DOMINANT-DOMINE : COMPLEMENTARITE DES ROLES ET DES ATTITUDES ENTRE LES PASTEURS TEDA-DAZA DU NIGER ET LEURS FORGERONS

Catherine BAROIN
CNRS, Laboratoire de recherches
sur l'Afrique Orientale

Bien qu'ils relèvent du même ensemble ethnique, les Aza, forgerons des Teda-Daza ou Toubou, s'opposent dans presque tous les domaines à leurs anciens suzerains. Ils diffèrent avant tout par leurs activités, les uns étant pasteurs et les autres artisans, mais aussi par leur langue, par de nombreux détails de leur culture et, plus encore peut-être, par leurs attitudes morales qui marquent irrémédiablement les comportements. Celles-ci sont le fruit de l'état de subordination des Aza dont sont historiquement marqués les rapports entre les deux groupes. Ainsi les Aza constituent-ils, dans l'ensemble culturel toubou, un groupe à part mais aussi le complément indispensable de l'autre. Je me propose ici d'examiner les divers éléments qui font la spécificité des Aza, en opposition et en complémentarité avec leurs anciens maîtres. Je montrerai également comment les rapports entre les deux groupes ont évolué au

Le domaine toubou

limite du domaine Toubou
frontière
massif montagneux
KANEM nom de région
voie de communication
0 100 200 km

LIBYE
EGYPTE
ALGÉRIE
NIGER
TCHAD
SOUDAN
NIGERIA
FEZZAN
Ghat
Gatroun
Modzouk
KOUFRA
Tropique du Cancer
DJADO
TIBESTI
TÉNÉRÉ
KAWAR
AÏR
Iférouane
Agadès
Bilma
Fachi
Agadem
BORKOU
Ounianga
Faya
ENNEDI
DJOURAB
EGUEI
Termit
Tanout
Tasker
Dilia
MANGA
KOUTOUS
Gouré
Nguigmi
Zinder
Mao
KANEM
Bahr el Ghazal
MORTCHA
Abéché
DARFOUR
El Fasher
Nguru
BORNOU
Kano
N'djaména
Chari
6° 12° 18° 24°
24° 20° 16° 12°

cours de l'histoire, et comment les attitudes des uns et des autres, héritières du passé, les orientent de façon différente vers l'avenir.

Les Toubou, pasteurs saharo-sahéliens musulmans, se dénomment les uns Téda au nord, les autres Daza au sud. Ils occupent un vaste domaine géographique (un quart du Sahara environ) centré sur la moitié nord de la république du Tchad (voir la carte). Les Téda au nord sont avant tout éleveurs de chamelles tandis que les Daza au sud pratiquent un élevage combiné de chamelles et des vaches. Les uns et les autres parlent deux dialectes proches, le *tédaga* et le *dazaga*, d'une même langue du groupe des langues sahariennes. Tandis que les Téda et les daza s'intermarient volontiers et que la frontière entre eux n'est pas toujours très nette, les Aza constituent un sous-groupe à part avec lequel tout mariage est prohibé. Ceci vaut aussi bien pour les forgerons des Téda que pour ceux des Daza, même si par ailleurs le mode d'insertion de ces artisans dans le groupe plus large dont ils dépendent diffère assez sensiblement dans les deux cas. J'analyserai ici la situation des Aza du Niger, en me basant sur des enquêtes menées dans ce pays en 1969-1972. Quelques informations sur l'évolution récente m'ont été apportées par Eric GRANRY, responsable du projet de maintenance des puits pastoraux cimentés dans l'est du Niger de 1984 à 1988. Pour chaque point qui sera abordé, je préciserai en quoi la situation des Aza du Niger se distingue de celle des forgerons du

Tibesti, les seuls sur lesquels on dispose par ailleurs de données précises.

Le mot *aza* tout d'abord est celui qui, en *dazaga*, désigne les forgerons. Il est parfois écrit *azza*, car la prononciation du *z* est légèrement géminée. Le singulier est *èzè*, le forgeron. Dans la dénomination déjà, les forgerons des Daza se distinguent de ceux des Teda, puisqu'en *tédaga* le terme qui désigne le forgeron est *duudi*, pl. *duude* (LE COEUR, 1950:95).

Les Aza, "forgerons" des Daza par définition (mais aussi, au Niger, de plusieurs groupes téda), forment une catégorie sociale qui se caractérise en premier lieu par un artisanat, le travail de la forge. Mais les Aza en réalité ne sont pas seulement ni toujours des forgerons, ils peuvent vivre aussi d'une série d'autres activités spécifiques de leur caste : le travail du cuir, la vannerie, la pratique d'un certain type de chasse et d'une certaine musique. Tout ceci n'exclut pas la possession de bétail, confié à un parent lorsque l'occupation principale du propriétaire ne lui permet pas de faire simultanément de l'élevage. Le pastoralisme aza toutefois est le fruit d'une évolution récente, car avant la colonisation ces artisans ne possédaient quasiment pas de bétail. La colonisation fut pour eux un facteur d'émancipation, du fait que l'administration coloniale traitait en égaux suzerains et vassaux. Elle leur permit de devenir éleveurs, ce qui correspond à une promotion sociale puisque l'élevage est considéré en pays toubou comme une activité plus

noble que l'artisanat. Les Aza acquirent donc des vaches surtout, puis peu à peu des chamelles, animaux plus prestigieux dont l'élevage était auparavant l'apanage exclusif des Téda et des Daza. Le caractère récent de la possession de chameaux et chamelles par les Aza se traduisait au moment de l'enquête au Niger (1969-1972) par la peur qu'avaient encore les vieilles femmes aza à cette époque de monter en selle sur les chameaux. Tandis que les jeunes femmes, comme les hommes, le faisaient sans crainte, les vieilles préféraient leur monture traditionnelle, l'âne. Actuellement, nombreux sont les Aza qui ne vivent plus que d'élevage, ayant abandonné ou presque leurs anciens artisanats.

Les activités spécifiques des Aza

Les forgerons proprement dits sont appelés *aza egile*, "forgerons de l'enclume" (*egile* désigne l'enclume en *dazaga*). Certains exercent leur métier en brousse, mais la plupart se concentrent sur les marchés qui sont leur lieu de travail. A Ngigmi notamment, j'ai vu en 1969 une bonne vingtaine de forgerons travailler régulièrement au marché. Ils y rencontrent leur clientèle, exposent et vendent les outils et les bijoux qu'ils fabriquent sur place. Le soir ils retournent chez eux dans des maisons de paille semblables à celles des autres, disséminées dans la ville. Les forgerons fabriquent les outils utilisés en brousse : couteaux et glaives, caveçons, étriers, couteaux de jet, pointes de

sagaies et de lances, voire de harpons, etc., ainsi que les bijoux en argent : bagues diverses, anneaux de nez, chevillères ciselées ou bracelets. Comme matière première, ils utilisent du métal de récupération provenant avant tout de vieilles carcasses de voitures, comme partout ailleurs en Afrique (ECHARD, 1983:XI). Ils ne produisent pas de fer eux-mêmes mais se contentent de le transformer. Pour les bijoux, fabriqués à la cire perdue, l'argent fondu provient souvent d'anciennes pièces de monnaie telles que les thalers de Marie-Thérèse, qui sont aussi quelquefois portés en colliers. Les forgerons aza de Ngigmi, comme d'ailleurs sans doute, ne travaillent pas seulement pour les Téda ou les Daza : ils fabriquent des objets pour tous les clients qui se présentent. La fabrication de harpons, par exemple, est destinées aux populations qui pêchent dans le lac Tchad, et non aux Toubou qui ne pratiquent pas la pêche.

De tous les objets fabriqués, les plus nombreux et les plus importants sont les poignards (*diana*, "poignard" ou "couteau" en *dazaga*). Ils ont donné leur nom aux forgerons spécialisés dans leur confection : ce sont les *aza dianama*, "forgerons fabricants de poignards". Tous les hommes téda, daza ou aza portent leur poignard à l'intérieur du bras gauche, dans un fourreau de cuir maintenu au dessus du coude par un anneau de cuir. Cette position permet de dégainer en un clin d'œil. C'est le geste instinctif du Toubou dès qu'il se sent menacé. Chacun garde

cette arme sur lui en permanence, il ne s'en sépare pratiquement jamais, même pendant son sommeil. La lame pointue et tranchante sur les deux bords est souvent ornée à la base de motifs géométriques ou figuratifs (un avion par exemple, signe des temps modernes!). La pièce de métal dont est faite la lame se prolonge au delà de la garde par l'armature de la poignée, entourée de cuir tressé. Ces poignards ne sont pas seulement des armes : ils servent à tous les usages de la vie courante. Les *aza dianama* en forgent la partie métallique, puis ce sont eux aussi, ou bien les *aza kordonie*, qui gainent de cuir la poignée et confectionnent le fourreau.

Les *aza kordonie* (du français "cordonnier") sont spécialisés dans le travail du cuir. Ils fabriquent les chaussures de cuir (fortement concurrencées par l'importation de chaussures en matière plastique), les fourreaux de couteaux ou de sabres, les sacs de voyage et les étuis des amulettes (*moskor*, pl. *moskora*). Celles-ci consistent la plupart du temps en versets du Coran écrits sur les morceaux de papier et soigneusement protégés par les étuis de cuir portés en collier autour du cou, sous la chemise. Le métier de cordonnier, comme celui de forgeron, se pratique dans les campements mais surtout sur les marchés. Au marché de Ngigmi en 1972, les *aza kordonie* étaient environ une quinzaine.

Les cordonniers qui fabriquent les sacs sont aussi appelés *aza bagaša* ou *aza malamala*. Le nom *bagaša* est probablement tiré du français

"bagage". Quant aux *malamala*, ce sont de grands sacs de cuir que les voyageurs toubou suspendent à la selle de leur chameau. Ils sont ornés de longues banderoles de cuir rouge qui claquent au vent pendant la marche, et qui constituent aussi une réserve, entaillée à l'occasion si le besoin d'une lanière se fait sentir. Ces sacs, qui appartiennent aux hommes, sont souvent fermés à clé par un petit cadenas. Ils sont un des éléments indispensables du voyageur. Ils sont fabriqués à la demande, mais j'en ai observé également quelques uns exposés pour la vente au marché de Nguru au Nigéria, marché très fréquenté par les Toubou du Niger. Le *malamala* est un sac typiquement toubou, dont Charles LE CŒUR dans les années trente a rapporté un exemplaire qui figure dans les collections du Musée de l'Homme (LE CŒUR, 1950:141).

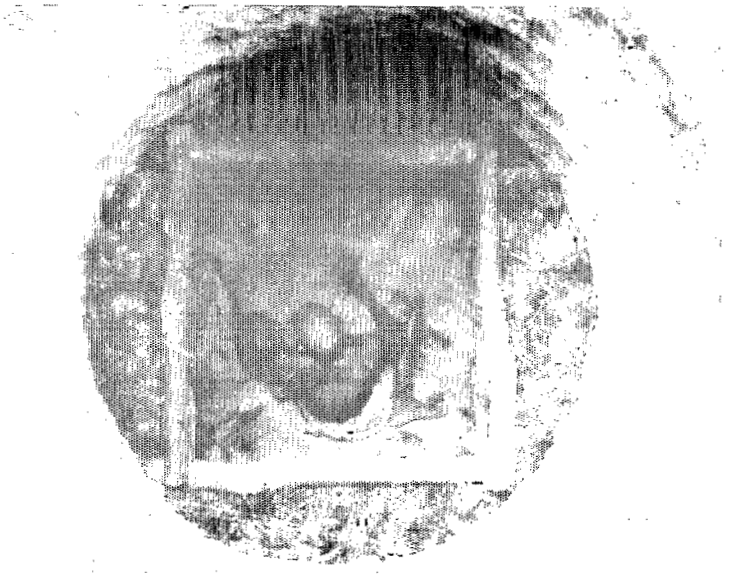
D'après CHAPELLE la confection des *malamala* n'est pas réservée aux seuls Aza. C'est, selon lui, "une des rares industries auxquelles les Toubou se livrent eux-mêmes" (1957:253), et il cite même le cas d'un chef téda réputé pour son adresse en la matière. Pour ma part, je n'ai jamais vu fabriquer ces sacs par les Daza ou les Téda du Niger, mais il est vrai que cette fabrication n'est pas fréquente car un sac dure pratiquement toute la vie. Toujours est-il qu'il s'agit là d'un domaine d'activité qui ne semble pas réservé aux seuls Aza.

Il en est de même du métier de puisatier, que certains Daza pratiquent à l'occasion de nos jours dans la région ouest (au sud de Termit) mais

beaucoup moins, semble-t-il, plus à l'est. Cette activité était autrefois spécifique des Aza, "puisatiers attitrés des Daza" comme l'écrit CHAPELLE (1957:187). Vers 1945 tous les puits toubou de l'ouest (secteur de Guré) étaient creusés par les Aza (GRALL, 1945:25). Pourtant lors de l'enquête les Daza de cette région évitaient de demander aux Aza de creuser leurs puits. En 1969 les Aza se faisaient payer 3000 à 5000 CFA par les Daza pour ce travail. Quant aux Daza établis plus à l'est, au nord de Ngigmi, selon E. GRANRY, ils considèrent encore maintenant le travail de puisatier comme indigne d'eux. De même que les Téda et les Arabes, ils font toujours appel aux Aza ou aux Peul pour creuser leurs puits.

Dans la zone toubou de l'est nigérien, les puits sont creusés au fond des cuvettes argileuses qui séparent les dunes fixées. Leur profondeur varie de dix à vingt mètres environ. Sous la couche d'argile épaisse de quelques mètres, c'est dans le sable qu'il faut creuser et le coffrage est alors indispensable. C'est un travail de spécialiste, de même que la répartition de ces puits. Pour coffrer le puits, on utilise des rondins de 10 cm de diamètre et d'un mètre trente ou un mètre cinquante de long environ, que l'on coupe avec une petite hache sur les arbres environnants, *tehi (Acacia raddiana)* ou *digi (Commiphora africana)* indifféremment. Cette technique contribue donc fortement à la désertification de la région, car il faut un grand nombre de tels rondins (appelés *egine*, pl. *egina*) pour le coffrage de chaque puits.

Pour l'un d'eux dont j'ai observé la construction, il en a fallu environ 200. Ces rondins sont disposés horizontalement et deux par deux parallèlement, pour former une tour de section carrée, qui se construit du haut vers le bas à mesure que le puits est creusé. Sa dimension est d'un mètre ou un mètre vingt de côté environ. Les interstices sont bouchés, à l'arrière des rondins, avec une herbe locale qui a la propriété de gonfler à l'eau et d'être imputrescible. C'est l'*oŋkuršey (Cyperus jemnicus)*. Il est arraché sur les dunes fixées des alentours et rassemblé dans un grand filet aux mailles assez lâches, transporté à dos d'âne vers le puits. Quand le puisatier atteint la nappe phréatique, il fait un coffrage plus large et s'arrête quand, étant assis pour creuser au fond du puits, l'eau qui remonte lui arrive jusqu'au cou.



Puisatier au travail (Niger, sept. 1969) Cliché C. BAROIN

Les puits coffrés de la sorte ne sont pas d'une grande solidité. L'appel d'eau qu'entraîne l'usage du puits provoque des mouvements de sable, les rondins inférieurs s'affaissent ou se mettent de travers. A la saison des pluies, l'eau ruisselle vers l'intérieur et favorise l'effondrement du puits. On en construit alors un nouveau, par le même procédé, à côté du précédent ou dans une cuvette voisine. A l'exception des quelques rares puits cimentés de la région, qui durent plusieurs dizaines d'années, les puits coffrés de bois ne durent généralement pas plus d'un an ou deux.

Le métier de puisatier, autrefois spécifique des Aza au sein du monde toubou, est maintenant pratiqué à l'occasion par quelques Daza. Les Peul, dont les campements dans la région côtoient ceux des Daza et des Aza, exercent aussi ce métier et louent leurs services à la demande, aux Daza ou aux Aza.

Il est un autre métier qui, comme celui de puisatier, n'est pas réservé aux Aza mais dont beaucoup d'entre eux font leur principal moyen d'existence, c'est celui de marabout. Il est nécessaire pour cela d'être un lettré reconnu. Le "maraboutage", selon l'expression coloniale, consiste à faire des prières à la demande d'un client pour exaucer tel de ses désirs, comme la réussite d'une entreprise, la guérison d'une maladie, etc. Le marabout, fréquemment, écrit des versets du Coran à l'encre noire sur sa planchette puis la rince pour faire boire cette "eau de Coran" au malade, ou encore il rédige, à la demande, des

versets du Coran sur de petits morceaux de papier que ses clients portent sur eux comme des amulettes dans des trousseaux de cuir. En milieu toubou, il y a beaucoup plus de lettrés aza que daza car les premiers, pour des raisons psychologiques que j'analyserai plus bas, sont davantage tournés vers la religion et l'étude que les seconds auxquels revient historiquement l'apanage de la guerre.

La vannerie comme forge est un artisanat spécifique des Aza, du moins pour certains objets fabriqués par les femmes. Ce sont les femmes aza, et elles seules, qui confectionnent les nattes dont sont recouvertes toutes les tentes toubou. Elles tissent ces nattes avec la feuille du palmier doum ou hyphène qu'elles font rapporter ou vont chercher elles-mêmes au sud de la région qu'elles habitent, vers Gudumaria, près de Guré ou au Nigéria car cet arbre ne pousse pas plus au nord. La coupe des feuilles de doum constitue même une spécialisation de certains Aza qui en font leur principale source de revenu, tant est grande la consommation qui est faite pour les travaux de vannerie. Les nattes des tentes sont larges (1,75 m environ), longues (10 à 12 m) et épaisses; elles nécessitent donc à elles seules de grandes quantités de palmes de doum. Elles sont formées de cinq bandes tressées séparément et cousues côte à côte, chacune ayant environ 35 cm de large et 10 m de long. Les femmes aza comptent huit jours pour fabriquer l'une de ces bandes. Elles tissent ainsi les nattes de leurs propres tentes,

mais aussi celles des tentes téda et daza, qu'elles vendent ou donnent à leurs destinataires selon le mode de relation qu'elles ont avec elles. Outre les nattes, le doum est utilisé pour fabriquer de nombreux objets. En vannerie spiralée cousue les femmes aza confectionnent les seaux pour la traite (*dišeni*), les bouteilles de tailles diverses (*kolca*) et les vans (*aforay*). Si l'honneur interdit aux femmes daza de travailler le doum, ce n'est pas le cas de leurs frères ou époux qui l'utilisent à l'occasion, comme les hommes aza, pour fabriquer divers filets ou sacs, et surtout des cordes.

D'autres métiers, masculins cette fois, sont traditionnellement réservés aux Aza : ce sont les métiers de chasseurs qui donnent lieu à deux appellations distinctes selon la chasse pratiquée. L'une est la chasse au filet, l'autre la chasse à l'arc.

Les Aza spécialisés dans la chasse au filet sont appelés Aza *segide* (variante Aza *sagiri*), du terme qui désigne le filet en langue daza. Il s'agit d'une chasse collective pratiquée par un groupe de vingt à quarante hommes qui cernent les troupeaux de gazelles ou d'antilopes pour les rabattre dans une série de filets où elles sont massacrées. Ce type de chasse a été fort bien décrit par GRALL (1945:33-36) et par CHAPELLE (1957:201-207) aussi n'est-il pas utile d'y revenir ici en détail. Ce sont les antilopes addax et oryx, ainsi que les gazelles dama et dorca qui sont principalement chassées de la sorte. Cette chasse fut interdite par l'administration coloniale, sans que cette interdiction ait été très respectée car le contrôle était difficile et

nombre de groupes aza ne vivaient pratiquement que grâce à elle. Actuellement, au Niger tout au moins, la chasse au filet est en forte régression, tout comme le nombre des troupeaux de gazelles et d'antilopes eux-mêmes, trop abusivement chassés. J'ai pourtant rencontré en 1969, non loin de la frontière tchadienne, une famille aza qui possédait un tel filet, signe sans doute que cette chasse était encore pratiquée à l'époque, mais je n'ai pu l'observer. E. GRANRY pour sa part a constaté encore en 1987 la pérennité de cette chasse à la saison froide dans la vallée de la Dillia ainsi qu'à l'est de Ngurti.

Les antilopes étaient également chassées individuellement, soit à l'aide d'une meute de chiens, technique spécifique aux Aza (GRALL, 1945: 32), soit à la lance après une poursuite à cheval).

La chasse à l'arc donne lieu elle aussi à une dénomination particulière. Ceux qui la pratiquent sont les Aza *firi* (du terme *firi* qui désigne la pointe de flèche en *dazaga*). Ces flèches sont empoisonnées, ce qui n'a rien d'exceptionnel dans ces contrées aux époques coloniale et précoloniale (ZAKARI, 1985). Peu d'indications m'ont été fournies sur cette chasse, qui se pratique individuellement et vise des animaux divers : mouflons, gazelles, antilopes, autruches, outardes etc. Selon mes informateurs nigériens, beaucoup d'Aza *firi* sont concentrés dans la région de Nguri au sud de Mao, au Tchad, auprès d'un chef appelé Mahamadu Suku, du clan Darkoa.

Sous toutes ses formes, la chasse est une activité très prisée des Aza dont c'est aussi la fierté, beaucoup plus que des Daza. Outre le filet et l'arc, ils ont recours au collet, à la sagaie ou même au bâton. C'est au bâton, notamment, qu'on abattait l'autruche (*sowon*) après l'avoir poursuivie à cheval, à la saison des très fortes chaleurs où l'oiseau se fatigue plus vite. Mais les autruches de nos jours ont disparu de l'Est nigérien. Les collets sont très utilisés et servent à piéger toutes sortes d'animaux : des oiseaux, mais aussi des animaux beaucoup plus gros comme les gazelles. Bien qu'elle soit interdite, la chasse au fusil est, elle aussi, le fait de tous. Actuellement pour les Aza qui occupent le nord de la zone sahélienne, la moins densément peuplée, la chasse demeure une activité importante et ils sont grands consommateurs de gibier, ce que leur envient les Daza.

On ne peut terminer ce tour d'horizon des activités particulières aux Aza sans citer la musique. Le métier de griot est réservé aux Aza. Le griot est appelé *èzè kiride*, "forgeron au tambour", du nom du tambour particulier (*kiri*) dont il accompagne son chant. Ce tambour est de forme allongée et comporte une membrane à chaque extrémité, l'une un peu plus grande que l'autre. M. BRANDILY en donne une description très détaillé (1974: 124-133). Le griot le porte en bandoulière et le tape des deux mains pour ponctuer ses chants de louange, ou pour rythmer les danses lors des fêtes auxquelles il est appelé. Cet instrument, comme le souligne M. BRANDILY,

est typiquement toubou et réservé aux seuls Aza. Il n'a connu au Tibesti qu'une vogue passagère car les forgerons de ce massif, dont le statut paraît meilleur que celui des autres forgerons toubou (BRANDILY, 1988:55-56), préfèrent renoncer aux gains substantiels qu'il procure plutôt que de marquer ostensiblement, en en jouant, leur position sociale spécifique.

L'usage de cet instrument est en effet la source de gains importants. Les forgerons qu'on appelle pour les fêtes et les mariages sont payés, et lorsqu'ils chantent en public les louanges de telle famille ou de tel personnage, celui-ci le paye encore en lui faisant coller sur le front, d'un geste théâtral, des billets de banque ou en lançant des pièces de monnaie. D'après L. CARON, les forgerons-musiciens exercent par le biais de ces chants un quasi contre-pouvoir par rapport à leur situation normale de subordonnés : ils peuvent en effet, sans préjudice, transformer leurs louanges en quolibets et les parsemer d'allusions perfides, sinon obscènes, devant toute l'assistance s'ils s'estiment insuffisamment payés (CARON, 1988:99). Au Tibesti par contre, selon une information orale de M. BRANDILY, les forgerons ne se livrent jamais à cette forme de satire sociale. Naturellement, seuls les Aza qui ont des prédispositions pour la musique deviennent griots. Ils en font alors leur principal revenu, lequel est bien supérieur à la moyenne. Les griots que j'ai rencontré au Niger étaient nettement plus riches, et mieux nourris, que la plupart de leurs confrères aza.

Après cette description des activités spécifiques des Aza, il me faut maintenant préciser quels sont les fondements historiques de leurs rapports avec les Daza, c'est-à-dire les rapports d'allégeance.

Les liens d'allégeance

Jusqu'à la colonisation, les Aza du Niger étaient inféodés, par famille ou par clan, aux divers groupes téda-daza de la région qu'ils suivaient dans leurs déplacements. En ceci leur situation diffère de celle des forgerons du Tibesti, peu nombreux, qui sont isolés au milieu de la population téda et dépendent du seul *derdé* (chef du Tibesti) (LE CŒUR, 1950:95). Lors de mon enquête, les Aza du Niger étaient regroupés autour de puits distincts situés, dans l'ensemble, au sud de ceux des Téda-Daza.

Les traditions aza, écrit GRALL, sont "remarquables par leur imprécision" (1945:19). Les quelques indications qu'il fournit sont les seules disponibles pour cette région. D'après lui, ce n'est qu'avec l'invasion des Arabes Ouled Sliman que les Aza, ne se sentant pas en sécurité, sollicitèrent la protection de clans téda ou daza. C'est ainsi que les Aza Trouna, bientôt suivis des Aza Bougourda et Godeya, demandèrent la protection de Barka Alouf, chef des Daza Gadoa. A la mort de Barka Alouf en 1907, ils changèrent de suzerain. Les Trouna s'adressèrent aux Daza Yarouma tandis que les Bougourda et une partie des Godeya se

reconnaissaient vassaux des Téda Gounda. Compte tenu des différences de transcription (Trouna est noté Trondo ou Trunnu par BAROIN (1972), Bougourda correspond à Bogordo, Godeya à ŋudea, Yarouma à Yoruma et Gounda à Gonna), les relations d'allégeance signalées par GRALL sont confirmées par la communauté des marques de bétail des groupes mentionnés (BAROIN, 1972:69, 77 et 175).

Les relations d'allégeance, comme l'indique GRALL, sont le fruit d'un acte volontaire du vassal qui est libre de changer de suzerain quand il le juge opportun. Ce lien de protection se traduit par l'autorisation que donne le protecteur au vassal d'adopter ses marques de bétail. En contrepartie ce dernier lui paye un tribut autrefois essentiellement sous forme de viande séchée et de peaux tannées provenant de la chasse des antilopes, et doit en outre entretenir les puits du groupe protecteur.

Ces liens d'allégeance s'articulent, comme la société elle-même, sur des groupes patrilinéaires car les Aza sont, comme les Téda et les Daza, organisés en clans patrilinéaires. Ils s'opposent en cela aux forgerons touareg (BERNUS, 1983:239) de même qu'aux forgerons des Téda du Tibesti. Ces derniers en effet sont trop peu nombreux pour constituer plusieurs clans. Par leur mythe d'origine, ils sont descendants d'un Téda du clan Guboda qui aurait décidé de devenir forgeron pour répondre aux besoins locaux car aucun forgeron de l'extérieur ne voulait s'installer sur place

(BRANDILY, 1974:131). Aussi les forgerons du Tibesti appartiennent-ils tous à ce clan qui est aussi, hormis la descendance de ce premier forgeron, un clan de Téda purs. Cette tradition explique le statut privilégié des forgerons du Tibesti : bien qu'ils ne se marient qu'entre eux comme tous les forgerons, ils sont du même sang que les Téda.

En dehors de ce massif, les forgerons des Téda-Daza se répartissent en divers clans comme les Téda-Daza eux-mêmes. Si GRALL mentionne, pour le Niger, les noms de trois clans aza, il en existe de multiples autres. J'ai moi-même noté les noms de treize clans aza au Niger (BAROIN, 1972) et mes informateurs ont cité ceux d'un très grand nombre d'autres clans aza situés au Tchad. Ces noms furent évoqués à propos des activités des Aza car celles-ci se transmettent généralement de père en fils. Elles sont donc souvent spécifiques d'un clan ou d'un groupe de clans, sans qu'il y ait pour autant une correspondance absolue entre les uns et les autres. Ainsi les forgerons proprement dits (*aza egile*) sont-ils plutôt des clans Bora Agera, Keide, Togulera, Muhode, Mage, Gweia, Konku, Warda, Jadea, Melia, Jurkweia, Maldagomî, Eginema, Gordema, Celebima, Mada, tandis que les chasseurs au filet (*aza segide*) appartiennent au clans Karee, Togolele, Barabara, Coea, et les chasseurs à l'arc (*aza firi*) aux clans Darkoa, Baara, Aadea, Rega, Yunoia, Yeeya, Moloroo, Tera, Gweioo, Keyi, Kafa. La chasse des antilopes au collet, pour sa part, était autrefois une spécialité des Aza kede.

Le travail du cuir, non plus que le métier de griot, ne sont par contre le fait de clans particuliers. Quant aux forgerons du Tibesti, leurs seules activités spécifiques sont la forge et la musique.

Si les rapports d'allégeance entre les Toubou et leurs forgerons ont un contenu sensiblement différent au Tibesti et au Niger, en raison notamment du faible nombre des forgerons du Tibesti et de leur mythe d'origine qui fait d'eux des frères de sang des Téda, par contre ces rapports sont basés sur un fonds social identique. Ce dernier est si essentiel qu'il perdure au fil du temps, en dépit de l'émancipation relative des Aza (sur laquelle je reviendrai). Ce fonds commun dépasse d'ailleurs largement le cadre de la société toubou; il se retrouve dans un nombre d'autres sociétés africaines ou non. Comment le définir ? Il se compose de deux éléments : l'endogamie des forgerons et l'infériorité de leur statut social.

L'endogamie des forgerons, tout d'abord, est indispensable aux liens d'allégeance, puisque ceux-ci par définition supposent la distinction des protecteurs et des protégés. Mais l'interdiction du mariage avec un forgeron correspond aussi à une nécessité psychologique beaucoup plus profonde de démarquer ces artisans des autres membres de la communauté, en raison des pouvoirs particuliers qui sont attribués à ceux qui travaillent le fer. C'est pourquoi l'endogamie des forgerons est un fait social si répandu en Afrique et ailleurs. Chez les Toubou, au Niger comme au Tibesti, l'interdit de mariage avec un forgeron est très

strict et fortement intériorisé. Il ne s'en observe pas d'exemple. L'union d'un homme avec une femme téda ou daza est impossible, parce que la femme se déclasserait par un tel mariage. Cela est si vrai que même au Tibesti où les forgerons sont issus du clan téda Guboda, un forgeron ne peut pas épouser une fille téda, pas même de ce clan (BRANDILY, 1974:132). Au Niger, M. BRANDILY cite le cas très exceptionnel d'une union d'un forgeron avec une femme toubou, union si réprouvée que le couple dut se mettre sous la protection des Français pour éviter le massacre (BRANDILY 1988 : 57). En sens inverse, le mariage d'un Toubou avec une fille de forgeron est interdit lui aussi, mais moins fortement condamné que le premier. Ainsi au Tibesti l'ancêtre des forgerons, selon la légende, épousa une fille de forgeron pour se faire enseigner l'art de la forge. Au Tchad selon CHAPELLE, il est admis à la rigueur qu'un homme dénué de toute prétention épouse faute de mieux une fille de forgeron, mais jamais pour autant il ne donnerait la sienne à un forgeron (CHAPELLE 1957 : 274).

Quant aux relations sexuelles hors mariage, entre les groupes, elles n'existent pas au Tibesti non plus qu'au Borkou où, si un homme toubou venait à courtiser une forgeronne dans l'ignorance de son statut, celle-ci l'en avertirait pour le dissuader, "craignant pour sa vie au cas où elle ne le ferait pas" (BRANDILY, 1988:57). Au Niger par contre, les relations sexuelles entre des hommes téda ou daza et des femmes aza ne sont pas rares,

mais entourées comme les autres d'une grande discrétion. Les relations entre hommes aza et femmes toubou ne sont pas avérées (BAROIN, 1985: 179). En Ennedi selon CARON "l'adultère commis par un forgeron avec une femme gorane (daza) n'était pas inconnu mais il comportait de grands risques pour le séducteur, car le meurtre de ce dernier ne prêtait pas à conséquence à moins que nous ne l'apprenions. En commettant un adultère de cette sorte, le forgeron rompait en effet le contrat tacite qui assurait habituellement sa protection" (1988: 99).

Si l'allégeance suppose la distinction des deux groupes, c'est-à-dire l'absence de mariage entre eux, elle implique aussi leur hiérarchie. La deuxième condition de l'allégeance est l'infériorité du statut des forgerons, tout aussi répandue que leur endogamie. Cette infériorité se manifeste à toutes sortes de traits, mais c'est dans les affaires d'honneur et de meurtre qu'elle ressort de la façon la plus cruciale. C'est donc à ce propos tout d'abord qu'il convient de la souligner.

Comme l'a noté CARON, le meurtre d'un Aza par un Téda ou un Daza ne porte pas à conséquence, car aucune vendetta ne peut s'ensuivre du fait de la différence des statuts. Au contraire lorsqu'un Toubou tue un autre Toubou, le devoir de vengeance, quelles que soient les circonstances du meurtre, est impératif. La famille du mort s'efforce de venger en tuant à la première occasion le meurtrier lui-même ou l'un de ses parents, dont la famille à son tour cherche à venger la mort par

un autre meurtre, etc. Cette logique de vendetta reste très vive chez les Toubou, à tel point que beaucoup sont encore réticents à accepter le principe musulman de la compensation pour meurtre, le paiement du "prix du sang" (CHAPELLE, 1957:324-328). Mais la vendetta suppose l'égalité des protagonistes. C'est pourquoi les Aza ne peuvent prétendre venger le meurtre d'un des leurs par un Téda ou un Daza. Un tel meurtre d'ailleurs est exceptionnel; il ne se produit qu'en punition d'un manquement grave du forgeron aux obligations de son statut, tel que l'adultère évoqué par CARON.

Qu'en est-il à l'inverse lorsque c'est un Aza qui tue un Daza ? Le cas est rare lui aussi, mais n'est pas inconnu. Comme l'égalité n'existe pas entre les protagonistes, la vendetta ne peut avoir cours ici : les parents du mort ne peuvent s'abaisser à riposter en tuant le meurtrier. Si ce dernier se trouve sous la protection d'un autre Daza, c'est à lui qu'il appartient s'il le désire de réparer le meurtre commis. Il peut payer, m'a-t-on dit, jusqu'à la moitié de la compensation exigée (qui paierait l'autre moitié n'a pas été précisé). S'il refuse de payer, ce qui est vraisemblable, le contrat d'allégeance est rompu et le meurtrier aza, ne pouvant être tué par les parents de sa victime, se met sous leur protection. Il adopte leurs marques de bétail. Tel fut par exemple l'origine des liens d'allégeance des Aza Maine du Niger. Il en est de même au Tibesti. Les forgerons des Téda, écrit LE CŒUR, "sont des individus isolés,

généralement d'humble origine, tombés dans la dépendance d'une famille, souvent par suite d'un dommage causé à cette famille, meurtre d'un de ses membres par exemple" (1950 : article *duudi*). Ce phénomène curieux d'inversion (à la vengeance est substitué son contraire, la protection) se produit aussi parfois dans le cas d'homicide entre Daza, selon CARON : lorsque les deux familles impliquées dans un homicide n'étaient pas viscéralement ennemies, l'auteur du meurtre changeait de nom et prenait la place de sa victime dans le clan de celle-ci" (1988:107). Le meurtrier se substitue alors littéralement à celui qu'il a tué, tandis que dans le cas d'un meurtrier aza, l'insertion dans le groupe de la victime se fait au niveau social qui lui incombe, c'est-à-dire celui d'un vassal.

Ces faits, qui peuvent paraître surprenants de prime abord et difficiles à mettre en œuvre sur le plan psychologique, n'ont rien d'exceptionnel. On trouve dans d'autres sociétés, sans rapport avec les Toubou, des phénomènes étrangement voisins. Chez les Ossètes du Caucase par exemple le meurtrier peut se faire adopter, comme l'a noté CARON chez les Daza, par la famille de sa victime, ou encore trouver protection même auprès d'un ennemi s'il franchit le seuil de sa porte (ITEANU, 1980/2:66). Chez les Arabes Moabites décrits par JAUSSEN, similairement, l'honneur interdit de refuser sa protection à qui la sollicite, ce qui permet à un meurtrier en difficulté de se mettre sous la protection de son propre adversaire, fût-il

le frère même de sa victime (1948:209). Ceci n'empêche d'ailleurs nullement ce dernier d'assouvir sa vengeance dès que le meurtrier aura cessé d'être son protégé. Tout dépend en effet de la hiérarchie des impératifs dictés par l'honneur, et de leur portée dans le temps.

Pourquoi rencontre-t-on dans ces sociétés si différentes des faits aussi voisins ? Il serait hasardeux d'y voir le fruit de contacts culturels; ils sont invraisemblables. Plutôt, leur analogie tient à ce qu'ils répondent à un même problème, analysé par VERDIER en termes de "ritualisation de la vengeance". D'après cet auteur, il s'agit d'un phénomène général qui prend des formes diverses ou voisines d'une société à l'autre, mais qui tend toujours "d'un côté à refréner et canaliser la pulsion ou passion vindicative, de l'autre à lier les partenaires dans un schème de réciprocité qui ouvre la voie à la réconciliation et à la paix" (1980/1:25).

Les rapports d'allégeance une fois contractés, chez les Toubou, à quelles obligations les partenaires étaient-ils tenus ? Les Daza apportaient aux Aza leur protection, bien nécessaire dans le climat d'insécurité qui régnait avant la période coloniale (ZAKARI, 1985). Signe de cette protection, le vassal apposait sur son bétail les marques de son protecteur, qui devait s'efforcer de lui rapporter ses bêtes en cas de vol. En échange, l'Aza fournissait à son Daza les produits de son artisanat : nattes, cordes, vans, sacs, bouteilles de vannerie, peaux tannées et viande d'antilopes

séchée en lanières (produit de la chasse au filet). En outre, les Aza avaient à leur charge le creusement et l'entretien des puits. En échange de ces dons et services, ils recevaient parfois de leur protecteur une tête de bétail ou un vêtement. Les Peuls étaient parfois comme les Aza liés aux Daza par le même contrat (Ch. et M. LE CŒUR, 1955:147-148).

La colonisation française fit évoluer ces rapports dans un sens favorable aux plus faibles, puisque la pacification du pays rendit moins indispensable la protection des Daza. Les Aza peu à peu s'émancipèrent de cette tutelle. Ils acquirent davantage de bétail, notamment des chameaux qu'ils ne possédaient pas auparavant. De plus en plus ils vendirent les produits de leur artisanat au lieu d'en faire don aux Daza. Ils se firent payer pour creuser les puits. Mais les liens d'allégeance ne sont pas pour autant totalement effacés. Ils se sont même renforcés après le départ du Colonisateur qui provoqua dans certaines régions une recrudescence de l'insécurité. Pour ce qui concerne le Niger, c'est surtout vers l'est aux limites de la frontière tchadienne que les Aza souffrirent du départ des Français, ainsi qu'ils me l'ont confié, car dans cette région les Daza leur sont supérieurs en nombre et ne cessent de les importuner, par des vols de bétail en particulier. Les Aza se sont donc trouvés contraints de resserrer les liens de protection d'antan. Ceux-ci étaient toujours en vigueur en 1969, année où je fus témoin notamment de la restitution d'un chameau volé :

c'est un groupe de Daza suzerains qui rapportaient cet animal à leurs vassaux aza. Dans l'ouest où les Aza sont plus nombreux et moins exposés aux brimades des Daza qu'à la frontière tchadienne, les rapports d'allégeance se poursuivent sous une forme plus volontaire que contrainte, par des échanges de cadeaux. Telle jeune femme daza, par exemple, partit en 1972 rendre visite aux Aza de son père. Elle emportait avec elle du sucre (l'équivalent du contenu de 100 petits verres) et la quantité correspondante de thé qu'elle distribua aux six familles auxquelles elle rendit visite. En échange, elle obtint 4 nattes, 3 vans, 3 bouteilles de vannerie et un tamis.

Par ailleurs les Aza, dans l'ouest surtout, ont cessé d'être les puisatiers attitrés des Daza. Ces derniers creusent eux-mêmes leurs puits ou s'adressent, de préférence, aux Peuls avec lesquels ils entretiennent des rapports plus cordiaux. Plus à l'est du pays, les Daza ne creusent pas eux-mêmes leurs puits mais s'adressent indifféremment aux Peuls ou aux Aza. L'évolution de tous s'est effectuée dans le sens d'une insertion plus forte dans l'économie de marché. Beaucoup d'outils de fabrication industrielle remplacent maintenant les outils que fabriquaient les Aza. Ils sont achetés au marché, au Nigéria, pour les Toubou de l'ouest. Les Aza qui ont abandonné cet artisanat se tournent davantage vers l'élevage.

S'ils ont évolué, les rapports d'allégeance sont toujours le signe de l'infériorité des Aza. Ces derniers se reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes le

besoin de protection. Les raisons pour lesquelles ils éprouvent ce besoin sont à la fois objectives (car le danger est réel), et dans une large mesure subjectives car la question de fond est la suivante : pourquoi les Aza ne se sentent-ils pas capables de se défendre tous seuls ? En sont-ils vraiment incapables ou bien n'ont-ils simplement jamais envisagé cette possibilité ? Toujours est-il que les Daza sont objectivement supérieurs aux Aza, puisqu'ils se considèrent comme tels (le doute à ce sujet ne les effleure pas un instant) et que les Aza pareillement, même s'ils n'aiment pas en faire état ouvertement, sont au fond d'eux-mêmes intimement convaincus de leur infériorité vis à vis des Daza. A tel point qu'ils ne cherchent pas à contester ce qu'ils considèrent comme un état de fait. Cette conviction, bien sûr, contribue pour beaucoup au maintien des inégalités. Le consensus est si fort sur ce point que le phénomène psychique à lui seul suffirait à perpétuer le phénomène social.

Les Daza manifestent leur sentiment de supériorité par un mépris affiché pour les Aza. Ils fondent ce mépris sur la reconnaissance chez les Aza par rapport à eux-mêmes de différences physiques, langagières et culturelles.

Les particularités culturelles des Aza

Sur le plan physique tout d'abord, les Daza disent que les Aza sont laids. Pourtant, les différences physiques entre les Daza et Aza sont bien

minces, à tel point que CHAPELLE écrit : "Si ce n'était leur position inférieure et méprisée, rien ne les distinguerait des autres Toubou dont ils ont physiquement le type" (1957:343). Il m'a semblé pourtant que les Aza sont peut-être dans l'ensemble de plus petite taille. Beaucoup de femmes aza mesurent moins de 1,50 m. Une autre différence, me semble-t-il, tient à la dentition qui est souvent meilleure chez les Aza. C'est apparemment la conséquence d'une meilleure alimentation, sans que celle-ci entraîne pour autant des différences de corpulence car les Aza, comme les Daza, sont toujours minces ou maigres. Cette alimentation meilleure ne vient pas d'une plus grande richesse des Aza, richesse qu'il est d'ailleurs difficile d'apprécier car les revenus des uns et des autres ont des sources différentes et ne s'affichent pas en public. Et même, les Aza par certains traits semblent plus pauvres que les Daza : leurs troupeaux sont moins grands (même s'ils disposent en contrepartie des revenus de leur artisanat), leurs tentes moins luxueuses, les bijoux que portent leurs femmes ont moins de valeur, leurs échanges matrimoniaux moins d'ampleur. Sur tous ces points les Daza l'emportent sur les Aza, ce qui n'empêche pas ces derniers d'avoir des habitudes alimentaires plus saines au total.

La base de l'alimentation aza, comme celle des Daza est le mil et le lait. Mais les Aza mangent davantage de mil, du moins en manquent-ils moins souvent. Peut-être est-ce parce qu'ils n'hésitent pas à cultiver eux-mêmes le mil quand

les pluies sont suffisantes dans la région où ils vivent, alors que cette activité paraît méprisable aux Daza (cependant les Daza Wandala et Gadoa, selon E. GRANRY, cultivent eux aussi le mil). Mais ces différences alimentaires sont surtout une affaire de choix : les Aza mangent plus de mil d'abord parce qu'ils boivent moins de thé que les Daza. Car le thé (et le sucre qui l'accompagne) entrent pour une part énorme dans le budget des Daza. C'est la boisson de réception, celle des fêtes et des moments de détente, c'est le rare luxe d'une vie dans l'ensemble plutôt rude. C'est aussi la forme préférée des paiements de mariage, qui sont distribués dans toute la parentèle. Un Aza me disait un jour : "Quand un Daza vend une vache, avec la moitié de l'argent il achète du thé et du sucre, avec l'autre du mil et des vêtements". Cette assertion qui peut paraître une boutade n'est probablement pas très éloignée de la réalité. Les Aza eux-aussi boivent beaucoup de thé, mais dans des proportions moindres néanmoins que les Daza.

Leurs goûts alimentaires sont différents. Ainsi les Daza boivent davantage de lait frais que les Aza qui préfèrent le petit lait et barattent davantage, ce qui fait qu'ils ont plus de beurre que les Daza. Le goût des Aza pour la viande, par ailleurs, est notoire. Peut-être est-il la conséquence de leur activité traditionnelle de chasseurs. Les Daza estiment que les Aza mangent beaucoup plus de viande qu'eux. Si cela reste vrai au Manga aujourd'hui, ce l'est beaucoup moins plus à l'ouest où la consommation de viande, chez les uns

comme chez les autres, n'est qu'occasionnelle car la chasse n'est plus pratiquée avec l'ampleur d'autrefois, et le bétail (chamelles et vaches) est élevé avant tout pour le lait et la reproduction. Ce sont les chèvres, peu nombreuses, qui sont tuées de temps à autre pour la viande. De plus les Aza, quand ils manquent de lait, n'hésitent pas à traire leurs chèvres, ce que les Daza considèrent comme honteux. Même en dehors des périodes de pénurie les enfants aza traient les chèvres et boivent leur lait. Celui-ci, qu'ils trouvent plus léger que le lait de vache ou de chamelle, est considéré comme un aliment approprié pour eux. Il est évident que les Daza qui attachent du mépris à cette habitude se privent par là d'une aliment d'appoint qui serait, en bien des circonstances, loin d'être superflu.

Par ailleurs, les Aza ne fument pas tandis que les jeunes hommes daza, jusque vers l'âge de 25 ou 30 ans, aiment fumer un tabac vert très fort dont ils bourrent de petites pipes en argile ou des cartouches de cuivre ou de laiton, ou qu'ils roulent en cigarettes dans de vieux morceaux de papier. Toutefois le goût du tabac n'est pas très développé chez les Daza et n'entraîne pas de grosses dépenses. Les Téda, quant à eux, apprécient davantage et en fument même à l'âge mûr.

Du point de vue de l'allure physique, les femmes daza sont généralement plus élégantes que les aza. Tandis que les femmes aza ne portent pour tous bijoux de valeur que les hautes chevillères d'argent ciselé (*mèra*) dont le prix équivaut à celui d'une vache, les femmes daza

portent en outre aux poignets d'épais bracelets d'argent *(tèša)* tout aussi onéreux. Les femmes aza, au Niger, sont le plus souvent pieds nus tandis que les femmes daza sont chaussées, même s'il ne s'agit fréquemment que de chaussures en matière plastique. De plus, les femmes daza savent mieux se parfumer. C'est du moins l'opinion des femmes aza elles-mêmes, qui envient aux femmes daza leur savoir-faire dans ce domaine, auquel elles attachent une grande importance.

Si les Daza considèrent que les Aza sont laids, ils trouvent aussi qu'ils parlent mal. Il s'agit certes de la même langue, mais la prononciation des Aza est effectivement assez différente de celle des Daza. Elle est moins distincte, les syllabes sont davantage avalées et les sons beaucoup plus nasalisés. En outre, le vocabulaire aza diffère de celui des Daza pour certains termes. Par exemple, ils disent *tafo* et non *bosao* pour désigner le sable, *wono* et non *kalaga* pour la brousse, *èzize* au lieu de *conofor* pour désigner les cadeaux reçus par le marié. Ces particularités n'empêchent pas Daza et Aza de se comprendre mutuellement. Les Aza n'ont pas de langue secrète comme les forgerons touaregs (BERNUS, 1983:248).

A ces différences d'allure et de langue s'ajoutent des diffé-rences culturelles qui, si elles relèvent du détail, sont cependant assez nombreuses. Il serait fastidieux d'en établir une liste exhaustive, mais il est utile, même rapidement, de situer les plus importantes.

Une première différence tient à la demeure. Si les Aza comme les Daza vivent dans des tentes de nattes, typiques de l'ensemble du monde toubou, il y a quelques différences dans la confection et la décoration de ces tentes. Les Daza utilisent pour l'armature des éléments qu'ils conservent d'une tente à l'autre et transportent dans leurs déplacements. Parmi ces éléments figurent les poteaux verticaux (*šinnea,* sing. *šinne*). Fourchus dans leur partie supérieure, ils marquent le pourtour de la tente et supportent le toit. Ils sont faits en racine de *tehi (Acacia raddiana)* écorcée pour obtenir la couleur blanche et ils sont décorés de dessins géométriques et de marques de bétail peints en rouge. Les Aza, moins soucieux de ces détails d'esthétique, utilisent des poteaux plus sommaires coupés dans les branches des arbres qu'ils trouvent sur place et qu'ils laissent en partant. Ils ne les décorent pas. Le fond de la tente est lui aussi mieux décoré. Le *lahar*, sur le côté du lit, orne la largeur de la tente. C'est une bande de cuir sur laquelle sont cousus des cauris en motifs géométriques. Le *lahar* est souligné par deux rangées de cuvettes blanches en émail suspendues au dessous de lui. Le blanc des cauris et des cuvettes ressort dans la pénombre de la tente et tranche heureusement sur les tons bruns des autres éléments de l'habitation. Dans les tentes aza, le *lahar* est absent et les cuvettes moins nombreuses. L'intérieur des tentes aza est moins joli. Par contre elles sont, à la saison sèche, plus spacieuses que les tentes daza. En effet comme ce

sont les femmes aza qui fabriquent les nattes, elles peuvent se permettre plus facilement d'en utiliser davantage alors que l'achat de ces nattes représente une dépense importante pour les femmes daza. A la saison des pluies par contre les femmes aza sont très parcimonieuses. Elles économisent au maximum leurs belles nattes que l'eau noircit et fait pourrir à la longue. Pour les préserver, elles les mettent à l'abri dans des paillotes et revêtent leurs tentes, circulaires et de petite taille en cette saison, de vieux morceaux de nattes rapiécés qui donnent à leurs habitations un air misérable, à tel point qu'on est surpris par le contraste de leurs larges et belles tentes à la saison sèche. Le mobilier, pour sa part, est le même chez les Daza et les Aza. Il est aussi sommaire dans un cas que dans l'autre (BAROIN, 1985:56-59).

Un autre ensemble de différences important a trait au mariage. La règle de mariage tout d'abord n'est pas rigoureusement la même pour les Daza et les Aza. On sait que les Daza, comme les Téda, sont tenus de respecter des prohibitions matrimoniales assez vastes qui les obligent souvent à chercher loin de chez eux la femme qu'ils pourront épouser (CHAPELLE, 1957:274, BAROIN, 1985:183-185). Le mariage est interdit, en principe, jusqu'au sixième degré de parenté cognatique. Chez les Aza, au contraire, l'extension des prohibitions de mariage est moindre. Les Aza du Niger parmi lesquels j'ai enquêté se mariaient pour un quart entre cousins issus de germains (soit au 6ème degré) et il y

avait même quelques cas de mariages avec la fille ou le fils d'un cousin germain (BAROIN, 1985:186-187). Ces mariages entre proches s'expliquaient par la faiblesse du peuplement aza, et par l'impossibilité conséquente de trouver des épouses d'un degré de parenté plus éloigné. C'est cette même raison qui autorise les forgerons du Tibesti à se marier même avec leurs cousines les plus proches, contrairement à la règle générale qui prévaut dans le massif (BRANDILY, 1988:57).

Les échanges d'animaux qui accompagnent le mariage sont également sensiblement différents chez les Daza et les Aza, tant par leur nature que par leur importance.

Chez les Aza, la mariée reçoit de son père le jour de son mariage une vache appelée *oošo* qui reste sa propriété personnelle. Son mari n'est pas en droit de la vendre pour satisfaire aux besoins de la famille. Ce don n'a pas d'équivalent, semble-t-il, chez les Daza. Il en est de même du *dri kowo* ou "veau de la natte" (de *dri*, le veau et *kowe*, la natte) que le mari donne à sa femme après l'avoir déflorée sur ladite natte. Cette dernière, tachée par la défloraison, est exposée au petit matin sur la tente nuptiale. Le "veau de la natte" est, comme la vache *oošo*, propriété personnelle de l'épouse et le mari ne peut les vendre. En général la femme remet ce veau à sa mère qui se charge, en contrepartie, de lui faire faire par un forgeron ses hautes chevillères d'argent ciselé (*mèra*), bijoux caractéristiques des femmes mariées.

A ces deux dons particuliers aux Aza s'en ajoutent deux autres que le marié fait à la tante paternelle de son épouse. Le premier est un veau, le *door wele*, qu'elle fera tuer quelques jours après la cérémonie pour en distribuer la viande à tous. Le second cadeau lui est personnellement destiné. C'est une vache qu'on appelle "part de la tante paternelle" (*bahadeger*), et qu'elle reçoit peut-être en vertu du rôle spécifique qui est le sien dans les rituels de mariage (voir plus bas). Ces dons à la tante paternelle, comme sa place prééminente dans la cérémonie, n'ont pas d'équivalent chez les Daza. Par contre le cadeau que le gendre fait à la mère de sa femme, l'*ayadeger* ou "part de la mère", correspond au *daydeger* des Daza (BAROIN, 1985:350) mais ce dernier est donné plus tard, au moment où le couple quitte le campement de la mariée pour adopter la résidence choisie par le mari.

D'autres dons enfin sont comparables à ce qui s'observe chez les Daza. Le *sadag šaraeŋa,* veau ou vache que le mari donne à sa femme le jour du mariage, correspond au *sadag* des Daza. C'est le douaire préconisé par l'Islam. Quant au *sadag dazaga*, il s'agit d'un groupe de vaches que le mari attribue à sa femme le jour du mariage. Ce n'est pas un don à proprement parler, car ce bétail reste la propriété du mari, mais il restreint de lui-même l'usage qu'il en fera. L'épouse à laquelle il est attribué, ainsi que ses enfants, seront les seuls bénéficiaires du lait de ces animaux et des gains éventuels obtenus par la vente d'une partie de la

progéniture. D'autres épouses ou les enfants issus d'autres lits ne sauraient y prétendre. Cette pratique existe également chez les Daza, sans que le nom particulier de ce bétail, dans leur cas, ait été noté.

Il y a donc plus de cadeaux particuliers chez les Aza (*oošo, dri kowo, door wele, bahadeger*) que chez les Daza. Néanmoins les échanges d'animaux ont beaucoup plus d'ampleur pour un mariage daza. Ceci provient vraisemblablement de leur richesse plus grande en bétail.

Les paiements de mariage, ceux que la famille du fiancé doit verser à la famille de la future épouse préalablement au mariage, sont beaucoup plus importants chez les Daza. Chez les uns comme chez les autres, ils sont évalués en *sanda*, c'est-à-dire en pièces de percale (BAROIN, 1985:211), mais versés effectivement sous forme de bétail, ou de thé et de sucre. Tandis que chez les Daza, en 1972, la norme se situait à 300 *sanda* et que les paiements pour un premier mariage étaient rarement inférieurs à 100 *sanda*, chez les Aza à la même époque le mariage coûtait de 20 à 50 *sanda* en moyenne, sans jamais excéder 100 *sanda*. Le fiancé aza n'était donc pas contraint, pour rassembler cette compensation, de mettre à contribution un nombre de parents aussi grand que le jeune homme daza. En contrepartie, le bétail qu'il recevait des parents de sa femme le jour du mariage (*èzize*, qui correspond au *conofor* des Daza) était moindre : 8 à 15 têtes en moyenne,

alors qu'un marié daza recevait en *conofor* 10 à 30 têtes de gros bétail (vaches et chamelles).

La fête du mariage à tous égards a moins d'ampleur chez les Aza. Les parents qui participent aux dépenses sont moins nombreux. Les dons le sont également, comme le nombre des invités et celui des bêtes abattues pour qu'il y ait de la viande au festin. Le "responsable du mariage" (*nige moguru*, de *nige*, le mariage, et *moguru*, le propriétaire, le responsable), c'est-à-dire le tuteur matrimonial selon la règle islamique, reçoit 5000 CFA dans le cas d'un mariage daza; il ne touche que 250 CFA chez les Aza (au maximum 500 CFA pour les Aza Tronnu et Kugo). La tente nuptiale elle-même est d'allure plus modeste chez les Aza.

Certains usages touchant au mariage sont également différents dans les deux cas. Les manifestations de pudeur sont moins prononcées chez les Aza, peut-être d'ailleurs parce qu'ils se marient entre parents plus proches que les Daza. Le mariage par enlèvement, qui est un acte de bravoure dont les femmes s'enorgueillissent d'avoir été l'objet, est plus fréquent chez les Daza, dont le tempérament est plus guerrier. La coutume du *yollumi*, qui oblige le jeune marié daza à séjourner pendant un an ou deux dans le campement de ses beaux-parents, jusqu'à ce que son beau-père l'autorise à s'installer où il veut, s'observe plus rarement chez les Aza. L'habitude des femmes daza, quelque temps après leur mariage, de faire une tournée de leur parenté

pour solliciter des dons de bétail pour leur mari ne se retrouve pas ou peu chez les Aza. Les danses des uns et des autres, exécutées lors des mariages en particulier, ne sont pas toutes identiques. Les Aza ont une façon spectaculaire de danser en faisant de grands gestes, de grands sauts et en frappant très fort des pieds sur le sol, ce qui soulève une grande poussière. Cette danse qui leur est propre offre un contraste saisissant avec la retenue des danses daza.

Enfin les divers rituels qui se font suite dans la cérémonie du mariage ne sont pas tous les mêmes. La cérémonie daza du mariage a été décrite en détail ailleurs (BAROIN, 1985:301-340), aussi n'est-il pas utile d'y revenir. Le mariage aza dans les grandes lignes suit le même schéma, mais certains rituels sont différents.

La tante paternelle (*baha*) de la mariée joue un rôle spécifique qui ne se retrouve pas chez les Daza. C'est elle qui ouvre le premier sac de mil apporté par le fiancé, et non un homme désigné par le père de la mariée comme chez les Daza (BAROIN, 1985:315). Elle préside à la fabrication des boulettes de farine de mil crue sucrée qui sont distribuées aux femmes et aux enfants du campement le matin du mariage, et en reçoit une plus grosse pour elle-même. Le mil restant est rassemblé en tas sur une natte. La tante paternelle et quelques femmes présentes s'agenouillent autour. La tante paternelle, la première, lance une pierre dans ce tas de mil et l'enfonce par trois fois en disant : "*Allay kiŋ cigire gese, kennede gese,*

yale cenne" ("que Dieu te fasse travailleuse, qu'il te fasse patiente, qu'il te donne des enfants"). Puis les autres femmes agenouillées autour du tas de mil l'imitent tour à tour. Ensemble, elles prononcent ensuite la *fatiha* (première sourate du Coran) puis procèdent à la distribution des boulettes de mil. Sur la quantité de mil qui reste, la tante paternelle prélève une part importante (24 mesures) qui est portée chez elle. Elle reçoit d'autres dons du marié : par exemple 30 verres de sucre et 10 de thé, trois cuvettes en émail, un coussin et une natte.

Il est vrai que son rôle ne s'arrête pas là : c'est elle qui, avec la mère de la mariée et quelques vieilles femmes, construit la tente nuptiale. C'est elle surtout qui en plante le premier poteau, celui du coin sud-est de la tente, avec l'aide de deux ou trois autres femmes choisies pour la façon exemplaire dont elles tiennent leur maison et pour leur bonne entente avec leur mari. L'une d'entre elles est la tante paternelle du marié. Elles frappent le sol tout à tour pour creuser le trou où sera planté ce poteau, en disant : *tane mugoo-ni aroo-ni*, "je suis sourde, je suis aveugle" (de *tane*, moi; *mugoo*, sourd(e); *aroo*, aveugle; et le suffixe répétitif *-ni*), et en priant pour attirer sur la jeune mariée les faveurs du ciel. Dans le trou à la base du poteau est ajouté un brin de *kezen* (*Leptadenia pyrotechnica*, arabe *rtem*). Cette herbe, qui a un peu l'allure du genêt, est choisie parce qu'elle est toujours verte et qu'elle donne beaucoup de fruits. Elle est

fortement associée à l'idée de fécondité : LE COEUR a noté qu'elle est donnée en infusion aux femmes et aux chamelles pour les rendre fécondes (1950 : article *kozena*). Chez les Daza, c'est un bouquet de feuilles de doum qui est placé à la base du premier poteau de la tente nuptiale.

Plus tard le septième jour, c'est encore la tante paternelle qui choisit la femme qui fera à la jeune épouse la coiffeuse typique des femmes mariées, avec deux nattes médianes et non trois comme les jeunes filles. Pour ce nouveau service le marié lui donne 10 verres de sucre. Elle en garde cinq pour elle-même et donne les cinq autres à la coiffeuse. Cette dernière, choisie pour son bon caractère et le nombre de ses enfants, défait pour commencer toutes les petites nattes latérales (*kasara*) et les trois nattes médianes (*doba*, sing. *dobu*) de la mariée. Au beurre, aux parfums et au sable qu'elle mêle comme à l'habitude aux cheveux, elle ajoute du sucre et du tanin : le tanin, dit-on, pour qu'elle se taise si on lui dit des méchancetés, et le sucre pour qu'elle apprécie les gentillesses. L'ajout de sucre et de tanin n'est pas pratiqué par les Daza.

D'autres détails de la cérémonie diffèrent encore. Les mariés sont introduits dans la tente nuptiale le premier jour chez les Aza, tandis que la mariée daza n'est portée à la tente nuptiale que le lendemain, au soir du deuxième jour. Trois autres rites sont alors pratiqués par les Aza, qui sont absents chez les Daza.

Le premier consiste, dans la tente nuptiale, à faire asseoir la mariée trois fois sur le vêtement de son mari. Les compagnes de celle-ci tentent de l'obliger à s'y asseoir, tandis que les camarades du marié essaient de l'en empêcher. Ce n'est qu'un simulacre d'opposition, car la jeune femme est bientôt assise sur le vêtement en question. Ensuite la *cannara* de la mariée, c'est-à-dire la femme qui la guide dans l'ensemble de la cérémonie (BAROIN 1985:317), prend le *doway* (corne de vache fermée d'un bouchon de vannerie, qui contient le beurre parfumé utilisé par les femmes pour leur toilette) et le passe trois fois autour de la tête du marié allongé dans la tente. Cette pratique est supposée rendre le mari amoureux de sa femme et l'empêcher par la suite de chercher à en épouser une autre. Le mortier à parfums (*dokor*) peut remplacer le *doway* ou lui être associé dans ce rite. Le lendemain, la *cannara* apporte à la mariée une cuvette d'eau et sept crottes de chameau sèches. La mariée se lave les mains avec ces crottes avant de commencer un travail de vannerie.

Ces trois rites se substituent à d'autres qui m'ont été signalés pour les mariages daza, mais que je n'ai pas observés : une querelle rituelle entre les compagnons du marié et les compagnes de la mariée quand cette dernière entre dans la tente nuptiale, les premiers tentant d'attirer la mariée vers la partie sud de la tente où se trouve l'époux, tandis que les secondes cherchent à la retenir dans la partie nord. Après avoir été attirée

vers la partie sud de la tente, la jeune femme résiste à nouveau en essayant de piquer son mari avec des épines ou des épingles de sûreté alors qu'il cherche à lui serrer la main droite. Puis, quand ces épines lui sont enlevées de la main, les époux joignent leurs mains droites qui sont parfumées et arrosées de beurre fondu et de lait caillé. Enfin un troisième rite de résistance a lieu : les compagnons du marié le soulèvent de terre, tandis que les compagnes de la mariée appuient sur les épaules de celle-ci pour l'empêcher d'être soulevée elle aussi (BAROIN 1985:330-331).

Sans vouloir entreprendre une comparaison détaillée de ces rituels daza et aza, on remarque la présence dans les deux cas d'une opposition symbolique entre filles et garçons. Mais les rites belliqueux sont plus prononcés dans les cérémonies daza.

Signalons enfin un dernier volet de la cérémonie du mariage qui différencie les Aza des Daza. Lorsque les hommes "attachent" le mariage conformément à l'islam (voir BAROIN, 1985:324-326 pour la cérémonie daza), chez les Aza les lettrés rassemblés dans la tente nuptiale reçoivent chacun quelques feuillets du Coran qui sont lus assez longuement, puis la *fatiha* est prononcée par trois fois. Du sucre offert par le marié est apporté. Puis l'aîné du clan de l'épouse, en signe de prospérité et de longévité du jeune couple, trace au sol dans le sable une étoile à cinq branches dans les compartiments de laquelle sont comptabilisés les animaux donnés et reçus par les uns et

les autres : d'abord le *sadag šaraeŋa*, puis le *sadag dazaga*, enfin l'*èzize* (voir ci-dessus). La somme reçue par le tuteur matrimonial (*nige moguru*) est précisée. Après cela, l'aîné du clan du marié demande par trois fois à l'aîné du clan de la femme : *doo-ma nenro gonoma* ? Ce qui signifie "si je te donne cette fille, la prends-tu ?" (littéralement : fille-cette si-je-te-donne prends-tu). Ce dernier par trois fois lui répond : *goner*, "je la prends". La *fatiha* est à nouveau prononcée puis les hommes quittent la tente nuptiale. Cet aspect islamique de la cérémonie correspond dans les grandes lignes à ce qui s'observe chez les Daza, mais avec plus d'emphase. Les prières sont plus longues. L'étoile à cinq branches dans laquelle est comptabilisé le bétail n'apparaît pas dans la cérémonie daza.

On pourrait pousser plus avant les comparaisons de rituels et de coutumes entre les Daza et les Aza, car des différences existent dans bien d'autres domaines encore. Mais outre que cette description pourrait devenir fastidieuse, elle n'apporterait pas grand chose de plus au propos de cet article qui est de donner la mesure de l'écart culturel entre Daza et Aza, non pas tant sur le plan quantitatif que sur le plan qualitatif. Or à cet égard que ressort-il de cette longue description? Des dissemblances assez marquées dans la langue, les habitudes alimentaires, les détails du décor quotidien qui sont plus soignés chez les Daza pour ce qui est de l'habitation, des mariages moins fastueux et moins importants chez

les Aza avec cependant une tout aussi grande richesse dans les rituels, assez différents pour certains, une cérémonie du mariage moins guerrière chez les Aza (rapts moins fréquents, rituels moins belliqueux) mais plus religieuse (importance des prières), des danses particulières aux Aza. En fait, au delà de toute cette somme de petites divergences, il existe entre Daza et Aza un fossé inéluctable, celui du mépris que les premiers éprouvent pour les seconds. Les Daza considèrent les Aza comme leur étant inférieurs et, plus que tout le reste, les mentalités des uns et des autres les opposent diamétralement.

Les attitudes mentales

Pourquoi ce mépris ? A entendre les Daza, il semble que le moindre détail qui les distingue des Aza alimente ce sentiment : ils sont laids, ils parlent mal, ils dansent différemment, ils voyagent à dos d'âne, ils traient leurs chèvres, etc. Mais en fait et surtout, ils méprisent les Aza pour leur faiblesse. Le fond de leur dédain vient de ce que les Aza sont incapables de se défendre par eux-mêmes et qu'ils ont besoin de protection.

Il est vrai que l'aptitude au combat est une fonction vitale dans cette société régie par la violence (BAROIN, 1985:387-389). La solidarité des parents est primordiale (solidarité de l'honneur et solidarité économique) face à tout affront venu de l'extérieur, qu'il s'agisse d'une injure ou d'un vol de bétail. C'est pourquoi la préoccupation

constante des Téda-Daza est de ne pas faillir à l'honneur, de défendre jalousement sa renommée autant que son troupeau et, pour cela, de réagir immédiatement à la moindre agression. Ces pasteurs guerriers sont sans cesse sur le qui-vive, et les querelles et bagarres chez eux sont fréquentes. Les hommes dégainent leur poignard avec une remarquable promptitude s'ils ont le moindre soupçon que leur honneur soit remis en cause. Ce geste ne s'observe pas chez les Aza. Aussi les Daza se plaisent-ils à tourner en dérision leur manque de courage. Je les ai vus par exemple rire d'un groupe de sept Aza partis à la recherche de deux chamelles volées. Un Daza, m'expliquèrent-ils, serait parti seul à la recherche de ses chamelles. Et encore, cette tentative des Aza était-elle déjà le signe d'une évolution, car en d'autres temps ils n'auraient pas même cherché à récupérer eux-mêmes leur bétail; ils auraient fait appel à leurs protecteurs daza.

La couardise des Aza est en fait toute relative car ceux-ci face aux animaux qu'ils chassent peuvent faire preuve d'un grand courage (LE COEUR, 1953). Il s'agit plutôt d'une inhibition vis à vis du groupe par lequel ils sont dominés, inhibition si forte qu'elle leur interdit pratiquement toute marque d'agressivité envers les Daza. C'est pourquoi les Aza font figure de poltrons aux yeux de ces derniers, et ce trait constitue à leurs yeux une tare irrémédiable du fait de l'importance qu'ils attachent aux vertus guerrières.

Si les Daza critiquent la couardise des Aza, ces derniers en revanche, lorsqu'ils sont entre eux, blâment la propension trop vive des Daza pour la bagarre. J'ai effectivement remarqué la vivacité avec laquelle les rixes se déclenchent chez les Toubou, pour des motifs au départ qui paraissent souvent bien futiles à nos yeux d'occidentaux. CHAPELLE a fait le même constat. "Le mauvais caractère des Toubou, qui est un des traits de la race, écrit-il, se donne libre cours au sein de la famille. L'atmosphère de nombreuses tentes parait irrespirable, mais le couple s'y trouve fort bien. C'est là sa vie, toujours animée d'une vieille ou neuve querelle, et elle le passionne" (1957:297).

Les attitudes morales des Daza et des Aza sont donc diamétralement opposées et le contraste le plus fort entre les deux groupes, sans conteste, est celui des mentalités. Autant les uns sont arrogants et fiers, autant les autres sont humbles et doux. L'humilité des Aza résulte d'un profond sentiment d'infériorité face aux Téda et aux Daza. En même temps, les Aza du Niger éprouvent envers ces anciens suzerains une haine vive dont ils n'osent pas cependant faire état ouvertement. Réciproquement, le mépris qu'affichent les Daza pour leurs forgerons en leur absence fait place devant eux à une certaine courtoisie. Celle-ci prévaut également au Tibesti dans les rapports entre Téda et forgerons. Les Téda du Tibesti en présence de leurs forgerons ne les appellent pas *duudi* ("forgeron"), ce qui serait une injure; ils disent à la place *mogone*, "celui qui sait" (BRANDILY, 1988:56).

Au mépris envers les forgerons s'associe souvent la crainte, en raison des pouvoirs de sorcellerie qui leurs sont attribués. Le fait est nettement marqué en Ennedi (CARON 1988:99); il l'est aussi au Niger où les pouvoirs de sorcellerie cependant sont plus facilement attribués à des populations plus différentes, les Peuls en particulier.

L'arrogance des Téda-Daza comme le complexe d'infériorité des Aza sont des attitudes héritières du passé plus que ne l'est leur situation économique actuelle. Les liens d'allégeance se perpétuent certes, mais ils ont perdu leur caractère d'obligation. Ce sont maintenant des cadeaux bénévoles qui sont échangés. Les Aza qui sont passés à l'élevage possèdent moins de bétail que leurs anciens suzerains, et en particulier beaucoup moins de chameaux, mais leur artisanat leur procure un complément de ressources grâce auquel ils ne semblent pas vivre moins bien que les Daza.

L'humilité des Daza les rend plus ouverts aux facteurs externes de promotion sociale que ne le sont leurs anciens suzerains. C'est ainsi que les Aza se sont islamisés beaucoup plus vite et plus profondément que les Daza, à partir des centres bornouans de diffusion de l'islam où ils sont allés recevoir cet enseignement. Dans les années 1969-1972, alors que les lettrés (*maallaa*, sing. *maallem*, homme sachant lire le Coran) étaient encore peu nombreux chez les Daza, les hommes aza des campements de l'est nigérien étaient presque tous lettrés. Outre le fait que leurs attitudes mentales

les prédisposaient sans doute mieux que les Daza à cet enseignement religieux, le savoir coranique leur conférait un prestige indéniable et leur permettait, au moins dans ce domaine, de surpasser leurs anciens maîtres.

Plus studieux en matière de religion, les Aza le sont aussi dans le domaine laïque. Lors de mon enquête au Niger, beaucoup de familles téda et daza, où personne ne savait lire ni parler le français, étaient encore hostiles à l'école et cachaient leurs enfants lorsque la land-rover de service faisait leur ramassage dans les campements en début d'année scolaire. Les enfants scolarisés en effet vivaient en internat pendant les périodes d'enseignement, nourris et logés par l'Etat, car c'était le seul moyen de les scolariser vu la faiblesse du peuplement et la grande dissémination de l'habitat. Dans les campements aza de la même région on ne trouvait pas davantage d'hommes ou de d'enfants parlant ou lisant le français, mais l'attitude envers l'école était moins hostile. Le chef d'un des campements aza où j'ai séjourné avait même émis le souhait auprès de l'administration nigérienne qu'une école soit installée dans son campement, ce qui n'aurait certes pas été le désir des Daza. Les Aza en effet considéraient l'accession à la lecture et à l'écriture, qu'il s'agisse du Coran et de l'Islam (et non de la langue arabe que les Aza même lettrés ne parlent pas) ou du français, comme un facteur de promotion sociale auxquels ils étaient d'autant plus sensibles qu'ils désiraient secouer le joug de

leurs anciennes tutelles. La situation, à cet égard tout au moins, a beaucoup évolué depuis cette époque ancienne. La scolarisation s'est intensifiée et des écoles ont été construites dans certains campements, tant daza qu'aza.

Quoi qu'il en soit, il est remarquable que ces rapports d'allégeance historiquement périmés aient perduré si longtemps sous une forme voilée. Ils continuent de marquer fortement les mentalités, donnant aux Téda-Daza et aux Aza un profil moral totalement différent en dépit de leur appartenance au même monde culturel. Ce profil moral s'avère si déterminant, tant pour les uns que pour les autres, qu'il les oriente de façon différentielle vers l'avenir.

Note sur la transcription

La transcription des noms de lieux, de clans et des termes vernaculaires est phonétique et approchée. Les tons notamment ne sont pas transcrits. Le doublement d'une voyelle note sa longueur, é et è correspond au français é et è, l'accent circonflexe indique la nasalisation. Cette transcription est identique à celle de BAROIN (1985:7) à laquelle on pourra se reporter.

BIBLIOGRAPHIE

BAROIN C., 1972, *Les marques de bétail chez les Daza et les Azza du Niger*, Niamey, Centre Nigérien de Recherches en Sciences Humaines, Etudes nigériennes 29.

BAROIN C., 1985, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou - les Daza Kécherda (Niger)*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge, Cambridge University Press.

BERNUS E., 1983, Place et rôle du forgeron dans la société touarègue, *Métallurgies africaines - Nouvelles contributions*, textes réunis par N. ECHARD, Paris, Société des Africanistes, Mémoires de la Société des Africanistes 9:237-251.

BRANDILY M., 1974, *Instruments de musique et musiciens instrumentistes chez les Téda du Tibesti*, Tervuren (Belgique), Musée royal de l'Afrique Centrale, Annales Sciences Humaines 82.

BRANDILY M., 1988, Les inégalités dans la société du Tibesti, *Gens du roc et du sable - Les Toubou*, textes réunis par C. BAROIN, Paris, C.N.R.S., 37-71.

CARON L., 1988, Administration militaire et justice coutumière en Ennedi au moment de l'Indépendance, *Gens du roc et du sable - Les Toubou*, textes réunis par C. BAROIN, Paris, C.N.R.S., 87-110.

CHAPELLE J., 1957, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon, Rééd. 1982, Paris, l'Harmattan.

ECHARD N., 1983, Avant-propos, *Métallurgies africaines - Nouvelles contributions*, textes réunis par N. ECHARD, Paris, Société des Africanistes, Mémoires de la Société des Africanistes 9:XI-XIV.

GRALL (Lieutenant), 1945, Le secteur nord du Cercle de Gouré (Niger), *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, VII/1 à 4:1-45.

ITEANU A., 1980, Qui as-tu tué pour demander la main de ma fille ? Violence et mariage chez les Ossètes, *La vengeance - La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*, textes réunis par R. VERDIER, Paris, Cujas, 2 volumes.

JAUSSEN A., 1948, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, Maisonneuve.

JOURDAN P., 1935, *Notes grammaticales et vocabulaire de la langue daza*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

LE COEUR Ch., 1950, *Dictionnaire ethnographique téda*, Paris, Larose (mémoire de l'I. F. A. N.).

LE COEUR Ch., 1953, Technique, art et point d'honneur d'après l'inventaire d'une collection toubou (daza), (1942), I. F. A. N., *Etudes nigériennes* 1, In memoriam Charles LE COEUR, 17-34.

LE COEUR Ch. et M., 1955, *Grammaire et textes téda-daza*, Paris, Larose (mémoire de l'I. F. A. N.).

LE COEUR M., 1970, Mission au Niger - Juillet-Décembre 1969, *Journal de la Société des Africanistes* 40/2:160-168.

Métallurgies africaines - Nouvelles contributions, 1983, Textes réunis par N. ECHARD, Paris, Société des Africanistes, Mémoires de la société des Africanistes 9.

VERDIER R., 1980, Le système vindicatoire - Esquisse théorique, *La vengeance - La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*, textes réunis par R. VERDIER, Paris, Cujas, 2 volumes, vol. 1:13-42.

ZAKARI M., 1985, Contribution à l'histoire des populations du Sud-Est nigérien - Le cas du Mangari (16ème-19ème siècles), Niamey, Institut de Recherches en Sciences Humaines, *Etudes nigériennes* 53.