Le joueur de tambour d'aisselle est-il un homme ?

De la construction de la masculinité et du statut social chez les Zarma du Niger

Is the Hourglass Drummer a Man ?. The Portrayal of Masculinity and Social Status among the Zarma of Niger

Sandra Bornand

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17327>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.17327

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 28 mai 2013

Pagination : 269-291

ISBN : 978-2-7132-2387-7

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Sandra Bornand, « Le joueur de tambour d'aisselle est-il un homme ? », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 209-210 | 2013, mis en ligne le 06 juin 2015, consulté le 21 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17327> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.17327>

Le joueur de tambour d'aisselle est-il un homme ?

De la construction de la masculinité et du statut social chez les Zarma du Niger

À travers ce titre un peu provocateur, je souhaiterais ici questionner les constructions de la masculinité chez les Zarma, un peuple situé à l'ouest du Niger, à partir d'un personnage particulier dans cette société, le joueur de tambour d'aisselle (*dondonkari*) et d'un acteur social spécifique, K. Dans une perspective émique, je m'intéresserai préalablement aux critères sémantiques qui permettent de différencier le masculin du féminin et aux stéréotypes liés à la distinction des sexes pour ensuite les confronter aux pratiques et attitudes d'un joueur particulier, K., et je montrerai comme celui-ci joue avec les normes du genre. Son statut particulier de descendant de captif¹ n'est sans doute pas étranger à ce comportement.

Seront ainsi analysés, à la fois, les représentations sociales normées de la « captivité » et de la masculinité, et les « mécanismes par lesquels les individus en tant que sujets s'identifient (ou ne s'identifient pas) aux "positions" où ils sont convoqués » (Hall 1996 : 13-14, in Martin 2010 : 18) ; c'est-à-dire les « mécanismes par lesquels ils aménagent, produisent, "jouent" (*perform*) et donnent un style à ces positions » (*ibid.*).

K. est un joueur de tambour d'aisselle officiant dans un canton proche de Niamey, avec qui je travaille depuis presque vingt ans. À travers son exemple, j'illustrerai comment il se construit (ou « performe »)² des identités différentes en fonction des espaces qu'il occupe, de ses interlocuteurs mais aussi des genres discursifs qu'il choisit. Cet exemple, qui met en évidence une transgression des normes liées à la masculinité, permet d'interroger ces

1. J'emploie tantôt le terme de « captif » couramment usité en français « nigérien », tantôt celui d'« esclave ».
2. « [...] Butler (1990) [...] observed that gender is accomplished in much the same way as performative speech act : through its very invocation under felicitous conditions. Performance, then, does not merely refer to the social world but actually brings it into being, although performances may be evaluated as more or less felicitous, more or less successful. The production of gender—or any identity—thus depends crucially on ideology to render that identity recognizable and legitimate » (BUCHOLTZ & HALL 2009 : 381).

dernières sous un angle original et de montrer que ce questionnement ne peut faire l'économie ni de la question sociale ni d'une approche en termes relationnels³.

Si je choisis K. pour mon étude c'est parce qu'il est un exemple à la fois typique et particulier de ce que sont les joueurs de tambours d'aisselle. Typique, car on retrouve de nombreuses similitudes avec ses homologues, et singulier car, à la différence de ceux-ci, dès nos premières rencontres, il s'est défini comme « captif ». Il faut savoir que l'esclavage a joué un rôle important durant la période précoloniale (et même coloniale), au cours de laquelle les guerres incessantes furent prétextes aux razzias de bétail comme d'êtres humains. Cette pratique a totalement disparu aujourd'hui, du moins comme mode de production, comme système de propriété ou comme aliénation juridique des personnes⁴. Toutefois, une idéologie esclavagiste demeure qui stigmatise et discrimine les descendants de captifs. En effet, si l'homme libre (*burcin*)⁵ s'inscrit dans une longue lignée remontant, pour la plus prestigieuse, à l'ancêtre des aristocrates zarma, le captif est celui qu'on dit sans ascendance « que ce soit dans un sens presque réel (razzié ou acheté, il vient d'arriver au village et n'y a aucun parent) ou au sens le plus large (même si ses ancêtres étaient déjà captifs dans le même village, ils ne comptent pas, on ne les "compte" pas : une telle ascendance ne peut être prise en considération, et qui oserait d'ailleurs s'en prévaloir ?) » (Olivier de Sardan 1984 : 30). Autrefois ceux qui restaient dans une même famille durant trois générations changeaient de statut au sein des captifs : de simple esclave (*bannya* ou *cire bannya* : sous-captif), ils devenaient « captif de case » ou « captif familial » (« *horso* » pour les hommes ; « *konro* » pour les femmes). Au contraire des premiers, ceux-ci ne pouvaient être ni maltraités ni vendus ; ils demeuraient par conséquent auprès d'un même maître et occupaient généralement une fonction d'artisan⁶. Ainsi le joueur de tambour d'aisselle était un captif de case.

De quoi la masculinité est-elle le nom chez les Zarma ?

Bien qu'il soit important d'examiner les termes permettant de désigner l'homme ou la femme ainsi que les stéréotypes qu'ils impliquent, il ne faut pas pour autant essentialiser le genre, car — comme l'écrivent Keating et

-
3. I. THÉRY (2007 : 225) — reprenant les thèses de M. STRATHERN (1988) — voit le genre comme « une modalité des relations ».
 4. Le seul cas qui subsiste, mais de manière sporadique, est le rachat par le marié, lors de son mariage, de sa femme d'origine captive auprès de l'ancien maître de celui-ci.
 5. J'utilise tantôt ce terme tantôt celui de « noble » couramment utilisé en français « nigérien ».
 6. Pour plus de détails, lire les travaux des historiens B. GADO (1980) et K. IDRISSE (1981) et de l'anthropologue J.-P. OLIVIER DE SARDAN (1984).

Egbert (2009 : 175) — celui-ci « is only one of a number of complex personal identities that are manipulated within embedded contexts in an “ordinary” conversation ». Ainsi, le joueur de tambour d’aisselle ne peut-il être réduit à son identité sexuelle ni à son statut de descendant de captif et nous verrons que selon les situations de communication, ses relations avec les uns ou les autres, l’identité de genre peut ou non être prédominante. C’est pourquoi il est important de dépasser l’aspect uniquement linguistique pour analyser les pratiques du joueur de tambour d’aisselle. Toutefois, pour montrer comment il joue avec les normes, une définition des conceptions du groupe dominant sur la masculinité est indispensable.

Quels termes pour dire la masculinité en zarma

Précisons tout d’abord qu’en zarma il n’existe pas de distinction de genre d’un point de vue pronominal. Se pose donc la question de savoir comment la langue construit cette différenciation sexuelle et quels en sont les éléments importants ? Le Zarma possède un terme indifférencié, *boro*, qui désigne la personne en général. Celui-ci — précédé par les termes *aru* (mâle) ou *way* (femelle) — permet de distinguer l’homme (*alboro*) de la femme (*way-boro*). Sur la base des termes *aru* et *way*, on peut ainsi construire une série d’oppositions :

<i>Alborotaray</i> : 1) litt. « état de mâle »	<i>Wayborotaray</i> : 1) litt. « état de femelle »
2) « virilité »	2) « féminité »
3) par euphémisme, organes sexuels masculins	3) par euphémisme, organes sexuels féminins
<i>Aru-hiiji</i> : « jeune marié »	<i>Way-hiiji</i> : « jeune mariée »
<i>Arkuuru</i> : « coureur de jupons »	<i>Waykuuru</i> : « femme divorcée, libre, prostituée »
Arme : « frère » pour sa sœur	<i>Wayme</i> : « sœur » pour son frère

Outre ces oppositions, signalons encore celle qui existe entre *arwasu*, garçon, jeune homme, et *wandiyo*, jeune fille, qui désigne habituellement les enfants à partir de huit ans jusqu’à leur mariage.

D’un point de vue lexical, signalons encore deux points. Premièrement, la valorisation de l’homme d’âge mûr apparaît au travers de termes construits à partir d’*aru* (*albeeri*, c’est-à-dire « ancien, aîné, patriarche » ; *arkusu* : personne âgée, respectable), alors qu’il n’existe pas de construction similaire à partir de « femelle » pour dire la vieille femme. Pour évoquer l’âge d’une femme, on emploie le terme *nya* (mère)⁷ complété de l’adjectif *zeenu* (vieux), mais cette expression possède généralement une connotation

7. Le terme « mère » est employé, même si celle-ci n’a pas enfanté. C’est son âge qui en fait une mère.

négative. Dans certains aphorismes, contes ou récits de *jasare* (griot généalogiste et historien), le personnage de la « vieille mère » est souvent l'objet de méfiance (tantôt sorcière, tantôt trop bavarde). Toutefois, l'on peut mettre en avant l'âge et faire abstraction du sexe en employant le terme *dottiijo* qui fait référence à la personne âgée en général. En outre, les femmes sont plutôt catégorisées selon leur statut marital (*way-hiijo* : jeune mariée, *wande* : épouse ; *wayce* : coépouse ; *way-fay* : femme répudiée) et si elles ont des enfants ou non (de jeune mariée à « nouvelle accouchée », puis — après un certain nombre de mois — à femme)⁸. Contrairement à l'homme, l'âge joue un rôle moins important. Signalons toutefois que le statut de l'homme ne dépend pas que de son âge d'enfant à jeune homme, puis à vieil homme⁹, « le patriarche [étant] tout autant l'homme que l'aîné » (Olivier de Sardan 1984 : 113). Il passe aussi par le fait d'être marié ou non (il passe de jeune homme à jeune marié puis à homme polygame)¹⁰ et d'avoir ou non une descendance (à l'accouchement de sa femme, il passe de jeune marié à homme)¹¹.

Les termes qualifiant l'homme impliquent des représentations particulières. Outre la puissance sexuelle, la masculinité est synonyme de bravoure : autrefois associée au guerrier, elle est souvent évoquée pour celui qui, pour faire vivre sa famille, part en exode durant la saison sèche. D'ailleurs, celui qui reste avec les femmes au village lorsque ses pairs sont en exode perd généralement une partie du crédit que lui vaut son identité masculine.

Ainsi, d'un point de vue sémantique, on retrouve une catégorisation des individus selon leur sexe, mais celle-ci ne suffit pas à définir pleinement ce qu'est la masculinité, comme nous le verrons plus en détails avec l'exemple du joueur de tambour d'aisselle.

La construction de l'identité sexuelle à travers l'éducation

Dès les premiers instants de sa vie, un enfant est considéré de manière très différente, selon qu'il est fille ou garçon. À l'annonce d'une naissance par exemple, les gens souhaitent, si c'est un garçon « que Dieu lui donne quelqu'un pour cultiver son champ » et si c'est une fille, « que Dieu lui donne quelqu'un pour piler le mil ». Toute l'éducation est ainsi basée sur cette différenciation sexuée, de manière toujours plus explicite à mesure que l'enfant avance en âge. C'est d'ailleurs celle-ci que met en évidence le proverbe suivant :

8. Respectivement : *way-hiiji*, *antugay*, *wayboro*.

9. Respectivement : *zanka*, *arwasu*, *arkusu*, *albeeri*.

10. Respectivement : *arwasu*, *aru-hiiji*, *wande-koy*.

11. Respectivement : *aru-hiiji*, *alboro*.

« *Hala fu ga furgu, windi koy haawi no ; nda windi ziibi wayboro haawi no.* »
 « Quand une case s'écroule¹², c'est la honte du chef de famille ; quand la demeure est sale, c'est la honte de sa femme » (Hama 1988 : 102-103).

L'espace d'influence semble donc, *a priori*, clairement distribué : l'extérieur appartiendrait à l'homme, alors que l'intérieur relèverait du « domaine » féminin.

D'une manière générale, les normes éducatives¹³ impliquent que l'enfant — quel que soit son sexe — reste dans le sillage de sa mère jusqu'à ses quatre ans. À partir de cet âge, le jeune garçon part jouer dans le quartier avec des camarades du même sexe que lui et, dès lors, il ne cessera de s'éloigner progressivement de la maison à mesure qu'il grandira. Dès ses sept ans il quitte le giron maternel pour suivre son père¹⁴ dans ses activités¹⁵ : culture ou pêche. On attend du garçon qu'il se montre fort et bagarreur, tandis que la petite fille doit rester obéissante et tranquille ; ainsi, dès son plus jeune âge, elle apprend progressivement à exécuter, en imitant sa mère ou ses sœurs, les tâches ménagères qui seront les siennes dans le futur.

Pour le garçon, le passage de l'enfance au monde adulte se réalisait autrefois par la circoncision (*daŋ bangu*)¹⁶, qui était alors un véritable rite de passage : par celui-ci, l'enfant (*zanka*) devenait jeune homme (*arwasu*). Ce rite n'a aujourd'hui plus cours, et la circoncision, faite juste après la naissance, est devenue un acte anodin sans réelle signification symbolique¹⁷. L'enfant devient dès lors jeune homme par l'âge, un statut qu'il garde jusqu'à son mariage.

Les Zarma soulignent généralement la complémentarité des tâches sexuées¹⁸ et insistent sur la nécessité de séparer les mondes masculin et féminin, stigmatisant l'homme qui fréquenterait trop les femmes :

12. Je me permets ici de reformuler la traduction de Hama.

13. Comme toute norme, elle peut ne pas être respectée. En outre, l'école entre aujourd'hui en jeu, mais ne remet pas fondamentalement en cause l'éducation sexuellement différenciée ni l'occupation de l'espace par les garçons et les filles.

14. Mais le père — comme la mère — n'est pas le seul à assurer son éducation : elle est le fait de la famille élargie (géniteurs, aînés, collatéraux) et des adultes du village, même si cela est en train de changer.

15. La scolarisation, en pleine expansion, limite aujourd'hui cette prise en charge par un monde strictement masculin.

16. Littéralement « mettre dans la mare ».

17. L'arrivée dans le monde adulte s'opère par le mariage et plus encore par la naissance du premier enfant.

18. « Ainsi voyons-nous la femme se consacrer surtout à la bonne marche du foyer et à la bonne tenue de la maison. Non seulement elle prépare et facilite le travail de l'homme, mais dans ses mains reposent le soin des enfants, le souci des repas, le bien-être de la maison et la paix qu'elle y fait régner. La préoccupation de l'homme est [tout] autre. À lui de veiller à ce que rien ne manque dans son foyer : la nourriture et les vêtements des siens, l'argent nécessaire à l'impôt. C'est là sa charge » (Interlocuteur cité par J.-M. DUCROZ et M.-C. CHARLES [1982 : 15]).

« *Alboro kaŋ ma wayboro sanni, nga nda wayboro kulu a folloŋ.* »

« L'homme qui écoute les paroles des femmes est lui-même une femme » (*ibid.* : 78-79).

Les contes et les récits tirés de la littérature orale ainsi que les commentaires sur des événements politiques ou familiaux sont d'ailleurs remplis des malheurs de ces hommes ayant été trop enclins à écouter les paroles féminines. Cette stigmatisation n'est pas seulement le fait des hommes, mais se retrouve aussi dans les chants de jeunes filles où les chanteuses supplient leurs parents de ne pas les marier à ce qu'elles appellent un « homme-femme », soit un homme qui n'a pas assez pris de distance avec sa mère.

C'est ainsi que la bienséance impose une séparation maximale de ces deux mondes, tant au cours des cérémonies que dans la vie quotidienne. Car, même dans la rue, hommes et femmes d'un même couple n'occupent habituellement pas le même espace et se déplacent séparément ou se suivent à quelques mètres de distance. Dans les espaces privés ou lors des cérémonies rituelles, ils se regroupent dans des lieux distincts. S'ils peuvent se croiser, le seul véritable espace de partage (y compris d'échange de paroles) reste la chambre qui, le soir, réunit le couple loin des regards extérieurs. Signe de la hiérarchie sexuelle — dont l'attribut le plus apparent est l'autorité —, cette nette séparation s'explique par la croyance que la trop grande fréquentation des femmes provoquerait l'avilissement de l'homme.

Mais cette affirmation est à relativiser, car souvent s'ajoutent d'autres attentes normatives qui peuvent entrer en contradiction avec les normes liées au genre. C'est le cas notamment des relations à plaisanteries entre cousins croisés (*baase*) qui sont déterminées sur le plan social et individuel. Ainsi l'enfant de l'oncle utérin (*hasayize*) est défini — quel que soit son sexe — comme « enfant-d'homme » (*alborayize*). À l'inverse, l'enfant de la tante agnatique (*hawayize*) est considéré comme « enfant-de-femme » (*wayborayize*). Sur le plan social, les termes *alborayize* et *wayborayize* « explicitent un rapport de forces entre l'homme et la femme, cela quel que soit le véritable sexe des intéressés » (Bisilliat & Laya 1992 : 177). Ce qui implique qu'un homme « enfant-de-femme » devrait se comporter envers une femme « enfant-d'homme » comme une femme envers un homme de la famille dans certaines occasions (Diarra 1971 : 44). Même si ces pratiques tendent à disparaître, elles mettent en évidence l'infériorité de l'enfant-de-femme et soulignent que, selon le contexte social mais aussi relationnel, le genre qui compte n'est pas celui de l'individu mais celui de son inscription dans le tissu relationnel.

De quelques stéréotypes

Aux attentes normatives liées au genre correspondent des stéréotypes caractérisant tantôt l'homme libre, tantôt le descendant d'esclave, tantôt la femme.

Ces stéréotypes présentent des comportements et des caractères liés au genre ou au statut social, non pas comme relevant d'une construction socio-culturelle, mais comme des faits de nature.

Les stéréotypes attribués à l'homme libre

Les stéréotypes liés à l'homme libre sont parfaitement résumés dans ce proverbe de pileuse énoncé par une femme :

« A ga yaaru
A si ta do nda carey
A yanje feyaŋ ga gaabu
A si humburu
Nankaŋ alborey ga koy
A go i ra
A si haw ka feeri
A ga no, a ga goy, a ga te
A si taari »
(Hama 1988 : 136-139).

« Il est brave
Il relève tous les défis
Ses querelles sont difficiles à clamer¹⁹
Il n'a pas peur
Partout où vont les braves
Il est parmi eux
Il ne se dédit jamais
Il est généreux, travailleur, efficace
Il ne ment pas »

On retrouve ici le courage (le terme *alboro*, homme, est d'ailleurs parfois utilisé pour désigner le brave), l'efficacité et l'application au travail, mais aussi le calme, la fiabilité (du point de vue de la parole et du comportement en général) ou encore la générosité. Tout est dans la maîtrise de soi (ne pas avoir peur, ni être jaloux ou gourmand, par exemple) et dans le maintien d'une réputation. C'est pourquoi on dit que, pour l'homme libre, « la mort vaut mieux que la honte » (« *bu ba haawi* »). Et la honte — comme le note Olivier de Sardan (1984 : 184-185) — « peut évoquer en fait deux types de situation :

– Il s'agira d'un manquement aux règles éthiques et aux bons usages : il faut donc l'éviter à tout prix. Et si elle survient, même involontairement, un homme “bien né” pourrait littéralement “mourir de honte” et “disparaître sous terre” [...].

La honte, comme on l'a vu ici, peut être involontaire, et secrétée par une tierce personne : peu importe puisque c'est une question de réputation.

– D'autre part, il est des situations où il est “normal” d'avoir honte, parce que la honte est en quelque sorte structurelle à certaines relations [...]. L'exemple type en est le comportement d'un jeune en face de ses beaux-parents : il ne lèvera pas les yeux, restera silencieux, ne mangera pas en leur présence. Dès qu'il les voit, “il a honte”. La honte exprime ainsi certaines relations d'évitement, que l'on retrouve à un moindre degré entre un père et son premier enfant, et entre un mari et sa femme. » Ainsi un homme

19. Parce qu'il n'est pas querelleur.

libre dit-il souvent pour souligner son statut, qu’« il connaît la honte » (« *a ga haawi bay* »), dans la mesure où celle-ci l’amène naturellement à bien se comporter. Ce qui, concernant l’usage de la parole, se résume à se montrer peu bavard, à rester mesuré et à tenir ses engagements :

« *Burcin si te sanni i hinka.* »
« L’homme libre n’a qu’une parole. »

Précisons que cette pudeur est au cœur de la dichotomie homme libre/esclave, puisqu’elle est définie comme étant l’apanage de la « classe » libre, hommes et femmes confondus.

Les stéréotypes associés à l’homme libre se révèlent en creux — comme nous le verrons — lorsqu’on les compare avec ceux de deux autres « catégories » : les hommes d’origine captive et les femmes.

Les stéréotypes attribués au descendant de captif

La dichotomie entre hommes libres et captifs (*bannya* ou *tam* : captif²⁰, *horso* : captif de case ou encore *konɔo* : captive de case) reste aujourd’hui encore très prégnante et structure toute la société zarma (Olivier de Sardan 1984). Elle est construite sur l’affirmation d’une différence de nature fondamentale entre ces deux groupes et leurs descendants respectifs. C’est ainsi que l’idéologie dominante établit encore aujourd’hui une différence physique entre eux, comme le montre le tableau ci-dessous (*ibid.* : 37) :

Membres physiques	Captifs	Maîtres
doigts (main et pied)	tordus	effilés et parallèles
orteil	écarté des autres doigts	accolé aux autres doigts
ongles	épais	minces
muscles	durs et noueux ; plus vigoureux	souples et profilés
cou	gros	mince
démarche	raide, plus disgracieuse	souple
chair	dure	souple
peau	rugueuse	lisse

20. *Bannya* est employé aussi bien comme terme générique que pour désigner un captif de traite par opposition au captif de case.

L'idéal de beauté masculine est évidemment celui de l'homme libre, bien qu'il n'existe pas (ou plus) de différence objective significative dans la morphologie de ces deux groupes²¹.

Outre ces caractéristiques physiques, on trouve — au centre de cette distinction — le sentiment de honte (*haawi*), désigné comme étant la « marque de fabrique » de la « noblesse ». Une anecdote illustre particulièrement ceci et stigmatise encore aujourd'hui le descendant de captif : un jour à Niamey, après un différend avec un client qui refusait de payer le travail effectué, un jeune homme me dit, énervé : « J'aurais dû le savoir, ce n'est qu'un captif, il ne connaît pas la honte. » Par cette phrase, il résumait et expliquait la malhonnêteté de son client. Cette absence de honte justifie ainsi les stéréotypes attribués au descendant de captif qui, tous, vont à l'encontre de la bienséance : peureux, peu fiable, bavard, menteur et vulgaire.

Décrits comme des êtres socialement immatures, les esclaves étaient autrefois dépendants du noble auquel ils appartenaient : celui-ci les nourrissait, les logeait, les habillait et les mariait. Bien que cette dépendance n'existe plus, sous cette forme du moins, cette dichotomie perdure et se marque, aujourd'hui encore, par la valorisation des uns et la discrimination des autres, « "captif" connot[ant] le vulgaire, le déraciné, il est associé à la faiblesse de caractère ou à l'absence de vergogne, à la grossièreté ou aux manquements au savoir-vivre » (Olivier de Sardan 1984 : 29). Pour les Zarma, esclaves et hommes libres ne sont par conséquent plus simplement deux groupes sociaux, mais presque deux « races »²² différentes.

Les stéréotypes associés à la femme

S'il est rare que l'on mette en avant la beauté de l'homme, celle de la femme est, en revanche, très souvent évoquée tant dans les éloges d'enfant (*ize zamu*), que dans les chants féminins ou encore dans les récits de *jasare* (griot généalogiste et historien). C'est ainsi que le griot évoque la beauté idéale : la noirceur des cheveux, des cils et des gencives, la blancheur de la peau, des yeux et des dents, la minceur du cou, de la taille et des chevilles, enfin la grosseur de la tête, des seins et des fesses. Contrairement à ce qui

21. Comme J.-P. OLIVIER DE SARDAN (1994 : 38) le signale, « les captifs songhay-zarma étaient souvent, au 19^e siècle, des "voltaïques", capturés en pays gurunsi, mossi, gourmantché ; la noblesse songhay-zarma, par son endogamie, pouvait présenter un certain type physique moyen spécifique. Mais on voit comment sur une base aussi mince et aléatoire s'édifie une typologie "scientifique" mais aussi avec la réalité "visible". Le "stock" d'esclaves, constamment "enrichi", intégrant des éléments venus de populations hétérogènes, parmi lesquels certains nobles [...] songhay ou zarma des régions voisines, incluant aussi bien des femmes raziées au loin que de captifs de "case" dont l'origine est, depuis des générations, confondue avec celle de leurs maîtres, ne peut évidemment présenter de caractéristiques physiques objectivement communes et surtout discriminantes par rapport aux nobles ».

22. Pour reprendre une formulation de J.-P. OLIVIER DE SARDAN (1984).

se passe pour les hommes, la beauté n'est pas le seul apanage des femmes libres. Mais, si une femme d'origine captive peut incarner la perfection physique — comme dans ce récit raconté par un *jasare* et intitulé *Lobbo Django*²³ —, son manque de savoir-vivre finit toujours par trahir son statut.

Un des stéréotypes évident de la féminité est la fragilité qui explique la répartition sexuée des tâches, les hommes étant réputés forts. Cette fragilité s'explique par des caractéristiques physiques :

« Mais cette différence est plus sensible encore dans le caractère de l'un et de l'autre. La femme n'a pas le même caractère que l'homme, parce que, aussi bien dans son langage que dans son travail et tout son comportement, elle diffère de l'homme et n'atteint pas à son pouvoir. Le propre de l'un n'est pas le propre de l'autre. La peau de la femme est douce, ses ligaments fragiles, ce qui lui interdit les tâches rudes réservées à l'homme. Nous avons coutume, nous Kaado, gens du Songhay, de dire pour marquer la différence entre l'homme et la femme, que la femme c'est la maison »²⁴ (Ducroz & Charles 1982 : 15).

Cette fragilité n'est pas seulement physique mais concerne toute sa personnalité. La femme — et cela quel que soit son statut — est tout le contraire de l'homme : généralement faible de caractère, elle est également perçue — au même titre que les descendants de captifs — comme une personne peureuse, querelleuse, bavarde, voire menteuse. Une plaisanterie citée par Boubou Hama (1988 : 164-165) dit d'ailleurs que « la vérité est un homme, le mensonge une femme »²⁵. Cette incapacité à maîtriser leur parole rend les femmes dangereuses. Si elles sont exclues du pouvoir et considérées comme des êtres socialement immatures, si leurs paroles sont définies par l'idéologie dominante comme étant sans importance, on craint toutefois leur pouvoir de nuisance. Nombreux sont d'ailleurs les récits ou les anecdotes dans lesquels on explique la chute d'un homme ou d'un héros à cause d'une femme.

On retrouve, chez les femmes libres comme chez les descendantes de captif, les mêmes stéréotypes comportementaux, même si ce qui les différencie reste la « pudeur » (« *haawi* »). Cette absence de honte, que les femmes d'origine captive revendiquent souvent, explique le comportement parfois vulgaire, grossier de ces dernières, que l'on ne retrouve pas chez celles d'ascendance libre.

Ainsi hommes et femmes, mais aussi hommes libres et esclaves s'opposent-ils dans tous les secteurs de l'existence. Et l'on découvre des ressemblances entre les descendants de captifs et les femmes : un manque de maîtrise dans les émotions et un manque de retenue au niveau de la parole qui génère de la méfiance envers les membres de ces deux « catégories » sociales. Relevons finalement que l'idéal n'est pas seulement d'être

23. Ce récit raconté par Djibo Badjé est étudié avec d'autres dans S. BORNAND (2005b).

24. Ces propos pourraient très bien être tenus par un Zarma.

25. « *Cimi alboro no, taari wayboro no.* »

un homme mais d'être un homme libre. Cette perspective lui oppose ainsi le descendant de captif et la femme que l'on peut rapprocher, à l'instar de ce que fait Abdou Soumeyla, cultivateur à Ouallam, région zarma (Olivier de Sardan 1982 : 60) :

« Un *banniya koma* [esclave sans savoir-faire] ne connaît rien, il ignore le tissage ou le travail du bois. Les Songhay l'appellent *banniya tundu* (esclave-cul), car c'est comme quelque chose qui est tout à fait derrière, il traîne par terre jusqu'au point où on pourrait le trouver parmi les femmes, il ne sait rien, il est en arrière des autres captifs, et ne peut servir à rien. »

Par conséquent, tout comme les relations sociales, les relations de genre marquent l'écrasante domination d'un groupe par une dévalorisation de l'autre : la femme comme l'esclave sont considérés comme des êtres immatures qui passent de la tutelle du père à celle du mari pour la première, ou d'un maître à un autre pour le second.

Identité et *agentivité* de K.

Si l'on ne peut douter de l'identité sexuelle de K., ce joueur de tambour d'aisselle s'éloigne du modèle normatif de la masculinité sur différents points, selon les circonstances et les relations. M'inspirant de l'analyse des relations entre acteurs sociaux de Goffman (1973), je mets l'accent sur la performativité de ces derniers. C'est dans cette optique qu'il me semble important de parler d'*agentivité* pour les stratégies de K., ce concept référant à « the socioculturally mediated capacity to act » (Ahearn 2001 : 112).

Descendant de captif, le joueur de tambour d'aisselle est à ce sujet un exemple particulièrement intéressant. En effet, il est indéniable qu'il est l'homme de la maison dans son foyer et que son comportement relève des normes sociales de la masculinité dans ses activités quotidiennes. En revanche, K. ne respecte pas les « manières d'agir au masculin » que l'on pourrait attendre de lui quand il agit en tant que joueur de tambour d'aisselle. Tant ses pratiques langagières que sa présence aux côtés des femmes lors de nombreuses cérémonies confirment l'adage zarma selon lequel celui qui fréquente trop les femmes est une femme. Son identité sexuelle n'est certes pas remise en question, mais du point de vue de la considération il est mis sur le même plan que les femmes.

La revendication d'un statut particulier

Alors que K. aurait pu — comme actuellement de nombreux descendants de captifs — rester discret sur ses origines²⁶ (même si, dans le canton, tout

26. Comme le fait son propre frère.

le monde sait qui il est), il revendique son statut social de dominé, en employant, pour se désigner, le terme *bannya* (qui renvoie à la fois au terme général pour « captif » et au captif de traite) qu'il associe à sa pratique de joueur de tambour d'aisselle :

« Si tu vois le tambour sous l'aisselle faire ainsi [...], sois sûre que c'est un captif » (K. le 04/03/1999).

C'est une attitude particulière, car les autres joueurs de tambour d'aisselle rencontrés se définissent plutôt comme des quémandeurs ou des griots-quémandeurs (*ɣwaarayko*), ce qui leur permet de laisser planer le doute sur leur origine sociale. En effet, le terme *ɣwaarayko* désigne à la fois les griots généalogistes qui ne sont ni nobles ni captifs, les joueurs de tambour d'aisselle qui sont descendants d'esclaves ou encore ceux qu'on appelle les nouveaux griots qui peuvent, quant à eux, être d'origine libre²⁷.

Cette dénomination — nous le verrons —, permet à K. de s'affranchir des comportements attendus d'un homme, sans être pour autant condamné comme le serait un homme libre. Mais cet emploi du terme générique *bannya* interroge, car la famille de K. est liée à l'une des familles princières du canton depuis plusieurs générations. On s'attendrait donc à ce qu'il revendique le statut plus respecté de *horso* :

« [...] le statut général d'esclave [*bannya* ou *tam*] couvre d'importantes différenciations, dont la principale est celle qui distingue le *horso*²⁸ (captif "familial", assimilé à un parent) du simple esclave récemment acheté ou razzie » (Olivier de Sardan 1982 : 59).

Il s'inscrit d'ailleurs explicitement au sein de cette famille princière :

« Amirou, [quand] je fais le crieur public [...], il dit : "mon petit (*koociya*), que Dieu te bénisse mon petit-fils (*haama*) !" », car il est mon grand-père (*kaayi*), "que Dieu t'aide dans ton travail !" » (K. le 04/03/1999).

La relation petit-fils/grand-père qu'il établit avec le chef de canton s'explique du fait que le propre grand-père de K. était le joueur de tambour d'aisselle du défunt chef. Cette relation s'inscrit donc logiquement dans l'idéologie dominante, selon laquelle un enfant d'esclave appartient à la famille du « noble ». Mais cette inscription signale surtout les liens que K. souhaite mettre en évidence ; on remarque ainsi l'emploi du terme « mon petit » (« *koociya* ») dans le discours rapporté par K., qui marque l'affection particulière que lui portait, selon lui, le chef aujourd'hui décédé. Cette proximité se poursuit aujourd'hui à travers la relation qu'il continue d'entretenir

27. Pour plus de détails sur les différents griots dans la société zarma, voir S. BORNAND (2005a).

28. Mes italiques.

avec les petits-fils du chef. Mais la hiérarchie sociale prédomine, car — bien que plus âgé — il est celui que l'on envoie faire des courses, à qui l'on donne des ordres et que l'on peut réprimander alors même que la hiérarchie de l'âge inverserait la relation entre personnes de même statut social.

Les hommes et femmes libres, quant à eux, l'appellent par un surnom ou, le plus souvent, par la désignation « fils de D. », le renvoyant ainsi à son véritable père²⁹ et donc à son origine captive. D'ailleurs, il vit toujours dans le quartier *dabay*, ancien quartier des esclaves. S'il peut se déplacer partout, certains espaces lui sont plus difficiles d'accès que d'autres, comme le hangar³⁰ sous lequel viennent bavarder les anciens d'origine libre, mais il peut en revanche accéder aux espaces occupés par les femmes que ces mêmes hommes libres ne fréquentent en principe pas.

Un instrument lié à la captivité et à la masculinité

Le tambour d'aisselle (*dondon*) est l'attribut de certains griots-quémandeurs, ceux que l'on appelle *dondonkari*. Comme tous les tambours (*haray*), c'est un instrument d'homme³¹. En se désignant comme joueur de tambour d'aisselle, K. se définit donc sans ambiguïté comme un griot-quémandeur masculin :

« Moi mon tambour d'aisselle, je l'ai commencé à onze ans [...]. C'est alors que j'ai pris le tambour d'aisselle sur moi, quand je [l']ai pris pour le porter en bandoulière, ils ont dit que ce petit était né sur la route en culotte, qu'il était né avec une culotte. Le tambour d'aisselle est sur moi, le tambour d'aisselle est plus grand que moi. Cela jusqu'à maintenant où j'ai 34 ans. Par conséquent ce tambour d'aisselle, je l'ai hérité de mon père : mon père m'a devancé dans la prise du tambour d'aisselle, il l'a déposé et est parti sur la côte en exode. Il a jeté son tambour d'aisselle [...].

29. Comme le note J.-P. OLIVIER DE SARDAN (1984 : 33) : « [...] En ce qui concerne les esclaves [...] la question principale est [...] non pas de savoir de qui le jeune captif est le fils, mais à quel maître il appartiendra, au maître de la mère ou au maître du père. [...] À la patrilocalité des nobles s'oppose donc la matrilocalité des captifs. On ne peut cependant, au sens strict, opposer de même à la patrilinéarité des nobles une matrilinéarité des captifs : il faudrait plutôt parler d'une combinaison d'a-linéarité (pour le maître, le captif n'a pas d'ancêtres sociaux, maternels ou paternels, il n'a pas de racines, c'est un bien, et seules comptent des formes de dévolution de ce bien) et de bilinéarité à faible profondeur (la mémoire généalogique des captifs ne remonte pas au-delà de trois générations en moyenne). »

30. Sur invitation d'un ancien, il peut s'arrêter un instant sous le hangar. Les femmes le peuvent aussi lorsqu'elles souhaitent évoquer un problème.

31. À l'exception notable des calebasses renversées dans l'eau que les femmes d'origine *garaasa* (artisan du cuir) frappent avec un bâton ou du pilon que les mères « classificatoires » de la mariée utilisent pour certains chants de mariage (dit « chants d'encens »), les jeunes filles et femmes ne s'accompagnent pas d'un instrument lors de leurs chants. Elles frappent simplement dans leurs mains et, si elles le peuvent, invitent un joueur de tambour d'aisselle à jouer pour elles. Ainsi leurs deux seuls instruments d'accompagnement sont deux objets liés aux activités féminines de préparation du repas.

Quand il est revenu de son séjour en exode, son petit frère a repris le tambour d'aisselle. C'est lui qui jouait. Comme il était fatigué, il est reparti sur la côte en exode. Quant à moi, un jour de fête, j'ai trouvé le tambour d'aisselle posé par terre. En fin d'après-midi, j'ai pris le tambour d'aisselle pour le porter en bandoulière, j'ai pris le bâton pour jouer [...]. Quand je suis entré dans le village [...] immédiatement on m'a donné vingt-cinq francs CFA. Tu sais à l'époque c'était beaucoup [...] » (K. le 04/03/1999).

Fonctions du joueur de tambour d'aisselle

Par ce témoignage, K. s'inscrit dans une lignée de joueurs de tambour d'aisselle, une charge qui implique un certain nombre de fonctions : crieur public, il annonce ce que le chef lui demande, signale les pertes d'animaux, voire d'enfants, la tenue d'un *meeting* politique ou d'élections. Il joue en outre un rôle important lors des différentes cérémonies qui rythment la vie sociale, comme les « baptêmes », les mariages, les intronisations, mais aussi lors des rassemblements politiques, ou à l'occasion du retour d'hommes partis en exode dans les pays voisins. Dans ce cadre et parmi la foule, il chante, au rythme du tambour d'aisselle, louant les femmes et hommes libres et parfois insultant ceux qui ne récompensent pas assez généreusement ses prestations. Il anime enfin les cérémonies féminines, faisant danser les jeunes filles et les femmes sur le rythme impulsé par son tambour d'aisselle. Chacune de ses prestations est alors récompensée par des dons d'argent.

Des pratiques dans des contextes féminins

Ses performances³², qu'elles aient lieu le soir sur la place publique avec les jeunes filles, lors de mariages ou d'autres fêtes, mettent en évidence un fait : les joueurs de tambour d'aisselle ne respectent pas la division sexuée de l'espace. Mais K. va plus loin et se distingue de ses pairs par une implication plus marquée dans ses performances avec les femmes. Ainsi, lors d'un mariage polygame où l'assistance est en principe exclusivement féminine (ce qui permet aux femmes d'abandonner la retenue exigée en présence des hommes, comme par exemple lors des joutes d'insultes qu'elles profèrent au cours de mariages polygames)³³, je l'ai vu participer de manière inattendue. Non seulement il répondait aux demandes des femmes qui lui soufflaient à l'oreille l'air qu'elles souhaitaient qu'il joue, non seulement il

32. Au sens large, soit « [...] performance occurs not only on stages and under spot-lights but in frequent and fleeting interactional moments throughout daily life (e.g. BAUMAN 1986 ; HYMES 1975). This broader notion of performance is also compatible with the concept of the performative in the philosophy of language, which has gone on to a long and influential afterlife in gender theory. [...] » (BUCHOLTZ & HALL 2009 : 381).

33. Pour plus de détails, voir S. BORNAND (2005c).

stimulait les participantes par ses airs musicaux, comme d'autres joueurs l'auraient fait, afin qu'elles entrent dans la danse, mais en plus il scandait — du moins en partie — les insultes qu'il rythmait avec son tambour, afin de les aider à surmonter leur gêne, ou parfois « insultait » à leur place. Si K. connaît par cœur leur répertoire, peut-on pour autant dire qu'en agissant ainsi, K. s'inscrit dans une « communauté de pratiques » féminines ?

Eckert et McConnell-Ginet (1992 : 464) définissent ce concept comme « an aggregate of people who come together around mutual engagement in an endeavor. Ways of doing things, ways of talking, beliefs, values, power relations — in short, practices — emerge in the course of this mutual endeavor ». Il opère sur trois plans (Bucholtz 1999 : 207) : tout d'abord, celui-ci évite de mettre « l'accent sur le consensus comme principe organisateur de la communauté » (*ibid.* [ma traduction]) ; ensuite, l'identité n'est plus conçue « comme un ensemble de catégories statiques » (*ibid.*) ; enfin, il permet de privilégier l'analyse des pratiques individuelles à celles des groupes.

La comparaison des différentes pratiques de K. en contexte cérémoniel féminin avec celles des participantes révèle deux différences importantes. D'abord, il ne danse pas comme elles, mais esquisse quelques pas pour les stimuler qui ne peuvent être associés aux danses spécifiques des femmes, qu'elles soient d'origine libre ou captive³⁴. Ensuite, il ne s'empare que des pratiques langagières scandées, laissant les chants aux femmes. Ainsi il ne prendra pas la parole sur la place de fête au moment où les jeunes filles chantent, ni lors des chants de mariage, bien qu'il les connaisse. Cela s'observe tout particulièrement lors du *marcanda*, la cérémonie faite pour celle qui perd son rang de dernière épousée³⁵, où il n'intervient jamais verbalement dans les chants qui suivent la joute verbale d'insultes, bien qu'il en connaisse les paroles. Il suffit, pour s'en assurer, de l'observer dans ses activités spécifiques en tant que joueur de tambour d'aisselle en contexte « mixte » (bénédictions de « baptême », de mariage, élections de chef de village et de canton, intronisations). Mais ses prestations se démarquent de celles des femmes dans la mesure où, à aucun moment, il ne cherche à en reproduire les critères esthétiques ni la nasalité de la voix qui fait leur charme.

Dans les pratiques féminines scandées, il scande comme le font les femmes. Le fait qu'il ne s'empare que de ces pratiques et non des chants nous amène à émettre l'hypothèse que ces derniers sont plus spécifiquement féminins. En effet, celles qui chantent habituellement sont les jeunes filles et les femmes. Si certains hommes descendants de captifs peuvent le faire, c'est uniquement dans un rôle de griot-quémendeur et cette pratique — qui, certes, rapporte financièrement — est connotée péjorativement. Il est envisageable que K. ne chante pas les chansons féminines, car ce serait là, pour

34. Ces dernières ont un répertoire de danses et de chants plus varié, plus osé, que les femmes d'origine libre.

35. Pour plus de détails, voir S. BORNAND (2010).

lui, la transgression de trop. Ainsi s'il ne peut pas chanter, il ne peut remplacer les femmes, il ne fait que les stimuler, là où des femmes descendantes d'esclaves pourraient s'imposer et permettre aux femmes d'origine libre de se dédouaner de ce que l'islam aujourd'hui condamne.

K. se situe ainsi explicitement à la fois dans et en dehors de la communauté de pratiques, jouant en permanence sur les limites. En effet, s'il occupe les espaces féminins, s'il est souvent le seul homme à l'exception éventuelle d'autres joueurs de tambour d'aisselle, s'il connaît par cœur les insultes des joutes verbales et les autres chants, à aucun moment il n'agit comme une femme mais se place parmi elles, en affichant sa connaissance de leurs danses et de leurs pratiques langagières. Jouant ce que les femmes lui demandent ou les poussant à rentrer au centre du cercle par un rythme qu'elles apprécient tout particulièrement ou qu'il sait être le leur, il se définit comme leur complice. Il n'y a qu'à observer comment les femmes viennent lui chuchoter³⁶ à l'oreille, éclatant parfois de rire en croisant son regard, ou comment les danses d'approche se déroulent entre elles et lui à la manière de ce qui se passe entre deux danseuses. Or une telle connivence n'est pas envisageable (en tout cas en public) entre un homme et une femme dans d'autres circonstances. Sans pouvoir être défini comme appartenant à une « communauté de pratiques » féminines, il s'en rapproche donc toutefois par un comportement à la frontière des genres.

L'utilisation du stigmat

Mais que cherche K. en agissant ainsi ? Comme nous l'avons vu, il se définit et se revendique comme « captif », là où d'autres chercheraient à dissimuler — ou du moins pour les autres joueurs de tambour d'aisselle, à opérer un glissement sémantique vers un terme certes connoté négativement mais moins que le précédent — ce statut très stigmatisant³⁷ dans la société zarma. S'il accepte le discrédit qui va avec celui-ci (dont l'absence de considération de sa parole et l'impossibilité d'épouser une femme libre), c'est qu'il en tire par ailleurs des avantages³⁸. C'est en effet grâce à cette « infériorité » qu'il peut fréquenter les femmes sans que sa masculinité soit remise en question et qu'il construit une relation de connivence avec celles-ci : les jeunes filles, quand elles le voient, l'interpellent, plaisantent et bavardent

36. Ce que je n'ai pas constaté avec d'autres joueurs de tambour d'aisselle.

37. E. GOFFMAN (1975 : 7) définit, comme d'autres, le stigmat comme « la situation de l'individu que quelque chose disqualifie et empêche d'être pleinement accepté par la société ». Mais il insiste sur une conception en termes de « relation entre l'attribut et le stéréotype » (*ibid.* : 14).

38. Dans une société en pleine mutation, ce choix d'assumer son statut me paraît aller dans le sens d'une stratégie réelle et volontaire de K. Ce n'est qu'en cachant leur statut que certains descendants de captifs peuvent épouser une femme libre.

avec lui, quel que soit leur âge, et refusent de danser ou chanter s'il n'est pas là. Combien de fois m'ont-elles dit « on veut K. et pas un autre joueur ».

Rappelons que la fréquentation des femmes est perçue comme une menace de discrédit par les hommes. K., lorsqu'il revendique son statut de captif, le fait dans un but particulier : la reconnaissance et les bénéfices pécuniaires qu'il en tire. Ce faisant, il a non seulement accès aux cérémonies féminines, mais il est aujourd'hui signe de prestige pour les organisatrices. En ajoutant à sa virtuosité dans le maniement du tambour, une connaissance approfondie du répertoire féminin et en l'affichant par la scansion de certains énoncés, K. prend donc l'ascendant sur ses pairs et occupe une place à part dans le « cœur » des jeunes filles et femmes du canton, au point de devenir indispensable au démarrage d'une fête. Ce dont il est bien conscient :

« Quand les jeunes filles ont une cérémonie, [...] elles disent qu'on m'appelle moi K. qu'on doit aller chez le joueur de tambour » (K. le 04/03/1999).

Supposant que « sa différence est déjà connue ou visible » (Goffman 1975 : 14), K. joue de son stigmate : s'il adopte les comportements que l'on attend de lui, il exploite le système en dépassant son rôle. Ce fut le cas lorsqu'il prit un emprunt en mon nom : je lui dis — de manière certes inappropriée — qu'il devrait avoir honte, ce à quoi il répliqua qu'il n'était qu'un esclave et ne connaissait par conséquent pas la honte. Mais il s'efface lorsqu'il se fait tancer par un homme beaucoup plus jeune, petit-fils direct de la famille du chef décédé, avec qui il est pourtant très complice. Du côté des femmes, il s'est créé une « clientèle » fidèle et généreuse et sa présence est désormais indispensable pour la réussite d'une cérémonie féminine, sans que les hommes se sentent en danger, son statut l'empêchant d'épouser une femme d'origine libre. *A priori* — dans la représentation des époux et des pères tout au moins — la condition de K. n'est pas perçue comme étant suffisamment enviable, au vu des risques encourus, pour que les femmes puissent envisager une aventure avec lui.

Réputé connaisseur, complice, K. est préféré aux autres joueurs de tambour d'aisselle du canton et devient un acteur incontournable pour qu'une fête soit réussie. En outre, il se crée, parmi ses pairs, une place particulière, également reconnue par les hommes d'origine libre :

« Le sous-préfet m'a mis devant eux, jusqu'à aujourd'hui c'est mon nom qui est à Kollo. De tous les joueurs de tambour de la région c'est moi qui suis devant eux [...]. Jusqu'à aujourd'hui tout joueur de tambour qui fait "kong !", moi fils de D. si tu vas à Kollo si tu dis "fils de D." on dira qu'on l'a enregistré sur le grand registre, c'est moi qui suis devant tout le monde "chef des griots" » (K. le 04/03/1999).

Ce témoignage est corroboré par l'observation ; si, à certaines occasions, il est seul, car c'est à lui qu'on a fait appel, dans les cérémonies plus importantes, il est à la tête des autres joueurs : placé devant, il donne le rythme et prend les récompenses qu'il redistribue à ses partenaires.

Sa condition de descendant de captif le libère de certaines contraintes liées à l'islam, toujours plus pressantes pour le reste de la population. Il revendique là aussi une spécificité de « classe », les « captifs de case » étant réputés pour leur puissance surnaturelle. K. joue de cet aspect, en mettant en avant son « héritage » d'une parole puissante, que symbolise un objet, la bague :

« Ce qu'il a dit, c'est ce à quoi tout le monde s'en tient. C'est une parole que la personne dit, c'est un verset. C'est un héritage, les femmes ne l'ont pas eu, c'est mon père qui l'a eu avec son père. Moi aussi je l'ai eu avec mon père, je ne leur ai pas donné cela d'abord : il faut que [les enfants] grandissent. C'est à ce moment qu'on le murmure à la personne [...] au nom de Dieu, moi si un homme libre se fâche contre moi, je le regarde d'abord, après cela si je regarde un homme libre je saurai tout ce qu'il y a dans son cœur [...], au nom de Dieu parce que je porte une bague [...]. Maintenant si je te regarde et que quelqu'un t'a parlé de moi je le saurai [...] si on va à une manifestation, là où les hommes libres se réunissent, ce jour-là je suis dangereux [...] c'est avec le tambour d'aisselle que j'insulte la personne » (K. le 28/12/2008).

Cette liberté par rapport à l'islam va dans le sens d'une plus grande possibilité d'action de K. par rapport à ses « clients », hommes et femmes libres. D'autant plus que la montée en puissance d'un courant religieux plus rigoriste amène ces dernières à ne plus énoncer certaines paroles qu'elles considèrent comme relevant du « péché » (« *harram* »), déléguant ainsi aux femmes d'origine captive le soin de chanter à leur place. K. a su se positionner sur le même créneau et finit par apparaître, lui, l'homme descendant d'esclave, comme le « gardien » d'une tradition féminine qu'elles n'osent plus énoncer, voire qu'elles ont oubliée. Il se positionne alors comme étant de leur côté. Cette compétence s'accompagne pour lui de bénéfices financiers qui lui permettent de faire vivre sa famille :

« Les gens de chez moi, le fait de jouer ne leur plaît pas. Ils disent que je fais [...] la publicité d'être captif. La chose avec laquelle je gagne de l'argent, c'est une publicité ? [...] Je n'ai pas besoin d'aller cultiver » (K. le 04/03/1999).

K. profite de sa situation pour passer d'une posture à une autre : patriarche au sein de sa famille, homme parmi ses pairs, descendant de captif dans ses relations quotidiennes avec les descendants d'hommes libres, joueur de tambour d'aisselle, ou homme, certes socialement « inférieur », mais qui maîtrise certains pouvoirs surnaturels. Comme l'écrivent M. Bucholtz et K. Hall (2009 : 378) :

« [...] Speakers are not entirely locked into particular subject positions based on gender or other dimensions of social inequality ; as social actors move between

different communities of practice in their daily lives different dimensions of identity come to the fore, including identities based on activities rather than categories [...]. »

Le fait de suivre K. dans ses diverses activités montre comment il joue avec les différentes dimensions de son identité et met en évidence son agencivité, ses stratégies en tant qu'acteur et les intérêts qu'il a à assumer un statut social stigmatisé. Car, en s'inscrivant comme descendant de captif et en revendiquant sa fonction de joueur de tambour d'aisselle, K. peut en quelque sorte occuper une place à part dans la famille pour laquelle jouait déjà son grand-père et se prévaloir des liens d'affection que lui portait l'ancien chef de canton. Les liens particuliers qu'il entretient avec cette famille sont d'ailleurs aujourd'hui bien réels, même s'ils s'inscrivent dans un rapport hiérarchique de nobles à captif.

« Le joueur de tambour d'aisselle est-il un homme ? » écrivais-je dans le titre de manière un peu provocatrice. En effet, si l'homme qui écoute les paroles des femmes est une femme, qu'en est-il de celui qui connaît ces paroles et ne craint pas de les répéter ? Si personne ne remet en question la masculinité de K., c'est d'abord parce qu'il n'est pas perçu sous l'angle du genre dans ses relations aux femmes lors des cérémonies. Le tambour d'aisselle qui l'accompagne dans ses prestations le garantit de toute ambiguïté, puisqu'il est clairement un instrument masculin. Si K. ne met pas ici en évidence sa masculinité — il n'est pas homme à pouvoir épouser les femmes d'origine libre — il joue allègrement, en acteur habile, de sa condition et utilise chacune de ses compétences pour tirer son épingle du jeu. Il affirme ainsi son pouvoir et revendique une place à la fois spécifique et ambiguë dans la société zarma : celle du crieur public réclamé par le chef, du griot-quémendeur apprécié ou craint selon qu'il loue ou insulte publiquement, du joueur de tambour d'aisselle appelé dans tout le canton par les femmes pour que la fête soit belle. Il se joue donc astucieusement des frontières³⁹ que pose l'idéologie dominante au risque, s'il outrepassait ses droits, d'être un peu plus déconsidéré. Mais les risques sont minimes, par rapport aux gains réels qui sont les siens, en termes de salaire et de reconnaissance.

L'analyse de la masculinité dans une perspective dynamique où les relations occupent une place centrale montre ainsi qu'au cours de ses activités, il est, par sa fonction de joueur de tambour d'aisselle, perçu comme asexué et que la fonction sociale prend le pas sur le genre. Ainsi la masculinité de K. ne peut être dissociée de son statut de descendant de captif, le modèle de la virilité étant l'homme libre. Pour schématiser, alors qu'il est l'« homme » de la famille dans sa cour, il apparaît sans véritable identité sexuelle fixe

39. « [...] Les frontières ne sont qu'un élément dans les systèmes de distinction et de relation entre les groupes, par conséquent, dans les mécanismes de construction et de modification des identités, dans les jeux et les affrontements de positionnement au sein des groupes et entre groupes qui dessinent la politique des identités » (HALL 1994 : 395).

dans le cadre des espaces publics cérémoniels ; ce qui lui permet une grande complicité avec les femmes qu'il fait danser et chanter. On pourrait alors dire que si certains « performant » un genre spécifique, K., dans les contextes où il fait danser les femmes, performe un « non-genre ».

Langage, langues et cultures d'Afrique noire (LLACAN, UMR 8135), CNRS, Villejuif.

BIBLIOGRAPHIE

AHEARN, L.

2001 « Language and Agency », *Annual Review of Anthropology*, 30 : 109-137.

BAUMAN, R.

1986 *Story, Performance, Event. Contextual Studies of Oral Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.

BERNARD, Y. & WHITE-KABA, M.

1994 *Dictionnaire zarma-français*, Niamey-Paris, Agence de coopération culturelle et technique.

BISILLIAT, J. & LAYA, D.

1972 *La tradition orale dans la société songhay-zarma. Les zamu ou poèmes sur les noms*, Niamey, CNRS.

1992 « Le système familial songhay-zarma », *Journal des Africanistes*, 62 (2) : 161-181.

BORNAND, S.

2004 « Niger : étude de l'idéologie de l'ostentation dans la société zarma "traditionnelle" et moderne : l'exemple des relations entre nobles et *jasare* », in L. MONNIER & Y. DROZ (dir.), *Nouveaux Cahiers de l'IUED*, « Côté cour, côté jardin. Anthropologie de la maison africaine », Paris, PUF : 87-105.

2005a *Le Discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*, Paris, Karthala.

2005b « Hommage aux Peuls ou comment dire l'indicible en pays zarma », in U. BAUMGARDT & J. DERIVE (dir.), *Paroles nomades*, Paris, Karthala : 319-340.

2005c « Insultes rituelles entre coépouses : entre jeu et conflictualité. Étude du *mar-canda* (Zarma, Niger) », <www.ethnographiques.org/2005/Bornand.html>.

2010 « Chants de douleur des femmes zarma (Niger) », in C. CALAME, F. DUPONT & M. MANCA (dir.), *La Voix actée*, Paris, Kimé : 159-173.

BUCHOLTZ, M.

1999 « "Why Be Normal ?" : Language and Identity Practices in a Community of Nerd Girls », *Language and Society*, 28 : 203-223.

BUCHOLTZ, M. & HALL, K.

2009 « Language and Identity », in A. DURANTI (ed.), *A Companion to Linguistics Anthropology*, Malden, Oxford-Victoria, Blackwell Publishing : 369-394.

DIARRA, F.-A.

1971 *Femmes africaines en devenir, les femmes zarma du Niger*, Paris, Anthropos.

DUCROZ, J.-M. & CHARLES, M.-C.

1982 *L'homme songhay tel qu'il se dit chez les Kaado du Niger*, Paris, L'Harmattan.

DURANTI, A.

1994 *From Grammar to Politics. Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

ECKERT, P. & MCCONNELL-GINET, S.

1992 « Think Practically and Look Locally : Language and Gender as Community-Based Practice », *Annual Review of Anthropology*, 21 : 461-490.

GADO, B.

1980 « Le Zarmatarey. Contribution à l'histoire des populations d'entre Niger et Dallol Mawri », Niamey, *Études nigériennes*, 45.

GOFFMAN, E.

1973 *La Mise en Scène de la vie quotidienne*, t. 1 *La Présentation de soi* (trad. de l'anglais par A. Kihm), Paris, Minuit.

1975 *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps* (trad. de l'anglais par A. Kihm), Paris, Minuit.

HALL, S.

1994 « Cultural Identity and Diaspora », in P. WILLAMS & L. CHRISMAN (eds.), *Colonial Discours and Post-colonial Theory : A Reader*, New York, Columbia University Press : 392-403.

HAMA, B.

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

HARNESS GOODWIN, M.

1990 *He-said-She-said : Talk as Social Organization Among Black Children*, Bloomington, Indiana University Press.

HYMES, D.

1975 « Breakthrough into Performance », in D. BEN AMOS & K. S. GOLDSTEIN (eds.), *Foklore, Performance and Communication*, The Hague, Mouton : 11-74.

IDRISSA, K.

1981 « Guerres et sociétés. Les populations du "Niger" occidental au XIX^e siècle et leurs réactions face à la colonisation (1896-1906) », Niamey, *Études nigériennes*, 46.

KAPCHAN, D.

- 1995 « Common Ground : Keywords for the Study of Expressive Culture », *The Journal of American Folklore*, 108 (430) : 479-508.

KEATING, E. & EGBERT, M.

- 2009 « Conversation as a Cultural Activity », in A. DURANTI (ed.), *A Companion to Linguistics Anthropology*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publishing (« Blackwell Companion to Anthropology ») : 169-196.

MARTIN, D.-C.

- 2010 *L'identité en jeux. Pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, Karthala.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

- 1982 *Concepts et conceptions songhay-zarma. Histoire, culture, société*, Paris, Nubia.
 1984 *Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans...*, Paris, Karthala.

STRATHERN, M.

- 1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press (« Studies in Melanesian Anthropology »).

THÉRY, I.

- 2007 *La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob.
 2008 « Pour une anthropologie comparative de la distinction de sexe », in I. THÉRY & P. BONNEMÈRE (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Enquête, 7 ») : 15-43.

RÉSUMÉ

Cet article, au titre provocateur, propose d'analyser les comportements et les pratiques langagières d'un joueur de tambour d'aisselle, K., descendant de « captif », et de les comparer aux représentations sociales de la masculinité en vigueur dans la société zarma. S'inscrivant dans une perspective anthropolinguistique, telle que développée notamment par Alessandro Duranti (1994), l'auteure présente dans un premier temps les représentations sociales normées de la « captivité » et de la masculinité, et les confronte aux pratiques spécifiques d'un individu particulier : K. Sont alors analysées l'occupation de l'espace public et les pratiques langagières, car ces deux aspects font partie des constructions qu'il propose et des représentations complexes que les autres ont de lui. Celles-ci font que — si sa masculinité n'est pas remise en question dans son propre foyer — il « performe » dans sa pratique « professionnelle » en lien avec les femmes un « non-genre ».

ABSTRACT

Is the Hourglass Drummer a Man? The Portrayal of Masculinity and Social Status among the Zarma of Niger. — This article, with its provocative title, analyses the behaviour and language practices of an hourglass drummer called K., who is the descendant of a “captive”, and compares the social representations of masculinity at play in Zarma society. In line with an anthropolinguistic perspective as developed in particular by Alessandro Duranti (1994), the author first presents the conventional social representations of “captivity” and masculinity, and compares them to the specific practices of this particular individual called K. The author then proceeds to analyses the occupation of public space and specific language practices, two notions that form part of the image that the drummer projects of himself, and of the complex perceptions that others have of him. These are such that—although his masculinity is never questioned in his own home—when he is in “professional mode”, he aligns himself with the women, and performs as a “non-gender”.

Mots-clés/Keywords : Niger, Zarma, anthropologie linguistique, esclave, espace, joueur de tambour d’aisselle, pratiques langagières, représentations sociales/Niger, Zarma, linguistic anthropology, slavery, space, hourglass drummer, language practices, social representations.