



**HAL**  
open science

# Le mariage hors de la parenté. Structure des liens sociaux chez les Toubou

Catherine Baroin

► **To cite this version:**

Catherine Baroin. Le mariage hors de la parenté. Structure des liens sociaux chez les Toubou. 2021. halshs-04030252

**HAL Id: halshs-04030252**

**<https://shs.hal.science/halshs-04030252>**

Submitted on 15 Mar 2023

**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.

# Le mariage hors de la parenté

## Structure des liens sociaux chez les Toubou<sup>1</sup>

Catherine Baroin

### 1 . Introduction : la singularité des Toubou parmi les peuples du Sahara

Le Sahara, de l'océan Atlantique à la mer Rouge, s'étend sur 5000 km d'ouest en est. C'est le plus grand désert du monde. Sa limite nord est marquée par l'isohyète 100 mm tandis que sa limite avec le Sahel au sud est plus floue. Elle se situe, selon les estimations, entre 150 et 250 mm. Le désert est peuplé de pasteurs nomades, éleveurs de chameaux, mais ceux-ci déploient aussi leurs activités plus au sud, dans la zone sahélienne où la présence de pâturage est plus régulière et favorise une occupation animale et humaine plus dense. Aux chameaux s'ajoutent alors, le cas échéant, des bovins, des ovins et des chèvres. D'ouest en est, se répartissent plusieurs grands ensembles distincts de population. À l'ouest, les locuteurs de l'arabe *hassaniyya* (Sahraoui et Maures) occupent le Sahara occidental et la Mauritanie. Une zone très aride les sépare des Touareg, dont le territoire s'étend sur quatre pays, l'Algérie, la Libye, le Mali et le Niger. Ils parlent une langue berbère, le *tamasheq*. Vers l'est, un autre désert très aride, le Ténéré, les sépare des Toubou, dont le territoire s'étend sur le nord du Tchad, le sud de la Libye et l'est du Niger. Ceux-ci se répartissent *grosso modo* en deux vastes sous-groupes, les Teda au nord et les Daza au sud, qui parlent deux dialectes apparentés, le *tedaga* et le *dazaga*. Au sud-est des Toubou, à la frontière du Tchad et du Soudan, les Beri (qui regroupent les Zaghawa et les Bideyat), sont des agro-pasteurs dont la langue et la culture sont proches de celles des Toubou. Enfin plus à l'est, au Soudan et en Egypte, nomadisent diverses tribus pastorales de langue arabe (figure 1).

---

<sup>1</sup> Ce texte a été publié en anglais :

BAROIN, C. 2021. "Marriage outside of kinship. Social ties among the Tubu", in AVERBOUH Aline, Nejma GOUTAS, Sophie MERY (eds.), *Nomad Lives*, Paris, Museum National d'Histoire Naturelle, pp. 401-415.

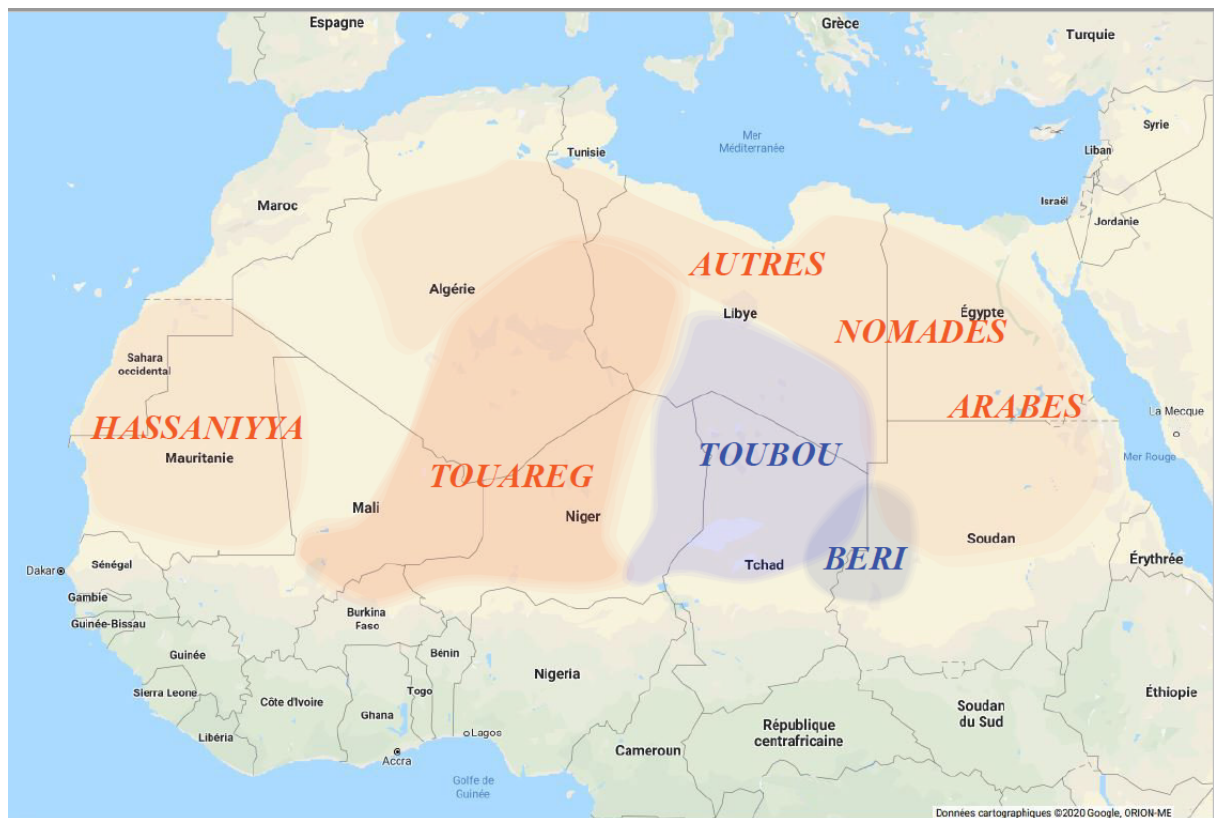


Figure 1 – Les peuples du Sahara

Le mode de vie de ces divers peuples est, dans les grandes lignes, comparable. Il est marqué par le nomadisme lié aux contraintes climatiques du milieu saharien. La sécheresse du désert, en effet, les oblige à la recherche constante de nouveaux pâturages pour leurs chameaux. Ce n'est pas que les pâturages soient absents en milieu désertique, mais leur emplacement est sporadique car il dépend des lieux, toujours aléatoires, où la pluie est tombée. La vie sous tente, qui répond aux exigences de mobilité, est donc la règle générale. Nous ne nous attarderons pas ici sur ce mode de vie, bien décrit par divers auteurs, ni sur les différences qui peuvent s'observer d'un cas à l'autre, qu'il s'agisse des matériaux employés pour la tente, de son mobilier (toujours limité), de la forme des selles pour la monte ou autres aspects de la vie matérielle de ces pasteurs. En revanche, ce qu'il nous paraît important de souligner, ce sont les grandes différences linguistiques et culturelles entre ces peuples, et nous montrerons que dans ces deux domaines, la langue et la culture, ce sont les Toubou qui signent la plus grande originalité, par rapport aux autres sahariens.

Considérons d'abord la langue. La carte linguistique des quatre grands phyla africains met en évidence la présence, au Sahara, de deux d'entre eux, l'Afro-asiatique et le Nilo-saharien, tandis que le Niger-Congo occupe la majeure partie du reste du continent, à l'exception du Khoisan au sud (carte 2). Le phylum afro-asiatique couvre la quasi-totalité du nord de l'Afrique, du Sénégal à la Somalie, à l'exception d'une grande enclave qui correspond au domaine toubou. En effet les divers parlers arabes, de Mauritanie comme du Soudan ou de l'Égypte, sont des langues sémitiques, par elles-mêmes bien différentes de la langue des Touareg, le *tamasheq*, qui est une langue berbère. Mais les langues sémitiques comme les langues berbères sont classées dans le même phylum afro-asiatique, ce qui n'est pas le cas des langues des Toubou et des Beri. Ces dernières relèvent du groupe nilo-saharien, et se rapprochent davantage de langues parlées en Afrique de l'Est.

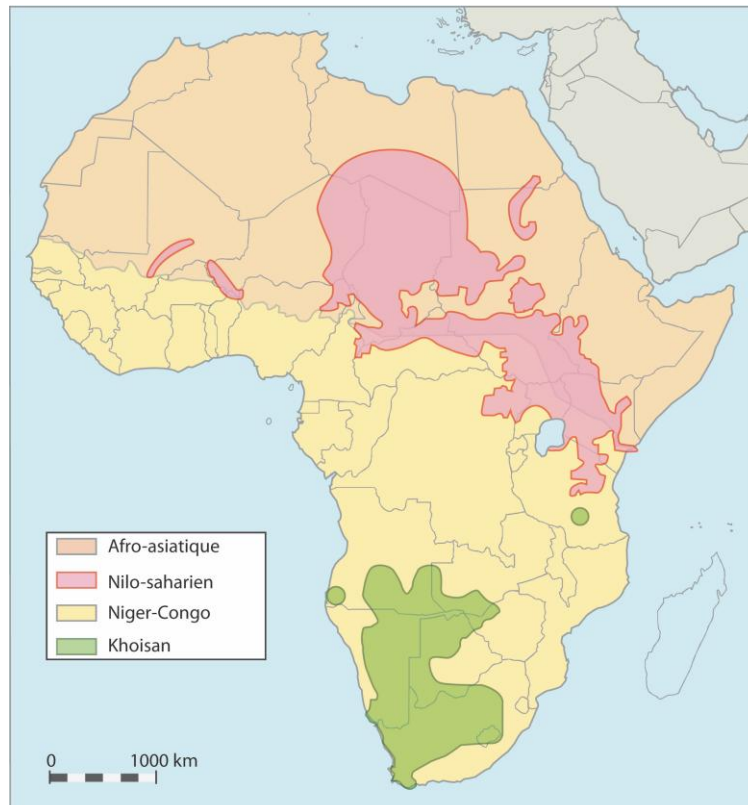


Figure 2. Les langues africaines

La différence est donc bien marquée, sur le plan linguistique, entre les langues des Toubou et Beri d'un côté, et celles des autres peuples sahariens de l'autre. Mais l'originalité des Toubou ne s'arrête pas là. Elle est aussi culturelle, et c'est sur cette différence culturelle que nous mettrons ici l'accent. À cet égard, la singularité des Toubou par rapport aux autres sahariens<sup>2</sup> se constate dans divers domaines de la vie sociale. La morphologie globale de leur société est différente, ce qui transparait en particulier dans les relations familiales, liées à leur règle de mariage, et dans leur organisation sociale et politique. Ces divers aspects sont d'ailleurs, comme nous allons le voir, logiquement liés (Baroin 1985, 1993).

## 2. La règle de mariage et le processus matrimonial

Prenons pour point de départ la règle de mariage. Chez les populations de langue arabe, au Sahara comme ailleurs, on privilégie le mariage dans la proche parenté, le mariage dit « arabe », c'est-à-dire entre enfants de deux frères. Dans ces sociétés patrilinéaires, c'est la parenté la plus proche qui se puisse concevoir entre conjoints. Les Touareg, pour leur part, ne pratiquent pas ce genre de mariage, et la parenté par les femmes a plus d'importance pour eux que pour les Arabes, mais ils privilégient eux-aussi l'union avec un proche parent, en particulier avec une cousine croisée (Bernus *et al.* 1986). Ces mariages entre parents sont bien

<sup>2</sup> Il ne sera pas question ici des Beri, comparables à bien des égards aux Toubou, mais qui ne sont pas à proprement parler des sahariens. À leur sujet, voir Tubiana (1985), dont les observations rejoignent les nôtres (Baroin 1985).

éloignés des pratiques des Toubou, dont on peut même dire que la politique matrimoniale est aux antipodes de celles des autres sahariens.

Pour ces pasteurs, en effet, la règle de mariage interdit un très large cercle de parents et moins on est parent, mieux c'est. Le mariage est prohibé, disent-ils, « lorsqu'il y a trois grands-pères », c'est-à-dire un trisaïeul ou une trisaïeule en commun. Bien qu'ils soient musulmans comme tous les sahariens, l'influence grandissante du modèle culturel islamo-arabique où le mariage est préconisé au plus proche ne les a pas détournés de cette règle qui pour eux est essentielle, et qu'ils mettent un point d'honneur à respecter. Chaque alliance est donc contractée loin en dehors du cercle des proches parents, et chaque individu de ce fait a son réseau personnel de parents par alliance. Ceux de deux frères, par exemple, seront distincts puisqu'ils se marient dans des cercles familiaux différents. Il en résulte un fort brassage de la population : chacun compte des parents dans un très grand nombre de campements, souvent très éloignés les uns des autres. Mais le brassage ne se produit pas seulement au niveau de la parenté, car le mariage s'accompagne d'une multiplicité de transferts d'animaux, entre une multiplicité de protagonistes. Ces multiples échanges ont une forte incidence sur les relations sociales, économiques et politiques. Voyons donc quel est l'ensemble de ce processus.

Lorsqu'un mariage est envisagé, on vérifie d'abord qu'il n'existe aucun lien de parenté entre les éventuels conjoints. Si cette condition est remplie, la demande est formulée par les parents du jeune homme. Ceux de la jeune fille, après concertation, l'acceptent sous réserve que leur soit versée la compensation matrimoniale ou « prix de la fiancée », dont le montant est discuté et convenu entre les deux familles.

Le père de la future mariée, qui recevra cette compensation, décide de la nature des paiements qui lui seront faits<sup>3</sup>. Ce peut être du thé et du sucre, car le thé très sucré est une boisson très prisée des Toubou, ou bien du bétail. Le jeune homme doit alors remettre à son futur beau-père, par exemple, dix chamelles adultes ou leur équivalent en valeur. Mais en règle habituelle le jeune célibataire ne possède pas un tel nombre d'animaux. Il peut avoir reçu, à sa naissance, une ou deux bêtes d'un parent ou d'une parente proche, comme c'est d'usage pour tout bébé. Puis le garçon reçoit pour sa circoncision, vers 13 ans, trois ou quatre animaux de divers parents et parentes, parfois davantage, qui sont intégrés dans le troupeau de son père. Mais quand vient l'âge de se marier, vers 25 ou 30 ans, le jeune homme ne reprend pas tout de suite les bêtes qui lui appartiennent dans le troupeau paternel. Et même avec celles que son père lui donne alors, il ne pourrait payer le « prix de la fiancée ». Il doit donc trouver ailleurs le bétail requis. Pour le rassembler, il se lance dans une vaste tournée de visites à ses parents et parentes, paternels et maternels, proches ou plus lointains, qui vivent disséminés dans divers campements parfois très distants. Son objectif n'est pas seulement de les informer de son prochain mariage, il vient aussi solliciter leur aide, à savoir un don de bétail, comme contribution au paiement du « prix de la fiancée ».

Au bout d'un temps de visite variable, chaque parent ainsi sollicité lui fait le cadeau qu'il est venu chercher. Ce don est dénommé *troko* (pl. *troka*), terme qui désigne aussi l'aide exceptionnelle qu'on apporte à un parent dans le besoin, par exemple pour l'aider à payer des frais d'hôpital. En pareille circonstance, et en particulier pour un projet de mariage, refuser son soutien à un parent n'est pas envisageable. Ce serait non seulement honteux, mais aussi une insulte à celui qui demande cette aide. Cette incontournable obligation de solidarité entre

---

<sup>3</sup> Les données qui suivent sont principalement le fruit d'enquêtes menées chez les Toubou du Niger, entre 1969 et 1972.

parents est l'un des fondements de la vie sociale des Toubou. Elle s'exerce aussi en d'autres circonstances de façon tout aussi impérative, notamment en cas de meurtre. Les parents d'un meurtrier en effet sont moralement tenus de contribuer au « prix du sang », importante compensation qui sera versée à la famille de la victime pour lever la menace de vengeance. Mais pour ces paiements, on ne peut donner n'importe quoi. Les aides au mariage, comme la contribution à une compensation pour meurtre, ne peuvent être qu'en gros bétail, au moins une tête, car il serait méprisable de faire un moindre cadeau. La largesse d'un don honore autant le donateur que le donataire, et ces gestes pèsent beaucoup dans cette société où l'honneur et la générosité entre parents sont des vertus essentielles.

La tournée pré-matrimoniale du garçon pour rassembler le « prix de la fiancée » a une ampleur variable. Le nombre de parents qu'il sollicite et l'importance de chaque don reçu diffèrent sensiblement d'un cas à l'autre. Ainsi lors d'une enquête effectuée sur 8 mariages chez les Toubou de l'Est du Niger en 1972, le nombre de donneurs variait de 3 à 25 personnes, avec une moyenne de 13 donneurs par mariage, et le nombre d'animaux reçus par le futur marié allait de 10 à 25 bêtes. En faisant le tour de sa parenté le fiancé met un temps plus ou moins long pour obtenir tous les animaux qu'il lui faut. Cette démarche peut prendre deux ans ou davantage, parfois même jusqu'à dix ans. Le risque, s'il tarde trop, est que la jeune fille soit mariée à un rival plus rapide et plus fortuné car tant que le « prix de la fiancée » n'est pas intégralement versé, la famille de la future mariée n'est tenue par aucun engagement<sup>4</sup>. Pour contrer cette menace, ou par simple désir de manifester leur bravoure, nombre de futurs maris enlèvent leur promise avant d'avoir tout payé. Mais le rapt est un acte codifié, qui ne peut avoir lieu sans la complicité d'un parent ou d'une parente de la jeune fille. Le mariage par rapt honore une femme car il témoigne de l'audace de son conjoint. Mais il ne le dispense nullement de payer ensuite le solde de ce qu'il doit à son beau-père. Le mariage sinon serait invalidé.

Dans le processus normal, à mesure que le jeune homme reçoit des animaux de ses divers parents et parentes, il effectue des versements successifs à son futur beau-père, sous la forme souhaitée par ce dernier. Ce sont des chamelles par exemple, ou bien d'importantes quantités de thé et de sucre, achetées au marché grâce à la vente du bétail reçu.

Le cycle des transferts, toutefois, ne s'arrête pas là. Le beau-père se réserve une part des biens donnés par son futur gendre, mais il en redistribue la majeure partie à ses divers parents et, dans une moindre mesure, à ceux de son épouse. Ce sont donc les parents paternels et maternels de la fiancée qui bénéficient de ces dons, dénommés *tewa*. Le montant reçu par chacun ou chacune se monte en principe à sept *sanda*. Cette unité de compte symbolique, la « pièce de percale », est la mesure de tous les échanges, même si ces pièces d'étoffe sont en fait absentes des campements toubou<sup>5</sup>. Sept *sanda* sont l'équivalent d'une chamelle de trois ans. Le don peut être supérieur<sup>6</sup>, mais il y a surtout un minimum en dessous duquel le père de la future mariée ne saurait descendre. Il ne peut donner moins de quatre « pièces de percale », car un cadeau minime serait indigne pour celui qui le reçoit : il faut qu'il corresponde au moins à la valeur d'une tête de gros bétail, ne serait-ce qu'un jeune veau.

---

<sup>4</sup> Tel est le cas du moins chez les Daza du Niger, chez lesquels les enquêtes ont été menées, car il semble que la situation soit différente chez les Teda.

<sup>5</sup> La « pièce d'étoffe » (*sande*, pl. *sanda*) est une unité de compte héritée du passé, assez générale en Afrique. C'est le moyen symbolique d'évaluer la valeur des biens mis en circulation, grâce à des équivalences précises.

<sup>6</sup> Le maximum observé en 1972 dans l'Est du Niger était de 20 « pièces de percale » pour un bénéficiaire.

Cette large redistribution du « prix de la fiancée » dans la parenté de la mariée est suivie d'une dernière phase de transferts de richesse, qui a lieu le jour même du mariage.



Figure 3 – Les parents des futurs conjoints se font face dans une prière commune qui « noue » le mariage (cliché C. Baroin 1971)

La cérémonie se tient dans le campement des parents de la future épouse. En zone sahélienne, la date est choisie de préférence à la saison des pluies, car les éleveurs sont alors libérés, par la présence de quelques mares temporaires, des lourdes contraintes de l'abreuvement des troupeaux. À la date arrêtée, la tente nuptiale est d'abord construite au petit matin avec des matériaux neufs. Un grand nombre d'invités sont conviés et diverses réjouissances sont organisées : des danses et des courses de chameaux ou de chevaux<sup>7</sup>. Et plus tard, dans la soirée ou la nuit, les parents masculins du garçon et de la jeune fille se réunissent pour « attacher » le mariage conformément à l'islam. Ils désignent un tuteur, qui interviendra plus tard en cas de difficulté conjugale, et ils fixent le montant de la « garantie du mariage » *sadag*. Il s'agit d'un don que le mari fait à son épouse selon la règle musulmane. Le plus souvent, ce sont une ou deux têtes de gros bétail que la femme en principe gardera si par la suite elle est répudiée.

C'est en général le lendemain en fin d'après-midi que prend place une nouvelle et dernière phase du cycle des transferts matrimoniaux de bétail. Se font donateurs, cette fois, des parents de la mariée. Ils sont ceux-là mêmes qui, dans la phase précédente, avaient bénéficié d'une part de la redistribution faite par le père de la mariée (*tewa*). Leurs dons, que nous appellerons « animaux du mariage », sont désignés d'un nouveau terme spécifique *conofor* (pl. *conofora*).

<sup>7</sup> Le cheval est un animal de prestige réservé à la monte, un luxe dans ces zones arides.

## Transferts de bétail pour un mariage

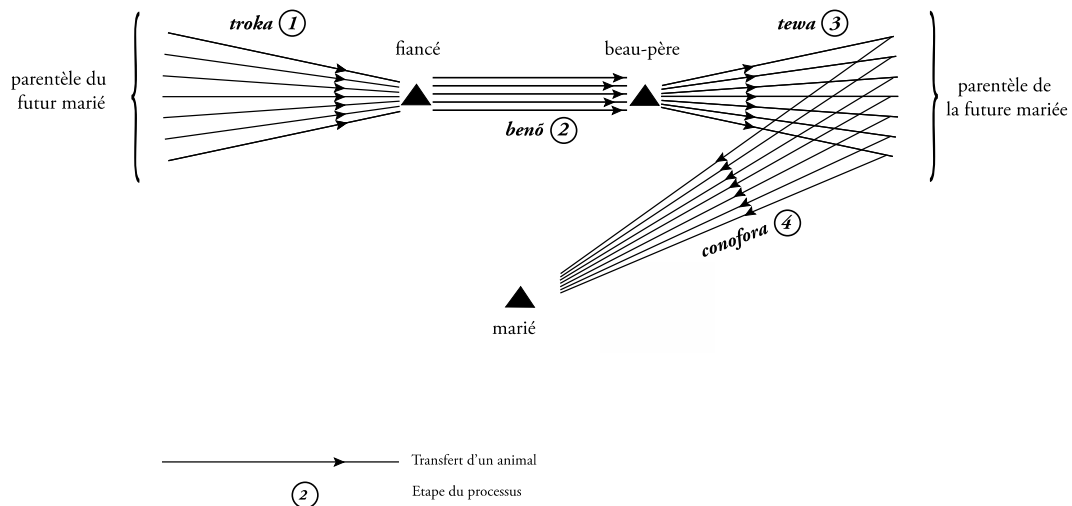


Figure 4 – Transferts de bétail pour un mariage

En principe chaque donateur fait un don de valeur équivalente à ce qu'il a reçu, mais il est libre de donner ce qu'il veut, il n'y a pas d'obligation absolue. Par contre, ces dons ne peuvent être que du gros bétail, et leur destinataire est unique, c'est le jeune époux. Les animaux en question sont rassemblés par le père de la mariée, devant la foule des spectateurs qui approuve bruyamment : coups de feu, coups de tambour, youyous et chants d'allégresse des femmes. Ce troupeau se compose surtout de jeunes femelles, promesses de croît pour la prospérité du jeune couple.

Au total, cet ensemble de transferts de bétail forme un cycle en quatre étapes, distinguées par des termes spécifiques (figure 4). Dans un premier temps, le futur marié fait appel aux membres de sa parenté, hommes et femmes, pour l'aider à se marier. La richesse qu'il draine ainsi (sous le nom de *troko*) est remise, dans un second temps, à son futur beau-père sous le nom de *beno*. Ce dernier redistribue ensuite cette richesse à divers parents de la future mariée, sous le nom de *tewa*. Le nombre des bénéficiaires de cette troisième étape est d'ailleurs proportionné à celui des donateurs initiaux, l'un entraînant l'autre. Dans un quatrième temps, les bénéficiaires de *tewa* deviennent à leur tour donateurs, au profit du marié, et les animaux donnés prennent cette fois le nom de *conofor* (pl. *conofora*).

L'ensemble de ce processus met en jeu un grand nombre d'animaux et de partenaires, tant dans la parentèle du jeune homme que dans celle de son épouse. Ces échanges aboutissent à la formation du troupeau qui est donné au marié le jour de la cérémonie. Il se compose surtout de jeunes femelles, car l'objectif visé est le croît, qui assurera au couple nouvellement formé



son indépendance économique. Cependant, les conséquences de ce cycle d'échanges ne sont pas seulement matérielles, elles sont aussi sociales, morales, juridiques et politiques.

### **3. Les répercussions sociales du cycle des transferts matrimoniaux de bétail**

Après un an ou deux passés dans le campement des parents de son épouse, le marié choisit sa résidence. Il opte bien souvent pour une proximité avec ses propres parents, mais ce n'est pas toujours le cas. En effet, il dispose dorénavant de son propre troupeau, qui se compose des dons reçus de sa belle-famille le jour du mariage auxquels il adjoint les animaux reçus dans son enfance, gardés jusque-là dans le troupeau de son père. C'est ce troupeau constitué d'apports multiples qui fonde son indépendance économique. Il n'a désormais de comptes à rendre à personne en particulier, et c'est cette liberté qui lui permet de conduire sa famille où il veut et de se considérer comme son propre chef. Elle n'est pas étrangère à l'esprit d'anarchie qui règne en pays toubou, où nul n'est tenu d'obéir à qui que ce soit (Baroin 1985, pp. 74-79).

Mais cette liberté formelle n'est pas totale. En effet, en vertu du bétail qu'il a reçu des parents de son épouse, qui tient une place essentielle dans son troupeau, des liens durables s'instaurent entre le gendre et sa belle-famille. Il reste, d'une certaine manière, l'obligé de ses parents par alliance. Cette situation peut s'accentuer ensuite car s'il est tenu en estime par ces derniers, il lui donneront encore d'autres animaux. Cette générosité signe le fort cognatisme de la société toubou, où la femme mariée conserve ses liens avec son clan d'origine et sa famille au sens large. Les clans sont patrilinéaires, mais c'est l'ensemble des parents cognatiques qui apportent leur soutien lorsqu'il s'agit de faire face à une difficulté ou à un projet de mariage. Par exemple, si un couple reçoit la visite d'un jeune parent de l'épouse qui veut se marier, l'animal qui lui est donné en *troko* est prélevé sur ce stock d'animaux *conofora* que le mari avait lui-même reçu des parents de sa femme le jour de son mariage. Ceux-ci, avec leur croît, constituent une catégorie juridique distincte du bétail personnel du mari, sur lequel ce dernier dispose de droits plus larges. Les *conofora*, pour leur part, doivent être gérés au profit de l'épouse et de ses enfants.

En raison de leurs liens économiques, mais aussi moraux, la liberté du mari est limitée par l'intervention de sa belle-famille en cas de problème conjugal. L'épouse peut s'enfuir chez ses parents, et ce sont eux alors qui négocieront le différend avec son conjoint. Ils peuvent exiger de lui le versement d'une tête de bétail en compensation du dommage causé, avant d'autoriser le retour de l'épouse à son foyer. C'est pourquoi sans doute les femmes toubou, bien qu'elles restent socialement subordonnées à l'autorité de leur père puis de leur mari, ne manquent pas d'aplomb et arrivent à leurs fins en jouant sur l'interface mari/famille d'origine.

Le cycle de transferts d'animaux qui s'opèrent en vue d'un mariage concrétise et consolide les liens interpersonnels au sein de la parenté au sens large, et la parenté par les femmes y joue un rôle important. L'entraide ainsi apportée aura d'autres occasions d'être mise en œuvre par la suite. En outre, ce cycle d'échanges définit des catégories juridiques au sein du troupeau familial, qu'il importe de préciser car les droits sur les animaux influent sur les relations entre individus.

### **4. Les droits sur le bétail**

Selon sa provenance, le bétail qui compose le troupeau familial se répartit en catégories juridiques distinctes, sur lesquelles les protagonistes (mari, femme, enfants) exercent chacun

des droits spécifiques. Ces droits sont indépendants de la nature biologique du bétail (chameaux, vaches ou petit bétail<sup>8</sup>), et perdurent au fil du temps. En effet, chaque animal à naître vient grossir la catégorie à laquelle sa mère appartient. Un troupeau toubou n'est donc pas une addition de bêtes individuelles, mais une juxtaposition de lignages animaux matrilineaires sur lesquels s'exercent des droits différents.

Lors même de la cérémonie du mariage, deux catégories juridiques de cheptel sont créées. La première, la plus importante pour le jeune couple, est celle des *conofora*, animaux donnés au mari par les parents de son épouse. La seconde est la « garantie du mariage » *sadag*, que le mari donne à sa femme. Par la suite, d'autres animaux s'ajoutent au troupeau familial. Ils sont la propriété personnelle du mari, de l'épouse, d'un de leurs enfants ou même d'un tiers. Faisons un rapide tour d'horizon des droits qui caractérisent ces diverses catégories de cheptel.

Sur les « animaux du mariage » *conofora*, les conjoints exercent des prérogatives distinctes. Le mari gère ce bétail, mais comme il lui a été donné pour le bénéfice de son couple et des enfants à naître, sa liberté n'est pas totale. S'il peut vendre une bête de temps à autre pour faire face aux dépenses familiales (achat de mil, de thé et de sucre, de vêtements, paiement de l'impôt, etc.), il ne saurait dilapider ce bien, par exemple pour contracter un second mariage. Ses beaux-parents s'y opposeraient. L'épouse, pour sa part, bénéficie du lait des femelles, pour un usage en priorité familial. Seuls les enfants nés de leur union hériteront ce cheptel.

La « garantie du mariage » *sadag* appartient plus spécifiquement à la femme. Le mari ne peut en disposer sans son accord. Il arrive qu'il y ajoute d'autres animaux, mais seulement en réparation d'un préjudice causé à l'épouse. En cas de divorce, le sort de ce bétail devient un enjeu car les hommes s'efforcent de détourner à leur profit la règle islamique. Elle prévoit en effet que la *sadag* revient à l'épouse (à moins qu'elle ne quitte son mari de son propre chef)<sup>9</sup>, mais le mari qui souhaite répudier sa femme obtient souvent d'elle, néanmoins, de garder pour lui ce cheptel<sup>10</sup>. Celui-ci revient aux enfants nés de l'union, lorsqu'ils atteignent l'âge adulte. Leur mère en vend une bête pour acheter des bijoux d'argent à sa fille, ou bien son fils dispose d'un de ces animaux sans qu'elle y trouve à redire. Ce n'est que pré-héritage, puisque ce bétail de toute façon leur est destiné.

À ces deux catégories toujours présentes dans le troupeau s'en ajoutent souvent d'autres, dont le nombre et l'importance varient selon les cas. Ces bêtes appartiennent en propre au mari, à l'épouse, à l'un ou l'autre de leurs enfants, ou encore à un ou plusieurs tiers. Le cheptel personnel du mari a diverses origines : dons de parents à la naissance ou à la circoncision, héritage ou pré-héritage, bétail acheté au retour d'un séjour salarié à l'étranger, en Libye le plus souvent. Ses droits sur ces animaux sont entiers, mais l'obligation morale de donner joue aussi sur eux lorsqu'un parent vient solliciter une aide, notamment pour se marier.

Il n'est pas rare que figure, dans le troupeau familial, le bétail personnel d'une femme, que ce soit l'épouse elle-même ou une parente du mari. Le cas se produit après héritage. La règle musulmane stipule que les fils héritent double des filles, et les femmes possèdent donc moins d'animaux que les hommes, mais beaucoup d'entre elles de surcroît se désintéressent de ce

---

<sup>8</sup> Le petit bétail est exclu des transferts matrimoniaux, mais il peut être un bien personnel, donné par exemple à un enfant.

<sup>9</sup> Selon le rite malékite, cf. Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani (1975, chap. 32).

<sup>10</sup> Sur vingt divorces étudiés dans nos enquêtes, seuls trois cas faisaient exception où l'épouse était partie avec ce bétail.

bétail. Certaines préfèrent laisser leur part d'héritage à leurs frères, plutôt que d'en confier la gestion à leur mari en l'intégrant au troupeau conjugal. Après veuvage en particulier, elles savent qu'elles pourront compter sur le soutien de leurs frères en cas de difficulté, à défaut de fils pour pourvoir aux besoins de leur mère dans sa vieillesse.

Parfois certains animaux du troupeau appartiennent à un membre plus éloigné de la parenté, voire extérieur au cercle familial. Ils ont été confiés au couple pour des motifs divers. C'est un prêt provisoire de bêtes laitières pour éviter à une parente en difficulté de manquer de lait, ou bien le fruit d'une politique de diversification des risques. Pour un éleveur fortuné, qui ne peut gérer seul tout son troupeau, les aléas de l'élevage extensif au désert et sur ses marges sont tels, en raison des sécheresses et des vols de bétail, qu'il est prudent de répartir une partie de ses animaux chez des éleveurs différents. Au total, le troupeau qu'exploite une famille se compose donc d'animaux aux statuts très divers, sur lesquels s'enchevêtrent des droits complexes impliquant de multiples partenaires. Il importe de comprendre l'architecture de ces droits, car elle éclaire bien des comportements.

## **5. Richesse des hommes, richesse des femmes**

Notons aussi que l'attitude des hommes et des femmes en ce qui concerne la possession personnelle de bétail est bien différente. Les hommes attachent une grande importance au nombre d'animaux qu'ils possèdent, car ils sont la source de leur indépendance économique et, partant, de leur sentiment de liberté. Pour les femmes par contre, ce qui compte avant tout c'est d'avoir assez de bêtes en lactation pour nourrir leurs jeunes enfants et leur famille. Nous avons vu qu'elles possèdent en général beaucoup moins d'animaux que les hommes, non seulement en raison des règles islamiques d'héritage, mais aussi de leur tendance à laisser à leurs parents masculins les bêtes qui leur reviennent de droit. De plus, les dons d'une épouse à son conjoint sont fréquents, tandis que l'inverse est exceptionnel. Certaines femmes pourtant possèdent un cheptel important, notamment lorsqu'elles n'ont pas de frère et qu'elles sont seules héritières d'un père fortuné. Sans surprise, lorsque l'épouse est riche propriétaire, elle a plus d'influence dans son ménage et la résidence du couple est volontiers uxorilocale.

Globalement on peut considérer que l'épouse, chez les Toubou, est pourvoyeuse de richesse pour son conjoint. Avant le mariage, grâce aux contributions de ses propres parents, le futur marié remet à son beau-père une compensation matrimoniale ou « prix de la fiancée », dont le montant est compensé ensuite par les dons qu'il reçoit de la parentèle de sa femme le jour de la cérémonie. Mais par la suite, les parents de son épouse continuent de l'enrichir d'autres animaux, ce qui renforce le déséquilibre entre ce qu'il a payé au départ et ce qu'il reçoit plus tard. D'ailleurs c'est souvent l'épouse qui sollicite ces dons ultérieurs. Une fois dans sa vie, elle entreprend à cette fin une tournée de visites à sa famille, à dos de chameau. Elle emporte avec elle quelques menus cadeaux, surtout du thé et du sucre qui sont toujours très appréciés. Parfois elle prend aussi son dernier-né pour le présenter à ses parents. De chacun de ceux auxquels elle rend ainsi visite, elle reçoit une ou deux têtes de gros bétail, si bien qu'elle revient de sa tournée avec une dizaine d'animaux ou plus. Ceux-ci grossiront le stock des « animaux du mariage » *conofora* dans le troupeau conjugal.

Mais aussi, il est fréquent qu'une épouse fasse à son mari le don d'animaux qu'elle possède en propre. Ces cadeaux sont moindres que ceux qui proviennent de sa parentèle, car les femmes en général possèdent peu de bétail personnel. Souvent, il s'agit d'une promesse sur le croît : c'est le « ventre » *kiši* de telle femelle qu'elle donne, c'est-à-dire le prochain veau ou chamelon à naître. Un exemple moyen est celui de Sugumay, propriétaire de 14 bêtes, qui a

donné à son mari sept « ventres » de l'une de ses chamelles. Ces cadeaux, même lorsqu'ils sont minimes, ne sont pas négligeables car avec la chance, si ce « ventre » s'avère être une femelle et qu'elle engendre de nombreux petits, tout un troupeau peut en résulter.

Inversement, il n'est pas coutume que le mari donne du bétail à son épouse, hormis la « garantie du mariage » *sadag* que requiert l'islam. Il lui alloue toutefois, à elle et à sa descendance, une part de ses animaux personnels et s'interdit ainsi de les utiliser à d'autres fins. Elle bénéficie du lait, et ce bétail reviendra à ses enfants. Mais à titre personnel elle ne reçoit de lui aucun autre animal, sauf en réparation d'un tort qu'il lui aura occasionné.

Le tort le plus courant, aux yeux de la gent féminine, est la prise d'une seconde épouse. Il y a peu de bigames chez les Toubou, et encore moins de trigames car la polygynie n'est accessible qu'aux hommes les plus riches. Mais une seconde union, si elle se produit, est toujours très mal vécue par la première femme et ses parents. Ce second mariage, en effet, porte atteinte à leurs intérêts, car la première épouse et ses enfants perdent de ce fait l'exclusivité de l'accès à la richesse paternelle, qu'ils devront partager avec les enfants du second lit. Quand elle apprend ce second mariage, la première épouse adopte un comportement codifié. Elle « se fâche » *oworci*, c'est-à-dire qu'elle abandonne sa tente pour retourner chez ses parents. Quelque temps après, quand la colère est retombée, le mari cherche à négocier avec ses beaux-parents son retour. Il lui donne alors une vache ou une chamelle dénommée *oworsam*, « pour apaiser son cœur »<sup>11</sup>, pour la convaincre de reprendre la vie commune. Cet animal sera pour elle un bien strictement personnel, comme le bétail reçu en héritage.

Tout au long de sa vie conjugale, l'épouse conserve des liens avec sa parenté. Elle peut avoir recours à ses parents en cas de difficulté et, s'il y a mésentente dans le couple, c'est auprès d'eux qu'elle se réfugie. Si elle est répudiée, c'est auprès d'eux qu'elle vient vivre jusqu'à son remariage. Ses parents sont pour elle son meilleur soutien et ses plus sûrs défenseurs en toute circonstance, alors qu'aucune solidarité systématique ne lie les partenaires conjugaux. Seule la venue de nombreux enfants met leur mère à l'abri de la répudiation, tout en lui apportant le soutien qu'elle espère pour ses vieux jours. La femme toubou n'est donc jamais économiquement autonome. Elle dépend toujours d'un homme (époux, père ou frère) pour subvenir à ses besoins. Aussi le fait qu'elle possède en propre des animaux n'est-il pas crucial pour elle et l'on ne peut s'étonner, dans ces conditions, qu'elle manifeste pour le bétail moins d'intérêt que les hommes.

## 6. Une logique sociale en réseaux

La parentèle, pour les hommes comme pour les femmes, a donc une importance primordiale. Même si chaque chef de famille appuie son indépendance économique sur son troupeau, les recours aux liens familiaux sont nombreux, au sein de sa propre parentèle comme de celle de sa femme. C'est le cas lorsque survient le projet de mariage d'un fils ou d'un cousin, ou lorsqu'il faut venir en aide à un parent, victime par exemple d'un vol de chameau, d'une agression ou d'un meurtre. Les parents de l'intéressé se doivent alors d'intervenir, par solidarité.

Mais comme chacun ou chacune est au cœur de son propre réseau, en raison de la règle de mariage qui diffuse au loin les alliances, il en résulte globalement un enchevêtrement de

---

<sup>11</sup> de *owor*, le cœur, et *sam*, apaiser.

réseaux qui ne se recoupent qu'à la marge les uns et les autres. Les solidarités sont basées sur ces réseaux de parentèles, et non sur des groupes aux contours définis. Cette sociabilité en réseaux n'influe pas seulement sur la vie économique de ces pasteurs. Ses conséquences se font aussi sentir dans le domaine politique. En effet chaque famille restreinte, insérée dans un vaste entrecroisement de relations d'entraide impliquant consanguins et alliés, est à la fois autonome et solidaire des autres. Il en résulte un maillage social fluide, sans centre ni périphérie, forme d'organisation qui permet à chacun de se sentir indépendant et de considérer qu'il n'a de comptes à rendre à personne.

Ce sentiment est d'autant plus fondé que s'il existe bien des chefs (de lignages ou de clans) chez les Toubou, ceux-ci n'ont tout au plus qu'un rôle d'arbitre. Ils n'ont aucun pouvoir coercitif sur les membres de leur groupe patrilinéaire. Les membres d'un clan, ou même d'un lignage, sont très disséminés géographiquement et ne se réunissent jamais. Le clan toubou ne constitue donc pas un « groupe en corps » *corporate group*. Il s'agit plutôt d'une sorte de blason honorifique, défini par plusieurs attributs : une tradition historique, un surnom, un interdit et une marque de clan (Baroin 1985, pp. 83-92). Il appartient aux membres d'un même clan de veiller à ce que soient respectés ces insignes communs de leur honneur, en réagissant aux offenses et aux éventuelles insultes dont seraient l'objet leur interdit ou leur surnom, en vengeance un meurtre ou en poursuivant le voleur de bétail portant les marques du clan. Les Toubou ont un sens très pointilleux de l'honneur, qui les fait dégainer à l'instant leur poignard, porté dans un étui au niveau du coude gauche, pour se ruer sur leur adversaire. Or les défis et motifs de vengeance sont fréquents, d'autant que cette société guerrière valorise l'audace et le vol de bétail, lequel n'est pas sans risque car il déclenche pour le voleur une menace de vengeance permanente, diffuse et systématique. Dans de tels cas cependant, la solidarité se limite aux parents les plus proches car « les obligations de vengeance [...] ne dépassent pas [...] un certain degré de parenté à l'intérieur du clan » (Chapelle 1957, p. 346).

En matière politique, on peut donc dire que le clan toubou n'est pas vraiment un clan, si l'on se réfère aux structures sociologiques habituellement désignées par ce terme. Son rôle essentiel est de réguler une violence endémique, par des obligations de vengeance qui perdurent au fil du temps, à moins de compensation dans le cas d'un meurtre. Mais globalement c'est l'anarchie qui domine, en l'absence de chefs dotés de réels pouvoirs. Dans cette logique sociale à base de réseaux personnels entremêlés, on conçoit mal d'ailleurs comment une chefferie forte pourrait trouver sa place.

## 7. Comparaison avec les autres sociétés sahariennes

La situation est bien différente chez les autres peuples du Sahara. Chez les Maures et les Touareg, la stratification sociale est beaucoup plus marquée que chez les Toubou. Chez ces derniers, seules deux catégories sont à part, les esclaves et les forgerons. Les forgerons sont strictement endogames (Baroin 1991, 2012) et les esclaves dénués de droits (Baroin 1981). Mais on retrouve forgerons et esclaves dans toutes les sociétés sahariennes, avec les mêmes caractéristiques. Par contre il existe en outre, chez les Maures et les Touareg, d'autres catégories sociales qui sont absentes chez les Toubou, à savoir les nobles, les tributaires et les religieux. Sur cette stratification se fonde un pouvoir politique fort, celui de l'*émir* chez les Maures<sup>12</sup>, de l'*amenokal* chez les Touareg. Il existe ainsi une « assez grande similitude des hiérarchies sociales et politiques chez les Maures et chez les Touaregs » (Bonte, Conte *et al.* 1991, p. 47).

---

<sup>12</sup> Bonte parle de « puissantes chefferies » dans l'est de la Mauritanie (2008, p. 510).

Dans l'émirat de l'Adrar mauritanien, ces hiérarchies résultent des pratiques matrimoniales (Bonte 2008). Certes le mariage arabe (que pratiquent les Maures) « prévient la dispersion du patrimoine familial et lignager » (Ibid. p. 78), mais 60 % des mariages seulement s'effectuent au sein de la tribu (Ibid. p. 93), laissant la place à des alliances matrimoniales par lesquelles s'inscrivent les hiérarchies politiques (Ibid. p. 101) :

« C'est le jeu des alliances matrimoniales entre les hommes, médiatisé par les valeurs féminines à travers la règle d'interdiction de l'hypogamie féminine, qui introduit immédiatement des effets de hiérarchie et inscrit les appartenances sociales dans un champ de parenté cognatique. La tribu apparaît alors constamment ouverte à de nouvelles alliances pour redéfinir son contenu, qui doit s'interpréter dans l'histoire locale, ou préserver son statut en se fermant à ces alliances, ce qui n'apparaît possible à long terme que, lorsque dans le cas de la société émirale par exemple, ces différences statutaires se transforment en hiérarchies politiques. »

La situation est comparable chez les Touareg, où la tribu (*tawshit*) est un groupe cognatique presque entièrement endogame, qui se reconnaît un ancêtre commun en ligne agnatique ou utérine. L'*amenokal* est à la tête de plusieurs tribus ; c'est un chef de guerre qui redistribue le butin, mais dont la fonction n'est pas héréditaire (Bernus 1981, pp. 77-78).

Quant aux tribus arabes du Soudan, leur organisation est segmentaire comme chez les Nuer du Soudan (Evans-Pritchard 1947). Elle est centrée sur la parenté agnatique, avec divers échelons (le lignage, le clan et la tribu) dirigés chacun par un chef dans une structure pyramidale. Il peut y avoir des forgerons et des esclaves, mais aucune stratification sociale additionnelle comme chez les Maures et les Touareg. Il s'agit de sociétés composées de « groupes en corps » dotées, elles aussi, d'une organisation politique forte, ce qui n'a rien à voir avec le modèle toubou.

Cette brève comparaison souligne la grande originalité des Toubou, par rapport aux autres peuples du Sahara. Au contraire de ces autres nomades, la société toubou se caractérise par un enchevêtrement de réseaux interpersonnels où chaque homme entretient le sien et se considère comme son propre chef. Les mariages hors de la parenté y font circuler la richesse, d'une parentèle à l'autre, dans une suite de transferts de bétail qui aboutissent à la formation du troupeau du jeune couple, sur lequel se fonde son indépendance économique. Au-delà de la famille restreinte cependant, les relations établies ou perpétuées par ces dons d'animaux sont source de relations solidaires diffuses. Les clans ne constituant pas des « groupes en corps » et les chefs de clan n'ayant aucun pouvoir décisionnel, c'est l'esprit d'anarchie qui caractérise cette société dans le domaine politique, tandis que l'esprit de solidarité établit le lien au sein de réseaux individuels.

## Références

BAROIN C.

1981

« Les esclaves chez les Daza du Niger », p. 321-341 in *Société des africanistes : Itinérances, en pays peul et ailleurs, mélanges offerts à la mémoire de Pierre-Francis Lacroix*, vol. 2, *Littératures et cultures*, Paris, Société des africanistes « Mémoire de la Société des africanistes », XX-398 p.

1985

*Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou : les Daza Kešerda (Niger)*, Cambridge, Cambridge University Press ; Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 456 p.

1991

« Dominant-dominé : complémentarité des rôles et des attitudes entre les pasteurs téda-daza du Niger et leurs forgerons », p. 329-381 in Y. Monino (dir.) : *Forge et forgerons, Actes du IVème colloque Méga-Tchad, CNRS:ORSTOM, Paris, du 14-16 septembre 1988*, vol. 1, Paris : Editions de l'ORSTOM (Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération), 385 p.

1993

« Le système matrimonial daza (Niger), ses implications économiques et politiques », p. 109-138 in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (dir.) : *Les complexités de l'alliance*, vol. III, *Economie, politique et fondements symboliques de l'alliance (Afrique)*, Paris, Archives contemporaines (collection « Ordres sociaux »), XVIII-218 p., ill.

2012

« Les forgerons des Toubou : vers un nouveau regard sur l'endogamie des forgerons en Afrique », p. 61-71. in C. Robion-Brunner et B. Martinelli (dir.) : *Métallurgie du fer et sociétés africaines. Bilans et nouveaux paradigmes dans la recherche anthropologique et archéologique, Cambridge Monographs in African Archaeology 81, British Archaeological Reports International Series 2395*.

BERNUS E.

1981

*Touaregs nigériens : unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Paris, Editions de l'ORSTOM (collection « Mémoires ORSTOM » 94), 508 p.

BERNUS S., BONTE P., BROCK L., CLAUDOT H. (dir.)

1986

*Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, xi-343 p.

BONTE P.

2008

*L'émirat de l'Adrar mauritanien : Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*. Paris, Karthala, 576 p.

BONTE P., CONTE E., HAMES C., WEDOUD OULD CHEIK A.

1991

*Al-Ansab, la quête des origines : anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 260 p.

CHAPELLE J.

1957

*Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon, 449 p.

EVANS-PRITCHARD E. E.

1947

*The Nuer : a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford, Clarendon Press, viii-271 p.

IBN ABI ZAYD AL-QAYRAWANI

1975

*La Risâla. Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite mâlikite*, traduction française par Léon Bercher, Alger, Editions populaires de l'armée, 6<sup>e</sup> éd., 371 p.

TUBIANA M.-J.

1985

*Des troupeaux et des femmes. Mariage et transfert de biens chez les Beri (Zaghawa et Bideyat) du Tchad et du Soudan*, Paris, L'Harmattan, 390 p.