

Des catégories animales aux catégories sociales : ordinaire et extraordinaire en matière de consommation de viande chez les Touaregs (Tagaraygarayt, Niger)

Sarah CABALION

18 rue Frédérick Lemaître, 75020 Paris (France)

sarah.cabalion@ehess.fr

Cabalion S. 2010. – Des catégories animales aux catégories sociales : ordinaire et extraordinaire en matière de consommation de viande chez les Touaregs (Tagaraygarayt, Niger). *Anthropozoologica* 45(1): 77-99.

RÉSUMÉ

Les Touaregs (confédération de la Tagaraygarayt, Niger) classent les animaux en comparant leurs comportements à ceux des hommes, appliquant une grille de lecture anthropocentrée au monde animal. Ils distinguent les animaux vivant en brousse de ceux vivant au campement, les animaux qui dévorent leur bétail de ceux qui l'épargnent, etc. Musulmans, ils différencient aussi les espèces licites (*halal*) des espèces illicites (*haram*). Enfin, certains animaux sont qualifiés de nobles tandis que d'autres sont méprisés et associés aux hommes de condition modeste. Les critères, multiples, sont utiles au classement des animaux et des viandes. Ils influencent aussi le mode de consommation. Mais ils se recoupent souvent, et confondent, dans chacune des catégories animales, des animaux consommés et d'autres qui ne le sont pas (ou seulement par certaines catégories sociales ou classes d'âge). Ils ne suffisent donc pas à comprendre, seuls, et de façon absolue, comment la consommation d'une viande peut être considérée comme ordinaire ou extraordinaire. Chez les Touaregs, la notion de « retenue » (*takarakit*) organise les rapports des hommes entre eux, mais aussi leur rapport à la viande. Cette notion apparaît centrale car elle permet de distinguer ce qui relève de l'ordinaire et ce qui relève de l'extraordinaire en matière de consommation carnée.

MOTS CLÉS

Touaregs,
catégories animales,
organisation sociale,
retenue,
viande,
dromadaire

ABSTRACT

From animals' categories to social categories: ordinary and extraordinary in consumption of meat among the Tuaregs (Tagaraygarayt, Niger)

Tuareg people (conederation of Tagaraygarayt, Niger) classify their animals by comparing their behaviours with the ones of humans, thereby applying an anthropocentric reading grid to the animal world. They distinguish animals living in the bush from the ones living in the camp, animals devouring their livestock and those who spare it, etc. As Muslim people, they also differentiate licit species (*halal*) and illicit ones (*haram*). At last, certain animals are perceived and termed as noble whereas others are despised and associated to human

KEY WORDS

Tuaregs,
animals' categories,
social organization,
restraint,
meat,
dromedary.

beings of lower social status. These multiple criteria are useful to the classification of animals as well as of meats. They also do influence the mode of consumption. But they also often amalgamate and confuse, in each mode of animal categorization, animals which are consumed and others that are not (or only by certain social categories or age groups). They aren't therefore enough to understand, alone and in an absolute manner, how the consumption of a meat can be considered ordinary or extraordinary. Among the Tuaregs, the notion of restraint or *takarakit* organizes relations between human beings, but also their relation to meat. This notion appears central, as it will enable us to distinguish what results from the realm of the ordinary, or what results from the realm of the extraordinary in matters of meat consumption.

Les Touaregs sont des Berbères. Leur langue — la *tamajaq*¹ — et leur écriture — les (caractères) *tifinagh* — sont de forts marqueurs identitaires. Les Touaregs se nomment eux-mêmes « gens de la *tamajaq* » (*Kel tamajaq*), en référence à leur langue. Ils partagent un mode de vie, le pastoralisme nomade (dans certains cas aux côtés d'une activité agricole ou caravanière), et une religion, l'islam. La majorité d'entre eux se réfère aux règles de l'école juridique malékite. Les grands ensembles politiques touaregs, appelés « confédérations », se situent en Algérie, en Libye, au Burkina Faso, au Mali et au Niger, disséminés sur plusieurs pays depuis le découpage arbitraire de leur territoire au moment de la décolonisation. Chacune de ces confédérations de tribus est très hiérarchisée. Au Niger, dans la Tagaraygarayt (qui signifie « celle du milieu », car elle est située au centre du monde touareg), on compte cinq catégories sociales principales, à l'intérieur desquelles gravitent de nombreuses tribus : la noblesse guerrière (*imajeghan*) ; la noblesse religieuse (*inesliman*), dont certaines tribus portaient également les armes (Walentowitz 1998) ; les tributaires (*imghad*), qui payaient un tribut annuel aux nobles et se battaient à leurs côtés ; les artisans (*inadan*), qui rendaient

toutes sortes de services (de la fabrication d'armes et de la réparation d'objets du quotidien au rôle d'intermédiaires) ; enfin, les anciens esclaves (*iklan*) et les affranchis (*ighawelan*), dont la plupart ont aujourd'hui quitté leurs anciens maîtres. Les nobles, les tributaires, et, dans une moindre mesure, les artisans, forment la catégorie des « hommes libres », appelée « *ilallan* », en opposition avec celle des esclaves. Cette catégorie désigne aussi les hommes de la noblesse en particulier.

COMMENT UNE « CHAIR » DEVIENT « VIANDE »

Pour donner le statut de « viande », aliment consommable, à une « chair », l'homme tient compte de trois considérations. La première repose sur la distance homme-animal.

Celle-ci est évaluée à partir de l'observation des comportements animaux, dont le mode de locomotion, l'alimentation ou encore la morphologie est décrit au moyen d'une grille de lecture anthropocentrée. C'est selon leur proximité avec les comportements et les valeurs des hommes que les

1. S'écrit aussi *tamashaq* (au Mali) ou *tamahaq* (en Algérie), selon les variantes dialectales (Aghali-Zakara 1996), mais aussi selon les auteurs : « [...] la notation hésite encore entre une notation phonétique et une notation phonologique » (Walentowitz 2003 : 19). Dans cet article, la notation employée par les auteurs cités a été respectée, tandis que j'ai moi-même simplifié la notation phonétique du linguiste K. Prasse (2003) en écartant la notation du « a bref » (ă) et de l'emphase. J'ai conservé en revanche la notation de la voyelle centrale « ə », bien que controversée quant à son statut de phonème ; et choisi la notation « š » pour la consonne fricative chuintante ; « gh » pour la consonne fricative vibrante dite « grasseyée » (r) ; et « kh » pour la consonne fricative vélaire. Le terme « Touareg » suit les règles d'accord du français (Touarègue, Touaregs).

animaux et leurs chairs sont jugés. Voilà pourquoi on peut entendre dire du chien, en Occident, qu'il est « fidèle », tandis qu'ailleurs on l'exècre ; ou encore du bouc, qu'il est « impudique », venant de poètes français² comme d'exégètes musulmans³. L'état de l'humanité érigé en modèle pouvant différer dans le temps et dans l'espace, les animaux et les viandes choisis pour homologues pourront appartenir, selon les cas, aussi bien à la famille des cervidés ou des suidés, qu'à celle des camélidés ou des canidés. La deuxième considération prise en compte est la croyance en une assimilation transitive des qualités : l'homme pense qu'il est ce qu'il mange. Les qualités et les défauts de tout aliment ingéré sont censés lui être transmis. Cette croyance, « théorisée au moins depuis Hippocrate et Aristote » (Vialles 1998b : 109), a pour conséquence de porter le choix de consommation sur des animaux considérés comme étant « proches » de l'homme ; proches de sa constitution morphologique, de ses comportements et de ses valeurs. À l'inverse, les animaux dont la constitution ou le mode de vie semblent contraires à la vision que les hommes se font de leur humanité et de leur sociabilité sont en général soigneusement évités. Enfin, si l'homme consomme de préférence du proche, il est soumis à une dernière crainte : celle de consommer un animal trop proche. Le « mangeable », résume Noélie Vialles « doit donc être à bonne distance, comme l'épousable en matière de parenté » (1998a : 142). Autrement dit, si les possibilités infinies de mariage ont fait naître la prohibition de l'inceste, alors, en matière de régime carné, on peut penser que l'infinie possibilité des consommations carnées a conduit à une prohibition, celle de l'anthropophagie.

COMMENT LES *KEL TəMAJəQ* CLASSENT LES ANIMAUX

Les grandes catégories divisant le monde animal chez les Touaregs sont à peu près identiques à celles

évoquées dans l'islam : « animaux domestiques (*hayawān insi/ahlī*) ; animaux sauvages (*hayawān wahšī*) ; oiseaux (*ṭayr*) ; vermine (*ḥašarāt/hawāam*) ; et animaux aquatiques (*hayawan bahri/mā'i*) » (Benkheira 2000 : 65). Examinons maintenant d'un peu plus près comment les Touaregs les distinguent. En premier lieu, c'est le mode de vie qui apparaît déterminant : les animaux vivant à leurs côtés, appartenant au campement (*imudaran win aghiwan*), sont distingués de ceux vivant à l'écart des hommes, en brousse (*imudaran win əssuf*).

LES ANIMAUX DU CAMPEMENT

Ces animaux (que l'on peut qualifier de « domestiques » en ce sens que les Touaregs les entretiennent), comportent plusieurs catégories :

- a) Le bétail — *eharey*, qui signifie aussi la « fortune » d'un individu (Foucauld 1951, t. II : 639) — comprend, dans une acception stricte, les animaux consommables et conduits par des bergers sous la forme de troupeaux : dromadaires, vaches, chèvres et moutons. À l'intérieur du « bétail », les Touaregs distinguent le « petit bétail » (*eharey wanderran* ou *wa mellan*), chèvres et moutons, également appelés *taghiwen*, du « gros bétail » (*eharey wa zuuweran*), dromadaires et vaches. Les petits ruminants sont complémentaires, puisque la chèvre fait office de « mouton du pauvre », comme chez les nomades Baxtyāri d'Iran (Digard 1981 : 28). De surcroît, ils constituent les victimes sacrificielles privilégiées.
- b) Dans une acception plus large, *eharey* comprend aussi les équidés (ânes et chevaux), car ils participent à la richesse de l'éleveur ; mais ils ne sont jamais consommés ni conduits au pâturage par un berger, contrairement aux espèces citées précédemment. Les ânes, laissés libres ou entravés, reviennent d'eux-mêmes au campement pour quémander du sel, ou vers les puits lorsqu'ils veulent être abreuvés. Quant aux chevaux, ils ne représentent dans le meilleur des cas que quelques individus par famille et peu d'entre elles en possèdent ; ils ne sont pas maintenus en troupeaux.

2. Par exemple, dans *Les Trophées*, recueil de poèmes composés par le franco-cubain José-Maria de Heredia (1893).

3. Cette impudicité apparente du bouc est « un lieu commun de la littérature arabe » (Benkheira 1999 : 96). L'auteur ajoute : « Ce par quoi Dieu a élevé (*faddala*) le bélier, dit un hadith souvent cité, « c'est d'avoir caché [au regard] ses organes génitaux par devant et par derrière, et ce par quoi il a abaissé le bouc, c'est de lui avoir ôté toute protection (*mahrūk s-sitr*) et mis à découvert par devant et par derrière » ('Uyūn II : 76) » (*ibid.*).

c) Hormis les ruminants et les équidés, d'autres espèces animales domestiquées par les Touaregs entrent dans la catégorie des « animaux du campement » : ce sont les chiens et les chats, jamais sacrifiés ; les poules et les pintades, consommées depuis peu.

LES ANIMAUX DE LA BROUSSE

Dans cette catégorie, le mode de locomotion et l'alimentation des espèces animales apparaissent déterminants :

- *lumetlumet* (redoublement censé évoquer le grouillement) regroupe les animaux qui rampent et tout ce qui grouille (serpents, insectes, autrement dit : la vermine) ;
- *igedad*, ceux qui volent (les oiseaux) ;
- *kifitan*, ceux qui nagent (les poissons) ;
- *tawaqqast*, ceux qui s'enfuient en courant à l'approche de l'homme. Dans cette dernière catégorie, qui regroupe les animaux susceptibles d'être chassés, les Touaregs distinguent « ceux qui dévorent le bétail » (*imudaran win tattinen iherwan*), de ceux qui l'épargnent mais que les hommes tuent (*tawaqqast ta wer nettettu iherwan, ta temat*). Les premiers sont également dénommés « les animaux qui ont des canines » (*imudaran win tazalat*) ; ce sont les carnivores tels que le lion, l'hyène, etc., dont la consommation est interdite et qui ne sont chassés qu'à l'occasion, parce qu'ils sont nuisibles à l'homme et à ses troupeaux. Les autres animaux sont « ceux qui ne dévorent pas le bétail » (*imudaran win wer nettatin eharey*) mais qui peuvent être chassés puis consommés par l'homme : ce sont des mammifères herbivores comme le lièvre, la gazelle, l'antilope, ou des oiseaux comme l'outarde et l'autruche.

DES HIÉRARCHIES ANIMALES

AUX HIÉRARCHIES SOCIALES

À l'instar des animaux vivant hors du campement, les animaux élevés par les Touaregs n'ont pas tous

la même position dans le système de représentations. Le monde animal, dans son entier, semble classé selon une « échelle des êtres⁴ », dont l'ascension évoquerait un degré de proximité de plus en plus proche avec l'homme. Ainsi, le dromadaire et le cheval, surtout si ce dernier appartient au type bagzan, sont les animaux les plus prestigieux (Bernus 1999), associés aux hommes trônant au sommet de l'échelle sociale. Le dromadaire est réputé capable, même à des centaines de kilomètres, de retrouver le chemin de sa région d'origine : « Un chameau⁵, s'il disparaît, et qu'il n'est pas retenu par quelqu'un, reviendra vers son puits, dans sa région. S'il ne revient pas, de deux choses l'une : ou bien quelqu'un le retient, ou bien il est mort » (entretien avec A. A., août 2005). Le cheval de type bagzan, lui, est supposé capable d'avertir son maître de l'imminence d'un danger en grattant le sol avec sa patte : « S'il sent cette nuit que quelque chose de mauvais va survenir ici, il va se mettre à creuser le sol jusqu'au moment où on ne verra plus de lui que ses oreilles. Tu peux alors sortir tes gris-gris et te tenir sur tes gardes car la bataille est proche » (entretien avec M. S., juin 2005). Tous deux sont associés aux hommes et aux femmes de la noblesse, ils les ont accompagnés à la guerre et sont leurs montures d'apparat. La femme noble montait à dromadaire sur un palanquin (Fig. 1) et seuls leurs maris avaient les moyens de posséder des chevaux de type bagzan. L'âne, à l'inverse, traîne une réputation d'égoïste (Bernus 2000 : 28) ; c'est un animal maudit et méprisé. De même, les activités auxquelles il participe sont dévalorisées, associées aux hommes et aux femmes de condition modeste (tributaires et esclaves).

On retrouve donc une hiérarchie des animaux domestiqués étroitement liée à celle des hommes : pyramide au sommet de laquelle trônent le dromadaire et le cheval, censés appartenir à la même

4. Cette « échelle des êtres » existait déjà du temps d'Aristote : « la classification aristotélicienne des êtres vivants est donc surtout une échelle linéaire de perfection croissante, des plantes à l'homme » (Pichot 1993 cité par Benkheira *et al.* 2005). Les auteurs musulmans n'ont pas toujours cru utile de suivre Aristote, cependant le thème de l'échelle des êtres est commun » (Benkheira *et al.* 2005 : 34). On trouvera probablement des contre-exemples, chez les Touaregs ou ailleurs, mais le fait est qu'en général, les animaux qui ne possèdent que deux des cinq sens sont placés à un niveau inférieur à celui des animaux en possédant en nombre supérieur : « Il ressort de cette classification que les animaux se répartissent sur l'échelle des êtres selon qu'ils possèdent ou non sept caractéristiques — les cinq sens, eux-mêmes hiérarchisés (toucher, goût, odorat, ouïe et enfin la vue), ainsi que le discernement et l'aptitude au dressage (Benkheira *et al.* 2005 : 39).

5. Le terme « chameau » désigne en fait le dromadaire (*Camelus dromedarius*).



FIG. 1. – Selles de femmes de la noblesse, fête de la « cure salée » (In Gall, 2001). Cliché S. Cabalion.

catégorie que celle des hommes « libres », représentante de la noblesse également : la catégorie des *ilallan*.

Le mouton et le lévrier de race, dressé pour la chasse, appartiennent également à cette catégorie animale regroupant les animaux dits de qualité, et qui sont désignés par le même terme employé pour désigner la noblesse touarègue.

En tant que croyants musulmans, « ce sont les prescriptions religieuses de l'islam qui posent les restrictions les plus strictes en ce qui concerne la consommation de viande. Les écoles de droit font la différence entre bon et autorisé (*khalaal*), interdit (*kharam*) et désapprouvé (*makruf*) » (*sic*, Spittler 2003 : 256). La consommation du sang est interdite. Les victimes sacrificielles sont donc égorgées, vidées de leur sang et les éleveurs abandonnent tout animal consommable s'il n'a pu être égorgé conformément au rite musulman⁶. Enfin, dans l'alimentation comme dans d'autres domaines, tels que l'éducation, la sexualité (Figueiredo-Biton 2001) ou la thérapeutique (Hureiki 2000), les Touaregs usent de l'opposition du « chaud » (*tukse*) et du « froid » (*tanesmüt*) entre lesquels ils répartissent les éléments et les caractères. Ainsi, la viande de chèvre est considérée comme chaude tandis que celle de brebis est vue comme froide. L'odeur que

6. C'est le sang qui coule de la victime qui est proscriit par le Coran, et non le sang présent dans certaines parties de la carcasse : « Il faut distinguer le sang qui coule et celui qui ne coule pas. C'est sur le premier que pèse l'interdit coranique et les exégètes se sont attachés à préciser cette distinction. Le foie et la rate, considérés comme du sang à l'état solide, ne sont pas interdits, pas plus que le sang que l'on trouve dans les veines et le cœur de l'animal immolé. En revanche, une goutte de sang, quelle que soit son origine (humain, menstruel, animal) rend inconsommable un plat, ou rend illicite la prière si elle souille les effets du croyant » (Bonte 1999 : 41). Néanmoins, des cas de consommation extraordinaires sont à mentionner : il s'agit de la consommation de sang de dromadaire par saignée au niveau de la jugulaire et de viande de dromadaire, lorsqu'un chamelier s'est égaré. En effet, il est déjà arrivé que des Touaregs boivent le sang de leur monture, pour lutter contre la soif, voire abattent leur dromadaire, pour se nourrir de leur viande. Mais ce sont là des cas de consommation extrêmes, lorsque les hommes luttent pour leur survie (*cf.* le récit d'un *rezzou* durant lequel les hommes, souffrant de la soif, durent égorguer des chameaux et remplir « des outres avec le sang et l'eau des panses passant ainsi quatre jours et quatre nuits », Foucauld & Calassanti 1984 : 148). Mis à part ces cas de consommations extraordinaires, le « sentiment de défiance à l'égard du sang [est telle que] sa manipulation confine à l'impureté. Voilà pourquoi dans de nombreuses populations berbérophones, les bouchers formaient une caste frappée de multiples interdits. Encore aujourd'hui, cette corporation est dénigrée et l'image du boucher transgresseur (buveur d'alcool, souteneur et voleur...) reste prégnante » (Hell 1999 : 404).

Au Niger, les Touaregs n'exercent pas la profession de boucher. Ce sont les Haoussas qui commercialisent la viande sur les marchés. Pourquoi trouve-t-on des bouchers parmi les Haoussas et non chez les Berbères ? Il serait intéressant de se pencher sur la question pour chercher en quoi l'appartenance au monde berbère entretient cette défiance plus que dans d'autres populations musulmanes également. Peut-être est-ce à mettre en rapport avec des croyances liées aux génies : « tout sang versé attire les génies. Repérée par les ethnographes dans toutes les populations berbérophones, cette idée reste profondément ancrée dans les croyances contemporaines » (Hell 1999 : 398). Le boucher, constamment en contact avec du sang, occuperait une position dangereuse vis-à-vis des génies.

ces viandes dégagent, avant ou après cuisson, peut être considérée comme alléchante ou répugnante (*tanghofat*) selon les espèces.

Ces exemples, non exhaustifs, attestent du grand nombre de catégories animales à l'œuvre chez les Touaregs. Aussi nombreuses soient-elles, ces catégories nous aident-elles pour autant à déterminer ce qui relève du commun, ou de l'exceptionnel, en matière de consommation carnée dans cette société ? Existe-t-il un critère qui répartisse distinctement ces deux types de consommation ?

MULTIPLICITÉ DES CATÉGORIES : LA NÉCESSITÉ DE TROUVER UNE AUTRE PISTE D'INTERPRÉTATION

Toutes ces catégories animales ne suffisent pas à distinguer clairement les animaux consommables de ceux qui ne le sont pas, ou encore les consommations ordinaires de celles considérées comme extraordinaires. En effet, à l'intérieur de chacune des catégories, on trouve des espèces animales consommées tandis que d'autres ne le sont pas, sinon par certaines catégories sociales ou tranches d'âge uniquement.

Tous les animaux vivant au campement ne sont pas consommables. Le statut d'animal domestique ne suffit pas à autoriser leur consommation : deux animaux du campement, le chat et le chien, sont proscrits de l'alimentation touarègue, en partie à cause de leur statut de carnivores. Mais le régime alimentaire de l'animal n'est pas non plus un critère absolu. Ainsi, le cas du cheval, herbivore, considéré de surcroît comme licite par les musulmans malékites, et qui n'est jamais consommé. De même, le

fait qu'une espèce animale appartienne à la catégorie des *ilallan* (nobles) ne conduit pas forcément à déconsidérer sa consommation par anthropomorphisme et peur de faire acte d'anthropophagie, comme c'est parfois le cas pour le cheval ou le dromadaire. Le mouton, dont l'élevage est réputé difficile en cette région du globe, fait la fierté de son propriétaire lorsque le troupeau atteint des proportions importantes. Mais la viande de mouton est aussi la viande que les Touaregs préfèrent. Avec la chèvre, c'est l'animal que l'on sacrifie le plus souvent. Quant aux réputations de coprophages de la poule, du chien et de l'âne, elles ont certainement influencé l'attitude méprisante réservée à ces animaux. Mais certains Touaregs mangent aujourd'hui de la poule tandis qu'aucun d'eux ne se risquerait à manger de l'âne ou du chien⁷.

Dans un autre registre, la viande de chèvre est déconsidérée en tant qu'aliment chaud, mais avec le mouton, c'est elle qu'on égorge le plus souvent dans les campements. La viande d'outarde, quant à elle, est taxée par certains de viande à l'odeur répugnante, tandis que d'autres la définissent comme un mets des plus délicats. Enfin, dans les travaux abordant l'alimentation chez les Touaregs (Bernus 1981 ; Gast 1968 ; Lhote 1951), on lit que le poisson et les oiseaux faisaient l'objet d'interdits séculaires. Pourtant, les Touaregs ont commencé à goûter à la sardine depuis son arrivée en boîtes au Sahara. Et l'outarde et l'autruche sont consommées par certaines catégories sociales, les tributaires et les esclaves, tandis que les petits oiseaux le sont traditionnellement par une tranche d'âge : les enfants. Étant donné que les catégories de classement se recoupent, au final, c'est plutôt sur l'organisation de la société qu'il faut se pencher pour comprendre

7. À propos de la cynophagie dans le monde berbère, consulter l'article de Pierre Bonte (2004). En remontant la piste des Bafours, population du Sahara occidental, l'auteur démontre qu'en Afrique du Nord, les sacrifices canins relevaient probablement d'une pratique berbère préislamique tolérée au départ par les missionnaires kharijites, en tant que pratique culturelle locale, puis décriée à l'arrivée des Sanhâja sunnites malékites. La signification de ce type de sacrifice semble avoir été « associée à des rites de fertilité féminine » (*ibid.* : 343). De nos jours, la consommation de viande de chien est toujours attestée dans certaines oasis, mais les données sont rares et les « enquêtes naturellement difficiles sur ces comportements qui restent cachés » (*ibid.* : 350). À Agadez, on raconte que des enfants tuent des chiens à la fin de la période de fête du Bianou, le lendemain de la célébration du Mouloud (sur le déroulement du *Bianou*, appelé aussi *Gani*, cf. Claudot-Hawad 1992, bien que l'auteur ne mentionne pas de sacrifices canins). Or, le lendemain de l'anniversaire de la naissance du Prophète correspond selon mes informateurs, à l'anniversaire de la naissance de Pharaon, souverain égyptien « qui n'avait pas cru en l'islam ». Pour rappeler ce « méfait », on le « ridiculise » en sacrifiant des chiens, à l'inverse du Prophète, honoré par des sacrifices de moutons.

les tenants et les aboutissants de l'autorisation ou l'interdiction de consommer un animal : « Même si elle peut entrer en ligne de compte, la dimension diététique ou pharmacologique est secondaire ; le point le plus important est le rapport de la nourriture au social. Le régime alimentaire apparaît dans un premier temps comme le miroir des statuts sociaux — dans un sens très général — et par là des hiérarchies (riches/pauvres, hommes/femmes, maîtres/esclaves, maîtres/disciples...). Par ailleurs, chaque groupe d'aliment remplit une fonction plus ou moins précise. À la hiérarchie des groupes sociaux correspond la hiérarchie des aliments » (Benkheira 1999 : 98). Ce à quoi j'ajouterais que correspond également une hiérarchie des animaux. Le genre et l'âge de l'individu, les relations de parenté et de commensalité ou encore le contexte dans lequel se déroulent les sacrifices sont autant de critères à prendre en compte dans la lecture et l'interprétation des catégories animales qui ne sont en rien absolues ni « objectives ». À l'instar de la chair, qui n'est pas viande en soi, comme l'explique Noémie Vialles (1998), toute viande n'est pas ordinaire ou extraordinaire en soi. Ce sont les hommes, avec leurs techniques et leurs représentations, qui confèrent le statut de « domestique » à un animal, ou de « viande » à une chair. Chez les Touaregs, la notion de retenue retiendra notre attention, car elle permet non seulement de différencier les comportements des hommes entre eux, mais aussi de distinguer les consommations ordinaires de viande des consommations de type extraordinaire. Elle nous aidera par conséquent à dépasser cet enchevêtrement de catégories.

UN MODE D'ÊTRE ET DE PENSER : LA NOTION DE *TĀKARAKIT*

Chez les Touaregs, les règles de la vie en société s'articulent autour de la notion de *tākarakit*. On dit d'une personne qui a mal agi qu'elle n'a pas de *tākarakit*, c'est-à-dire qu'elle agit sans vergogne et ne sait pas se tenir en société. Cette sorte de pudeur, « plus souvent appelée "honte" en Afrique [est] très répandue sur le continent africain » (Baroin 2005 : 377). Elle existe par exemple aussi chez les Toubous, voisins des Touaregs vivant dans l'Est du Niger. D'après Catherine Baroin, qui a étudié cette popu-

lation, le terme français de « honte » traduit mal ce sentiment. Elle estime qu'il s'agit plutôt « d'une inhibition qui s'exprime par la réserve dans le comportement et marque le respect envers autrui » (Baroin 2005 : 377).

Cette idée est partagée par Dominique Casajus (2000), qui démontre que la notion de *tākarakit* inclut bien une idée de « honte », mais que ce n'est là qu'une de ses acceptions, que le mot français « vergogne » recouvre assez bien : « La *tākarakit* que l'on éprouve devant ses beaux-parents, ses aînés, les personnes du sexe opposé, et qui fait se taire en leur présence, ne me paraît pas correspondre à ce que nous appelons la honte. En revanche, la *tākarakit* dont on dit qu'elle "saisit" (*tebaz-tu tākarakit*) celui qui a manqué d'*āsshāk*, lorsqu'il réalise l'incongruité de son comportement, est assurément un sentiment de honte [...]. *Tākarakit* a donc deux acceptions que le mot français "vergogne" recouvre assez bien. Dans un usage devenu rare, "vergogne" est synonyme de "honte" ; mais, dans l'usage courant, il s'oppose simplement à l'effronterie dont fait justement montre celui qui agit "sans vergogne" » (Casajus 2000 : 4647).

Chez les Touaregs, ce comportement appelé « vergogneux » par Dominique Casajus (*ibid.* : 47), et que nous appelons ici « retenue », joue un rôle essentiel.

Hommes et femmes de toutes les catégories sociales y sont soumis, notamment en présence d'aînés et de beaux-parents (*idulan*), réels ou classificatoires. Si tous les Touaregs sont contraints par cette retenue, dans leur langage, leur gestuelle, leur façon de se comporter, etc., ils ne le sont toutefois pas au même degré.

Considérons maintenant, pour illustrer notre propos, le port du voile de tête touareg.

RETENUE ET PORT DU VOILE DE TÊTE MASCULIN (*TAGĀLMUST*)

Dans la Tagaraygarayt, le pan mobile inférieur, qui masque le bas du visage (bouche, joues, nez et menton, selon les situations), est appelé « le gardien du bas » (*amawal wan eres*). Le pan mobile supérieur, cernant plus ou moins le front et les yeux, est appelé le « gardien du haut » (*amawal wan afalla*). Le terme employé (*amawal*) vient du verbe « *awəl* » qui signifie « surveiller, garder » un troupeau (Prasse,

Alojaly & Mohamed 2003 : 818). Il désigne aussi le « berger ». À l'instar du berger dont la présence protège le troupeau, les pans inférieurs et supérieurs du voile de tête préservent l'homme qui le porte en lui rappelant de mesurer ses propos et ses regards, afin de « rester dans les limites imparties à son rang » (Claudot-Hawad 1991: 189).

Dans un article décortiquant « l'architecture » du voile touareg, et la « sémantique » des gestuelles qui l'accompagnent, Hélène Claudot-Hawad (1991) signale l'emploi d'un autre terme, pour désigner le bas du turban, dont la signification est encore plus explicite : dans l'Aïr, les Touaregs emploient en effet le terme *tédémert*, appellation qui « provient de *éméder* [et désigne] une technique qui consiste à lier ensemble le cou et le genou d'un l'animal pour l'entraver, l'empêcher de fuir, le retenir. *Tédémert* signifie "ce qui retient, ce qui entrave, ce qui oblige à la mesure et à la réserve". Cette barrière canalise l'honneur collectif que tout individu tient de son rang, de sa famille, de son clan, de sa considération » (Claudot-Hawad 1991 : 192). C'est pourquoi « apparaître dévoilé est l'image, souvent utilisée métaphoriquement, du déshonneur et de l'humiliation » (*ibid.* : 189).

Le voile de tête masculin, chez les Touaregs, protège donc du soleil, du vent, de la poussière et des « génies » (*eljeyman*), entités malfaisantes vivant en brousse qui « aiment attraper les individus par le haut de la tête en saisissant leurs cheveux » (Figueiredo-Biton 2001 : 150) ; mais surtout, il rappelle au Touareg qu'il doit protéger son honneur individuel en se méfiant des paroles qu'il pourrait proférer et en conservant sa retenue. Or, la retenue exigée peut varier selon le rang et l'âge voire le genre de l'individu. C'est pourquoi le voile de tête illustre bien notre propos, car il ne se porte pas de la même façon selon qu'on est noble ou esclave, enfant ou adulte, homme ou femme.

En effet, un enfant ne porte pas de voile car on n'exige pas de lui autant de retenue que de la part d'un adulte (Fig. 2) : « le port du voile intervient chez les Touaregs après la puberté, quand le jeune homme est jugé apte à tenir son rang d'adulte et qu'il le prouve en endurant certaines épreuves » (Claudot-Hawad 1991 : 188).

Tous les adultes ne portent pas non plus le voile de tête de la même manière. Un noble se doit d'être

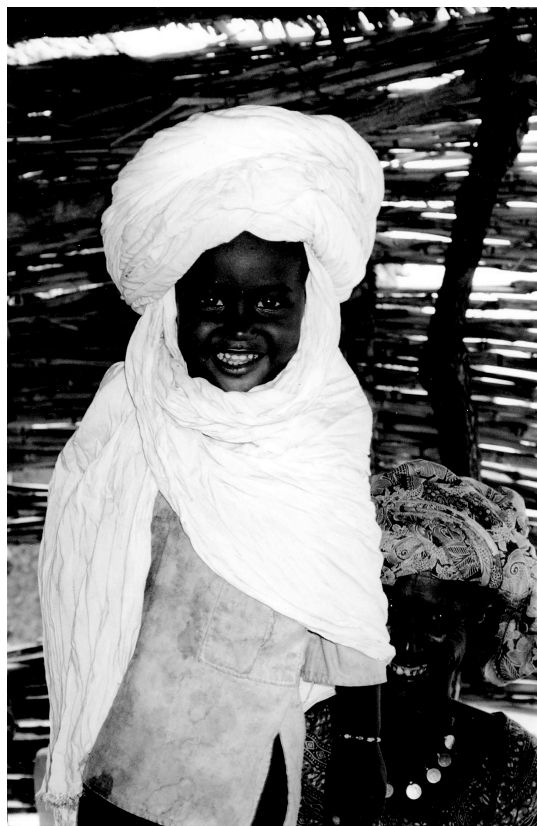


FIG. 2. – Jeune *amghid* s'amusant à porter le voile. Cliché S. Cabalion.

réserve. Son port du voile est strict. Tandis qu'un esclave, moins soumis à la retenue, ne porte traditionnellement pas de voile, à moins d'être affranchi (Claudot-Hawad 2001).

RETENUE ET PORT DU VOILE DE TÊTE FÉMININ (*AFḌR*)

Si l'on compare le voile de tête masculin à celui des femmes, on constate que ces dernières portent un voile qui ne masque pas leur bouche et dont le port est plus lâche, hormis dans les tribus d'inesliman dont le cas singulier et a été étudié par Saskia Walentowitz (2002). À l'instar des hommes, les femmes touarègues sont soumises à la retenue, mais leur attitude de réserve se manifeste autrement que pour les hommes étant donné la structure divergente de leurs voiles : en présence de parents parallèles, devant

lesquels une attitude respectueuse est exigée de tous, il est recommandé « de masquer sa bouche et de s'interdire toute action "matérialiste" qui lui est associée comme boire ou manger. Les hommes relèvent leur voile haut sur le visage, tandis que les femmes peuvent rabattre sur les lèvres un pan de leur voile de tête ou encore les dissimuler sous les doigts repliés de la main, l'index prenant appui sur le nez, posture très fréquente » (Claudot-Hawad 1989 : 1049).

Le rôle de « juges », joué par les femmes dans la compétition masculine pour l'honneur, leur confère un certain pouvoir au sein de la société. Non seulement les femmes ne se voilent ni la bouche ni le front, sinon de façon occasionnelle, mais en plus, il semble qu'elles n'aient pas à contenir leurs paroles autant que les hommes.

En effet, si les Touaregues sont aussi astreintes à la retenue face aux aînés et en présence de parents parallèles, elles ont une particularité : ce sont elles les propriétaires des tentes, qu'elles acquièrent de leur mère à l'occasion de leur premier mariage. Il est de leur devoir, en tant que telles, de savoir se montrer accueillantes. Or, chez les Touaregs, un bon accueil est synonyme non seulement d'hospitalité, au sens de « repas donné à son hôte » (*amagaru*⁸), mais aussi, de conversation agréable, menée avec intelligence : « *tesaan takkayt* » signifie qu'une femme maîtrise l'art du dialogue, sait rompre le silence au moment opportun, et s'adresser à l'autre de façon à le mettre à l'aise. Pour bien accueillir son hôte, il est nécessaire que la maîtresse de tente sache « converser avec esprit » (Claudot 1984 : 95). La réputation d'une femme dépasse les limites de son campement si, en sus de son embonpoint, critère de beauté touaregue (*ibid.* 97), elle n'a d'égale en matière de conversation.

Ces qualités ne sont pas mises en avant chez les seuls Touaregs. Le fait de savoir « bavarder » constitue aussi une des principales vertus des femmes du « gotha⁹ » français ; comme l'exprime un intéressé dans le reportage de Jean-Christophe Rosé, au sujet

des femmes de la haute société : « Il y avait deux jugements sévères : "elle n'a pas de conversation" et "elle ne sait pas se faire servir" » (Rosé : 2008). Chez les Touaregs, cette capacité à bavarder de façon plaisante se démontre notamment au cours des veillées entre jeunes gens (également appelées « *takkayt* », ce qui peut se traduire par « causerie », « conversation », ou lors de visites galantes nocturnes (*arazog*) que la jeune femme reçoit à partir de sa prise de voile. Quand un prétendant arrive à son chevet, d'ordinaire au milieu de la nuit lorsque les parents dorment, il se présente du reste à elle comme un invité : « l'admirateur demande d'entrée de jeu à son élue si elle a le sens de l'hospitalité (*ih-im amagaru*). La jeune fille répond par l'affirmative et demande l'identité de son hôte (*amagar*), tandis que celui-ci refuse de se faire connaître sous prétexte que la loi de l'hospitalité veut qu'on accepte l'arrivant sans demander qui il est » (Walentowitz 2002 : 44). Lorsque le prétendant ne lui plaît guère, la femme converse un moment avec lui avant de l'écarter de façon galante : « Par ce rite, la jeune fille apprend discrètement à tenir son rôle de femme de la tente, celle qui "domestique" l'étranger, en attendant de se voir attribuer une tente propre lors de son mariage » (*ibid.* : 45). Chez les Touaregs, le rôle de la femme ne se limite donc pas à celui de procréatrice ou de mère, « contrairement à la majorité des sociétés musulmanes, où la femme n'est considérée comme telle qu'à partir du moment où elle a enfanté » (Walentowitz 2003 : 22). La littérature orale de l'Ahaggar témoigne, au contraire, d'après Hélène Claudot, d'une vision de la féminité tout à fait différente dont « les louanges aussi bien que les critiques ne concernent jamais ses capacités de travailleuse ou de mère de famille. Elle est vantée en tant que séductrice et charmeuse, capable d'animer les réunions poétiques avec esprit et gaîté » (Claudot 1984 : 97). De sa bouche émanent les propos qui accueillent et renforcent amants ou invités, maris et enfants. Rappelons en effet que c'est elle qui conte légendes et devinettes aux enfants ; et que le mari lui-même est considéré par sa femme

8. Foucauld ne mentionne que ce sens « matériel » de l'hospitalité : « hospitalité (de nourriture) (donnée ou reçue) [...] Tout repas qu'on prend chez quelqu'un est un *amagârou* qu'il vous offre et qu'on reçoit de lui. [...] peut se traduire dans certains cas par "repas d'hospitalité" » (Foucauld 1951, *Dictionnaire Touareg Français. Dialecte de l'Ahaggar* III : 1172).

9. Du nom d'un almanach publié du XVIII^e au XX^e siècles en langue française et qui recensait les membres de familles royales, les personnalités de la noblesse et les hauts fonctionnaires.

comme un invité (*amagar*) au début du mariage (*ibid.* : 99), tandis que le nouveau-né est appelé « *amagar* », jusqu'à son baptême (soit le septième jour).

Pour terminer, le fait que les femmes n'affrontent que rarement l'extérieur (*assuf*), contrairement aux hommes, laisse supposer que la vie au campement et le velum de leur tente les protègent des génies et de la poussière autant que le pan inférieur du voile de tête masculin chez les hommes. Les femmes n'ont pas à suivre les troupeaux au pâturage, ni à rechercher les animaux égarés en brousse. Les captifs hommes en avaient la charge autrefois, et s'ils sont partis depuis, ce sont toujours les hommes qui s'en occupent aujourd'hui. C'est donc aussi parce qu'elles passent leurs journées sous la tente qu'il n'est pas nécessaire aux femmes de se protéger des génies en se couvrant la bouche au quotidien. En outre, des pratiques divinatoires, mais aussi des mythes relatant des accouplements avec les génies (« incubat ») « soulignent le rapport particulier des femmes avec ceux-ci » (Bonte 2004 : 349). Finalement, elles ne semblent pas craindre les génies autant que leurs homologues masculins. Ne m'a-t-on pas dit, chez les Touaregs, que ce sont les hommes qui sont « fragiles », et non les femmes ? La métaphore de la femme « piquet », suffisamment solide pour qu'« évolue et s'agite le reste du monde » autour d'elle, se trouve ici à nouveau confortée (Claudot 1984 : 93).

Comme pour les hommes, le port du voile de tête féminin diffère selon les catégories sociales. Une esclave ne porte qu'un petit morceau d'étoffe noué autour de la tête, tandis qu'une femme libre, dont le voile est bien plus long, laisse tomber les pans de son voile sur les côtés ou les rabat vers l'arrière, les laissant retomber dans son dos.

LANGAGE ET RETENUE

Si l'on considère l'usage de la langue, on voit, là aussi, que les nobles doivent être prudents en contenant leurs émotions et le flux de leurs paroles, tandis que les artisans, notamment, mais aussi les esclaves et dans une moindre mesure, les tributaires, sont autorisés à plaisanter plus librement : « La parole doit être utilisée avec précaution et son emploi immodéré est réservé aux artisans à qui l'on abandonne l'usage des mots sans qu'on puisse leur

tenir rigueur de propos offensants. Les anciens serfs peuvent aussi faire des plaisanteries grossières et scatologiques, et dans, bien des cas, on les "pousse au crime" pour pouvoir s'esclaffer et rire de propos qui écorcheraient le gosier de ceux qui les invitent à exprimer ce langage trivial » (Bernus 2002 : 127). Cette attitude « précautionneuse » vis-à-vis de la parole semble être, selon Dominique Casajus : « l'une des manifestations d'une qualité à laquelle les Touaregs attachent un grand prix et qu'ils désignent du mot arabe *ässhäk* » (Casajus 2000 : 46). D'après cet auteur, « le sens premier de *ässhäk* est "doute", "hésitation". Mais l'hésitation que les Touaregs prisent chez leurs semblables est plus spécifiquement l'aptitude à délibérer en soi-même avant d'agir et de parler. L'homme plein d'*ässhäk* se défie de la première impulsion, il ne s'abandonne pas à la colère et, lorsqu'il ne peut la faire taire en lui, sait la cacher à autrui » (*ibid.*). Dans la Tagaraygarayt, les notions d'*aššak* et de *tākarakit* ont toutes deux un sens proche de celui de « retenue » : « une bonne traduction de *ässhäk* pourrait être le mot français "retenue", et cette retenue consiste d'abord à user parcimonieusement de sa parole. Poussé à l'extrême, l'*ässhäk* devient la *tākarakit*, terme souvent traduit par "honte". En fait, ce n'est là qu'une des acceptions du mot " [...]]. Disons que là où l'*ässhäk* en reste à une parole retenue, la *tākarakit* dicte le complet silence » (*ibid.* : 47).

En résumé, avoir de la *tākarakit* ou de l'*aššak*, pour les Touaregs, c'est savoir faire preuve de retenue, et par conséquent posséder les qualités constitutives d'un comportement digne et honorable, comportement qui se manifeste aussi par une « patience » à toute épreuve (*tezaydart*), autre valeur essentielle aux yeux des Touaregs. Même si la retenue n'est pas absente des autres catégories sociales, elle est surtout de mise pour les nobles, dont elle constitue la base du stéréotype les définissant. Qu'en est-il de l'attitude face à la nourriture en général, et face à la viande en particulier ?

LES ATTITUDES FACE À LA NOURRITURE

Chez les Touaregs, l'attitude qui prévaut face à la nourriture est aussi la retenue. Comme dans

l'ensemble des sociétés sahariennes, le quotidien est synonyme de frugalité et l'hospitalité est la règle (Baroin 2005 : 377). Tout étranger est invité à partager le repas de ceux qui l'hébergent, aussi frugal soit-il. En général, « le repas est toujours plus riche et plus abondant lorsqu'un voyageur arrive au campement » (Bernus 1981 : 213). Tout dépend de la situation économique de l'hôte, et de la catégorie à laquelle appartient son invité : « La nourriture offerte varie en fonction de deux critères : la richesse relative de celui qui reçoit, et la qualité de l'étranger que l'on honore selon son rang ou selon les liens particuliers qui vous unissent à lui : on ne fera pas grief à un pauvre de n'offrir que du lait et de ne pas abattre d'animal. Mais l'homme de qualité n'oubliera pas le campement où la misère n'est pas apparente et qui ne lui a pas offert un accueil correspondant à son rang » (*ibid.*).

Si « la présence d'un aliment d'origine animale viande, beurre, lait, miel — est un indicateur sinon du statut social élevé, du moins de la considération dans laquelle on tient celui auquel on offre un repas composé de ces ingrédients » (Benkheira 1999 : 98), la viande semble être l'aliment qui témoigne de la plus grande considération car elle nécessite la mise à mort de l'animal, tandis que les autres sous-produits s'obtiennent sans sacrifice, et conservent intacte la richesse de l'éleveur. Sacrifier un animal revient donc pour l'hôte à démontrer son aisance matérielle ou à défaut, sa générosité.

De son côté, l'invité prend soin de n'avouer ni sa faim, ni sa soif, et évite de se montrer trop gourmand. L'usage veut que le plat offert soit rendu à peine entamé¹⁰. Le mode de vie des nomades, dans un contexte climatique aride, y est pour beaucoup. Solidarité, patience et endurance permettent de mieux accepter les conditions de vie dans lesquelles ils évoluent : « Parler de nourriture est normalement considéré comme peu raffiné par les Kel Ewey. Personne ne dit qu'il a faim, pas même le mari lorsqu'il rejoint sa femme ni l'hôte qui vient de loin. On ne demande pas à manger, mais on attend de recevoir quelque chose. On ne remercie pas non

plus la maîtresse de maison pour la qualité du repas » (Spittler 1993 : 293).

Lorsqu'un campement se déplace, seules les femmes ou les enfants sont autorisés à boire en cours de route. Les enfants eux-mêmes apprennent très tôt à partager. Dès qu'ils reçoivent un os à moelle, des dattes ou une sucrerie provenant du marché, en bref, toute douceur ou part de festin, on les sollicite : « "Fais goûter Fatimata". Il s'agit surtout d'un jeu car les adultes rendent presque toujours la part entière. C'est un test ludique pour éprouver la générosité de l'enfant ainsi qu'une mesure éducative » (Spittler 1993 : 229). Quand il part au pâturage, le berger n'emmène pas d'eau, de peur qu'on dise de lui qu'il ne sait pas résister à la soif. De même, dans les soirées galantes de la jeunesse (appelées *ahal* dans l'Achaggar, *takkayt* dans la Tagaraygarayt), toute consommation de nourriture est proscrite : « la liberté de mœurs est de mise, mais "on ne consomme jamais ni boisson ni aliment à l'*ahâl*". La nourriture, comme toute considération terre à terre et domestique, est frappée d'interdit" (Gast 1992 : 162, cité par Bernus 2002 : 52).

La tradition du senti¹¹ évoque aussi cette retenue : au cours d'un repas, il s'agit de ne pas changer brusquement de sujet, sous peine d'être la risée des autres convives. L'homme « ne doit pas rompre le silence ou évoquer brutalement une pensée qui lui vient à l'esprit » (Bernus 2002 : 65). La satisfaction que l'homme éprouve en mangeant ne doit pas l'empêcher de maîtriser ses pensées et de contenir ses paroles.

En tant que musulmans, l'attitude modérée des Touaregs face à la nourriture coïncide avec celle prônée dans l'islam, qui exige de « manger modestement ». D'après Ahsan (1979 : 160, cité par Goody 1981 : 215), Cette retenue dans les manières de « table » existait déjà à l'époque des Abbasides : « Jahiz recommande comme compagnon de table celui qui ne retire pas la moelle de l'os, ne s'attribue pas l'œuf posé au-dessus des légumes et ne se précipite pas sur les meilleurs morceaux » (*ibid.* : 160). L'Islam n'est pas la seule religion à dénigrer la gourmandise : « Judaïsme, christianisme et islam...

10. Sur les rituels d'hospitalité, et leur implication dans la contraction d'alliances politiques et matrimoniales, se reporter à la description qu'en donne Saskia Walentowitz (2006).

11. Cf. Bernus 1972.

continuent à perpétuer une attitude de respect, de frugalité et de culpabilité vis-à-vis de la satisfaction des besoins alimentaires » (Gariné 1990 : 1553, cité par Baroin 2005 : 377).

S'il est mal venu, de la part d'un noble, de dire qu'il a faim, un esclave en a la possibilité. Quant au forgeron, il a pour habitude de quémander du sucre pour faire son thé. Ces distinctions de comportement ne sont pas figées et constituent des stéréotypes. Chaque catégorie sociale en est à la fois la cible et le relais. Ainsi, certains comportements sont admis de la part d'un noble, tandis que lui-même en attend d'autres de la part d'un esclave ; ce qui permet aux hommes de mieux repérer les contours de chaque groupe social.

Chez les Touaregs, on retrouve plusieurs couples d'opposition. Ainsi le cas du noble et du forgeron, ou encore du noble et de l'esclave, dont « les stéréotypes qui les caractérisent sont exactement inverses. Les nobles sont considérés comme des guerriers auxquels toute une série de valeurs positives est associée : le courage, la générosité, la beauté... Inversement, les *inaden* sont présentés comme peu courageux, enclins à la rapine... » (2004 : 143).

De même, « le couple noble/*akli* met en évidence, également sur un mode ambivalent, l'opposition entre la liberté et la servilité (*ibid.*). Ainsi, le noble est réputé sobre dans le choix de ses vêtements, et dans le choix des pièces qui composent le harnachement de sa monture¹² tandis que les esclaves et les forgerons opteraient pour des couleurs criardes et une surabondance de décorations. La façon même dont se tient en selle un chamelier fournirait un indice permettant de deviner son origine sociale avant qu'il n'ait atteint le campement et décliné son identité. À la liberté de parole du forgeron font écho la mesure et la discrétion des nobles. De même, la sobriété des nobles au moment des repas sert de pendant à la gourmandise proverbiale des esclaves. De tels stéréotypes sont également employés au sujet des Haoussas. On m'a souvent affirmé que le contenu d'une calebasse, destiné à plusieurs per-

sonnes chez les Touaregs, pouvait être « englouti » par un seul Haoussa en quelques bouchées.

En résumé, les stéréotypes sont nombreux car ils sont liés à l'ensemble des sphères d'activités dans lesquelles naissent les faits sociaux. Cependant, il convient de rappeler ici que les couples d'opposition relevés sont plus proches du domaine de la réputation que de faits avérés : ils « renvoient à un univers métaphorique où il n'est question que d'une seule personne : l'homme touareg, présenté dans toute sa complexité » (2004 : 143) ; et finissent pas refléter « la dualité, voire la complexité de l'existence de l'homme » (*ibid.*).

Si des stéréotypes regardent les comportements des Touaregs vis-à-vis de la nourriture en général, il en existe donc aussi vis-à-vis de la viande en particulier ; les caricatures décrites plus haut semblent même exacerbées à son propos. En effet, les pratiques et les normes attachées à l'aliment « viande », au sujet de sa cuisson et de son partage notamment, cristallisent l'ensemble des rapports sociaux régissant le fonctionnement de la société.

LES ATTITUDES FACE À LA VIANDE

Si la retenue s'exerce à tous les niveaux de la société touarègue, un adage célèbre met en garde contre l'aliment carné en particulier : « L'eau, c'est la vie, le lait l'aliment qui nourrit, la viande l'ignominie (*aman iman, akh isudar, isan alghar*) ». Associée au terme *alghar*, la viande suscite la bassesse et le déshonneur. Si les Touaregs craignent tant d'agir basement en consommant de la viande, c'est qu'ils l'apprécient grandement dans un contexte où les occasions d'en manger sont rares.

Le lait et le mil constituent les bases de l'alimentation touarègue. Les sacrifices animaux, eux, n'agrémentent le plat familial qu'en des occasions bien précises : la fête du mouton (Fig. 3), un mariage, un baptême, l'arrivée d'un hôte de marque, etc. Dans leur « système domesticoire » (Digard 1988), le privilège est accordé à l'utilisation des animaux

12. Dans ses travaux sur le « style », « marqueur d'appartenance politique et sociale », Catherine Hincker a relevé cette « différence de goût centrée sur l'opposition entre l'abondance et la sobriété dans les décorations » (2005 : 156) ; différence qui s'exprime aussi bien d'une catégorie sociale à une autre que d'une classe d'âge à une autre.



FIG. 3. – Ancienne captive préparant, aux côtés de son jeune fils, les abats de moutons égorgés par un noble religieux (fête du sacrifice, Abalak, 2006). Cliché S. Cabalion.

vivants (comme animaux de selle ou de bât, pour le lait, et comme monnaie d'échange contre céréales et vêtements). Les sacrifices étant rares, la tentation d'en profiter quand l'occasion se présente n'en est que plus forte. Or, c'est notamment à ce moment-là qu'il est nécessaire de faire preuve de retenue. Par exemple, on ne vole pas l'os à moelle réservé à sa belle-mère. De même, on n'égorge pas d'animal en cachette pour éviter d'en avoir à partager la viande. Il faut contenir sa gourmandise, son avidité comme sa concupiscence.

Pourquoi tant de circonspection à l'égard de la viande ? D'une part, les Touaregs ne sont pas les seuls à se représenter la viande comme un aliment « tentateur » : « dans nos civilisations occidentales, mais aussi dans d'autres, la viande a comme un relent de péché » (Barrau 1983 : 145). Issue du « meurtre » d'un semblable — l'animal —, permettant aux hommes d'entretenir le lien social (Benkheira 2000), la viande serait « un vice, quelque

chose dont il faut se sentir coupable, un signe de l'étendue de notre déchéance depuis l'état de l'innocence originelle » (Pfeiffer 1969 cité par Barrau 1983 : 144).

D'autre part, la viande a une particularité, par rapport aux autres aliments : c'est qu'elle se débite facilement en de nombreuses parts, et que les morceaux constituant ces parts sont susceptibles d'être distingués aisément. En cela, elle est un moyen idéal de révéler l'organisation de la société, à travers son mode de partage, ou de rejouer l'origine du monde, à travers sa cuisson. La carcasse d'un animal peut en effet être divisée en autant de parts souhaitées et ce, de différentes façons, contrairement au lait par exemple, dont on ne peut guère séparer que la crème. De même, les saveurs multiples des morceaux issus d'une carcasse permettent une hiérarchie plus fine que celle issue de la distinction entre lait frais et lait caillé. À certains échoient des morceaux de « premier choix », à d'autres, des morceaux de « second choix », etc. Et l'ordre du monde se trouve ainsi confirmé dans la distribution des parts, avec les inégalités qu'il recèle.

Le contenu classificatoire du sacrifice traite aussi bien des distinctions de genre ou de catégorie sociale, que des différences de classe d'âge ; et la distribution s'effectue communément sur un mode analogique. Ainsi, le cas des Iakoutes, qui « donnaient à leurs enfants des oreilles, des yeux, des nez chevalins, alors qu'ils s'en abstenaient pour les bovins, craignant que les petits ne deviennent sourds comme des vaches après avoir consommé des oreilles bovines ; morveux, s'ils dégustaient un muflé ; myopes, s'ils en avalaient les yeux » (Ferret 2006 : 804).

Chez les Touaregs aussi, les parts sont attribuées selon le genre, l'âge, le mérite supposé et la catégorie sociale de chacun : par exemple, « les jeunes hommes qui sacrifiaient un animal devaient offrir les côtelettes plantées sur la pointe de leur javelot à l'une des joueuses de violon du voisinage ; faute de quoi ils étaient raillés et appelés "les mangeurs de côtelettes" » (Gast 1968 : 299) ; les enfants reçoivent en général la tête de l'animal ; à un puissatier on donne habituellement « la queue et les parties grasses qui y sont rattachées » (Bernus 1983 : 244) ; quant aux forgerons, leurs femmes reçoivent la peau de l'animal qu'ils ont dépecé, en sus de

« *tanazermeyt* », la partie du dos de l'animal allant « du cou à la plus basse des côtes » (*ibid.*).

Les exemples sont trop nombreux pour être énumérés ici. Attardons-nous plutôt sur le cas des *enaden*, à qui les Touaregs ne refusent quasiment rien, qu'il s'agisse d'une part de viande, d'un objet ou d'un service :

« *Le forgeron a droit à tout ce qu'il demande. On le craint donc on préfère le satisfaire. Surtout s'il y a de la viande devant ses yeux. Il a deux façons d'obtenir quelque chose. La première, c'est que la tradition veut qu'il a droit à ce qu'il demande car il est en mesure de te railler (ərrəg-man). La deuxième, c'est qu'il a un pouvoir (əttama) qui fait que si tu l'empêches de boire le lait d'une vache par exemple, la vache tombera malade. Si on lui refuse quelque chose, sa concupiscence rendra l'objet ou l'animal malade. Il n'aura même pas besoin de parler [sous-entendu pour jeter un mauvais sort, tagaršak]. Tout le monde craint le forgeron. Il obtient toujours quelque chose, c'est son droit chez les Touaregs* » (entretien avec O. Kh. M., femme de la noblesse religieuse, de la tribu des Ijawanjawatar).

Leur rôle d'intermédiaires, joué tant au niveau des matières premières qu'ils transforment, qu'au niveau des personnes qu'ils accompagnent dans le passage d'un monde à un autre — au moment du baptême par exemple (Fig. 4) —, leur donne un relatif pouvoir. Ils sont craints, car « là où le système social en vigueur exige que les individus jouent des rôles ambigus, donc dangereux, on attribue à ces individus des pouvoirs incontrôlés, inconscients, dangereux, et désapprouvés — comme la sorcellerie et le mauvais œil » (Douglas 1971 : 116). C'est pourquoi les nobles prêtent aux *enaden* un pouvoir de convoitise particulier qui s'apparente de près à de la sorcellerie : *əttama*. Ne pas accéder à la demande d'un forgeron est considéré comme risqué. Non seulement, ce n'est pas du meilleur effet sur ces dames, car si le stéréotype veut que l'artisan soit quémendeur, un autre stéréotype veut que le noble soit généreux ; mais on risque également d'être frappé par quelque mauvais sort.

Dans cette perspective, on comprend mieux pourquoi la position de « personnage de "l'entre-deux" » (Claudot-Hawad 1996) confère aux *enaden* une position si particulière au sein de la société touarègue.

Alors que les nobles exercent consciemment leur pouvoir et leur autorité, les *enaden* exercent le leur de façon incontrôlable. Partenaires indispensables



FIG. 4. – Forgeronne s'occupant d'oindre le front d'un nouveau-né pour son baptême : au premier plan, une patte de l'animal sacrifié, dont l'os a été brisé pour récupérer la moelle servant à appliquer la poudre d'antimoine et le henné (Abalak, 2006). Cliché S. Cabalion.

et irremplaçables, mais incontrôlables à la fois, ils représentent en quelque sorte « une menace pour ceux dont la position sociale est mieux définie » (Douglas 1971 : 118). L'accusation de sorcellerie viserait alors à exercer un contrôle sur ces individus : « La sorcellerie serait la manifestation d'un pouvoir psychique antisocial émanant de personnes qui se situent dans les régions relativement non-structurées de la société. Dans les cas où celle-ci peut difficilement exercer un contrôle sur ces individus, elle les accuse de sorcellerie, ce qui est une manière de les contrôler » (*ibid.* : 119).

Comme annoncé plus haut, il n'y a pas que le partage de la viande qui soit socialement significatif. Sa cuisson l'est également, en permettant en quelque sorte de « prédigérer collectivement » l'aliment (Douglas 1971 : 142). En outre, différents types d'oppositions se manifestent de façon universelle dans le fait de cuisiner : l'« endo » et l'« exo-cuisine » ;

le « cru » et le « cuit » ; le « bouilli » et le « grillé », notamment, retenus par Claude Lévi-Strauss (1972). L'auteur ajoute que des affinités font pendant à ces oppositions : au rôti par exemple, sont associés la brousse, l'extérieur, le monde masculin, la vie nomade, en bref, l'exo-cuisine tandis que le bouilli a des affinités avec la vie sédentaire, la cuisson au-dedans d'un récipient, le monde féminin, etc. (*ibid.*). Ainsi le cas du « rôti » et de la cuisson « sous les cendres » (*akanaf*), qui relèvent chez les Touaregs de modes de cuisson réservés aux hommes, lorsqu'ils sont à l'extérieur du campement ; et le cas du « bouilli », qui relève plutôt de « l'endo-cuisine » et du monde féminin.

LES CONSOMMATIONS EXTRAORDINAIRES : UNE RETENUE MOINDRE

En résumé, l'ordinaire représente la retenue. En terme de fréquence, consommer de la viande est un événement extraordinaire en soi. Mais si l'on considère les consommations de viande à l'aune de la retenue, alors certaines consommations apparaissent comme extraordinaires justement parce qu'elles en sont dénuées. Donnons pour terminer un aperçu des principales circonstances dans lesquelles certains Touaregs font preuve, selon eux, de moins de retenue en matière de consommation carnée.

LES PRODUITS CARNÉS ISSUS DE LA CHASSE

Les produits carnés provenant de la chasse ne sont consommés que par des catégories sociales autorisées à faire preuve de moins de retenue que les nobles : les tributaires et les esclaves. Si les nobles dénigrent la chasse, c'est parce qu'ils considèrent qu'elle est centrée sur la satisfaction d'un besoin alimentaire. Or, ce qui relève du « matériel » est déconsidéré : « l'homme se distingue de l'animal parce que la nourriture occupe une place moins importante dans sa vie que chez l'animal. Il passe moins de temps à chercher de la nourriture, mais se consacre à une diversité d'autres activités » (Spittler 1993 : 27). C'est pourquoi la cueillette était également dénigrée. Les esclaves étaient chargés de cueillir fruits et graminées sauvages pour leurs maîtres.

Si, en période de soudure, les plats des « riches » ne différaient alors guère de ceux des « pauvres », le reste de l'année, seuls les esclaves se procuraient et cuisinaient de tels aliments. De même, seuls esclaves et tributaires pratiquaient la chasse. Le croît des troupeaux était censé procurer suffisamment de produits carnés et de lait aux nobles pour qu'ils n'aient pas à « courir la brousse » à la recherche de nourriture.

En bref, pratiquer la chasse revient, pour un Touareg noble, à reconnaître son manque de moyens, tandis que se passer de cette activité coïnciderait avec un niveau de vie élevé. Les tributaires — qui possédaient moins d'animaux que les nobles — et les esclaves — qui ne possédaient presque pas d'animaux — gardaient les troupeaux des nobles. Ne pouvant égorger les bêtes dont ils avaient traditionnellement la garde, puisqu'elles ne leur appartenaient pas, la chasse leur offrait un supplément non négligeable en produits carnés. C'est aussi pour cette raison qu'ils sont devenus des spécialistes de cette activité.

Enfin, le gibier occupe une mauvaise place dans la hiérarchie des chairs animales car : « la vie sauvage implique le non-lien, la peur de l'autre ou l'envie de s'emparer de ce qu'il possède. [...] Si donc le gibier est la moins bonne des nourritures carnées, c'est parce qu'il est, parmi celles qui sont licites, l'une de celles qui s'opposent le plus à l'humanisation de l'homme — c'est-à-dire la moins sociale » (Benkheira 2000 : 63). C'est pourquoi ce sont les animaux qui ressemblent à ceux élevés et consommés par l'homme qui sont les proies les plus recherchées (gazelles, antilope et mouflons, par exemple, pour leurs traits communs avec les chèvres).

LE PETIT GIBIER : UNE CONSOMMATION ENFANTINE

La consommation de petit gibier (principalement de petits rongeurs, rats palmistes, gerboises, écrevilles, etc., et de petits oiseaux) est une consommation extraordinaire parce qu'elle n'est le fait que d'une seule tranche d'âge pour laquelle la retenue exigée est moindre que pour les adultes, les jeunes garçons toutes catégories sociales confondues : « les enfants [...] sans préjugé ni pudeur, arrivent parfois, à force de menues chasses à se satisfaire de pitances supplémentaires à la ration familiale » (Gast 1968 :

249). Pratiquée sous forme de jeu, cette chasse leur fournit un appoint alimentaire non-négligeable qui les aide à tenir auprès des troupeaux de petits ruminants, dont ils ont la garde très jeune ; et les familiarise avec la brousse (*assuf*) et l'abattage coranique, dont ils miment les gestes.

LA CONSOMMATION DE VIANDE

DES MEMBRES DU CORTÈGE DU MARIÉ

La consommation de viande des *Illagatan*¹³ peut aussi être considérée comme un cas de consommation extraordinaire, de type transgressif. En effet, les membres des *Illagatan* ne respectent pas les règles de la convivialité et agissent de façon « carnavalesque », comme l'ont décrit Edmond et Suzanne Bernus : « Certains d'entre-eux s'habillent mal : ils ne portent pas de turban, se mettent parfois torse nu [...], ils mangent en public, [...] ou devant des personnes qui devraient leur imposer une réserve par leur âge ou leur situation, ils écorchent la langue *tamasheq* (Bernus & Bernus 1981 : 347). Selon Saskia Walentowitz, « ils ne ménagent pas non plus la religion constamment profanée par des propos impies aux connotations parfois sexuelles. Les *kāl ilagatan* priaient vers le nord ou l'ouest et dépeçaient les animaux vivants, sans passer par l'abattage rituel » (Walentowitz 2003 : 375). Agir à l'inverse des codes de l'étiquette correspond, là encore, à manquer totalement de retenue.

Bien que les *Illagatan* agissant ainsi appartiennent le plus souvent aux catégories sociales faisant habituellement preuve de moins de retenue que les autres (forgerons, esclaves), ces derniers prennent soin, en arrivant, de se présenter en qualité d'« *iwunнанen* ». Ce terme, qui désigne dans un premier sens des « animaux sauvages » (Prasse 2003 : 828), et par extrapolation, « des hommes peu civilisés » (*ibid.* : 828), est employé aujourd'hui au Niger pour dénommer les Haoussas, et en général : « les agriculteurs du sud qui ne parlent pas la langue touarègue » (Walentowitz 2003 : 374). En arrivant dans le campement de la mariée, et pour faire croire qu'ils ne connaissent ni les usages, ni la langue des

Touaregs, les *Illagatan* crient « *iwunнанen tanga laz* », ce qui signifie : « Les sauvages meurt (*sic*) de faim ! ». Cette phrase comprend une grossière erreur de conjugaison : la terminaison du verbe étant au féminin singulier, *tanga*, alors qu'elle devrait être au pluriel, *inghan*. La faute, commise à dessein, vise à lever l'équivoque : puisqu'ils commettent pareille erreur de grammaire, ils ne peuvent appartenir aux « gens de la *tamajaq* ». C'est pourquoi, le temps de la cérémonie, ils n'agissent pas comme des Touaregs mais comme des hommes « peu civilisés ». Tout se passe comme si cette faute de grammaire, prononcée d'entrée de jeu, « pardonnait » les écarts commis ensuite ; les mettant « hors de portée du code de l'honneur et de la dignité » (Walentowitz 2003 : 375). La cérémonie du mariage, à travers cette « parodie des valeurs » pour reprendre l'expression de Raymond Jamous (1981 : 265) peut alors se dérouler à la manière d'une représentation théâtrale, et dévoiler, de façon inversée par l'intervention des *Illagatan*, la structure de la société touarègue dans son rapport à l'honneur et à la retenue.

LE SACRIFICE *TAGHTEST*

Dans les tribus de la noblesse, un sacrifice singulier avait¹⁴ lieu le jour de l'arrivée des *Illagatan* dans le campement de la mariée. Il s'agit du sacrifice d'un taureau ou d'un taurillon, appelé *taghtest*. Cet abattage est le seul qui ne se déroule pas comme le préconise l'islam. En effet, l'animal est couronné dans le campement en direction de la tente des parents de la mariée, puis, un ou plusieurs jarrets de l'animal sont tranchés au moyen d'une épée par un membre des *Illagatan*, de façon à ce que l'animal s'écroule. Alors seulement il est égorgé et dépecé selon les préceptes coraniques. Certains croyants touaregs déplorent cette pratique, considérant que la section des jarrets inflige une souffrance inutile à l'animal, ce qui est réprouvé par l'islam. L'abattage musulman doit être rapide et d'un seul tenant.

Deux hypothèses peuvent être émises sur l'origine de ce type d'abattage. Ou bien, le sacrifice *taghtest* remonte à une période antéislamique, quand l'islam

13. Nom du cortège comprenant les amis du marié chargés de chercher l'épousée dans son campement pour l'accompagner ensuite dans celui de son mari.

14. Aucune immolation de ce type n'a pu être observée en plus de deux ans de terrain. Le rituel est en train de disparaître.

n'avait pas encore codifié l'abattage, c'est-à-dire que les Touaregs n'avaient pas encore pour recommandation d'éviter des souffrances inutiles à leurs victimes sacrificielles. Ou bien, le rituel *taghtest* est né après l'islamisation des Touaregs, et consiste, dans le cadre des actes « sans vergogne » et transgressifs commis par les *Illagatan*, à enfreindre les règles de l'abattage coranique. La question de l'origine de cet abattage singulier reste posée ; mais la notion de retenue y apporte un éclairage nouveau.

Quant à la signification du rituel, plusieurs pistes ont déjà été émises et certaines d'entre elles se rejoignent. À propos de l'animal tout d'abord : le taureau symbolise « dans de nombreuses mythologies la force, la puissance physique et génésique, la fertilité » (Lafranchis 1989, cité par M. Hachet 1990 : 109). Chez les Touaregs aussi, il joue un rôle dans la réussite du mariage : « dans de nombreux poèmes et chants liés aux cérémonies de mariage, le taureau est évoqué comme celui qui va rendre fécondes les tentes » (Casajus 1987, cité par Hachi 1998 : 119). De plus, l'animal et l'homme arrivent tous deux de l'extérieur : l'animal vient de la brousse ; l'homme, d'un autre campement. Tous deux représentent le monde sauvage (*assuf*). L'animal est du reste coursé de la même façon que sont chassés les animaux sauvages : la technique qui consiste à couper le jarret était, en effet, utilisée à la guerre, ou à la chasse, pour immobiliser la monture d'un adversaire ou faire crouler une proie¹⁵. Quant à l'homme, il arrive de la brousse, et appartient à un cortège d'*iwunanen* aux mœurs étranges, les *Illagatan*. Tous deux vont, à partir de leur entrée dans le campement, être traités de manière à intégrer le domaine de l'intérieur, essentiellement féminin. L'animal sera égorgé comme tout animal domestiqué, selon les préceptes coraniques. Quant à l'homme, « domestiqué » lui aussi, il sera à l'avenir à l'abri sous la tente de sa femme, « une aire close, loin de la solitude (*essuf*) et de ses vents qui effacent la substance de l'être » (Claudot & Hawad 1984 : 172).

L'attitude dans laquelle se retrouve l'animal, lorsqu'on lui a coupé un ou plusieurs jarrets, est également significative. Ne pouvant plus tenir sur ses pattes, l'animal tombe et se présente dans une position de faiblesse, voire de soumission, qui rappelle la retenue dont doit faire preuve un homme vis-à-vis de sa belle-famille. Interrogés à ce sujet par Cristina Figueiredo au Mali, les Touaregs du Gourma voient « dans le rituel de *taghtest* une manière pour le futur époux de dire que, malgré sa puissance (symbolisée par l'animal), il se soumet à sa femme en se mettant à genoux, une manière d'exprimer sa déférence vis-à-vis de sa future belle-famille mais aussi de se soumettre à la valeur sacrée du mariage [...] » (Figueiredo-Biton 2001 : 420). En s'inclinant, le taureau symbolise l'alliance scellée entre les deux groupes de filiation, et l'attitude respectueuse de l'animal augure de l'attitude respectueuse qui doit être celle de l'homme envers sa femme.

Le verbe employé, *aghtas*, à partir duquel est formé le nom du rituel (*taghtast*), signifie « couper » ; comme s'il s'agissait, en quelque sorte, de « couper » une femme de son groupe de filiation, à l'image du membre coupé qui se détache de l'animal. C'est aussi le cas chez les Touaregs du Mali, où l'« on dit qu'une tente va être coupée (*aghatas n éhan*), cela signifie en fait qu'une nouvelle tente va se détacher de la tente familiale » (Figueiredo-Biton 2001 : 420). Vu l'importance accordée à la parenté matrilineaire, y compris dans la confédération de la Tagaraygarayt, pourtant patrilinéaire, le fait de prendre une femme ôte donc symboliquement à un groupe une partie de ce qui fait sa force, et lui permet de tenir debout. Le tort est symbolique, car en fait la parenté maternelle continue de fonctionner, même en dehors du campement maternel. Mais physiquement, tort il y a bien, car la femme quittera son campement pour rejoindre celui de son mari. De même que la patte de l'animal ne repoussera pas ; et les enfants « appartiendront » à la tribu du mari.

15. H. Lhote en témoigne : « [...] dans les poursuites faites à cheval, il n'est pas rare de voir le chasseur, lorsqu'il est à hauteur du gibier, que ce soit une antilope ou une autruche, lui sectionner le jarret d'un coup de sabre et provoquer ainsi son effondrement. Le sabre est également l'arme utilisée par certains chasseurs qui n'hésitent pas à se mesurer avec le lion et s'efforcent de lui couper les jarrets. [...] dans les deux cas, la technique est le coup de Jarnac classique qui provoque l'effondrement de la bête et la met à la merci du chasseur » (Lhote 1951 : 51).

En cela, on peut dire que la *taghtast* représente un rituel sacrificiel de protection apparenté à la *ṯ arguiba* maure étudiée par Pierre Bonte (1999) : il s'agit de demander une protection, en l'occurrence ici, à la parenté maternelle, pour les enfants qui seront issus de l'union ; et de « reconnaître un « tort commis », ici à la famille de la mariée : celui d'avoir ôté une femme à la vie de son campement, et d'affilier les futurs enfants au groupe du marié (*ibid.* : 243). Foucauld ne mentionne-t-il pas le sens suivant du verbe *aghtas* : « [...] appauvrir complètement (faire perdre tous ses biens) » (Foucauld 1951 : 1791) ? Le fait que l'animal tombe à genou pousse à interroger le champ sémantique du mot « genou » également. Or, il y a là matière à réflexion. Car *afud*, terme panberbère qui désigne le genou, est aussi employé pour désigner d'autres notions, abstraites, telles que la « force » et la « bataille » (Claudot-Hawad 1998 ; Galand-Pernet 1970), ou encore le « courage individuel » (Chaker 1985). Priver un animal puissant comme le taureau de son genou, c'est évoquer le courage du mari, dont un des acolytes se charge de cette dangereuse tâche. C'est aussi symboliser la paix dans laquelle le marié vient pour emporter sa femme, afin de réparer le tort qu'il est sur le point de commettre. Or, d'après Hélène Claudot-Hawad, cette « seconde acceptation de *efud* se réfère [...] à une position de combat qui consiste à faire face à l'ennemi avec un genou fermement ancré dans le sol. Le “fait de mettre genou en terre” (*igi n efud dagh amaddal*) ou de “rentrer genou en terre” (*égaz n efud amaddal*) connote la détermination inébranlable du guerrier qui est arrimé au sol avec lequel il fait corps » (1998 : 30-39).

Dans ce sens, le sacrifice *taghtast* symbolise donc aussi le fait que le mari soit sûr de son choix, et l'image du taureau dont les genoux se fichent en terre rappelle le guerrier fermement décidé à en découdre. Voilà pourquoi *aghtas* signifie enfin, au sens figuré : « trancher [une affaire] [entre deux parties adverses] (en rendant un arrêt qui termine l'affaire) » (Foucauld 1951 : 1791).

POISSON ET VOLAILLE : DES CONSOMMATIONS NOUVELLES

D'autres consommations sont extraordinaires. Ce sont les consommations « nouvelles » de sardine et

de volaille (poules, pintades), en dépit d'une aversion séculaire concernant oiseaux et poissons dans tout le monde touareg : « l'aversion des Kel Ahaggar pour les volatiles se retrouve en ce qui concerne aussi les poissons. L'aspect physique du poisson, son odeur, les répugnent » (Gast 1968 : 251). C'est notamment parce qu'oiseaux et animaux marins ne se déplacent pas comme les êtres humains et qu'ils ne sont pas des « marcheurs » (Poplin 1988), mais volent ou nagent, que les hommes déconsidèrent leurs chairs. Déjà au VII^e siècle, « les Arabes [...] connaissaient et appréciaient surtout les animaux qu'ils élevaient — c'est-à-dire leurs animaux domestiques » (Benkheira 2000 : 66). Il n'est donc guère étonnant, dans une culture pastorale, de constater des répugnances à l'égard « de la volaille, des œufs, du poisson et même du gibier » (*ibid.*), car ils n'appartiennent pas à la sphère des animaux accompagnant les nomades dans leurs déplacements. En outre, la croyance en la transitivité « fait redouter d'assimiler des charognes, du putride, ou d'être envahi par une force sauvage et d'être rejeté du civilisé » (Baratay 2003 : 128) ; ce qui explique aussi le fait que les Touaregs ne consomment pas certains oiseaux, « en particulier les poulets, les pigeons, les cangas, parce qu'ils allaient chercher leur nourriture dans les ordures » (Lhote 1951 : 40).

Certaines espèces font figures d'exception depuis longtemps : les autruches et les outardes ont échappé au tabou pesant sur les oiseaux parce qu'elles ne volent pas ou peu, et fournissent plus de viande que les autres oiseaux ; elles étaient souvent chassées par les tributaires et les esclaves. Aujourd'hui, les poules et les pintades, qui volent très peu également, sont élevées et consommées par les Touaregs sédentaires, suivant ainsi l'exemple de leurs voisins Haoussas. Des techniques, autrefois réservées aux grands ruminants, sont désormais utilisées pour des espèces élevées récemment (Fig. 5).

Quant au poisson, il est encore rare de voir les Touaregs en consommer. L'aversion est toujours très prégnante. Certains Touaregs, parce qu'ils sont sédentaires ou familiers des menus touristiques lorsqu'ils travaillent dans des agences de voyage, font fi de ce tabou séculaire : « [...] depuis ces cinquante dernières années, les nomades se sont montrés de plus en plus ouverts aux nouveautés



FIG. 5. – Poule entravée à la façon d'un grand ruminant. Cliché S. Cabalion.

culinaires. S'ils refusent parfois de manger un poisson frais, ils apprécient désormais particulièrement les sardines en conserve » (Gast 1968 : 251). Il en est de même au Niger, où la « perche du Nil » — ou « capitaine » (*Lates niloticus*) —, présente dans les eaux courantes ou stagnantes au Niger, est encore très peu consommée par les Touaregs.

LE STATUT AMBIGU DE LA VIANDE DE DROMADAIRE

Venons en maintenant au cas particulier de la viande de dromadaire. Sa consommation est extraordinaire en terme de fréquence et ce, pour plusieurs raisons. Les Touaregs préfèrent vendre l'animal plutôt que de consommer sa viande et perdre ainsi sa valeur d'échange. En outre, ses capacités de reproduction sont plus lentes que celles des petits ruminants. Mais, si l'on considère cette consommation sous l'angle de la retenue, c'est aussi parce que l'animal incarne cette valeur chère à la société touarègue qu'on ne le consomme quasiment jamais.

Sa sobriété et sa résistance lui confèrent une place singulière : le dromadaire peut se retenir de boire pendant plusieurs jours en saison chaude, parfois des semaines en saison froide, soulageant par la même occasion le travail d'exhaure de l'éleveur. Gerd Spittler, qui a travaillé sur le comportement des Touaregs face aux sécheresses et aux famines (1993) s'est souvent vu répondre : « on ne peut pas s'habituer à la soif », lorsqu'il leur disait que, « contrairement à [lui], ils sont habitués à ces privations depuis leur plus jeune âge » (*ibid.* : 267). C'est pourquoi, dans ce domaine, « ils ont une admiration particulière pour le chameau qui peut survivre cinq jours grâce à ses réserves d'eau, même pendant la saison la plus chaude » (*ibid.* : 268). Le dromadaire couvre en outre de plus longues distances que les autres animaux. Enfin, il ne blâture pas à tout bout de champ. En témoigne ce récit donné par Henri Lhote, qui s'étonne du silence des montures touarègues, en comparaison de celles des Maures : « Le silence des chameaux touaregs a toujours surpris les Maures dont les montures sont, en général, moins bien dressées et surtout, moins silencieuses. Ceux qui ont quelque expérience des unités militaires méharistes ont été frappés de voir baraquier, dans un concert de blatètements, un peloton d'un groupe nomade soudanais, alors que les méharistes touaregs le faisaient dans le silence le plus complet » (Lhote 1987 : 82). Marceau Gast a lui aussi relevé la discrétion des dromadaires élevés par les Touaregs de l'Ahaggar, en Algérie : « Les chameaux des Hauts Plateaux algériens, appelés Marokki, courts sur pattes et à longs poils, nous ont paru beaucoup plus bruyants. Les dresseurs de l'Ahaggar s'efforcent toujours d'habituer leurs animaux au silence et à la discrétion. Un méhariste peut arriver de nuit dans un campement et faire baraquier sa monture dans un silence total » (Gast, Maubois & Adda 1969 : 28). Les Touaregs dressent leurs dromadaires dans ce but et affirment qu'un âne est incapable de la même prouesse.

C'est pour sa discrétion, son endurance et sa retenue, naturelle ou obtenue par dressage, que le dromadaire est considéré comme appartenant à la même catégorie que la noblesse touarègue, celle des *ilallan* : « Il est malséant de se nourrir d'un chameau domestique qui porte un nom, a participé à la vie du groupe, aux guerres, aux exodes, qui est parfois

chanté le soir dans les fêtes » (Gast 1968 : 128). Les membres de la noblesse évitent de le consommer car ils craignent de manger un pair et de faire acte d'anthropophagie. Certaines tribus nobles refusent catégoriquement sa consommation. D'autres, à l'instar des hommes de catégories sociales plus modestes, n'égorgent cet animal que lorsqu'il est blessé ou malade, pour ne pas gâcher sa viande, après tout licite. Tout dépend donc de la distance à laquelle on place cet animal, emblème de la noblesse touarègue et de la retenue dont elle fait preuve. S'il est inconcevable de consommer sa propre monture, on peut toutefois offrir sa viande à d'autres. De même, si l'animal ne satisfait plus son propriétaire, ce dernier préfère en général le vendre à un autre éleveur plutôt qu'à un boucher. Enfin, si le Touareg choisit de faire fi de la retenue, et de consommer quand même de la viande de dromadaire, il prétendra alors que cette viande est un « remède » (*amagal*) grâce au régime alimentaire particulier de l'animal. En effet, le dromadaire est le seul animal domestique capable, grâce à son long cou, d'atteindre les feuillages qui constituent le pâturage aérien (Fig. 6).

Certaines de ces feuilles étant utilisées dans des préparations thérapeutiques, les Touaregs affirment que la viande de dromadaire transmet les vertus des plantes que l'animal a ingérées. De même que boire du lait de chamelle protège de la soif, les Touaregs prétendent que manger sa viande rend plus résistant. Cette diversité des pratiques se retrouve aussi en France. À la question « Peut-on mettre sa reine dans la casserole ou sur le gril ? », les réponses recueillies auprès des éleveurs interrogés par Preiswerck « montrent l'extrême diversité des sensibilités, donc des pratiques : "Certains vous diront oui, d'autres diront impossible. Certains diront que manger la vache qui vous a fait le plus de plaisir, c'est dédoubler le bonheur, c'est se l'incorporer. D'autres diront que pour l'avoir tant aimée, aucune reine ne peut devenir le rôti du dimanche". Cette dernière affirmation



FIG. 6. – Chamelle au pâturage aérien dans la ville d'Abalak (2006). Cliché S. Cabalion.

est contredite par ceux qui "pensent à la reine en la mangeant et imaginent qu'elle est génératrice d'une force particulière" (Preiswerck & Crettaz 1993 : 47, cité par Brisebarre 1998 : 126).

Le statut d'une viande peut donc être ambigu. Dans la Tagaraygarayt, les éleveurs évitent de consommer de la viande de dromadaire, parce qu'elle provient d'un animal extraordinaire incarnant une valeur chère à tous les Touaregs, ne serait-ce que par mimésis¹⁶, en tant que principe « modèle » associé à la noblesse : la retenue. Mais certains d'entre eux considèrent aussi sa viande comme « extraordinaire » parce qu'elle transmettrait les qualités de l'animal dont elle provient. Consommer ou non de la viande

16. Dans *Les lois de l'imitation*, Gabriel Tarde écrit : « Toujours et partout, on voit la noblesse, dès qu'elle le peut, imiter ses chefs, rois ou suzerains, et la plèbe, dès qu'elle le peut aussi, imiter la noblesse. À Constantinople, sous les empereurs byzantins, "la cour regarde le prince, dit Baudrillard dans son Histoire du luxe ; la ville regarde la cour pour s'y conformer ; le pauvre tourne sa vue vers le riche et veut avoir sa part de luxe » (Tarde 1890 : 243). C'est par « imitation », que les jeux de carte auxquels s'adonnait la Cour ont envahi les cafés du peuple ; et « les formes et les rites de la politesse se sont répandues suivant la même voie » (*ibid.* : 243-244).

de dromadaire ? Entre les deux options, l'avis des Touaregs balance.

Si les codes de la société évoluent, et que le statut de l'animal lui-même se « démocratise » (terme emprunté à B. Lizet 1996 : 46), le statut de sa viande se modifiera peut-être aussi. Il est possible que l'impact de la notion de retenue se dilue, notamment avec la disparition du pouvoir de la noblesse et des hiérarchies traditionnelles au profit de la décentralisation, de la sédentarisation et de la scolarisation des Touaregs. Le 4x4 est d'ailleurs en passe de détrôner le « vaisseau du désert », et les enfants vivant en ville imitent désormais plus volontiers des chauffeurs que des chameliers (Fig. 7).

Rien ne permet d'affirmer que, jusqu'au jour où « les poules auront des dents », ou « tant que le lait sera blanc » (comme disent les Touaregs), le dromadaire et sa viande bénéficieront indéfiniment du même statut. Celle-ci représentera peut-être successivement une consommation extraordinaire, puis ordinaire, ou encore, continuera à être tirillée entre ces deux statuts. En outre, le sort de toute viande est lié à celui des autres viandes : les sacrifices de dromadaires étant de plus en plus rares, de même que ceux de taureaux, les Touaregs sacrifieront-ils à leur place de plus en plus de moutons ? C'est ce que poussent à croire les propos de Mohamed Hocine Benkheira. Selon cet auteur, c'est le bœuf que les berbérophones des montagnes auraient consacré comme « ruminant le plus noble » (Benkheira 1999 : 101), tandis que les citadins, influencés par les recommandations des « oulémas des villes » (*ibid.*), auraient opté depuis longue date pour le mouton. Or, avec la sédentarisation croissante des nomades, la paupérisation des nouveaux citadins et l'influence grandissante de l'islam, on peut supposer que le mouton trônera un jour prochain au sommet de la hiérarchie des victimes sacrificielles chez les Touaregs. Gerd Spittler quant à lui, avance que la religion musulmane encourage la consommation de dromadaire : « L'aversion des Kel Ewey est d'autant plus remarquable que la consommation de viande de chameau se répand avec l'expansion de l'islam » (Spittler 2003 : 256). Reste à savoir quelle sera la marge entre les recommandations des « hérauts de l'orthodoxie musulmane » (Benkheira 1999 : 101) et les pratiques des Touaregs.



FIG. 7. – K. et son taxi-brousse de fortune ; un mortier fait office de volant (Tahoua, 2005).
Cliché S. Cabalion.

CONCLUSION

Pour conclure, rappelons qu'il n'entrait pas dans le propos de cet article d'explorer l'évolution des consommations carnées chez les Touaregs. Il s'agissait plutôt de repérer l'« extraordinaire », en matière de viande, pour les nomades de la Tagaraygarayt. Comme la plupart des hommes, les Touaregs appréhendent le monde animal et choisissent les viandes qu'ils consomment d'après trois considérations : la distance de l'animal à l'homme, la croyance en une assimilation transitive des qualités et des défauts, et la prohibition de l'anthropophagie. Les consommations de viande varient selon de multiples facteurs : culturels (comme la religion, la catégorie sociale, le sexe ou l'âge de l'individu), mais aussi objectifs (tels que le climat, les épizooties, la sensation de faim ou de soif, les maladies, etc.). Or, l'étude du rapport des Touaregs à la viande a constitué un excellent révélateur de la notion de « retenue » (*takarakit*) qui imprègne l'ensemble de leurs règles de « savoir-vivre ». Si la retenue constitue l'« ordinaire » en matière d'habillement, de langage ou de consommation de viande ; l'absence de retenue représente l'« extraordinaire ». Cette notion nous a donc permis de dépasser la multiplicité des facteurs en lien avec le régime carné de toute société. Enfin, elle nous a permis de démontrer que les conditions sociales de consommation d'une viande sont déterminantes. À toute hiérarchie sociale font

écho une hiérarchie des aliments et un classement des animaux, de leurs produits et de leurs sous-produits.

RÉFÉRENCES

- AGHALI-ZAKARA M. 1996. — *Éléments de morpho-syntaxe touarègue*. Centre de recherches berbères (C.R.B.), Paris.
- BAROIN C. 1988. — Une histoire honteuse : « Le chef et la viande », in BAROIN C. (éd.) : *Gens du roc et du sable. Hommage à Charles et Marguerite Le Cœur*. CNRS, Paris : 111-137.
- BAROIN C. 1991. — Dominant-dominé : complémentarité des rôles et des attitudes entre les pasteurs tédadaza du Niger et leurs forgerons, in MONINO Y. (éd.), *Forge et forgerons. Actes du IV^e colloque MégaTchad, Paris, 14-16 sept. 1988*. ORSTOM, Paris : 329-381.
- BAROIN C. 2005. — Pudeur et nourriture : Les manières de table des Toubou, in RAIMOND C., GARINE E. & LANGLOIS O. (eds), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du Lac Tchad. XI^e colloque international MégaTchad, 20-22 nov. 2002*. PRODIG ; IRD Éditions, Paris : 377-395.
- BARRAU J. 1983. — *Les hommes et leurs aliments : esquisse d'une histoire écologique et ethnologique de l'alimentation humaine*. Messidor ; Temps Actuels, Paris.
- BENKHEIRA H. 1999. — Lier et séparer : Les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé. *L'Homme* 152 : 89-114.
- BENKHEIRA H. 2000. — *Islâm et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*. Presses Universitaires de France, Paris.
- BENKHEIRA M.H., MAYEUR-JAUOEN C. & SUBLET J. 2005. — *L'animal en islam*. Les Indes Savantes, Paris.
- BERNUS E. 1972. — Incongruités et mauvaises paroles touarègues. *Journal de la Société des Africanistes* 42 (1) : 89-94.
- BERNUS E. 1981 [1993]. — *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. L'Harmattan, Paris.
- BERNUS E. 1999. — Chameau, cheval, chien : mythes et symboles de trois animaux domestiques touaregs, in BAROIN C. & BOUTRAIS J. (éds) : *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad. Actes du Colloque du Réseau MégaTchad, 15-17 oct. 1997, Orléans*. IRD Éditions, Paris : 409-425.
- BERNUS E. 2000. — L'âne injustement condamné : de la malédiction à la médisance, in BERNUS E., CHAKER S. & ZABORSKI A. (éds) : *Études berbères et chamito-sémitiques : mélanges offerts à K.G. Prasse*. Peeters, Paris : 27-30.
- BERNUS E. 2002. — *Les Touaregs*. Vents de Sable, Paris.
- BERNUS E. & BERNUS S. 1981. — Les Kel Illagatan. Une pratique carnavalesque dans le mariage touareg (Iullemmeden Kel Dinnik), in *Itinérances en pays peul et ailleurs*. Mémoires de la Société des Africanistes II : 343-353.
- BONTE P. 1999. — Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice t'argiba dans la société maure, in BONTE P., BRISEBARRE A.-M. & GOKALP A. (éds), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. CNRS, Paris : 239-261.
- BONTE P. 2004. — Entre mythes et sacrifices. Le dossier inachevé de la cynophagie dans le monde berbère. *Anthropozoologica* 39 (1) : 343-350.
- BRISEBARRE A.-M. 1998. — Préserver la vie des bestiaux pour programmer leur mort. *Études rurales* 147-148 : 115-128.
- CASAJUS D. 1987. — *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- CASAJUS D. 2000. — *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays Touareg*. La Découverte, Paris.
- CHAKER S. 1985. — *Afid* (pl. *ifadden*) : genou, force. *Encyclopédie berbère* II : 222-223.
- CLAUDOT H. 1984. — Femme idéale et femmes sociales chez les Touaregs de l'Ahaggar. *Production pastorale et société* 14 : 93-105.
- CLAUDOT H. & HAWAD M. 1984. — Ébawel/éssuf : les notions d'intérieur et d'extérieur dans la société touarègue. *Revue de l'Occident musulman et de la méditerranée* 38 : 171-179.
- CLAUDOT-HAWAD H. 1989. — Attitudes : systèmes des attitudes chez les Touaregs. *Encyclopédie berbère* VII : 1046-1050.
- CLAUDOT-HAWAD H. 1991. — Visage voilé et expressivité chez les Touaregs. *Geste et image* 8-9 : 187-204.
- CLAUDOT-HAWAD H. 1992. — Gani : la politique touarègue en spectacle. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 63-64 : 211-224.
- CLAUDOT-HAWAD H. 1996. — Personnages de « l'entre-deux » chez les Touaregs : l'initié, l'enad, l'aggag, le soufi..., in CLAUDOT-HAWAD H. (éd.) : *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*. Edisud, Aix-en-Provence : 223-238.
- CLAUDOT-HAWAD H. 1998. — « Faire genou », *Encyclopédie berbère* XX : 3039-3042.
- CLAUDOT-HAWAD H. 2001. — Captif sauvage, esclave enfant, affranchi cousin... La mobilité statutaire chez les Touaregs, in CLAUDOT-HAWAD H. (éd.), *Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*. Edisud, Aix-en-Provence : 151-182.
- DIGARD J.-P. 1988. — Jalons pour une anthropologie de la domestication animale, *L'Homme* 28 (108) : 27-58.
- DOUGLAS M. 1971. — *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*. Maspero, Paris [trad. fr. A. GUÉRIN, de *Purity and danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge & Kegan Paul, London, 1966].

- FERRET C. 2006. — *Techniques iakoutes aux confins de la civilisation altaïque du cheval : Contribution à une anthropologie de l'action*. Thèse de doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- FIGUEIREDO-BITON C. 2001. — *Conceptualisation des notions de chaud et de froid. Systèmes d'éducation et relations hommes/femmes chez les Touaregs (Imedédaghén et Kel Adagh, Mali)*. Thèse nouveau régime de 3^e cycle. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- FOUCAULD CH. DE 1951. — *Dictionnaire Touareg-Français. Dialecte de l'Ahaggar*. Imprimerie Nationale de France, Paris.
- FOUCAULD CH. DE & CALASSANTI-MOTILYNSKI DE A. 1984. — *Textes touaregs en prose (dialecte de l'Ahaggar)*. Edisud, Aix-en-Provence. [Édition critique S. CHAKER et al.].
- GALAND-PERNET P. 1970. — « Genou » et « force » en berbère, in *Mélanges Marcel Cohen*. Mouton, Paris : 254-262.
- GARINE I. DE 1990. — Les modes alimentaires. Histoire de l'alimentation et des manières de table, in POIRIER J. (éd.), *Histoire des mœurs*, vol. I. La Pléiade, Paris : 1447-1627.
- GAST M. 1968. — *Alimentation des populations de l'Ahaggar. Étude ethnographique*. Mémoires du centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnographiques VIII. Arts et Métiers graphiques, Paris.
- GAST M., MAUBOIS J.L. & ADDA J. 1969. — *Le lait et les produits laitiers en Ahaggar*. Mémoires du centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnographiques XIV. Arts et métiers graphiques, Paris.
- HACHET M. 1990. — Le symbolisme de la coloration des robes des mammifères domestiques. *Ethnozootecnie* 45 : 107-116.
- HACHI S. 1998. — Une approche anthropologique de l'art figuratif préhistorique d'Afrique du Nord : analyse d'une fresque de Tin Hanakaten (Tassili n'Ajjer). *Études et Documents Berbères* 15-16 : 163-184.
- HEREDIA J.M. DE 1893. — *Les Trophées*. Alphonse Lemerre, Paris.
- HINCKER C. 2004. — Identité et métier des inaden. La valeur sociale des techniques chez les Touaregs de l'Ouest. *L'Homme* 169 : 127-152.
- HINCKER C. 2005. — *Le style touareg : Ou la fonction sociale des techniques*. Paris Méditerranée, Paris.
- HUREIKI J. 2000. — *Les médecines touarègues traditionnelles : Approche ethnologique*. Karthala, Paris.
- JAMOUS J. 1981. — *Honneur et baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- LEVIS-STRAUSS C. 1972. — Le triangle culinaire. *L'Arc* 26 : 19-29.
- LHOTE H. 1951. — *La chasse chez les Touaregs*. Amiot-Dumont, Paris.
- LHOTE H. 1987. — *Chameau et dromadaire en Afrique du Nord et au Sahara*. Office National des Approvisionnements et des Services Agricoles (ONAPSA), Alger.
- LIZET B. 1996. — *Le cheval dans la vie quotidienne. Techniques et représentations du cheval de trait dans l'Europe industrielle*. Jean-Michel Place, Paris.
- POPLIN F. 1988. — Essai sur l'anthropocentrisme des tabous alimentaires dans l'héritage de l'ancien testament, in BODSON L. (éd.), *L'animal dans l'alimentation humaine. Les critères de choix. Actes du colloque international de Liège, 26-29 novembre 1986*. *Anthropozoologica* sp. 2 : 163-170.
- PRASSE K.G., ALOJALY G.H. & MOHAMED G.H. 2003. — *Dictionnaire Touareg-français (Niger)*. Museum Turculanum Press, Copenhagen.
- ROSÉ J.-C. 2008. — *Voyage dans les ghettos du gotha* [vidéo en ligne], <http://www.dailymotion.com/playlist/xoxxr_apocalyptique00_voyagedanslesghettosdugotha>, consultée le 15/03/2010.
- SPITTLER G. 2003. — *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines. Les Kel Ewey de l'Air (Niger)*. Karthala, Paris.
- VIALLES N. 1998a. — Toute chair n'est pas viande. *Études rurales* 147-148 : 139-149.
- VIALLES N. 1998b. — Chair ou poisson. *Journal des Anthropologues* 74 : 105-116.
- WALENTOWITZ S. 1998. — L'ignorance des Inesliman de la Tagaraygarayt par le pouvoir colonial : L'élite politique des « religieux » mise à la marge de l'histoire. *Les Cahiers de l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM)* 13-14 : 37-59.
- WALENTOWITZ S. 2002. — Partir sans quitter : rites et gestes autour des déplacements féminins chez les Inesleman de l'Azawagh, in CLAUDOT-HAWAD H. (dir.), *Voyager d'un point de vue nomade*. Paris Méditerranée, Paris : 37-52.
- WALENTOWITZ S. 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 nouveau régime de 3^e cycle. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- WALENTOWITZ S. 2006. — Tout un monde au creux d'un plat : propos sur la grande écuelle des Touaregs. *Journal des Africanistes* 76 (1) : 103-120.

Soumis le 13 février 2009 ;
accepté le 29 avril 2009.