pluie
bokku (n.m.)	sceptre, massue
bombi (n.f.)	scarabée
boor <sup>a</sup> (adj.)	foncé, brun
bor <sup>a</sup> (adv.)	demain
buda (n.m. /f.)	personne qui a le mauvais oeil
bule (n.f.)	roche volcanique
bún <sup>a</sup> (n.m.)	grain de café
butte (n.f.)	jarre à l'eau
búuti (n.f.)	vipère
buyyo (n.f.)	herbe

C

c'íco (n.f.)	récipient à lait
c'íco mijúu (n.f.)	récipient cérémonial de l'homme
c'ubu (n.f.)	mal
c'ulkic (-ttí) (adj.)	brillant

D

daara (n.f.)	cendre
dabella (n.f.)	dignitaire religieux
d'ád'aa (n.m.)	graisse
d'addac <sup>a</sup> (n.m.)	<u>Acacia tortilis</u>
daduu	bravade (genre oral)
d'agara (n.m.)	hache
d'aká	Pierre; rocher
dámm <sup>a</sup> (n.m.)	miel
d'ara (n.f.)	mensonge
dassé (n.f.)	natte
dibe (n.f.)	tambour
- shanáan	nom métaphorique pour les cinq fratries
díd <sup>a</sup> (n.m.)	plaine
d'iig <sup>a</sup> (n.m.)	sang
dikir <sup>a</sup> (n.m.)	hymne
d'ilu (n.m.)	placenta
dink <sup>a</sup> (n.f.)	partie postérieure de la tente
dubbí (n.f.)	parole
d'uga (n.f.)	vérité
dúri (adv.)	il y a longtemps
durí durí (n. Ø .)	conte

F

falfal <sup>a</sup> (n.m.)	sort; maléfice
fila (n.f.)	peigne
finn <sup>a</sup> (n.m.)	fécondité
- durí	traditions orales
fóon <sup>i</sup>	viande
for <sup>a</sup> (n.m.)	camp satellite
- gaalá	" " pour chameaux
- looní	" " pour bovins

G

gáal <sup>a</sup> (n.m.)	chameau
gaada (n.f.)	institution politique galla
gann <sup>a</sup> (n.m.)	pluies longues (avril-juin)
gará (n.m.)	estomac; ventre
gedi (n. ?)	<u>Echinochloa haploclada</u> L.
geedal <sup>a</sup> (n.f.)	renarde
- buké	" à queue touffue
- gedi	" " " " (comme la graminée)
gogess <sup>a</sup>	durée d'un cycle générationnel
gorfo (n.f.)	robe en cuir
gos <sup>a</sup> (n.f.)	race; fratrie; type
gossé (n. f.)	écran de branchages au campement satellite
guci (n.f.)	autruche
gúmáa (n. ?)	morceau; troupeau personnel d'un jeune homme constitué de bêtes acquises aux rites de passage (héritage principal).
gumaat <sup>a</sup> (n. Ø.)	vendredi
gurbá (n.m.)	garçon non-circoncis
gutu (n.f.)	touffe de cheveux au sommet de la tête, portée par les Boran de souche originaire.

H

(h)aggayy <sup>a</sup> (n.f.)	saison de pluies courtes (oct.-déc.)
(h)andurr <sup>a</sup> (n.f.)	nombril; cordon ombilical
harrankes <sup>a</sup> (n.m.)	corbeau
hayyu (n.m.)	dignitaire politique; magistrat
(h)oolá (n.m.)	mouton
(h)óri (n.m.)	animaux domestiques; biens; richesses
hitu (n.f.)	turban porté par les dignitaires religieux

I

ibidd <sup>a</sup> (n.m.)	feu
ilm <sup>a</sup> (n. m.)	fils
illeess <sup>a</sup> (n. m.)	lièvre
impoyaa (n.f.)	devinette
intal <sup>a</sup> (n.f.)	jeune fille
irre (n.f.)	1. avant-bras 2. pouvoir
ititu (n. ?)	lait caillé

J

jáal <sup>a</sup> (n.m.)	ami; associé
jaars <sup>a</sup> (n.m.)	vieillard
_____ mata bufat <sup>e</sup>	grade des dignitaires politiques qui se sont retirés de la vie politique.
_____ argá dagetí	ancien; historien
jalláab <sup>a</sup> (n.m.)	dignitaire politique; juge
jawe (n.f.)	cobra
ji? <sup>a</sup> (n.m.)	mois; lune
ji? <sup>2</sup> bor k'ara	cinquième mois lunaire
_____ éegé	sixième " "
jilla (n.f.)	cérémonie d'investiture politique
jinni (n.f.)	esprit maléfique; génie

K

k'áallú (n.m.)	prêtre
kálé (n. ? )	rein; foie
kamis <sup>a</sup> (n. Ø )	jeudi
kará (n.m.)	chemin; route
karr <sup>a</sup> (n.m.)	portail de l'enclos à bétail



karsa (n.m.)	Pierre à aiguiser
karso (n.f.)	brebis
k'eenc <sup>a</sup> (n.m.)	griffe
k'eerams <sup>a</sup> (n.m.)	léopard
k'ero (n.f.)	célibataire
koc'e (n.f.)	viande desséchée
k'oda (n. ?)	réipient à eau et à lait
koke (n. f.)	clochette en bois
komic <sup>a</sup> (n.m.)	grade politique
koob <sup>a</sup> (n.f.)	termitière
kor <sup>a</sup> (n.m.)	réunion
korbes <sup>a</sup> (n.m.)	bouc
kos <sup>a</sup> (n.m.)	blague, plaisanterie
_____ hariyáa	relation de plaisanterie entre pairs
koté (n.f.)	main, paume et doigts
kumbi (n.f.)	<u>Commiphora corriaceae Engl.</u> ; myrrhe
kuub <sup>a</sup> (n.m.)	doigt
koshee (n. ?)	fertilité; fécondité

## L

labe (n.f.)	sang cuit
laf <sup>a</sup> (n.f.)	terre
lafé (n.f.)	os
_____ manye	" des quatre pattes de la chèvre attachés et suspendus dans la tente conjugale jusqu'à la naissance d'un premier enfant
lag <sup>a</sup> (n.m.)	oued
laag <sup>a</sup> (n.m.)	gorge
lic'o (n.m.)	fouet (objet de pouvoir politique)
lón <sup>i</sup> (n.m.)	bovins; propriété, biens.
lubu (n.f.)	principe spirituel: "âme"
luub <sup>a</sup> (n.m.)	système politique gabra; classe générationnelle.

Mmaderr<sup>a</sup> (n.f.)

magado (n.f.)

magalat<sup>a</sup>mammaas<sup>a</sup> (n.m.)man<sup>a</sup> (n.m.)marar<sup>a</sup> (n.m.)

mata (n.m.)

miil<sup>a</sup> (n.m.)

miilo ano (n. ∅ )

mín<sup>a</sup> (n.m.)

mogaatí (n. ∅ )

moona (n.m.)

morr<sup>a</sup>

\_\_\_\_\_ lalessá

Cordia gharaf

sel

trompette (objet de culte)

proverbe

tente; moitié; linéage

histoire; répétition cyclique  
des événements historiques

tête

jambe

consanguins

tente

cérémonie pendant laquelle une per-  
sonne reçoit son nom correspondant au  
jour de la semaine où il est né.

enclos à bétail

intestins

intestins gras de la chèvre

N

naabo (n.f.)

nyaatú (n.m.)

nagáa (n.m.)

nám<sup>a</sup>

\_\_\_\_\_ d'ará

\_\_\_\_\_ luubá

nyeenyc'<sup>i</sup> (n.m.)

enclos rituel au campement-siège

mangeur

paix

homme

trompeur

homme circoncis

lion

O

okkote (n.f.)

oko (n.m.)

ok'ole (n.m.)

pot en terre cuite

bâton fourchu

récipient de traite du chameau;  
" qui sert à puiser l'eau

ollá (n.m.)	campement; village
onne (n.F.)	coeur
oromo (n. ?)	fertilité

R

raad <sup>a</sup> (n.m.)	femelle du veau
raag <sup>a</sup> (n.m.)	devin
ree (n.m.)	chèvres et moutons
rera (n.m.)	groupement de campements

S

sabdi (n. Ø)	samedi
shishaa (n.m.)	<u>Baleria acanthoïdes</u>
sirb <sup>a</sup>	chanson; danse
sirgiso	<u>Acacia reficiens</u>
sodda (n.m.)	beau-parent
sóssóo (n.f.)	torchon
soossofad'd'ú (v.)	nettoyer
sorio (n.f.)	fête de prière et de sacrifice, célébrée aux mois de <u>yak'a</u> (onzième mois lunaire) et de <u>sonder k'ara</u> et <u>sonder éegé</u> (troisième et quatrième mois lunaires)
sorór <sup>a</sup> (n.m.)	réceptif à eau
sotówwa (n.m.)	girafe
sub <sup>a</sup> (n.m.)	sac à main

T

3. tiraa (n. Ø)	éjaculation nocturne
4. tuk'a (n.m.)	écureuil
1. taarí (n.m.)	dik-dik
2. thalasa (n.m.)	mardi

U

ucuum <sup>a</sup> (n.f.)	bâtonnets de feu
urgaowú (v.)	sentir bon
urungu (n.f.)	hibou

W

waak <sup>a</sup>	Dieu-ciel
wáan argá dagetí	choses vues et entendues (expérience)
_____ gamac'úu	choses qui rendent heureux (réjouissance)
_____ nam barsisáan	choses qui instruisent l'homme (connaissance)

waat <sup>a</sup> (n.m.)	chasseur-cueilleur
wachis <sup>a</sup> (n.m.)	état d'excitation
waraa (n.m.)	(?) <u>Acacia nubica Benth.</u>
woatú (v.)	chasser; jeter une lance (terme waata)
woraabes <sup>a</sup> (n.m.)	hyène
wórr <sup>a</sup> (n.m.)	famille; parent(s); gens; villageois communauté
_____ ayanáa	secte religieuse
_____ gaalá	peuples éleveurs de chameaux
_____ soddáa	belle-famille

Y

yaa (n.m.)	campement-siège rituel et politique de la fratrie
yeyyi (n.f.)	chacal

SIGNES, SIGLES ET ABBREVIATIONS1. Signes

a) Signes utilisés dans le mot à mot (selon Bouquiaux et Thomas 1976: 132):-

//	sépare des énoncés indépendants
≠	sépare des propositions en relation de dépendance
#	indique les limites d'une proposition relative
/	sépare les éléments primaires de l'énoncé
	sépare des éléments qui sont dans un rapport de coordination, de juxtaposition ou de double détermination
	sépare les termes du syntagme en relation de détermination et une expansion secondaire
...	indique un signifiant discontinu
+	indique un amalgame
.	sépare les constituants d'un composé
-	indique la frontière syllabique et le radical
,	indique deux interprétations possibles
∅	indique un suffixe zéro

b) Autres signes

?	indique l'incertitude de l'auteur
∅	genre zéro (dans le lexique)
>	indique une dérivation

2. Sigles

CNRS	Centre National de Recherches Scientifiques
DEA	Diplôme d'Etudes Approfondies
ERA	Equipe de Recherche Associée
FAO	Organisation Mondiale pour l'Agriculture et l'Alimentation
IPAL	Integrated Project in Arid Lands
LACITO	Laboratoire à langues et cultures à tradition orale
UNEP	United Nations Environment Programme
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
INALCO	Institut National des Langues et Cultures Orientales
API	Alphabet Phonétique International

3. Abbréviations

1ère	première		
2 e.	deuxième		
3 e.	troisième		
Abs.	cas absolu		
acc.	accompli	adj.	adjectif
anaph.	anaphorique	adv.	adverbe
béné.	bénéfactif		
cf.	comparer	c.	<u>circa</u> (date approximative)
compl.	complément	coord.	morphème de coordination
da .	déterminant		
dat.	datif		
dé.	déterminé		

dimun.	dimunitif		
etc.	et ainsi de suite	et seq.	et les pages suivantes
excl.	exclamatif		
f.	féminin	Fig.	figure
foc.	focalisateur		
gén.	génitif		
gérond.	gérondif		
ibid.	dans la même oeuvre		
idéoph.	idéophone		
id.	identitique		
imp.	impératif		
in	dans		
inacc.	inaccompli		
ined.	inedit		
infra.	ci-dessous		
inf.	infinitif		
instr.	instrumental		
interrog.	interrogatif		
itérat.	itératif		
jonc.	joncteur		
locat.	locatif		
m.	masculin		
ms.	manuscrit		
nég.	négatif	n.	nominal
nom.	nominatif		
p.	personne		
p.	page		
pp.	pages		

pl.	pluriel
sing.	singulier
s.d.	sans date
s.l.	sans lieu
SN	syntagme nominal
suff.	suffixe
SV	syntagme verbal
v.	verbe
spp.	espèces (botaniques)



## TABLE DES CARTES ET FIGURES

<u>Cartes</u>		page
1	La région de recherche	11
2	Limites de la région de recherche	13
3	Les environs de Kalacha	20
4	Le territoire gabbra au Kenya	31
5	Peuples du Kenya	33
6	Distribution des fratries gabbra	42
7	Le sud-est de l'Ethiopie	57
8	Origines et expansion du peuple galla	60
9	Distribution des langues oromo	68

Figures

1	Loup d'Abyssinie ( <u>Canis [simenia] simensis Rüppell</u> )	5
2	Renard <u>Octocyon megalotis virgatus</u>	7
3	Un campement de base ( <u>Olla Diba Wario</u> )	37
4	Un campement satellite pour bovins	39
5	Le système politique gabbra: le cycle générationnel ( <u>luub<sup>a</sup></u> )	44
6	Le système politique gabbra: grades, fonctions, générations	46
7	La famille borana	55
8	Les langues afroasiatiques	66
9	Le système consonantique du gabbra	69

<u>Figures</u>		<u>page</u>
10	Les marques du genre	78
11	Les marques du cas	79
12	Les marques de l'adjectival	83
13	L'adjectival: opposition du nombre	84
14	Les marques des déictiques	86
15	Les marques de l'anaphorique	87
16	Les pronoms personnels	89
17	Les marques de l'aspect	97
18	Les marques de la négation	99
19	Les marques du subordonné	100
20	Les marques de l'impératif	101
21	La classification des genres oraux	113
22	Renarde vue par un écolier gabbra: Mamo	141
23	Un <u>k'oda</u>	223
24	Un <u>ok'ole</u>	246
25	Un <u>sorór<sup>a</sup></u>	249
26	Une <u>butte</u>	255
27	Renarde vue par Roba	260
28	Renarde vue par Dhulach	264
29	Renarde vue par Jaldo	271
30	Les sept variantes du conte <u>Renarde et ses compères</u>	274-275
31	Les temps "forts" du récit	277
32	La distribution des personnages	278
33	Les "scénarios" de l'élimination	281-282
34	Renarde vs Société	283
35	Bracelets à deux têtes de serpent	291

<u>Figure</u>		<u>page</u>
36	Une <u>soossó</u>	297
37	Un <u>oko</u>	299
38	Un <u>d'agara</u>	301
39	La famille gabbra	309
40	La relation d'oncle utérin (réelle)	314
41	La relation d'oncle utérin classifica- toire	315
42	La famille nucléaire allégorique	330
43	La famille fictive	333
44	Un <u>okkote</u>	344
45	Renarde vue par Goudha	353

TABLE . DES MATIERES

Avant-propos	1	
Introduction	3	
I COLLECTE DES DONNEES: OBJET ET METHODES	12	- 22
1.1. Historique du projet de recherche	12	
1.2. L'aire de recherche	14	
1.3. Séjours de plein terrain	15	
1.4. Interprètes et assistants	16	
1.5. Les informateurs	17	
1.6. Méthodes d'enquête	18	
1.7. Travaux antérieurs et en cours	21	
II METHODOLOGIE: THEORIE ET PRATIQUE	23	- 30
2.1. Théorie: la méthode ethno-linguistique	23	
2.1.1. L'étude ethnolinguistique de la littérature orale	26	
2.2. Pratique: application des principes ethnolinguistiques	29	
III LES GABBRA	32	- 64
3.1. Le pays gabbra	32	
3.2. Les campements gabbra	35	
3.3. Structure sociale et politico-religieuse	40	
3.3.1. Structure sociale	40	
3.3.2. Structure politico-religieuse	41	
3.3.3. Croyances religieuses	47	

3.4.	Ethno-histoire gabbra	49
3.4.1.	Terminologie	49
3.4.2.	La famille borana	54
3.4.3.	Origines, évolution, migrations	58

#### IV APERCU LINGUISTIQUE

4.1.	Le dialecte gabbra	65 - 107
4.2.	Phonologie	69
4.2.1.	Système consonantique	69
4.21.1.	Conventions graphiques	70
4.2.2.	Système vocalique	71
4.22.1.	Conventions graphiques	72
4.2.3.	Système tonal	73
4.23.1.	Conventions graphiques	73
4.2.4.	Structure syllabique	74
4.24.1.	Remarques	76
4.3.	Syntaxe	77
4.3.1.	Syntagme nominal	77
4.31.1.	Le genre et le cas	77
4.31.11.	Le genre	77
4.31.12.	Le cas	79

4.31.2.	Le syntagme nominal de détermination	83
4.31.21.	Déterminé nominal	83
4.31.22.	Déterminé grammatical	88
4.31.3.	Le SN relatif	90
4.31.4.	Le SN appositif	91
4.31.5.	Le SN de coordination	91
4.31.6.	Les post-positions	92
4.4.	Le syntagme verbal	94
4.4.1.	Modalités verbales pré-posées	94
4.4.2.	Modalités verbales post-posées	97
4.42.1.	L'aspect	97
4.42.11.	Le SV aspectuel	98
4.42.2.	La négation	99
4.42.21.	Le SV négatif	99
4.42.3.	Le subordonné	99
4.42.31.	Le SV de subordination	100
4.4.3.	L'impératif	101
4.4.4.	Les paradigmes verbaux	102
4.5.	L'énoncé	105
4.5.1.	L'énoncé non-verbal	105
5.5.2.	L'énoncé verbal	105

VI	LE CYCLE DE RENARDE	128-139
	6.1. Renarde et Hyène	129
	6.2. Renarde et Lion	132
	6.3. La trompeuse trompée	134
	6.4. Mensonge et Vérité	136
	6.5. Renarde et ses compères: choix de la version de référence	138
VII	LA GESTE DE RENARDE: LES TEXTES	140-272
	7.1. La version de référence	140
	7.2. Variante I	222
	7.3. Variante II	248
	7.4. Variante III	261
	7.5. Variante IV	262
	7.6. Variante V	263
	7.7. Variante VI	272
VIII	LA GESTE DE RENARDE: ANALYSE STRUCTURALE	273-349
	8.1. La structure syntaxique	273
	8.1.1. Les épisodes: commentaire du tableau des variantes	276
	8.1.2. Les deux parties structurales	283
	8.2. La structure sémantique	284
	8.2.1. Les unités narratives	284
	8.21.1. La structure actantielle	284
	8.21.11. L'ordre animalier	285
	8.21.12. L'ordre techno-économique	296
	8.21.13. L'ordre alimentaire	303

8.21.2.	La structure oppositionnelle	308
8.21.21.	La révolte de Renarde contre la micro-société	308
A:	<u>Le contexte</u>	310
a)	Le concept de la famille	310
b)	L'économie pastorale	318
c)	La "cuisine gabbra"	325
B:	<u>Le texte</u>	328
8.21.22.	La révolte de Renarde contre la macro-société	335
A:	<u>Le contexte</u>	337
a)	Les Waata	337
b)	Deux images initiatiques: le soleil et la termitière	340
c)	Les Konso	343
B:	<u>Le texte</u>	345
IX	LA FONCTION DES CONTES DE RENARDE	350-352
X	LE THEME DU DECEPTEUR	354-359
	CONCLUSION	360-361
	BIBLIOGRAPHIE	362-372
	LEXIQUE	373-381
	SIGNES, SIGLES, ABBREVIATIONS	382-385
	TABLE DES CARTES ET FIGURES	386-388
	TABLE DES MATIERES	389-393