



**HAL**  
open science

## Du mariage chez les Maures : traditions orales et sémantique lexicale

Catherine Taine-Cheikh

► **To cite this version:**

Catherine Taine-Cheikh. Du mariage chez les Maures : traditions orales et sémantique lexicale. Y. Ben Hounet; A.-M. Brisbarre; B. Casciarri; A.W. Ould Cheikh. L'anthropologie en partage. Autour de l'œuvre de Pierre Bonte, Karthala, pp.349-370, 2020, 978-2-8111-2733-6. halshs-03087894

**HAL Id: halshs-03087894**

**<https://shs.hal.science/halshs-03087894>**

Submitted on 24 Dec 2020

**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.

# Du mariage chez les Maures : traditions orales et sémantique lexicale

Catherine TAINE-CHEIKH  
Lacito - CNRS/Universités Paris III et Inalco

## INTRODUCTION

Durant sa longue et prolifique carrière d'anthropologue, Pierre Bonte a changé plusieurs fois de terrain d'enquête, mais la région de l'Adrar et, plus largement, la Mauritanie ont joué un rôle particulier dans ses recherches pendant plusieurs décennies.

Nos premières rencontres datent des années 1979-80, lorsqu'Abdel Wedoud Ould Cheikh et moi œuvrions pour le *Rural Assessment and Manpower Surveys (RAMS)*. Cette consultation, qui aboutit à la rédaction d'une quarantaine de fascicules, dans le cadre de la préparation du 4<sup>e</sup> Plan de Développement Économique et Social de la Mauritanie, n'était, pour Pierre, ni la première ni la dernière. Elle lui servit, comme toutes les autres, à approfondir sa connaissance du terrain et à nourrir ses réflexions théoriques.

Au fil des ans, ses centres d'intérêt pouvaient varier et je me souviens d'un autre séjour, à la fin des années 80, où la question du genre me sembla avoir gagné en importance, l'opposition de genre prenant explicitement le pas sur celle de classe. Mais si j'ai gardé un souvenir particulièrement vif des discussions de cette époque, c'est peut-être surtout parce qu'il m'était plus facile de le suivre sur certains thèmes que sur d'autres.

Pour Pierre, la question du genre était sans doute liée prioritairement à celles de la parenté et de la filiation auxquelles il a consacré de nombreux travaux. Le thème du mariage n'est pas absent, mais il apparaît d'abord dans une perspective particulière, en rapport avec la règle de l'échange universel posée par Lévi-Strauss, et prend la forme de la question suivante : « Où “classer” le mariage arabe ? » (Bonte 2000a : 39).

Pour ma part, je ne traiterai pas ici du mariage arabe du point de vue de la parenté, mais seulement du mariage maure et dans une perspective qui se situe à la lisière de l'anthropologie et de la linguistique. Pour cela, je questionnerai tour à tour les traditions orales et le lexique, des domaines qui concernent à la fois ces deux disciplines.

Auparavant, je préciserai ce que j'entends par “maure”. En général il s'agit de ce qui concerne les hassanophones ou *al-Bīḍān* — ce qui est une façon commode

de parler des arabophones de Mauritanie (même si cette communauté n'est pas cantonnée à l'intérieur des frontières de ce seul pays). Cependant, dans la mesure où je ferai appel également à la tradition et au lexique berbères du zénaga, l'appellation de “maure” concernera tout aussi bien les zénagophones ou *uguḍayän*<sup>1</sup>. Le fait que les derniers locuteurs berbérophones de Mauritanie soient tous bilingues et parlent maintenant l'arabe — souvent plus volontiers et mieux que le berbère — n'efface pas pour autant, ni le passé berbère ni les mouvements séculaires d'arabisation, comme nous aurons l'occasion de le constater.

## 1. LES TRADITIONS ORALES

Dans son bureau au Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS), des cartons de cassettes audio et de carnets de notes soigneusement étiquetés témoignent de l'importance que Pierre accordait à la collecte et à l'enregistrement des traditions orales.

Il intervint d'ailleurs à plusieurs reprises pour que l'Institut Mauritanien de Recherche Scientifique (IMRS) puisse développer un projet de recherche sur les traditions orales et écrites dont le financement serait pris en charge par la Coopération Française. À toute fin utile, il rédigea notamment un document, à la fin des années 80, où il définissait ce qu'il fallait entendre par “tradition orale”, en évoquant trois types bien distincts :

- i) la tradition orale à support musical
- ii) la littérature orale (textes composés de manière relativement stable et transmis sous cette forme — à ce genre appartiennent les poèmes, contes, légendes, proverbes, etc.)
- iii) la tradition orale historique (comprenant toutes les informations d'ordre historique véhiculées oralement dans la société).

Au moment de l'obtention du financement, Abdel Wedoud — avec qui Pierre avait monté ce projet — n'était déjà plus à la direction de l'IMRS. J'ai donc été amenée à jouer un rôle plus important que prévu dans l'orientation et la direction du projet Traditions Orales Traditions Écrites de Mauritanie (TOTEM). Cela a pu avoir pour conséquences de donner une place accrue à la littérature orale par rapport à la tradition orale historique, mais cela a surtout eu pour effet de m'amener à m'intéresser de plus près, durant presque trois ans, au recueil et à l'étude de corpus de littérature orale.

Concernant le mariage, la filiation et la question du genre, je vais évoquer brièvement le corpus des “récits d'origine”, avant de me pencher plus longuement sur celui des contes, où je m'intéresserai à quelques configurations qui me paraissent particulièrement significatives.

---

<sup>1</sup> Ce dernier terme est l'équivalent, en zénaga, de *al-bīḍān*.

Les récits d'origine ne transcrivent pas à proprement parler des “faits” historiques, mais ils relèvent bien du volet “tradition orale historique” et occupent une grande place dans le travail de Pierre Bonte. Ceci transparait à travers certaines cassettes enregistrées en 1985, lors d'enquêtes de terrain avec Abdel Wedoud, et donc déjà dans divers articles ainsi que dans sa thèse monumentale (soutenue en 1998). Mais cela apparaît plus encore dans son livre posthume, *Récits d'origine* (2016), où il questionne de près le “régime d'historicité” de ces récits.

Parmi ceux-ci, je retiendrai plus particulièrement le “cycle du Sharîf Bûbazzûl”, qui est au cœur de la IV<sup>e</sup> partie du livre<sup>2</sup>. Pierre Bonte décrit ainsi la trame générale des récits centrés sur la figure du Sharif Bûbazzûl (2016 : 52) :

Un *sharîf* itinérant s'installe successivement dans des familles locales, berbères ou soudanaises. Il épouse une femme qu'il guérit de la « folie » (possession, *majnûn*), parfois il s'agit du fils de cette femme. L'enfant et lui-même étant menacés, il part avec son fils qu'il nourrit miraculeusement de son lait. La descendance de cet enfant est à l'origine de tribus auxquelles cette filiation chérifienne se transmettra.

Plus loin (*idem* : 469), il résume le premier niveau d'analyse dans le schéma synthétique suivant :

masculin paternel	lait alliance	féminin maternel
islam ( <i>sharîf</i> )		folie ( <i>jnûn</i> )

Le surnom de Bûbazzûl attribué au sharîf fait clairement référence à la capacité d'allaiter — qui est normalement réservée aux femmes et aux mammifères femelles — mais il n'est pas pour autant le signe d'un changement de genre, car il signifie littéralement ‘celui à la mamelle’ (*bû-bâzzûl*). Il est intéressant en effet de noter — ce qui n'a pas été fait jusqu'à présent — que l'organe attribué au sharîf n'est pas un “sein” de femme (*bâzzûlâ*), mais une “mamelle”, celle-ci portant en ḥassāniyya le nom *bâzzûl*, de forme masculine<sup>3</sup>. On n'assiste donc pas à une transformation du sharîf en femme. En revanche il se produit bien une transformation de la filiation (à travers l'appropriation du lait par la ligne masculine) et du rapport au surnaturel (du fait de la maîtrise de l'homme musulman “thérapeute” sur la femme possédée).

Pierre a recueilli plusieurs variantes : c'est l'épouse ou son fils qui est

<sup>2</sup> Bonte considère que les récits autour de la figure du Sharîf Bûbazzûl, qu'il a déjà étudiés ailleurs (notamment 1996a, 1996b, 2008a) sont ceux qui présentent les caractères les plus évidents du mythe.

<sup>3</sup> Le terme *bâzzûl(ä)* est attesté — sous la forme masculine ou féminine — dans tous les parlers arabes maghrébins (ainsi qu'en Ḥaḍramout), mais seuls quelques parlers comme celui de Tanger font la même distinction que le ḥassāniyya (Taine-Cheikh 1988-98 : 96).

possédé ; le départ du Sharif avec son enfant répond à diverses circonstances (sécheresse et famine, conflit...) ; les origines du personnage peuvent présenter d'autres traits (c'est un Idrisside, éventuellement persécuté comme tel ; il vient d'Orient et/ou a séjourné plus ou moins longtemps en pays haoussa ; c'est le père de Shams ad-Dîn, l'ancêtre des Smāsîd, etc.). En voici trois (*idem* : 466-7). Dans la première, les deux thèmes (folie et guérison d'une part, allaitement d'autre part) sont présents et étroitement associés :

Le village de Garak a été créé par des gens venus de l'Adrar. Un *sharîf* est venu s'installer à Tinbrâhîm, au sud d'Akjoujt. Il était d'abord venu seul à Atar où il est descendu dans une famille. La fille de la maison était folle et attachée dans la concession. Il l'a soignée à condition qu'on la lui donne en mariage. Il l'a guérie et ils ont eu un garçon. Comme il voulait partir à nouveau, ses hôtes ont décidé de le tuer. Il est parti seul avec le bébé sans son épouse. Il a allaité l'enfant et c'est pourquoi on l'appelle depuis Sharîf Bûbazzûl.

Dans la seconde, le thème de la folie et de la guérison est absent :

Les Gagma viennent d'une ville Qalqam au Maghreb qui a peu duré et où vivait une communauté chérifienne idrisside. La ville a disparu au bout de vingt ans, ruinée pour des raisons inconnues. L'un de ces *shurva* partit sur une jument et parvint dans les régions orientales au pays des Berbères (*ajam*). Il épousa une femme de chez eux et il en eut un enfant. De nouveau menacé, il dut partir avec cet enfant qu'il réussit à calmer, car il criait de faim, en le nourrissant de son lait.

Enfin, dans la troisième, les deux thèmes sont dissociés mais la guérison concerne le fils de l'épouse :

Le Sharîf [après le miracle du lait] partit vers l'Adrar. Il arriva devant une maison habitée par une femme. Celle-ci lui conseilla de ne pas entrer dans cette maison car elle avait un fils qui était fou. Il insista et rentra. Le fou se calma instantanément et la femme impressionnée lui accorda sa main. Elle eut de lui un second fils, Shams ad-Dîn.

Différentes tribus et fractions de tribus, localisées principalement dans l'Adrar et la Gebra, se réfèrent à la descendance du Sharîf Bûbazzûl. C'est un des éléments qui font varier le récit et qui, par là même, intéressent l'anthropologue attentif aux significations historiques du mythe et soucieux de tenir compte du contexte géographique et chronologique.

Mais le cycle du Sharîf Bûbazzûl est aussi "celui qui permet de penser le passage de la berbéricité originelle à l'ancestralité arabe" et qui correspond, sur le plan de l'analyse structurale, au "passage de l'organisation cognatique des sociétés berbères sahariennes, encore observable chez les Touaregs, à l'ordre patrilinéaire « arabe » avec ses conséquences sur la filiation et l'alliance de mariage" (*idem* : 62).

Il existe en effet, entre les systèmes de parenté touareg et *bîḍân*, toute une série d'oppositions identifiées "comme les effets du traitement distinct, sinon « inversé », d'une même structure fondée sur les « lois du genre »" (Bonte 2000b :

146). Pierre les a présentées dans un tableau récapitulant l'ensemble des traits caractéristiques de la culture et de l'organisation sociale (*ibidem*) :

Arabe	Touareg
paternels/maternels	filis/neveux
accent sur l'ascendance	accent sur la descendance
primat consanguinité	primat affinité
agnatisme/stable	cognatisme/instable
cousine parallèle patri[linéaire]	cousine croisée matri[linéaire]
<i>sadaq</i> statut fém.	<i>taggalt</i> statut masc.

L'intérêt de Pierre pour le cycle du Sharif Būbazzūl tient notamment au fait que ce mythe illustre le moment où la *ʿasabiyya* est établie aux dépens de l'*ebewel*<sup>4</sup>, lorsque, en nourrissant son fils miraculeusement, le Sharif fonde le primat nouveau de la filiation agnatique. Cette transformation est, pour l'anthropologue, au cœur de ce qu'il entend par "processus d'arabisation".

Pour ma part, je m'étais également intéressée au mythe du Šrīv Bū-bāzzūl, mais pour en proposer une lecture plus "linguistique" (Taine-Cheikh 1998)<sup>5</sup>. Il me semblait en effet que le départ du Š(a)rīv avec son fils nourrisson mettait aussi en scène la coupure avec la langue "maternelle" qui dans beaucoup de versions est le berbère. Je mettais ainsi en relation le récit du Š(a)rīv Bū-bāzzūl (qui aurait "vécu" aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.) avec l'arabisation dialectale, tout comme — en ce qui concerne la figure de l'imam El-Ḥaḍrami (autre récit d'origine très présent dans les écrits de Pierre Bonte) — je mettais en relation l'histoire de la redécouverte de sa tombe avec les véritables débuts de la littérature écrite arabe en pays maure. Le *Kitāb al-Minna* ('le livre de la Grâce') que le bras de l'imām al-Majdūb ('l'inspiré') rédigea quasiment sous la dictée automatique de l'imam El-Ḥaḍrami, semble en effet l'un des tout premiers livres écrits par un *biḍāni*.

Cependant, ce qui retient ici mon attention dans le mythe du Šrīv Bū-bezzūl, c'est non seulement le thème de l'arabisation et la question du genre, mais aussi celui de l'extériorité, représentée par l'époux au statut d'"étranger", sur lequel je reviendrai lors de l'étude du lexique du mariage.

## 2. LES CONTES

Dans ses publications, Pierre Bonte ne fait pas très souvent allusion à la littérature orale (en dehors des poésies relatives au *vayš*), mais ses archives

<sup>4</sup> Utérus, abri, lignée utérine, biens circulant en cette ligne.

<sup>5</sup> Cet article ('Langues, savoirs et pouvoirs en milieu maure') est paru dans un numéro de *Nomadic Peoples* (intitulé *Élites du monde nomade touareg et maure*) que Pierre Bonte avait co-édité avec Hélène Claudot-Hawad.

montrent qu'il avait archivé aussi soigneusement les poésies qu'il avait recueillies que les autres documents oraux.

Pour ma part, j'ai surtout étudié des textes poétiques. Cependant, j'ai eu l'occasion de travailler avec des collègues mauritaniens sur un gros corpus de proverbes, dont la publication s'est faite finalement après mon départ de Mauritanie. En revanche, j'ai peu travaillé sur les contes, si ce n'est pour la langue à partir des textes édités par Aline Tauzin, les *Contes de Mauritanie* (1993). Il m'est arrivé cependant de collecter quelques contes, notamment en zénaga, et j'ai souvent pensé que certains d'entre eux pouvaient intéresser les anthropologues. Et si je choisis ici d'en évoquer quelques-uns, c'est notamment en écho à ce que j'ai découvert assez récemment sous la plume de Pierre Bonte, dans la préface qu'il a écrite pour le premier tome de *Contes et Proverbes de Mauritanie* (Ould Ebnou & al. 2008 : 6) :

L'un des thèmes majeurs qui traversent ces textes, quel que soit le motif, animalier, merveilleux ou encore aphorique, dans le cas des proverbes en particulier, est la distinction du masculin et du féminin, le traitement de la notion de genre.

Parmi les contes qui ont, pour diverses raisons, attiré mon attention, je commencerai par ceux qui mettent en scène l'accouchement d'un individu mâle et qui, de mon point de vue, traitent assez directement de la notion de genre.

### 2.1. À propos du mélange des genres

2.1.1. L'histoire du mâle qui (selon son propriétaire) aurait accouché est très connue en Mauritanie. C'est d'ailleurs le premier texte qu'on m'a narré quand j'ai cherché à constituer un corpus en ḥassāniyya.

Voici cette première version du conte, intitulée simplement *əd-dīb w-ən-näyrāb* 'Le chacal et le lièvre/la lapine'<sup>6</sup> :

Il était une fois, la lapine (*ən-näyrāb*) avait une vache (*bāgra*) et le chacal (*əd-dīb*) avait un taureau (*towr*). Ils habitaient au même endroit et s'entendaient bien. Au bout de quelques temps la vache de la lapine est devenue grosse et le chacal s'est mis à se plaindre parce que son taureau ne l'était pas. Mais un jour la lapine a dû voyager et elle a confié sa vache au chacal.

Après un mois ou deux, la vache a mis bas et a donné une génisse avec une tache blanche. Il a cherché un moyen pour enlever la génisse de la lapine. Il a passé des nuits à réfléchir et il a fini par croire qu'il avait trouvé une solution. Il a fait à son taureau des mamelles en argile et lui a fait adopter la génisse.

---

<sup>6</sup> Le correspondant classique de *näyrāb* est *ʾarnab*. La métathèse entre *r* et *n* est fréquente dans les dialectes et le sens de 'lapin' est largement répandu (Behnstedt & Woidich 2011 : 323), même si celui de 'lièvre' est premier. Ici je traduirai par 'lapine' dans la suite du conte pour rendre compte du genre féminin qu'a le terme *näyrāb*. En ḥassāniyya, la différence de genre grammatical entre *näyrāb* et son protagoniste *dīb* 'chacal' donne une structuration au récit et en facilite la compréhension. Dans le premier tome sur les *Contes d'animaux* (Ould Ebnou & al. 2008), figurent plusieurs contes ayant pour héroïne la 'hase' (ce qui est une autre manière de traduire *näyrāb*), mais pas celui dont il est question ici.

Quand la lapine est revenue, il s'est vanté devant elle : “Tu as les nouvelles ? mon taureau a mis bas, il a une génisse”. Elle lui dit : “Et moi ma vache ?”. — “Elle n'a donné naissance à rien”. La lapine : “Dis quelque chose de vraisemblable”. Le chacal : “Seulement ce qui est arrivé”. La lapine : “Nous devons donc aller voir le juge pour qu'il nous départage”.

Ils partent à la recherche du juge et trouvent le rat-palmiste (*mundrîš*)<sup>7</sup>. Ils lui demandent de les départager. Chacun donne sa version. Le juge leur dit : “Je vous ai entendus, revenez demain”.

Le lendemain, ils se sont précipités dès que le soleil s'est levé. Ils l'ont trouvé gisant. Le chacal : “Qu'est-ce que tu as ?”. Le juge : “Ô mon frère, je vais accoucher”. Le chacal commence à mourir de rire (*imût bî-h aḏ-ḏḥak*) et dit : “Les mâles, est-ce qu'ils peuvent accoucher ?”. Le hérisson relève la tête, se tourne vers le chacal et lui dit : “Dis-le toi donc et donne à la lapine sa génisse”.

C'est devenu une morale couramment employée qu'on utilise quand quelqu'un qui se trompait sur quelque chose de vraiment clair, finit par s'apercevoir seul de la vérité. Alors son ami lui dit : “Dis-le toi donc et donne à la lapine sa génisse” (*gūl-hâ-l-ak šša w-a'ṭi la n-nāyrāb 'ažlat-hā*).

Dans le livre *Contes arabes de Mauritanie*, il existe un conte intitulé *ed-ḏīb we n-nêreb*<sup>8</sup> ‘Le chacal et la lapine’ que Tauzin a classé parmi les “Contes de la sagesse”, mais il n'a rien à voir avec le précédent<sup>9</sup>. Ce dernier est présent, cependant, mais avec le titre de *āwdâš elli uled* ‘Le bœuf qui a accouché’. Il figure parmi les “Contes pour enfants” — la catégorie la plus étoffée du recueil — et a la particularité de se présenter sous deux versions, l'une en prose et l'autre en vers (1993 : 92-96).

La version en prose (à peine résumée ici) est vraiment courte :

Le chacal (*ed-ḏīb*) et la lapine (*en-nêreb*) cheminaient. Ils rencontrent un bœuf (*āwdâš*) et une vache (*begra*). Le premier choisit le bœuf à cause de sa grosse bosse et laisse la vache à la lapine. Quant il a vu que la vache allait mettre bas, il éloigne la lapine (“reste assise, tresse tes cheveux, je vais garder la vache avec le bœuf”). La vache met bas, il prend le placenta et le met sur le derrière de son bœuf pour faire croire que le veau (*'ežle* [litt. ‘veau femelle’] est à lui. Contestations (“C'est la fille de la tachetée, elle l'a ‘mouchée’ [=elle lui ressemble]” — “C'est la fille de Celui-aucuel-elle-s'est-habituée, il l'a chiée !”).

Ils vont chez le juge, le rat-palmiste (*māndrîž*). Il leur dit d'attendre la fin du jour. Le soir, il a creusé beaucoup de trous et s'est accroupi. Il crie de douleur : “Je vais accoucher”. Le chacal : “Depuis quand un mâle accouche-t-il ?”. Le juge : “Sache

---

<sup>7</sup> Il s'agit d'un rongeur qui est surtout connu pour sa présence dans les contes. Ce petit animal est, selon Monteil (1951) un rat palmiste (*Xerus erythropus*) ou un écureuil fouisseur, habitant du Sahel sénégalais et soudanais. Il apparaît chez Tauzin sous la variante *māndrîž* (voir ci-dessous).

<sup>8</sup> Je laisse à chaque auteur sa transcription.

<sup>9</sup> Le chacal est incité par son épouse, la lapine, à entrer en rivalité avec le lion, qui impose sa loi à tous. Il lui promet d'obtenir le cœur de tous les animaux, y compris celui de leur “patron”, et y parvient effectivement, par la ruse.



que non et donne à la lapine son veau !” (*ṛavhe ṣa w aṣṣi lə n-nēreb ʿežlethe* [litt. sache-le donc et donne à la lapine sa génisse]).

La variante versifiée, qui est beaucoup plus longue<sup>10</sup>, est associée à un contexte particulier : celui où l'époux rend visite à son épouse pendant tous les mois où, après son mariage, elle habite encore chez ses parents. Comme le fait remarquer Tausin (*idem* : 96, notes 4 et 5), cette variante sert, en meublant les soirées, à la poursuite de la cour amoureuse et contient donc des vers exprimant, directement ou indirectement, les sentiments de l'époux. Ceci mis à part, on retrouve les mêmes éléments de base que dans la version en prose. La transformation du 'taureau' en 'bœuf' n'est pas aussi signifiante qu'il y paraît : *awdāš*, qui désigne en effet le bovidé mâle adulte, généralement dressé et servant d'animal porteur, ne s'applique pas spécifiquement au mâle castré<sup>11</sup>. En revanche, on a bien une particularité dans la manière dont le veau est attiré vers le mâle : par l'application du placenta (*sgiyye* "poche des eaux") de la vache sur le derrière de bœuf (*gbaḍ huwwe sgiyye u dārhe və ezeffāl āwdāšu*). Ce procédé, par lequel le veau femelle, habitué(e) à suivre le bovin mâle, est "adopté(e)" par lui, explique le curieux nom — avec la marque du féminin ! — attribué à ce dernier (*rweyme* 'Celui-auquel-elle-s'est-habituée').

2.1.2. À la fin des années 90, j'ai commencé à travailler sur le berbère de Mauritanie et ai été fort étonnée de constater que le troisième conte collecté dans cette langue était une variante (ayant pour titre 'Le chacal, le lièvre et la vache') du conte ḥassāniyya.

Là encore, on retrouve le même schéma d'ensemble. On notera cependant que le cadi n'est pas un animal spécifique (mais un *amḡar* 'un vieux (sage), un chef, un cheikh') et surtout que cette fois — comme dans la première version, également recueillie dans le Trarza — c'est en faisant des mamelles en argile au taureau que le chacal compte tromper la lapine.

On dit que la lapine (*tārumbāl/tāyərzaḏ*<sup>12</sup>) avait une vache (*tāšši*<sup>13</sup>) qui allait mettre

---

<sup>10</sup> Elle compte 40 vers (ou hémistiches) : un *gāv* ('quatrain') suivi de quatre *talʿāt* (composées chacune de six vers au moins). Le poème est composé dans le mètre *lə-btāyt ət-tāmm* ('le petit mètre complet') qui compte en principe 8 syllabes. Dans la transcription, certains vers ne respectent pas la rime ou le mètre, voire les deux, mais cela ne diminue en rien l'intérêt et l'originalité de cette version versifiée.

<sup>11</sup> Cet emprunt au berbère a été relevé, avec cette forme et ce sens, surtout en touareg. Cf. *á-wdes* "taureau non castré" au Mali (Heath 2006 : 763) et *āwduš* "bœuf bien dressé" dans la *tawəlləmmət* du Niger (Prasse & al. 2003 : 811). Il existe par contre une certaine spécificité régionale, *ṭowr* (d'origine arabe) est le terme le plus fréquent au S.-O. alors que *awdāš* est plus usuel à l'Est.

<sup>12</sup> Les deux termes sont du genre féminin, comme *nāyrāb* en ḥassāniyya. Celui de *tāyərzaḏ* — plus usité dans la tribu Idābləḥsan de mon informateur — est assez fréquent dans les parlers orientaux alors que son synonyme *tārumbul* peut être rapproché (malgré la métathèse entre R et M) de la forme touarègue *émerouel* (Taine-Cheikh 2008 : 591 n. 1064, 445 n. 823).

<sup>13</sup> Le terme *tāšši* (relevé en tetserret sous la forme *tešši*, cf. Attayoub 2001 : 101) est proche du touareg *tésout*, mais moins fréquent en berbère que celui de (*ta*)*funās* (Taine-Cheikh *idem* : 471 n. 877).

bas. Alors arrive le chacal (*āzqīh*<sup>14</sup>) conduisant un taureau (*āzgər*<sup>15</sup>). Il lui dit qu'il veut mettre le taureau avec la vache. La lapine lui dit : “Oui, certes”. Après quelques jours, le chacal conduit au pâturage la vache avec le taureau. La vache met bas. Le chacal prend un peu d'argile et fait des mamelles (*uffan*) au taureau, les met sur lui à l'endroit du sang de la mise bas.

Quand il revient le soir du pâturage, il conduit le taureau avec la vache. Il dit à la lapine : “Mon taureau a mis bas une génisse (*tirkiʔd*)”. Elle lui dit : “Ça c'est ma vache”. Il lui dit : “Ce n'est pas vrai”. Elle va chez le cadi (*amgar*) et lui dit : “Le chacal m'a fait du tort”. Elle lui raconte leur histoire. Le cadi fait dire au chacal de venir. Il lui dit : “Partez jusqu'à demain, laissez-moi !”.

Quand ils reviennent le lendemain matin, ils le trouvent en train d'accoucher. Le chacal demande : “Que fais-tu ?”. Il lui dit : “Je vais accoucher”. Le chacal lui dit : “Les mâles, est-ce qu'ils mettent bas (*tärəgän*) ?”. Il lui dit : “Sache-le et donne sa génisse à la lapine” (*ässən-ti täkfäd tırkiʔd-ən-š i tärumbäl*).

L'ancienneté du conte en zénaga ne fait guère de doute, d'autant que le livre *Mission au Sénégal* de René Basset comprend également, dans la partie consacrée à l'étude du zénaga, deux versions de cette histoire (1909 : 56-58), l'une transcrite par un locuteur des O. Daymān à Saint-Louis du Sénégal en 1888<sup>16</sup>, l'autre recueillie directement par Destaing. En dehors du fait que, dans la première version, la vache a un veau (*irki*), et non une génisse, le seul élément nouveau concerne l'identité du cadi. Alors que, dans la seconde version, le cadi est un *mendrich*, comme en ḥassāniyya, un nouvel animal apparaît dans la première version : le *koud'i*, un terme auquel Basset attribue des sens variés. Il est traduit par ‘iguane’ dans le titre du conte (‘Le lièvre, le chacal et l'iguane’) et dans la version française, mais par ‘lézard’ (pour *koud'i*) ou ‘gueule-tâpée’ (pour *koudi*) dans le glossaire (Basset 1909 : 126, 135, 229) — des sens fréquemment relevés pour *kūti* (*kūṭ'i* à l'est) en ḥassāniyya, bien que Pierret, pour sa part, donne celui d'‘iguane’ (1948 : 122). Ce terme pourrait même désigner un ‘crabe de mer’ comme en wolof (< *nkoti gā*) et constituer un des rares emprunts faits par le zénaga à cette langue (Basset *idem* : 12). Il existe toutefois un point commun avec *ṃundriš*. Dans les deux cas, en effet, la figure du cadi est incarnée par un animal peu familier, autour duquel flotte une certaine incertitude, à la fois sémantique et formelle.

Je terminerai ce tour d'horizon — certainement incomplet, tant ce conte est populaire en Mauritanie —, en évoquant l'étude d'Henri Basset (1920, réédité en 2001). Ce dernier avait remarqué l'importance des contes d'animaux chez les locuteurs du zénaga et jugeait que certains éléments venaient du Soudan, précisant

---

<sup>14</sup> Le terme le plus répandu pour ‘chacal’ est *uššən* (à côté du touareg *ebeggi* ou *a-bægg*). Mais le siwi, à l'autre extrémité du domaine berbère, a une forme *azidi* très proche (“spirantisation” en moins) du zénaga *āzqīh* (Laoust 1938 : 209 ; Taine-Cheikh *idem* : 598). Ceci contribue à rendre l'origine arabe (< *qīb* ?) moins probable.

<sup>15</sup> Le terme *āzgər* est fréquent en berbère, sauf dans les parlers zénètes qui emploient plus volontiers *funās* (Laoust *idem* : 203 ; Taine-Cheikh *idem* : 601 n. 1084).

<sup>16</sup> La transcription du conte figure dans les *Nouveaux contes berbères* (Basset 1897 : 38-39).

notamment : “[...] le rôle joué accidentellement par le lièvre est dû, selon toute vraisemblance, à une influence soudanaise” (2001 : 127).

Il faisait aussi référence directement au conte qui nous intéresse en affirmant (*idem* : 140) :

Ce folklore des Zenaga est du reste assez différent, ce qui s'explique, de celui des Berbères nord-africains. Ainsi l'on rencontre chez eux seulement l'histoire si connue par ailleurs du lièvre et du chacal portant une étrange contestation devant l'iguane : un veau étant né, le chacal prétend que c'est son taureau qui l'a mis bas, et non la vache du lièvre. L'iguane feint alors d'être pris des douleurs de l'enfantement ; le chacal crie à l'invraisemblance et se donne ainsi tort à lui-même.

Pour mieux saisir la spécificité de cette histoire, je vais présenter quelques contes des sociétés voisines.

## 2.2. *Mélange des genres et/ou mélange des espèces*

Dans les *Contes touaregs de l'Air* publiés par les Petites Sœurs de Jésus (1974), j'ai retrouvé nos deux personnages, le chacal et le lièvre. Ils apparaissent généralement séparément, sauf dans le premier conte (p. 46 et *sq.*) intitulé justement ‘Le chacal et le lièvre’. L'histoire commence même comme dans le conte mauritanien puisqu'il s'agit d'un chacal (*eggur*) prénommé Mokhammād — qui a un bœuf — et d'un lièvre (*təmarwalt* — donc plus exactement une hase/une lapine) prénommée Fatimata, qui a une vache. Là encore, le chacal jalouse le lièvre (cette fois pour le lait que lui donne sa vache), mais là s'arrête la ressemblance, si ce n'est que les tromperies du premier se retournent régulièrement contre lui et que le lièvre finit toujours par l'emporter.

Cependant, il existe bien un conte similaire au conte mauritanien, mais il a pour protagonistes un écureuil-fouisseur (*akolen*) et un éléphant (*elu*) (pp. 126-127). Lorsque la vache du premier met bas, l'éléphant saisit son veau et le met sous son taureau en affirmant que c'est ce dernier qui a mis bas. Ils vont voir le chacal Mokhammād qui cette fois assume le rôle du juge. Pour les départager, celui-ci dit à chacun de traire son animal. Il attribue alors la propriété du veau à celui qui a pu rapporter une calèche pleine de lait.

On peut penser que la différence, qui consiste à faire du lait (et non plus de l'enfantement lui-même, voire des mamelles) l'élément décisif, n'est pas d'une importance capitale... sauf que cette façon de voir les choses entre plus directement en contradiction avec le mythe du Š(ā)rīv Bū-bāzzūl (où un mâle se retrouve en situation d'avoir du lait pour son petit). Ceci étant précisé, les contes du mâle qui prétend mettre bas paraissent emblématiques de la culture saharienne, surtout si on les compare aux contes berbères recueillis par Leguil (2000) dans l'Atlas de Marrakech.

Dans deux de ces contes, il est question d'attribuer correctement un petit à l'animal qui l'a mis au monde, et non à un autre, mais il s'agit cette fois d'une double

attribution, relative à deux mises bas (j'en donne ici des versions écourtées).

Dans le douzième conte intitulé 'Le propriétaire de l'ânesse et celui de la chamelle' (pp. 26-29), les deux femelles mettent bas en même temps, mais le propriétaire de l'ânesse prend le chamelon et l'échange avec l'ânon. La femme (du roi) sert d'intermédiaire auprès du roi qui est chargé de rendre la justice. Il faut cependant un second jugement, le premier étant trop précipité, pour que — en prêchant le faux pour avoir le vrai — la vérité sorte du mensonge.

[...] Le roi dit que le chamelon est pour le propriétaire de l'ânesse si le chamelon suit l'ânesse. Le chamelon suit l'ânesse. Le propriétaire de la chamelle dit : "Ce n'est pas juste". La femme du roi lui dit de retourner voir le roi.

L'homme dit au roi : "J'ai semé de l'orge au bord de la mer ; des poissons en sont sortis et l'ont mangée". Le roi : "Vous croyez que les poissons mangent de l'orge ?". Le propriétaire de la chamelle dit : "Vous croyez qu'une ânesse puisse mettre bas un chamelon ?". Le roi conclut : "Que Dieu légitime ton bon droit".

Le treizième conte ('Le propriétaire de la vache et celui de la jument', pp. 30-32) développe une thématique comparable, avec un double jugement (rendu cette fois par deux juges distincts). Plus long que le précédent, il est aussi plus explicite<sup>17</sup> et si le premier épisode (autour de la question "qui suit qui ?") est identique au conte précédent, le second présente des similitudes avec le conte mauritanien dans la posture "féminine" du second cadhi, qui fait semblant d'avoir ses règles.

[...] Lorsqu'ils arrivent tous les deux chez le qadi, chacun expose son affaire. Le qadi leur demande d'amener leur bête et de les laisser la nuit chez lui. Il enferme la jument avec son petit et la vache avec son petit. Le lendemain matin, il les relâche. Le poulain suit la vache et le veau suit la jument. Le qadi décide au vu de cette simple constatation, mais le propriétaire de la jument n'accepte pas et appelle un autre qadi.

Le lendemain, le qadi dit qu'il a eu ses règles en se levant et qu'il leur demande de revenir plus tard. Le propriétaire de la vache dit : "Depuis quand les hommes ont-ils leurs règles ?".

Le qadi lui répond : "Depuis le jour où les vaches mettent bas des poulains ! Allez, rendez à cet homme le petit de sa jument !".

Le thème du cadhi véral, absent du corpus saharien, semble assez fréquent dans les contes marocains, mais Annick Mazabraud-Zennaki, auteur du commentaire qui clôt le volume, a raison de faire un sort particulier à ces deux contes en les traitant ensemble (2000 : 257-258) :

[L]es contes n° 12 et 13 [...] montrent le non-sens issu de la malhonnêteté et du mensonge en lutte contre la force des éléments (les poissons de la mer dans le conte 12) ou de la nature (féminine et masculine dans le conte 13). La personne du cadhi et la puissance du jugement passent en second plan ici, car la justice est rendue

---

<sup>17</sup> Le premier cadhi a été soudoyé par le propriétaire de la vache pour rendre un jugement inique, et si le poulain suit la vache chez le cadhi, c'est parce que, sous sa garde, le poulain a tété la vache.

équitablement, non grâce au Livre ou à un droit quelconque, mais par la force contraignante du réel. Les êtres issus de l'élément marin ne peuvent vivre sur la terre de même que, par nature, les femmes sont différentes des hommes. La raison ne peut que s'incliner.

Ce commentaire est intéressant, mais la principale différence de nature me semble être, dans ces deux contes, celle séparant deux espèces animales (ânesse *vs* chamelle dans un cas, vache *vs* jument dans l'autre)<sup>18</sup>. Certes la question de la spécificité féminine est posée dans le conte n° 13 à travers la ruse comportementale du second *cadi*, mais elle reste secondaire alors que, dans le conte mauritanien, tout tourne autour de l'opposition de genre.

Insister sur le fait que c'est la femelle, et non le mâle, qui engendre, est aussi une façon de mettre en avant la lignée maternelle au détriment de la lignée paternelle : on est quasiment dans un monde où le féminin engendre le féminin sans intervention du masculin. Ceci revêt un intérêt particulier, compte tenu de l'importance de l'opposition entre la parenté du dos et parenté du ventre dans la société touarègue (Claudot-Hawad 1973 : 71) et, dans une certaine mesure, dans la société maure (Fortier 2001 : 100). Mais ce n'est pas sans poser un problème, dans la mesure où le sens de cette opposition varie beaucoup — comme on l'a vu précédemment — d'une société à l'autre.

Chez les maures, il est logique qu'en dernière instance l'origine de la reproduction (et du lait) soit rapportée à la lignée paternelle puisque, dans la tradition arabo-islamique, le sperme, stocké dans la colonne vertébrale, est considéré comme le principe premier et ultime de la création. De ce point de vue, si le mythe du Š(ā)rīv Bū-bāzzūl énonce bien, sur le mode fictif, l'éviction de la femme du champ de la reproduction, le conte du 'mâle qui [prétend] engendre[r]' fonctionne plutôt comme le retour du refoulé. En effet il continue à affirmer, quant à lui, que la femme est l'élément central de toute opération de reproduction et cela, malgré les changements survenus dans la société maure, après l'islamisation et l'arrivée des arabophones.

### 2.3. *À propos du mélange des cultures*

Alors que le mythe du Š(ā)rīv Bū-bāzzūl évoque le passage de la filiation cognatique à la filiation agnatique — et indirectement, celui de l'arabisation —, le thème du changement culturel n'est guère présent dans les contes. Cependant, parmi ceux que j'ai recueillis en zénaga, il en existe un qui évoque un sujet connexe : celui du passage de la matrilocalité à la patrilocalité.

On dit qu'il y avait un marabout qui avait une (seule) fille qu'il aimait beaucoup. Vint chez lui quelqu'un qui la demanda (en mariage). Il la lui donna. Ils passèrent avec lui une année.

---

<sup>18</sup> Ce peut être une façon indirecte de souligner l'importance des lignées ou de mettre en garde contre les alliances "contre nature".

Après cela, il dit qu'ils voulaient déménager chez ses parents à lui.

Le marabout lui dit : “Soit !”. Il amena ses chameaux, mit sur eux les bagages, mit sa selle (à elle) pour la femme. Au moment où elle s'apprêtait à monter (sur le chameau), son père l'appela. Elle revint (sur ses pas).

Il lui dit : “Qu'est-ce que l'intelligence/la raison ?”. Elle lui dit : “L'intelligence/la raison, c'est le fait d'être d'accord”.

Il lui dit : “Qu'est-ce que le fait d'être d'accord ?”. Elle lui dit : “(C'est) quelqu'un qui jette (=laisse) ce qui est dans son cœur/sa tête et va vers les gens pour (litt. dans) ce qui est dans leur cœur/tête”. Il lui dit (à elle) : Je te confie à Dieu, va !”.

Cette histoire, dont je n'ai pas trouvé d'équivalent jusqu'à présent, ne comporte aucune ruse. Quant à la loi qui s'impose, c'est une loi sociale — non une loi de la nature — et elle passe par la raison et l'acceptation individuelle.

Le fait qu'elle porte entièrement sur le départ du campement paternel peut étonner, mais on va voir la place importante qu'occupe cette question dans le champ lexical.

### 3. LE LEXIQUE DU MARIAGE

S'agissant du mariage maure, au moins trois périodes différentes sont à distinguer. Elles correspondent respectivement aux fiançailles, à la cérémonie du mariage proprement dite et au statut de marié(e). L'étude du lexique *ḥassāniyya*, même rapide, apporte un éclairage intéressant sur les diverses facettes du mariage<sup>19</sup>.

Pour chaque période, on a une opposition importante entre ce qui relève des hommes et ce qui relève des femmes — opposition qui a souvent un rapport avec l'origine plus ou moins classique des lexèmes. Par ailleurs il existe fréquemment, parallèlement au vocabulaire spécialisé, une manière euphémique de dire l'essentiel avec les mots les plus courants.

#### 3.1. Fiançailles et attachement

Dans la société maure traditionnelle, tenir une ‘conversation galante’ (*wənsä*) est une occupation plutôt banale et ce n'est sans doute pas un hasard si *twännäs m<sup>ʿ</sup>a...* ‘faire la cour, flirter avec’ (mais aussi ‘converser, bavarder avec’) est l'équivalent dialectal du classique *ta'annasa* ‘s'habituer à’ — la *hamza* étant par ailleurs conservée telle quelle dans certaines formes hassanes telles que *ānəs* ‘distraire’ et (*st*)*ānəs əb šī* ‘se laisser divertir par qqc’. Mais on peut signifier aussi qu'untel courtise une telle en disant simplement qu'untel va vers une telle’ : *vlān iži lə-vlānā*.

Durant les réunions entre jeunes gens (séance de musique, mariage...), il

---

<sup>19</sup> Sauf indication particulière, les données lexicales viennent de mon *Dictionnaire ḥassāniyya – français* (1988-98). J'évoquerai aussi quelques lexèmes du berbère zénaga présents dans mon *Dictionnaire zénaga – français* (2008).

n'était pas rare qu'une jeune fille ait plusieurs prétendants et que quelqu'un de rang inférieur — griot ou forgeron par exemple — lui dérobe (*iḥûṣ 'lî-hä*<sup>20</sup>), souvent avec sa complicité, un de ses objets (bague ou autre bijou en particulier). Cet objet dérobé, qui était ensuite proposé au(x) prétendant(s) pour “rachat”, fournissait à celui-ci (ceux-ci) l'occasion de montrer sa (leur) générosité et son (leur) attachement.

Pour dire que le prétendant se déclare, on pourra employer le verbe *xṭab* (nom verbal *xṭbā*) ‘faire un discours ; prêcher’ qui, comme le classique *xṭaba*, prend le sens de ‘demander (une femme) en mariage’ lorsqu’il est suivi d’un complément d’objet animé au féminin. Mais l’expression dialectale elliptique *tkällām l-hum/l-hä* (litt. ‘il leur/lui (F) a parlé’) est à peu près équivalente, comme s’il n’était pas nécessaire de préciser de quoi on parlait quand il s’agissait de mariage... ou comme s’il était plus séant de l’évoquer par allusion.

Si la réponse aux avances est négative, on parlera du dédain (*gälvä*) de la femme, mais la femme n’est pas la seule à pouvoir ‘rejeter les avances’ (*gləv*) de l’autre sexe (l’expression injurieuse *ya'tî-k əl-gälvä* signifie d’ailleurs aussi bien ‘Que tous les hommes (toutes les femmes) te repoussent !’).

En revanche, si la réponse est positive, on pourra, là encore, employer simplement le verbe *žā* ‘venir’, mais cette fois il ne s’agit plus de la venue du prétendant, mais d’un sens très particulier de *žā* signifiant son acceptation comme époux par la jeune fille (*žāt-u*) ou comme gendre par ses parents (*žāw-h*).

Cette première étape étant franchie, arrive le moment des fiançailles. Celles-ci s’énoncent de plusieurs façons. L’une relève de la racine RKN et comprend notamment une forme réfléchie *ṭrākən m'a* ‘se fiancer (avec) ; passer un contrat (avec)’ et sa forme transitive correspondante *rākən* ‘se fiancer (avec)’. Ce sens, connu au Maghreb, semble le produit d’une évolution secondaire à partir du sème de fermeté–solidité attesté dans la forme nue — un sème qui, en ḥassāniyya, s’est restreint au domaine de la stabilité résidentielle.

L’autre notion est celle de l’attachement. C’est le cas, d’une part, de *grān* qui signifie, en général, ‘fait d’attacher ensemble’ et, plus spécifiquement, ‘fiançailles officielles (représentées par le mariage religieux)’. C’est le cas, d’autre part, de *'aqəd* qui appartient à une racine (ʕQD en classique, ʕGD en ḥassāniyya) dont le sens premier est celui de ‘faire un nœud, attacher avec un nœud’. *'aqəd* signifie ‘acte de mariage, mariage religieux’ ou, plus précisément ‘fait de conclure religieusement un contrat de mariage’. La présence d’un *qāf* au lieu du *g* bédouin s’explique par l’appartenance de ce terme au lexique religieux. Il s’agit en effet de l’aspect islamique du mariage, qui donne le premier rôle aux hommes (le rédacteur du contrat de mariage, le *'aqqād*, est d’ailleurs un homme, généralement âgé). Officiellement, le montant de la compensation matrimoniale à verser par le mari est

---

<sup>20</sup> Ce verbe, qui signifie ‘chaparder’, s’est presque spécialisé dans cet emploi particulier où il prend le sens de ‘dérober par jeu’.

fixé lors du mariage religieux, mais plusieurs auteurs, à commencer par Tauzin (2001 : 160-1), ont décrit la manière dont s'établissait ce montant, au moment de la demande en mariage, et le rôle primordial qu'y jouaient les femmes mariées parentes de la fiancée face au représentant du marié. Certains locuteurs emploient alors des formes en *g* de cette même racine et, distinguant 'gād 'fixer une compensation matrimoniale' de 'qad 'conclure religieusement un contrat de mariage', diront de la fiancée : *hiyyä 'agdät ('lî-h) dbālîž, xaymä, žmäl, xādäm u dāyrân mra* 'elle (lui) a fixé une compensation matrimoniale de bracelets, tente, chameau, servante et parures de femme'.

La compensation matrimoniale (appelée populairement "dot") est désignée elle aussi par un terme emprunté au classique : *š(a)dâq* (souvent réalisée avec *š > s*). On remarquera que, de la même racine, dérive le verbe *šdaq* 'dire la vérité, être sincère' comme si le montant versé devait refléter la valeur de la fiancée<sup>21</sup>. Tel n'est pas cependant ce que proclame la tradition selon laquelle *l-qarâbâ grä u xyātät-hä n-nva*<sup>22</sup> 'La parenté est une colle et sa couture est le don'. Et, de fait, la liste des cadeaux ne se limite pas à la compensation matrimoniale. Ne serait-ce que du côté du fiancé, on peut déjà citer la coutume qui consiste à faire des visites à une famille en vue d'un mariage en apportant une bête (*dṛak 'and...* litt. 'attacher (un animal) chez...').

Par ailleurs, il faut souligner que les liens de parenté sont conçus quasi littéralement, en arabe, comme un rapprochement physique : si *qarâbâ* 'parenté' et *qârâb* 'devenir plus rapproché (par les liens du mariage)', de sens juridique, ont conservé le *qâf* du classique, ils ont la même origine que les verbes *garrâb* 'rapprocher' et *tgarrâb/grâb* 's'approcher', très concrets, réalisés avec *g*.

De la racine *ŠHR* dérivent, en classique comme en *ḥassāniyya*, plusieurs lexèmes exprimant spécifiquement l'alliance par mariage, mais la relation beau-père/gendre est rendue plus volontiers avec le verbe *qârâb (lâhi tqârâb-u ?* 'Vas-tu le prendre pour beau-père ?') ou avec le verbe *xlat* 'mélanger' qui, suivi de la préposition 'lâ prend notamment le sens spécifique de 'devenir le gendre de...'. Cette vision de l'alliance comme mélange se traduit par le fait que *xalṭa* (litt. 'groupe de gens') sert souvent par "pudeur" à désigner le groupe familial, mais elle a pour conséquence une égalisation *de facto* des statuts entre alliés qu'énonce un proverbe fort usité : *ilā tmâssu ž-žlûd yätgâddu äž-ždûd* 'Quand les peaux se touchent, les ancêtres deviennent égaux'<sup>22</sup>.

Si la règle de l'hypergamie féminine, bien connue des anthropologues, est fondamentale dans le choix du conjoint, il en est une autre encore plus essentielle : celle qui prohibe le mariage avec un 'très proche parent (en particulier frère ou

<sup>21</sup> Ou celui de son ascendance maternelle puisque le montant demandé est souvent en rapport avec celui versé à la mère de la fiancée (Tauzin *idem* : 161 n. 1).

<sup>22</sup> Ce proverbe, relatif aux mariages entre personnes de couches sociales différentes, se dit surtout lorsqu'une femme épouse un homme qui lui est socialement inférieur.



sœur de sang ou “de lait”) : *mḥārmi* ou *māḥrām*. Ce dernier terme est proche du classique *muḥram* ‘ce qui est défendu, illicite’, mais la notion est suffisamment spécifique (et importante) pour que se soit formé un néologisme verbal purement dialectal : *maḥrām* ‘rendre parent à un certain degré de parenté, faire qu’une union devienne impossible (à cause d’une parenté de sang ou “de lait”)’.

Par antithèse on peut donc dire que les premiers épousables seront ceux qui ne sont pas frère ou sœur de lait, à savoir l’*āznābi* d’une femme ou l’*āznābiyyā* d’un homme (cf. Tuzin 1981, Bonte 1998 : 1099). On notera que ces lexèmes relèvent de la racine *ẒNB*, comme tout ce qui est ‘impur’ (*ẓunub*) — et donc à ‘éviter’ (*ẓtnāb*) — d’un point de vue théologique<sup>23</sup>. Il est remarquable aussi que le premier sens de l’*āznābi(yyā)* (attesté en hassāniyya mais d’origine classique) soit celui d’‘étranger au pays’. Certes, on comprend que l’étranger soit par excellence le non-frère de lait (d’une femme), mais cela fait de lui, d’une certaine façon, le meilleur candidat comme époux. On retrouve là comme un écho au mythe du Š(ā)rīv Bū-bāzzūl — figure prototypique de l’étranger venu de loin — alors qu’on s’attendrait plutôt, dans cette société saharienne où règne la règle d’‘épouser au plus proche’ (pour reprendre le titre de l’ouvrage édité par Pierre Bonte en 1994), une référence au cousin parallèle en ligne paternelle<sup>24</sup>.

### 3.2. La cérémonie du mariage

Dans l’opposition tranchée entre les valeurs masculines et les valeurs féminines qui structurent le rituel du mariage (Bonte 1998 : 1108), le moment de la fête (*‘ars*) est — au contraire des fiançailles officielles (*‘aqḍ*) — clairement du côté des femmes. En effet, c’est dans la famille de la fiancée ou jeune mariée (*‘rūs*) que la noce a lieu et, par ailleurs, ce sont les femmes qui l’organisent principalement — même si Tuzin (2001), à qui l’on doit la description la plus complète de la cérémonie, souligne aussi le rôle des jeunes hommes, notamment des amis du fiancé (*‘rīs*). Les formes verbales de la racine *ʿRS/Ṣ* trahissent d’ailleurs cette orientation puisque *‘arṛas/ṣ vlāne lə-vlān* ‘donner (une fille) en mariage à qqn’ se dit des parents de la mariée et *t‘arṛas/ṣ m’a vlān* ‘se marier avec qqn’ se dit surtout de la fiancée elle-même<sup>25</sup>.

Si *‘ars*, comme *‘rūs* et *‘rīs*, s’applique assez globalement à la période du mariage, c’est *sābba*‘ (‘septupler’, mais aussi ‘passer une semaine’) qui signifie ‘faire les cérémonies du mariage’ — signe que celles-ci dureraient sept jours

<sup>23</sup> Cette association sémantique n’est pas très étonnante puisque la source principale d’impureté religieuse est celle de la souillure résultant du coït — justement licite, sous certaines conditions, entre *āznābiyyīn* alors que le respect et la vertu (*ḥarṃā*) doivent être de règle entre très proches parents (*mḥārām*).

<sup>24</sup> Mais Pierre a montré aussi les limites de cet idéal matrimonial à partir de statistiques précises de mariages sur plusieurs générations (2008a : 80-2).

<sup>25</sup> On retrouve en zénaga des équivalents parfaits dans les dérivés en M de RWŠ : *āmārwaš* ‘jeune marié’, *tāmārwuš* ‘jeune mariée’, *yāmmārwaš* (*əḍ* ‘avec’) ‘se marier’ et *yāšmārwaš* ‘donner (une fille) en mariage’.

auparavant. On dit d'ailleurs *huwwe (hiyyä) v əs-sbûʿ* 'il (elle) est dans la période de cérémonie du mariage' (litt. '... dans la semaine').

Pour ces débuts de vie conjugale — débuts qui peuvent se prolonger pendant plusieurs mois — une tente spécifique, appelée généralement *bānyä* (litt. 'une construction') ou *ġ/qubbä* (litt. 'dôme'), est dressée pour les jeunes mariés dans le campement de la fiancée. *bānyä* et *ġ/qubbä* sont les deux noms les plus fréquents, mais il y a aussi la hutte (*t'ikît*) au Tagant. Quant à l'abri fait d'une carcasse en bois couverte de peau, il est appelé *kowrâr* à Oualata et *ugyämän* en berbère zénaga<sup>26</sup>.

L'emblème principal de la noce est cependant le tam-tam (*ṭbal*), de sorte que l'instrument de musique en vient à désigner métonymiquement le mariage. Il y a même une expression formée sur *ṭbal* pour compter le nombre de fois où une personne s'est mariée : *hādi lə-m̄ra um̄m ṭbal wāhəd, um̄m tablāyn, um̄m ätlət ṭbûl, etc.* 'cette femme s'est mariée une fois, deux fois, trois fois, etc.' (litt. '...est mère d'un tambour, de deux tambours, de trois tambours...').

Au Sud-Ouest, on tend, populairement, à employer aussi le terme 'tumulte, tapage' (*šakkä*) avec le sens de 'mariage', mais pour avoir une idée des excès que perpétuaient certaines traditions, en particulier dans le domaine de la grossièreté (*māsx*), on se référera à la description que donne Tazuin (2001 : 165 et *sq.*) de la conduite grotesque du fiancé devant une assemblée de femmes âgées, de son 'aveu (de n'importe quoi) sous la menace' (*thärbîl*) et des poésies scatologiques (*gīvān əs-sbûʿ* 'quatrains du mariage' ou *l-ħəzb l-azrag* 'le verset bleuâtre') qu'il est contraint de réciter.

Cette humiliation plus ou moins prononcée du jeune marié répond par avance à la violence rituelle de ses amis qui viennent enlever (*rāwwag*) la jeune mariée. Pendant tout ce temps, celle-ci est confinée dans un rôle essentiellement passif imposé par la "pudeur" — passivité encore accentuée par l'engoncement sous les voiles, comme un pain de sucre dans son emballage (cf. la devinette : *tās bū-ṭeytūs matqamber kīv l-ṣrūs* 'emmitoufflement d'habits, il est voilé comme une mariée').

Le cadeau que fait le jeune marié aux parents de la femme au terme de la première semaine conjugale entre, quant à lui, dans la logique plus globale du don comme "couture" de la parenté. Il semble porter différents noms selon les régions : soit *ādä* (litt. 'habitude' — un terme qui s'applique aussi aux cadeaux faits par le fiancé à ses amis), soit plus explicitement *təmṛāg əs-sbûʿ* (litt. 'la sortie de la semaine')<sup>27</sup>, soit encore *ägäd' d'âr*. Curieusement, ce dernier terme (en usage au Sud-Ouest — et en zénaga) a aussi le sens de 'ruade' et l'on emploie ce terme ou sa variante *ägazzâr* dans l'expression proverbiale *ägzāzîr lə-ṣrūs* '(être comme) les ruades de la mariée (au marié)' pour caractériser des coups portés sans volonté de

<sup>26</sup> Sur les autres emplois de la *bānyä* qui, elle, est en bandes de coton blanc, cf. Boulay 2003 : 146.

<sup>27</sup> Pour Tazuin (2001 : 182-3), ce terme désigne un cadeau dont l'importance varie avec la richesse de l'époux et a pour synonyme *mwāzār* (à rapprocher de *mowzār* qui, d'après mes informations, a le sens de 'protéger, défendre').

faire mal. Comme souvent, cependant, la sagesse proverbiale a plusieurs fers au feu et le sens acquis par le verbe *šatṭab* ('griffer comme une branche d'épineux — ce que faisait traditionnellement la jeune mariée à son époux') laisse augurer une attitude un peu plus vindicative. On se doute bien que la conduite des jeunes mariées n'est pas dictée uniquement par la pudeur et que la réticence de certaines n'est pas forcément surjouée.

### 3.3. Marié(e)

Il existe de multiples façons d'évoquer le statut matrimonial de quelqu'un (et surtout de quelqu'une), mais toutes ne sont pas strictement équivalentes.

On pourra dire qu'une femme est mariée, en disant par exemple qu'elle est *mra v ar-raqbā* (litt. 'une femme dans le cou') — état dont elle ne sortira qu'en "se libérant du joug [de son conjoint]" (*margət raqbət vlān* litt. 'elle est sortie du cou d'untel'). Cependant, cette expression a la particularité de considérer comme "mariée" toute femme pour qui on a déjà fait la cérémonie d'"attachement" — alors que ce n'est que la phase religieuse du mariage.

Quant aux expressions contenant le terme 'palanquin, selle de femme pour chameau' (*xṭäyr*) elles s'appliquent à la femme dès l'achèvement des cérémonies du mariage : *dxûl/tədxâl lə-xṭäyr* (litt. 'entrée dans le palanquin') 'mariage effectif', *daxlät lə-xṭäyr* (litt. 'elle est entrée [dans] le palanquin') 'elle s'est mariée' et *daxxal-hä lə-xṭäyr* (litt. 'il l'a faite entrer [dans] le palanquin') 'il l'a épousée'. Pourtant, à ce stade, la mariée peut être encore dans le campement de ses parents.

En effet, après les noces, il est fréquent que la mariée reste assez longtemps avant de venir vivre chez son époux et ce transfert, auquel le dernier conte cité faisait allusion, est loin d'être anodin. Il commence symboliquement par un simulacre d'enlèvement de la mariée (*glā*<sup>28</sup>), qui met aux prises une nouvelle fois deux groupes de sexe opposé : amis du marié et amies de la mariée.

Il a été précédé par une phase de préparation de la dot. La jeune mariée emporte en effet traditionnellement, à la fois des biens matériels (*mdännä* : *bänyä*, palanquin, tapis et nattes, ustensiles de ménage, etc.) et du bétail (*maṣṭa*) dont elle garde la propriété. Cette dot porte le nom significatif de *rḥîl*, dont le sens premier est 'déplacement (d'un campement)'. Parallèlement à la dot qui lui vient de son père, la jeune épouse apporte avec elle quelques cadeaux destinés à la belle-famille constituant la *väsxa*. Boulay (2003 : 378-9) donne une idée du montant et des caractéristiques respectifs du *rḥîl* et de la *väsxa*<sup>29</sup> à travers un certain nombre d'exemples. Par ailleurs il propose (*idem* : 381 n. 18) d'expliquer l'emploi métaphorique du terme *väsxa* comme 'cadeau "de mariage" de la jeune épouse à ses beaux-parents' par celui de 'bobine de fil'. L'hypothèse pourrait paraître

---

<sup>28</sup> Un lexème proche mais distinct de *glī* 'fait d'enlever (en général)'.  
<sup>29</sup> Généralement composée de plusieurs séries d'objets identiques, elle est destinée à être redistribuée par la famille de l'époux.

hasardeuse — il s'agit d'un sens rare, lui-même dérivé de ‘dépouille, mue (d'un serpent)’ —, si l'idée de *väsxa* comme fil créant un lien (social) entre les deux belles-familles n'était pas confortée par notre proverbe sur la parenté et la nécessaire “couture” du don<sup>30</sup>.

Le départ pour le campement de l'époux apparaît, non comme un choix rationnel, ainsi que le formule le conte, mais comme un arrachement — que l'enlèvement symbolique (*glâ'*) est chargé de mettre en scène. Pourtant le lexique n'en donne qu'une version très apaisée : celle d'un *rḥîl*, c'est-à-dire d'une simple transhumance<sup>31</sup>. Par ailleurs les lexèmes usités attribuent à cet épisode une valeur masculine fondamentale. En effet, les deux façons spécifiques d'énoncer qu'un homme se marie font référence au déplacement, que ce soit *šädd mra* ou *žâb mra*, le sens premier de *šädd* étant ‘mettre une selle, seller’ et celui de *žâb*, ‘venir avec, amener’<sup>32</sup>.

Malgré les ressemblances avec la cérémonie d'*azälay* en usage chez les touaregs, il existe au moins deux différences importantes entre celle-ci et le *rḥîl*. Non seulement, le départ pour le campement de l'époux est nommé significativement ‘séparation’, mais encore les cadeaux sont donnés par le mari à son épouse et à sa famille (Walentowitz 2003 : 348) — et non l'inverse. Cela semble correspondre à une résistance encore plus forte des touaregs à l'adoption de la règle de virilocalité, même si, chez les maures eux-mêmes, il n'est pas impossible d'en négocier les conditions d'application (Bonte 2008a : 102)<sup>33</sup>.

En ḥassāniyya, deux autres racines permettent encore de parler de mariage. L'une (ZWŽ), bien connue en arabe, paraît assez classicisante (voir la forme *tāzwīž*, en alternance avec *tāzwāž*, pour ‘fait de (se) marier’), sauf dans les formes typiquement dialectales présentant une alternance entre la sifflante et la chuintante : par exemple dans *žowz* (variante Est de *zowž*) ‘mari, époux’.

L'autre façon de dire ‘se marier’ (*txayyām*) est dérivée de la racine XYM, comme le verbe *xayyām* (*vlānā m'a vlān*) ‘(faire se) marier une telle avec untel’ et surtout comme le lexème *xaymā* ‘tente’, terme qui prend, par extension, le sens de ‘famille’, notamment dans l'expression *mān xaymā kbîrā* (litt. ‘de grande tente’) ‘de

<sup>30</sup> Plus simplement (et selon l'hypothèse d'Abdel Wedoud Ould Cheikh), *väsxa* pourrait avoir un lien avec le fait d'‘abolir qqc’ (*vsax*), à savoir la dette contractée implicitement par les cadeaux de l'époux.

<sup>31</sup> Ce déplacement est aussi considéré comme une ‘promenade’ *tāsdâr* (cf. Boulay *idem* : 377). Par ailleurs il faut noter que, à la différence d'autres dialectes, le ḥassāniyya n'attribue aucune connotation négative à *rḥîl* (ni au verbe *rḥal* dont il est le nom d'action).

<sup>32</sup> En zénaga, on retrouve la métaphore du départ pour évoquer un mariage, le verbe ‘s'absenter, s'éloigner’ (*yāmmuttār*) pouvant prendre le sens de ‘se marier (surtout pour une femme)’. On retrouve aussi l'emploi du verbe ‘amener’ (*yuwah + dāh*) au sens de ‘se marier (pour un homme seulement)’, dont le pendant est fourni par la forme réfléchie de *yiD'äg* ‘conduire’, *yāmD'äg* ‘se marier’ qui s'emploie surtout pour la femme. Seul l'emploi métaphorique de *yāddäg* (*əḍ*) ‘accompagner (avec)’ semble s'appliquer indifféremment à l'un ou l'autre sexe.

<sup>33</sup> Sur la comparaison des rituels maure et touareg et l'inversion de leur valeur (soumission à la femme vs à l'homme), voir aussi Tazuin 2001 : 182 n. 16, citant Casajus 1987.

bonne famille, de haut lignage'. On imagine bien comment a pu se faire le glissement de sens à partir de 'dresser sa tente' (qui est le sens classique), mais il est intéressant de noter que cette façon très courante (et pudique) de dire 'se marier' semble inusitée dans le monde arabe en dehors du ḥassāniyya, alors même qu'on la retrouve en touareg : *eg éhen* 'faire une tente', par extension 'faire un/le mariage ; se marier' (Foucauld 1951-52 : 610)<sup>34</sup>. Cette métaphore lexicalisée est d'autant plus intéressante à relever que la tente demeure la propriété de la femme, chez les touaregs (Casajus 1987) comme chez les maures, même si l'on utilise couramment en ḥassāniyya l'expression *mūl.../mūlāt əl-xaymä/əd-dār* 'maître(sse) de la tente/maison' pour désigner 'époux, épouse'.

Faute d'espace, je ne parlerai ici ni du divorce, ni du veuvage, ni même de la seconde épouse, mais terminerai de manière positive en faisant remarquer que l'époux et l'épouse se nomment joliment 'ami(e)', en ḥassāniyya (*ṣāḥəb/ṣāḥbä*) comme en zénaga (*ämäddäwkt'/tämäddäwkaL* ou *äya'ḍ/täya'D*)<sup>35</sup>. Cela va de pair avec des rapports homme/femme plus apaisés que dans beaucoup d'autres sociétés arabes — un fait auquel l'héritage berbère n'est sans doute pas étranger.

Cette petite enquête lexicale ne fait que soulever quelques voiles, pour tenter de répondre à certaines questions posées par le mythe du Š(ä)rīv Bū-bāzzūl et par les contes touchant à la problématique du genre. Elle souligne la complexité des relations homme/femme au Sahara à laquelle Pierre Bonte a été très attentif en tant que chercheur, mais montre aussi quelle différenciation poussée la société maure instaure entre les catégories de genre.

### **Références bibliographiques**

- Attayoub, Abdoumobamine Khamed (2001). *La tətšərret des Aytawari Seslem : Identification socio-linguistique d'un parler berbère non-documenté chez les touaregs de l'Azawagh (Niger)*. Mémoire de maîtrise. Paris : INALCO.
- Basset, Henri (1920). *L'essai sur la littérature des Berbères*. Paris : Ibis Press (réédition 2001).
- Basset, René (1897). *Nouveaux contes berbères*. Paris : Leroux.
- Basset, René (1909). « Étude sur le dialecte zénaga », *Mission au Sénégal* vol. 1. Paris : Leroux.
- Behnstedt, Peter & Woidich, Manfred (2011). *Wortatlas der arabischen Dialekte (WAD). Band 1. Mensch, Natur, Faune, Flora*. Leiden : Brill.
- Bonte, Pierre (dir.) (1994). *Épouser au plus proche. Inceste, Prohibitions et Stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris : Editions de

<sup>34</sup> Au Niger, on a de plus l'expression *igmäy dāy-äs ehän* 'il la demanda en mariage' (Prasse & al. 2003 : 335).

<sup>35</sup> *äya'ḍ/täya'D* signifie sans doute originellement 'maître(sse)'. Le féminin a gardé les deux sens mais le masculin différencie *äya'ḍ* 'ami, mari' de *wäyā'/wäy(a)'ḍ* 'maître, propriétaire, possesseur'.

l'EHESS.

- Bonte, Pierre (1996a). Figures historiques de sainteté dans la société maure. In S. Ferchiou (éd.), *L'islam pluriel au Maghreb (Annuaire de l'Afrique du Nord XXXIII, 1994)* 283-291. Paris : Editions du CNRS.
- Bonte, Pierre (1996b). « Le mythe du Sharif Bû Bazzûl. Notes sur la possession féminine dans la société berbère », *Journal des anthropologues* 63, 49-60.
- Bonte, Pierre (1998). *L'Émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara Occidental*. Thèse de doctorat d'Etat. Paris : EHESS.
- Bonte, Pierre (2000a). « L'échange est-il un universel ? », *L'Homme* 154-155 (n° spécial *Questions de parenté*), 39-65.
- Bonte, Pierre (2000b). Les lois du genre. Approches comparatives des systèmes de parenté arabes et touaregs. In E. Terray, M. Xanthakou & J.-L. Jamard (éd.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier* 135-156. Paris : Fayard.
- Bonte, Pierre (2008a). *L'émirat de l'Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*. Paris : Karthala.
- Bonte, Pierre (2008b). Préface. In M. Ould Ebnou & M. Ould Mohameden (avec Pierre Bonte) (éd.), *Contes de Mauritanie. 1. Contes d'animaux* 5-10. Paris : L'Harmattan.
- Bonte, Pierre (2016). *Récits d'origine. Contribution à la connaissance du passé ouest saharien (Mauritanie, Maroc, Sahara occidental, Algérie, Mali)*. Paris : Karthala.
- Bonte, Pierre & Claudot-Hawad, Hélène (éd.) (1998). *Savoirs et pouvoirs au sahara, Nomadic Peoples* (NS) 2/1-2. [réédition 2000. *Les Cahiers de l'IREMAM* 13-14].
- Boulay, Sébastien (2003). *La tente dans la société maure (Mauritanie), entre passé et présent. Ethnologie d'une culture matérielle bédouine en mutations*. Thèse de doctorat. Paris : Musée de l'Homme.
- Casajus, Dominique (1987). *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Cambridge : Cambridge University Press/ Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- Claudot-Hawad, Hélène (1993). *Les Touaregs. Portrait en fragments*. Aix-en-Provence : Edisud.
- Fortier, Corinne (2001). « 'Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ?'. Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie », *Les Cahiers d'Études Africaines* XLI(1), 161, 97-138.
- Foucauld, Charles de (1951-52). *Dictionnaire touareg-français (Ahaggar)*. Paris : Imprimerie Nationale de France.
- Heath, Jeffrey (2006). *Dictionnaire touareg du Mali. Tamachek-anglais-français*. Paris : Karthala.

- Laoust, Émile. (1931). *Siwa. Son parler*. Paris : Lib. Ernest Leroux.
- Leguil, Alphonse (2000). *Contes berbères de l'Atlas de Marrakech*. Paris : L'Harmattan.
- Mazabraud-Zennaki, Annick (2000). Commentaires. In Alphonse Leguil (éd.), *Contes berbères de l'Atlas de Marrakech 255-273*. Paris : L'Harmattan.
- Monteil, Vincent (1951). *Contribution à l'étude de la faune du Sahara occidental : du sanglier au phacochère : catalogue des animaux connus des Tekna, des Rguibat et des Maures*. Paris : Larose.
- Ould Ebnou, Moussa & Mohamedou Ould Mohameden (avec Pierre Bonte) (éd.), *Contes de Mauritanie. 1. Contes d'animaux*. Paris : L'Harmattan.
- Petites Sœurs de Jésus (1974). *Contes touaregs de l'Aïr*. Paris : SELAF.
- Prasse, Karl-G., Alojaly, Ghoubéid & Mohamed, Ghabdouane (2003). *Dictionnaire Touareg - Français (Niger)*. Copenhague : Museum Tusculanum Press - Université de Copenhague.
- Taine-Cheikh, Catherine (1988-1998). *Dictionnaire hassāniyya – français*. Paris : Geuthner.
- Taine-Cheikh, Catherine (1998). Langues, savoirs et pouvoirs en milieu maure. In P. Bonte & H. Claudot-Hawad (éd.), *Savoirs et pouvoirs au Sahara. Nomadic Peoples (NS) 2 (1/2)*, 215-234.
- Taine-Cheikh, Catherine (2008). *Dictionnaire zénaga – français. Le berbère de Mauritanie par racines dans une perspective comparative*. Köln : Köppe Verlag.
- Tauzin, Aline (1981). *Femmes et mariages dans la société maure*. Thèse de 3<sup>e</sup> cycle. Paris : EHESS.
- Tauzin, Aline (1993). *Contes arabes de Mauritanie*. Paris : Karthala.
- Tauzin, Aline (2001). *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie)*. Paris : Karthala.
- Walentowitz, Saskia (2003). « *Enfant de Soi, enfant de l'Autre* ». *La construction symbolique et sociale des identités à travers une étude anthropologique de la naissance chez les Touaregs (Kel Eghlal et Aytawari de l'Azawagh, Niger)*. Thèse de doctorat. Paris : EHESS.