



HAL
open science

La honte chez les Toubou (Tchad, Niger)

Catherine Baroin

► **To cite this version:**

Catherine Baroin. La honte chez les Toubou (Tchad, Niger). BAROIN Catherine; COOPER Barbara. La honte au Sahel. Pudeur, respect, morale quotidienne, Editions Sépia, pp.129-162, 2018, 979-10-334-0145-2. <halshs-03975499>

HAL Id: halshs-03975499

<https://shs.hal.science/halshs-03975499v1>

Submitted on 15 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Chapitre 4

La honte chez les Toubou (Tchad, Niger)

Par Catherine Baroin¹

Nous nous proposons d'illustrer, à propos des Toubou, l'importance des facteurs psychosociologiques dans la caractérisation d'une société. Ces facteurs sont une réalité quasi palpable, et en tout cas observable en maintes circonstances. De même qu'il ne viendrait à personne l'idée de récuser la réalité du sens de l'humour des Anglais, que nos voisins d'Outre-Manche illustrent de façon récurrente, de même pouvons-nous affirmer, à l'instar de Charles Le Cœur ([1951] 1988 : 197), que chez les Toubou la honte (*nuɲo*) est, dans tous les domaines, « le terme moral fondamental » qui guide les comportements.

Mais quelle est cette notion de honte ? Comment, et dans quelles circonstances, imprime-t-elle sa marque sur les rapports sociaux ? Rappelons d'abord que Charles Le Cœur, qui fut le premier à mettre le doigt sur l'importance de ce « terme moral », est l'illustre pionnier de l'étude des Toubou². À partir d'un premier séjour au Tibesti en 1934, et de ses enquêtes menées ensuite au Tibesti et au Niger jusque dans les années 1940, il nous a laissé quelques écrits, mais son décès sur le front en 1944 mit un terme brutal à son travail scientifique. Dans le court article évoqué ci-dessus, publié à titre posthume, il esquisse avec une remarquable finesse la psychologie des comportements toubou. C'est donc dans son sillage que nous nous inscrivons ici pour développer ce sujet et montrer en quoi la honte (*nuɲo*) revêt un caractère crucial chez les Toubou³.

Soulignons, tout d'abord, que la notion de « honte » est très répandue dans l'espace sahélien, où divers termes la désignent dans les langues locales, mais que le terme français de « honte » est assez impropre pour en traduire le sens. Dans notre monde occidental, en effet, c'est d'abord à un ressenti psychologique, éprouvé dans des circonstances relativement exceptionnelles, que renvoie ce mot, même si ce sentiment comporte aussi des dimensions morale, existentielle, et sociale (Gaulejac [1996] 2011 : 301). En Afrique, par contre, la « honte » se manifeste au quotidien et revêt, avant tout, un caractère social. Elle se donne à voir dans un très grand nombre de situations où elle s'exprime par un comportement de réserve, de pudeur, qui est une marque de respect envers les divers membres de l'entourage. Marie-Cécile et Edmond Ortigues, qui ont travaillé en milieu hospitalier à Dakar, précisent en quoi consiste, pour un jeune sénégalais s'exprimant dans le français local, le fait d'« avoir la honte » : il s'agit, devant ses parents et ses aînés, de ne pas questionner, ne pas donner son avis, ne pas juger mais seulement obéir, ne pas dévisager une personne que l'on respecte. Bref, « avoir la honte, c'est savoir se mettre à sa place » (Ortigues 1966 : 53).

Dans le cas des Toubou, les manifestations de la honte sont particulièrement frappantes. Cette notion morale majeure, dénommée *nuɲo*, exerce une contrainte particulièrement puissante, au point d'envahir tous les champs de la vie sociale. Elle s'exprime non seulement au travers des comportements individuels quotidiens, mais elle imprime aussi sa marque sur tous les grands

¹ Anthropologue, CNRS.

² Cf. Baroin 1988 : 31-32.

³ Les données qui suivent sont le fruit d'enquêtes menées pour l'essentiel chez les Toubou de l'Est du Niger, entre 1969 et 1972.

événements de la vie sociale, et ses conséquences se ressentent jusque dans le domaine politique. Telle est la démonstration que nous mènerons ci-dessous, en hommage à la géniale intuition de Charles Le Cœur.

Nos observations en milieu toubou ont été réalisées bien après celles de Charles Le Cœur, pour l'essentiel chez les Toubou de l'Est du Niger, entre 1969 et 1972. Elles témoignent de l'omniprésence de la honte, à la fois sentiment de pudeur, marque de respect et crainte de l'opprobre. La honte guide les comportements, comme nous le verrons, depuis les plus menus détails de la vie quotidienne, en passant par les grands événements de la vie sociale, jusqu'à l'échelle politique globale où elle exerce un rôle régulateur dans cette société éminemment « anarchique » au sens étymologique du terme. Mais tout d'abord, rappelons quelles sont les grandes caractéristiques de ce peuple.

1) Le monde toubou

Les Toubou, pasteurs nomades, occupent un vaste espace géographique à l'est des Touareg. Leur domaine, centré sur le nord du Tchad, recouvre environ un quart du Sahara et de ses marges sahéliennes (Fig. 1).

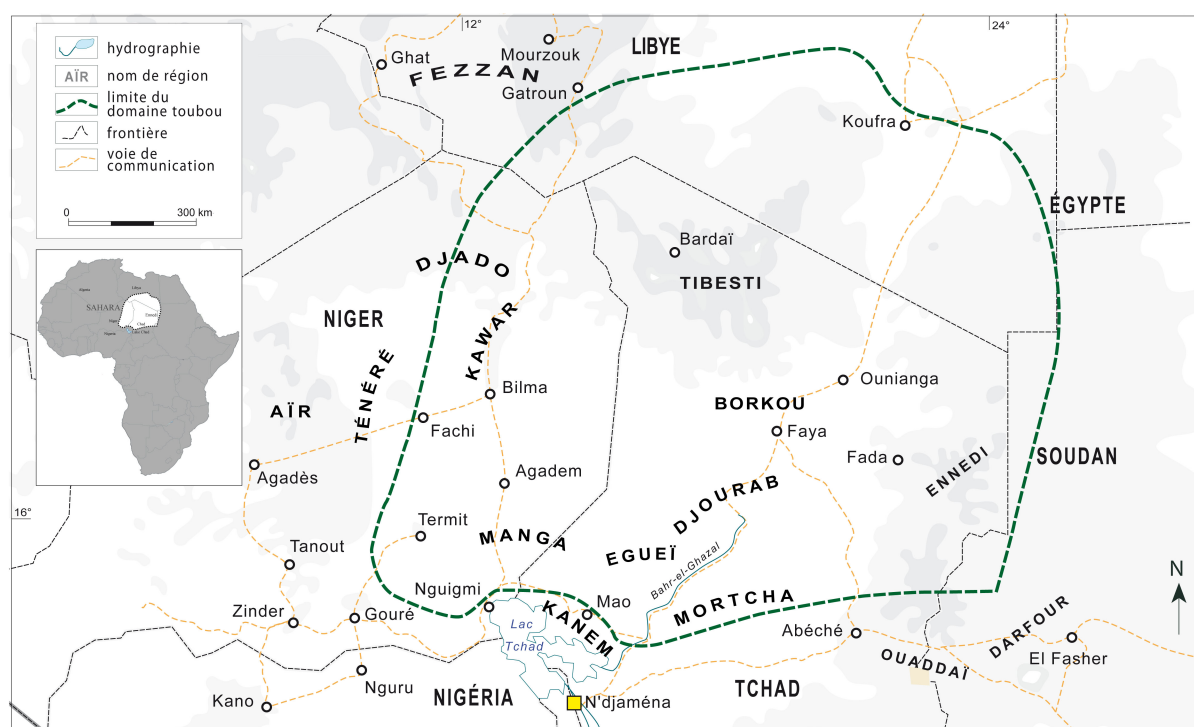


Figure 1 – Le domaine toubou

Le mode de vie des Toubou, comme celui des autres pasteurs de la zone Sahara-Sahel, est tributaire des contraintes de l'élevage en milieu désertique ou semi-désertique, qui suppose souplesse et mobilité. Comme tous les autres éleveurs nomades de cette vaste zone, les Toubou

sont musulmans, par contre ils se différencient de leurs voisins sur deux points essentiels : la langue et l'organisation sociale.

Du point de vue linguistique, les Toubou se subdivisent en deux grands sous-ensembles apparentés, les Teda au nord et les Daza au sud, entre lesquels les intermariages sont fréquents. Les uns et les autres parlent deux dialectes d'une même langue, respectivement le *teda-ga* et le *daza-ga*, qui relève du *phylum* nilo-saharien. Or, la carte linguistique de l'Afrique, figurant le domaine d'extension des quatre grands *phyla* de ce continent, fait apparaître la langue toubou comme une excroissance, au nord du lac Tchad, de ce *phylum* nilo-saharien qui est très morcelé et qui se déploie surtout depuis le Tchad vers le sud-est à travers le Soudan, jusqu'au Kenya et à la Tanzanie (Fig. 2).

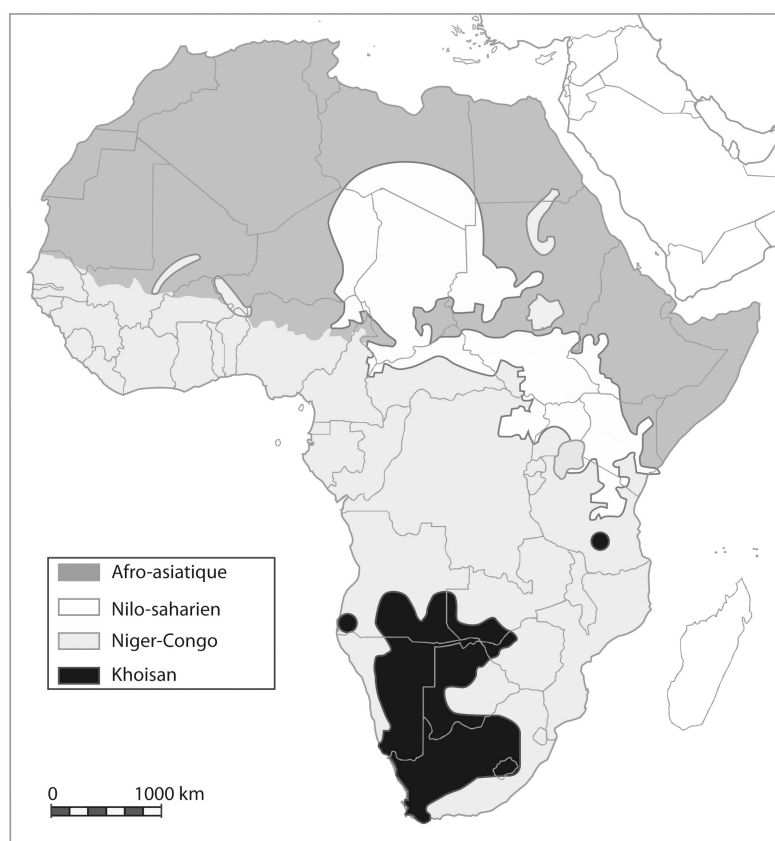


Fig. 2. Carte linguistique de l'Afrique

Les langues nilo-sahariennes se situent pour la plupart à la charnière entre deux autres *phyla* plus étendus, celui des langues afro-asiatiques au nord, et Niger-Congo au sud. Dans la zone Sahara-Sahel, la langue toubou (*teda-ga* et *daza-ga*) diffère donc radicalement des langues voisines qui relèvent toutes du *phylum* afroasiatique, qu'il s'agisse de la langue dominante, l'arabe, ou de la *tamasheq* parlée par les Touareg.

En matière d'organisation sociale, au niveau domestique et jusque dans le domaine politique, les Toubou se distinguent de façon toute aussi radicale des autres nomades de cette même zone climatique. Nous avons souligné ailleurs (Baroin 1985) que ces traits peuvent s'analyser comme le fruit d'une règle de mariage spécifique, diamétralement opposée à celles des autres pasteurs de cette zone. Chacun sait, en effet, que les Arabes pratiquent le mariage au plus proche, si

possible entre enfants de deux frères, union qualifiée de « mariage arabe ». De même, les Touareg se marient de préférence dans la proche parenté, entre cousins croisés ou cousins parallèles patrilatéraux (Bernus 1981 : 149). Rien de tel chez les Toubou. Pour eux, au contraire, l'interdiction du mariage s'applique à un très large cercle de parents. Le mariage est prohibé, disent-ils, « lorsqu'il y a trois grands-pères », c'est-à-dire un trisaïeul commun. Ces restrictions impliquent la parenté par les femmes autant que par les hommes, et une arrière-arrière-grand-mère commune constitue un empêchement au mariage au même titre qu'un ancêtre masculin. Cette règle n'est pas seulement énoncée, elle est aussi largement respectée, en dépit de l'influence grandissante du modèle culturel arabo-islamique. Toute alliance, pour eux, doit être contractée loin en dehors du cercle des proches parents. Il en résulte un fort brassage de la population, caractéristique du monde toubou : les parents de chaque conjoint sont disséminés dans un très grand nombre de campements, souvent fort éloignés les uns des autres. Ce brassage démographique et géographique a une autre conséquence, c'est qu'il n'existe pas chez les Toubou de groupes aux contours bien définis. Les clans patrilinéaires existent, certes, mais leurs membres sont disséminés. Ils ne forment ni des unités géographiques, ni des unités politiques, au contraire de ce qui s'observe chez les Touareg ou les Arabes. Il n'existe pas de *corporate groups* chez les Toubou. La cellule sociale de base est la famille restreinte et chaque homme se considère comme son propre chef, libre de s'établir où il veut et n'ayant de comptes à rendre à personne. À l'échelle globale, c'est une véritable anarchie politique qui découle de ce système.

2) La honte comme contrainte quotidienne

Les Toubou désignent la honte par le terme *nuŋo*, proche du kanouri *nongu*. Ce fait n'a rien de surprenant puisque les pasteurs toubou et les cultivateurs kanouri (qui sont les habitants du Bornou, au sud-ouest du lac Tchad) parlent des langues apparentées. La honte (*nuŋo*) revêt chez les Toubou une importance quotidienne, et se manifeste dans toutes sortes de comportements codifiés très ostensibles. Il s'agit, en effet, d'une notion très proche de celle contenue dans l'expression « avoir la honte », évoquée plus haut, du français parlé à Dakar. La honte, au Sénégal, se traduit d'abord par un ensemble de comportements, et dans le cas des Toubou, de même, ce sont les comportements qui retiendront notre attention. Ce sont en effet les répercussions sociales de la honte qui nous intéressent, car elles se prêtent à l'observation et à l'analyse anthropologique, au contraire de sentiments intérieurs qui, s'ils existent, sont une réalité plus difficile à cerner.

Chez les Toubou, toutefois, toutes les situations génératrices de honte (au sens français du terme) ne relèvent pas systématiquement du champ sémantique de *nuŋo*. En effet, les Toubou s'accordent à dire qu'il n'est question de *nuŋo* que dans le cas des relations avec les parents et les alliés (c'est-à-dire les parents par alliance)⁴. Lorsqu'un comportement inconvenant touche d'autres personnes ou d'autres circonstances, on emploie d'autres termes. Par exemple, si quelqu'un commet l'impair d'uriner en public, ou de ne pas donner à autrui l'objet, par exemple une bague, dont il a loué la beauté⁵, on ne dit pas « N'as-tu pas honte ? » (*nuŋo tami-ra ?*), mais « Tu t'attrapes la peau » (*aši ntiregi*), image corporelle surprenante qu'il ne nous a pas été donné d'élucider.

La honte (*nuŋo*) module les comportements quotidiens avec toutes sortes de subtiles nuances. En fonction des personnes en présence, les moindres actes sont admis ou prohibés, tels que prononcer le nom de quelqu'un, croiser son chemin, le regarder, lui parler, parler en sa présence, se trouver dans la même tente, à quel endroit s'asseoir dans la tente, boire le thé avec ou en

⁴ C'est ce qui ressort d'un sondage téléphonique réalisé en 2014 auprès de Toubou d'origines géographiques très diverses, tchadiens, nigériens ou libyens résidant en France ou dans les pays voisins.

⁵ Cette exigence morale vaut également chez les Touareg.

présence de telle personne, manger telle catégorie d'aliment ou boire de l'eau avec ou en la présence de tel ou telle (Baroin 2005). L'éventail est très large depuis la plus grande familiarité qui prévaut entre pairs de même sexe, jusqu'à l'extrême contrainte de l'évitement total auquel s'oblige une jeune épouse envers ses nombreux « beaux-pères » (car elle désigne ainsi tous les parents cognatiques de son mari nés avant lui). Les règles de ce code de comportement varient selon l'âge et le sexe des protagonistes, ainsi que selon leurs liens de parenté ou d'alliance. Elles varient aussi dans le temps, dans certains cas précis sur lesquels nous reviendrons.

De manière générale la honte et ses contraintes, parce qu'elles sont une manifestation de respect, frappent surtout les femmes, du fait de leur statut subalterne. Nous ne reviendrons pas ici sur le code des convenances dans la sphère familiale, amplement décrit ailleurs (Baroin 1985, chapitre II), mais centrerons notre attention sur les rapports d'alliance, car c'est là où les contraintes sont les plus fortes.

Prenons d'abord le cas des comportements entre époux. Ils sont marqués par l'infériorité du statut féminin. C'est ainsi que le mari appelle sa femme par son nom, tandis que la réciproque serait incorrecte. Ce serait un manque de respect de l'épouse envers son mari. Cependant lorsqu'il existe une relation de parenté entre les époux, nécessairement lointaine, elle atténue les exigences de ce code de bonne conduite et dans un tel cas, l'épouse s'autorisera à appeler son conjoint par son nom. Par ailleurs, la présence ou l'absence de la personne en cause est un critère primordial pour dicter les comportements. Ainsi, si l'épouse habituellement ne s'adresse pas à son mari en l'appelant par son nom, en son absence elle peut se permettre de prononcer son nom. La naissance du premier enfant change cette situation, puisque désormais les deux parents s'appelleront l'un l'autre, et seront appelés par leur entourage, « père (ou « mère ») de ... », suivi du nom de ce premier né. Mari et femme ne mangent pas ensemble, ce qui est une règle générale entre individus de sexes opposés. Mais le mari peut manger en présence de sa femme, alors que l'inverse n'est pas vrai. Une jeune épouse ne s'autorisera pas même à boire de l'eau en présence de son mari. Après deux ou trois ans de mariage, elle commencera à boire le thé avec lui. Les règles de commensalité qu'elle respecte ainsi sont totalement différentes selon qu'il s'agit de thé, ou de nourriture et autres boissons plus ou moins consistantes⁶. Après de longues années de vie commune, une vieille femme ne se gêne plus pour manger et boire en présence de son mari. Dans leur conversation, mari et femme peuvent plaisanter ensemble, y compris sur des thèmes sexuels. On dit alors *egentra yeyintigi*, « ils plaisantent ». Par cette liberté, leur relation se distingue foncièrement des usages au sein de la parenté, car on ne plaisante jamais entre parents, à l'exception de frères entre eux ou de sœurs entre elles. Au total, les comportements entre époux sont donc marqués par un certain déséquilibre, par le respect que la femme doit témoigner envers son mari. Mais ce déséquilibre est sans commune mesure avec les marques extrêmes de la honte qui imprègnent les relations d'alliance, et en premier lieu l'attitude du gendre envers sa belle-mère, et de la bru envers son beau-père. Envers eux la retenue la plus forte s'impose, et l'évitement total est la règle. Pour les décrire, suivons le fil chronologique.

Les jeunes filles sont presque toutes mariées avant l'âge de 20 ans, tandis que les garçons le sont une dizaine d'années plus tard. Les parents d'une jeune fille attendent les offres d'un prétendant, et leur fille n'a pas son mot à dire sur le sujet, tandis que le jeune homme au contraire peut orienter le choix de ses parents. C'est d'ailleurs par un comportement ostensible d'évitement qu'un jeune homme signifie à une femme son désir d'épouser sa fille. Il s'enfuira brusquement s'il la voit venir au puits alors qu'il abreuve ses animaux, ou détournera son chemin si elle vient

⁶ Ces règles sont détaillées dans Baroin (2005).

dans sa direction. Dès qu'elle aura remarqué ce manège, la femme évitera elle aussi le face à face avec ce gendre éventuel. Mais avant même d'être une belle-mère, cette belle-mère potentielle est une personne avec laquelle un jeune homme n'a jamais affaire, et chacun d'eux se garde de se trouver de façon durable au même endroit. Il s'abstient d'entrer dans une tente s'il s'y trouve une femme d'âge mûr (qui pourrait avoir une fille en âge de se marier) ou une vieille, s'ils ne sont pas parents. Ils ne se parlent pratiquement jamais, ne boivent pas le thé ensemble, et si par la force des choses ils doivent voyager ensemble, ils se sépareront pour la pause du midi.

Lorsque le mariage est consommé, la belle-mère devient la voisine immédiate de son gendre, car en règle habituelle le jeune couple réside pendant deux ans environ dans le campement des parents de l'épouse, là où la cérémonie s'est tenue. Cette période, appelée *yollumi*, est considérée comme très désagréable par les jeunes hommes, car le gendre « a peur » (*aošiji*) de sa belle-mère. Le verbe utilisé, comme son équivalent français, peut s'employer dans toutes sortes de contextes, mais dans le cas du gendre il correspond à un comportement bien précis. Ce comportement, qu'il avait déjà esquissé avant le mariage en tant que gendre potentiel, résidant au loin, est maintenant observé de façon beaucoup plus rigoureuse et la proximité de résidence de la belle-mère et du gendre, suite au mariage, en accentue considérablement les contraintes. Le gendre prend garde, à chaque instant, à n'être jamais vu de sa belle-mère, il n'entre pas dans une tente où elle se trouve, il change de direction s'il la voit venir au loin, il attend, pour aller au puits, qu'elle en soit partie. Il attend la nuit tombée pour satisfaire en brousse ses besoins naturels, de peur qu'elle ne le voie. Il passe par un ami s'il doit lui transmettre un message. Il ne prononce pas son nom, pas même en son absence ni pour désigner une homonyme. Pour autant, il doit venir la saluer chaque matin, en lui apportant en principe un peu de thé et de sucre. Il se tient alors à l'extérieur de la tente de cette dernière, s'adresse à elle sous la forme respectueuse « Mère d'Untel » et repart aussitôt les salutations échangées. Cette période fort inconfortable, où le gendre est en principe au service de son beau-père, prend fin sur l'accord de ce dernier, mais nécessite aussi l'assentiment de la belle-mère (Baroin 1985 : 350). La nouvelle résidence du jeune couple est alors choisie par le mari, dans un autre campement, souvent au voisinage de proches parents agnatiques. L'évitement de la belle-mère, s'il perdure, cesse alors d'être une contrainte journalière pour le jeune mari.

Mais c'est au tour de l'épouse de subir des contraintes, puisque la tente du couple se situe désormais, le plus souvent, à proximité de celle de ses beaux-parents. De surcroît, la femme n'a pas un seul mais de multiples beaux-pères, car au contraire de son conjoint elle englobe dans le même vocable (*bigize*, pl. *bigiza*) tous les parents cognatiques de son mari nés avant lui : grands-pères, oncles paternels et maternels et autres cousins plus âgés que l'époux, y compris ses frères aînés (*ibid.* : 125). Et si elle n'éprouve aucune gêne envers les cadets (*tigi*), c'est tout l'inverse avec les aînés. Elle doit être sans cesse sur le qui-vive pour ne pas risquer de se trouver nez à nez avec plusieurs de ces hommes qui occupent les tentes voisines. Alors que le gendre « a peur » (*aošiji*) de sa belle-mère, on dit de la bru qu'elle « cache sa tête » (*daho soma jakeŋi*⁷) envers son beau-père. Le verbe utilisé signifie recouvrir, fermer, comme lorsqu'on recouvre un plat d'un couvercle ou d'un van. « Cacher sa tête », c'est donc d'abord la recouvrir d'un voile (alors que les femmes toubou d'ordinaire ne sont pas voilées), mais aussi se cacher littéralement, « fermer » son visage, se détourner, se taire. La bru ne prononce jamais le nom de son beau-père, même en son absence, et même envers des homonymes. Elle veille à ne jamais être vue de lui, ou du moins prend garde qu'il ne voie jamais son visage. S'il vient dans sa direction, elle change de chemin. Elle attend pour aller au puits qu'il en soit parti. A fortiori ils ne seront jamais

⁷ De *daho*, la tête ; *soma*, possessif ; et *jakeŋi*, elle cache.

ensemble sous une même tente. Mais la bru peut entrer dans la tente de sa belle-mère, en l'absence du beau-père, car la tente est symboliquement associée à la femme mariée (qui en est propriétaire) et non à son conjoint. C'est aussi pourquoi le gendre n'entre pas dans la tente de sa belle-mère, alors que, s'il est en voyage, la belle-mère n'aura pas de gêne à entrer dans la tente de sa fille. Pour transmettre un message à son beau-père, la jeune bru a recours à une parente ou une amie. Plus tard, quand elle a pris de l'âge et qu'elle est mère de plusieurs enfants, elle peut s'adresser à lui directement, à condition toutefois de détourner son visage et que la conversation se passe à l'extérieur, ou bien que l'un des deux seulement soit à l'intérieur d'une tente et l'autre au dehors.

Le beau-père, lui, pour ne pas gêner sa bru (*onku*), s'abstient de faire obstacle à ces marques de respect. La tente de sa belle-fille, toutefois, lui est interdite. Il n'y entre jamais, sauf à titre exceptionnel en son absence et seulement s'il s'y trouve de nombreux hommes âgés. Il se tiendra alors dans la partie nord de la tente, c'est-à-dire le plus loin possible du lit qui se situe au sud (Fig. 3). Ce qu'il fuit ainsi avec soin, c'est l'idée même de rapports sexuels avec sa belle-fille. Mais à cet égard, tous les beaux-pères ne sont pas exactement à la même enseigne. Le frère aîné du mari, qui est aussi un *bigize* pour la bru, peut entrer sans problème dans la tente de son frère cadet si la bru est absente.

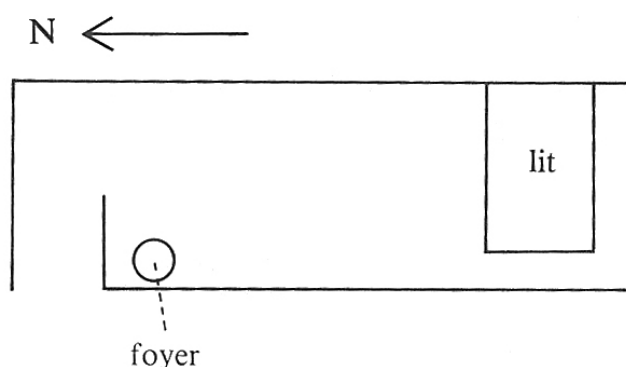


Fig. 3 – Plan intérieur de la tente de nattes

Ce code de conduite, et ces règles d'évitement en particulier, poussent chacun à se surveiller constamment, à prendre garde à son entourage de façon à ne pas risquer de contrevenir à la bienséance. Mais dans ce contexte, ce sont les épouses de cadets qui vivent les contraintes les plus fortes. Ce sont elles qui évitent le plus grand nombre de personnes, lesquelles gravitent de surcroît dans leur voisinage permanent.

Cette proximité résulte des règles générales de disposition des tentes dans un campement, qui sont les suivantes. La tente nuptiale, comme nous l'avons vu, est montée dans le campement du père de la mariée, mais elle n'y reste qu'environ deux ans. Ensuite le mari choisit la résidence du couple. Il opte alors volontiers pour le campement de son père, où résident déjà des frères aînés et autres parents. Quand plusieurs fils sont présents, leurs tentes s'alignent au sud de la tente paternelle, par rang d'âge, du sud vers le nord. Le cas échéant les tentes des filles, mariées ou divorcées, s'alignent pour leur part au nord de la tente paternelle⁸. Le schéma résidentiel type exprime ainsi une hiérarchie symbolique où le sud (qui correspond à l'aïnesse et au masculin)

⁸ C'est le cas notamment de la tente de la jeune mariée, jusqu'au départ du couple.

prime sur le nord (associé aux cadets et au féminin). Il est le suivant (Fig. 4) :

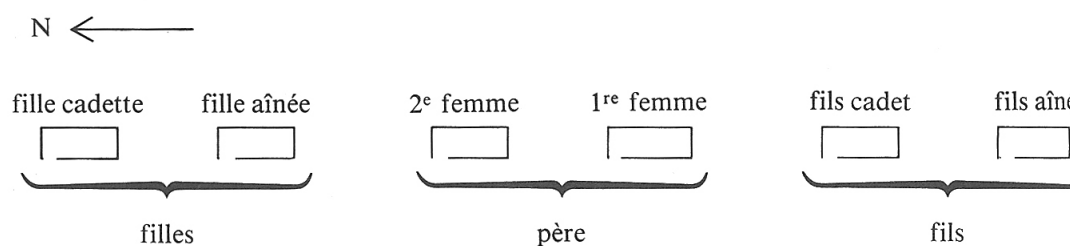


Fig. 4 – Disposition hiérarchique des tentes dans un campement

Venons-en maintenant aux rapports de la bru avec sa belle-mère. Tandis que le gendre n'a qu'un seul beau-père (*bigize*) et qu'une seule belle-mère (*edde*), l'extension de ces termes diffère pour la bru. Nous avons vu qu'elle a plusieurs beaux-pères et, de même, elle a plusieurs belles-mères, car elle désigne par le même terme non seulement la mère de son mari, mais toutes ses parentes plus âgées que lui⁹. Au début de son mariage, elle évite toutes ces femmes, elle « cache sa tête » comme envers ses beaux-pères. Mais la mère de son mari devient sa voisine si ce dernier choisit de s'installer dans le campement de ses parents... et comme les deux femmes sont tenues de s'entraider, l'évitement devient extrêmement malcommode. Il faut y mettre un terme. La belle-mère en prend l'initiative. Elle demande à sa bru de « découvrir sa tête » (*daho noma lano* !¹⁰) et à cette fin, elle lui fait un beau cadeau, une vache par exemple, ou un bijou en argent d'égale valeur, tel qu'une paire d'épais bracelets (*teša*) ou de hautes chevillères d'argent (*mera*), les siennes éventuellement. Si elle est pauvre toutefois, elle se contentera d'un seau ou d'un autre objet. Les autres belles-mères, qui généralement habitent d'autres campements, font la même demande au moment de leur choix, et l'accompagnent chacune d'un cadeau. Après avoir reçu ce cadeau, appelé *daho lanti*, la bru adopte avec chaque donatrice le comportement qu'elle aurait si elles étaient parentes. Elles mangent et boivent le thé ensemble, sans gêne. Mais une certaine distance demeure entre l'épouse et la mère du mari qui, notamment, n'assiste jamais à l'accouchement de sa bru.

Par ailleurs, en dépit de ces règles générales, certaines configurations particulières de parenté et d'alliance peuvent servir d'argument pour mettre un terme à une relation d'évitement. En voici un exemple.

Fatima et Armata sont parentes et mariées à deux frères, Osman et Bokar. Fatima est l'épouse d'Osman, le frère aîné, qui est donc le *bigize* d'Armata mariée au cadet. Du fait qu'elles sont parentes et que Fatima est mère de plusieurs enfants, elle aurait pu, au début du mariage d'Armata, lui proposer de cesser d'éviter son mari. Mais elle s'en est abstenue alors et il est maintenant trop tard. Armata continuera d'éviter Osman.

Cet exemple illustre la pluralité des facteurs qui s'entrecroisent dans la détermination des comportements : ici l'enchevêtrement des liens de parenté et d'alliance, mais aussi le temps, le statut des personnes (car le fait que Fatima soit mère de plusieurs enfants aurait donné du poids à sa démarche), le caractère et les initiatives personnelles. Il ne faut donc pas voir dans ce code de convenances, si contraignant qu'il soit, un système rigide et totalement figé. Il laisse une certaine part aux appréciations personnelles, aux tractations entre femmes. Il n'exclut pas non

⁹ Pour un exposé complet de la terminologie de l'alliance, voir Baroin 1985 : 120-128.

¹⁰ De *daho*, la tête ; *noma*, ta ; et *lano*, ouvre, découvre (forme impérative).

plus un certain jeu social, d'autant qu'il existe une marge de variation individuelle dans les comportements attendus. Il est remarquable toutefois que ces règles de conduite sont si bien intégrées qu'elles ne sont jamais contestées. Au contraire, elles peuvent faire l'objet de véritables surenchères de la part de certaines femmes, qui prennent un malin plaisir à gêner leur beau-père par l'excès de zèle dont elles font preuve pour l'éviter. Ces règles sont aussi l'occasion de plaisanteries entre femmes. Il n'est pas de meilleure manière de faire fuir une jeune promise que de lui dire : « Attention, ton beau-père arrive ! ». Elle se sauvera immédiatement, sans regarder derrière elle.

C'est donc chaque instant de la vie quotidienne qui se trouve ainsi imprégné par cette notion de honte (*nunjo*), manifestation de respect qui dicte à chacun la conduite qu'il doit tenir en fonction de sa place dans la société. Mais la honte ne fait pas seulement ressentir ses effets au quotidien, elle joue un rôle tout aussi marqué dans des événements plus ponctuels, caractéristiques de la vie sociale des Toubou.

3) La honte comme facteur clé de la vie sociale

Nous décrivons en premier lieu comment la honte se donne à voir lors de la cérémonie la plus importante chez les Toubou, qui est la cérémonie du mariage. Puis nous soulignerons le rôle décisif de la honte dans diverses circonstances qui ponctuent la vie sociale, dans le cycle des échanges matrimoniaux et lorsqu'il y a vol de bétail ou meurtre.

a) La honte dans la cérémonie du mariage

Soulignons tout d'abord que l'habitat des Toubou est dispersé et fluide. Les campements, dont la composition varie sans cesse, dépassent rarement une vingtaine de tentes. Les grands rassemblements humains sont donc très exceptionnels et, dans la vie ordinaire, la cérémonie du mariage est le principal événement qui les occasionne. Ne serait-ce que par la foule qu'il attire, le mariage est donc déjà un événement social en soi. La cérémonie rassemble les deux parentèles des conjoints, de même que les voisins et amis. Un nombre d'invités de 200 à 300 personnes n'a rien d'exceptionnel (Baroin 1985 : 322)¹¹. En cette circonstance, le comportement des futurs époux exprime avec force la honte qu'ils ressentent. La mariée est, pour ainsi dire, absente de sa noce. Quand elle est conduite à la tente nuptiale, elle est entièrement cachée aux regards par une couverture ou par ses vêtements et son rôle reste passif, en dehors de la résistance qu'elle oppose à divers moments. Elle ne dit pas un mot. Le marié lui aussi, sous son turban et ses amples vêtements, est presque invisible. Il cache son regard derrière des lunettes de soleil. Lorsqu'ils sont dans la tente nuptiale, non seulement ils ne se parlent pas, mais ils sont dissimulés l'un à l'autre par le tapis qui, suspendu verticalement, délimite un petit compartiment féminin au nord de la tente. Ils ne se retrouvent que très tard dans la nuit, lorsque tout le monde sommeille, pour la défloration. Après celle-ci, la mariée retourne immédiatement dans le coin aménagé pour elle au nord tandis que son époux, par honte, s'enfuit jusqu'au lendemain.

Si la honte caractérise ostensiblement l'attitude des futurs époux lors de leur union, elle soustend

¹¹ Tel n'est plus le cas dans la ville de Faya, où Judith Scheele observe en 2012 que les cérémonies de mariage ne donnent pas lieu à de grands rassemblements. Selon elle, c'est la mère de la fiancée qui devrait en assumer le coût, jugé trop élevé, c'est pourquoi le fiancé est incité à enlever sa femme (Scheele 2015 : 42). Bien que Scheele n'établisse pas ce lien, cette situation de délitement social résulte clairement du déséquilibre démographique qu'elle signale par ailleurs (*ibid.* : 38), Faya étant peuplée aux 2/3 de femmes en raison des guerres et de l'émigration massive des hommes. La fiancée n'a pas de père dans le mariage citadin évoqué par Scheele, alors que dans une situation démographique normale telle que celle observée au Niger en 1971-1972, les deux parentèles se partagent les dépenses impliquées par une grande cérémonie (Baroin 1985).

également, de façon moins visible mais non moins essentielle, les comportements attendus dans les échanges de bétail qui précèdent et suivent le mariage.

b) Les échanges matrimoniaux de bétail

La sociabilité des Toubou se concrétise pour l'essentiel dans de vastes circuits d'échanges de bétail, induits surtout par le système matrimonial (Baroin 2008). Comme toute union est prohibée dans la proche parenté, chaque mariage met en rapport deux parentèles distinctes, à chaque fois différentes. Le lien entre les familles nucléaires impliquées de part et d'autre s'établit de la manière suivante.

Dans un premier temps, les deux parentèles se concertent pour fixer le montant du « prix de la fiancée » (*benō*), que le jeune homme doit verser à son futur beau-père en préalable au mariage. Cette prestation importante peut varier du simple au triple, et le garçon doit en verser la totalité avant la cérémonie. Ce sont, par exemple, dix chamelles adultes, ou leur équivalent en thé et sucre, qu'il doit remettre à son futur beau-père. Mais habituellement le jeune célibataire ne possède pas un tel nombre d'animaux. Les quelques bêtes qu'il a reçues bien avant, pour sa naissance ou sa circoncision, sont dans le troupeau de son père, et même avec quelques dons complémentaires de ce dernier, elles ne sauraient suffire. Le futur marié doit donc trouver ailleurs le bétail requis.

Pour le rassembler, il se lance dans une vaste tournée de visites à ses parents et parentes, paternels et maternels, qui vivent disséminés dans des campements parfois très distants. Il vient solliciter leur aide, le don d'un animal, en leur disant : « donne-moi le cadeau ! » (*troko ten !*). Ce don spécifique dénommé *troko* (pl. *troka*) désigne aussi l'aide exceptionnelle qu'on apporte à un parent dans le besoin. Le don du *troko* pour aider un jeune parent à se marier ne saurait se refuser. Le refus serait frappé de honte (*nuŋo*), et serait aussi une insulte à celui qui demande cette aide. Cette obligation incontournable de solidarité entre parents s'exerce à l'occasion de chaque nouveau mariage, et constitue l'un des piliers de la vie sociale des Toubou. De plus, ce cadeau doit être important. Il y faut au moins une tête de gros bétail (chameau ou vache), car la largesse du don honore autant le donateur que le donataire. La générosité entre parents est une vertu essentielle aux yeux des Toubou. Le nombre des foyers qui contribuent ainsi à la collecte du « prix de la fiancée » varie d'un cas à l'autre, mais une bonne dizaine de contributeurs est fréquente et le nombre d'animaux reçus peut aller de 10 à 25 bêtes¹². Le processus peut prendre deux ans ou davantage, et à mesure que le jeune homme reçoit du bétail de ses divers parents, il effectue des versements successifs à son futur beau-père, sous la forme de chamelles ou bien d'importantes quantités de thé et de sucre, achetées au marché grâce à la vente du bétail reçu.

Le cycle des transferts, toutefois, ne s'arrête pas là. Le beau-père se réserve une part des biens donnés par son futur gendre, mais il en redistribue la majeure partie à ses divers parents et, dans une moindre mesure, à ceux de son épouse. Ce sont donc les parents paternels et maternels de la fiancée qui bénéficient de ces dons, dénommés *tewa*. Chacun reçoit en principe l'équivalent d'une chamelle de trois ans, parfois beaucoup plus, mais il y a surtout un minimum à respecter (une tête de gros bétail, ne serait-ce qu'un jeune veau) car donner un cadeau trop faible serait une insulte à celui qui le reçoit : ici encore la notion de honte est en jeu. Le nombre de bénéficiaires de ces dons peut varier du simple au triple, comme celui des donateurs de *troko*, en fonction de la richesse des protagonistes, avec une moyenne de même niveau. Bien entendu, plus le montant du « prix de la fiancée » fixé au départ est élevé, plus il y faudra de contributeurs et plus nombreux à leur tour seront les parents de la fiancée qui en recevront une part.

¹² BAROIN 1985 : 215 *ssq.*

Cette redistribution du « prix de la fiancée » dans la parenté de la mariée est suivie d'une quatrième étape importante dans les transferts de richesse, souvent le lendemain du premier jour de la cérémonie avant le départ des invités. Mais auparavant, souvent tard dans la nuit du premier jour, les hommes des deux parentèles se réunissent pour « attacher » religieusement le mariage, selon les préceptes de l'islam. Ils désignent un tuteur, qui interviendra plus tard en cas de difficulté conjugale, et ils fixent le montant de la « garantie du mariage » (*sadag*). C'est un don que le mari fait à son épouse selon la règle musulmane. Le plus souvent, il s'agit d'une ou de deux têtes de gros bétail que la femme en principe gardera si par la suite elle est répudiée. Puis, assis en vis à vis, les deux groupes de parents prononcent ensemble la première sourate du Coran, la *fatiha*, prière qui officialise l'union.

Ensuite, en général le lendemain en fin d'après-midi, prend place la dernière phase du cycle des transferts de bétail liés au mariage. Cette fois les donateurs sont des parents de la mariée, ceux-là mêmes qui ont bénéficié d'une part de la redistribution faite par le père de la mariée (*tewa*). Leurs dons sont désignés d'un nouveau terme spécifique, *conofor* (pl. *conofora*)¹³. En principe chacun fait un don de valeur équivalente à ce qu'il a reçu, ou davantage. Mais il ne peut donner moins qu'une tête de gros bétail, et le destinataire de ces dons est le jeune époux.

Les animaux en question sont rassemblés par le père de la mariée, après la grosse chaleur de la mi-journée. Il les a reçus au préalable de ses propres parents et de ceux de sa femme. On frappe le tambour pour appeler tout le monde, puis chaque animal est montré tour à tour. Le nom de chaque donateur ou donatrice est énoncé devant la foule des spectateurs qui approuve bruyamment : coups de feu, coups de tambour, cris et chants d'allégresse des femmes. Ce troupeau se compose surtout de jeunes femelles, promesses de croît pour la prospérité du jeune couple. Il est d'autant plus important que le « prix de la fiancée » était élevé, et on observe ici aussi une différence sensible entre mariages riches et pauvres, ces dons variant de 10 à 30 animaux environ¹⁴.

Ce processus matrimonial met donc en jeu un grand nombre de partenaires, tant dans la parentèle du jeune homme que dans celle de son épouse, et met en circulation un grand nombre d'animaux. Ces échanges aboutissent à la formation du troupeau qui est donné au marié le jour de la cérémonie. Composé surtout de jeunes femelles, ce troupeau assurera au nouveau couple son indépendance économique.

Mais quel est le mobile qui pousse toutes ces personnes à contribuer spontanément à ces dons d'animaux ? Leur libre arbitre est total. Aucune contrainte objective ne s'exerce sur eux. S'ils agissent ainsi, c'est pour préserver leur image d'eux-mêmes, et celle qu'ils veulent donner à leur entourage. Et pourquoi cette image est-elle donc si importante ? Parce qu'une mauvaise image, fruit d'un comportement honteux, leur ferait courir le risque du rejet social, et même au pire celui d'être mis au ban de la société. Etre rejeté par les autres, telle est la sanction potentielle redoutée de tous. C'est pourquoi, comme le note finement Charles Le Cœur dans l'article évoqué plus haut, la raison profonde qui pousse les Toubou à donner (dans le cycle matrimonial comme en d'autres circonstances), c'est « la honte d'être avare plus que l'orgueil d'être généreux » (Le Cœur 1988 : 197). Une bonne image au contraire, construite sur la générosité dont on a fait preuve dans ces échanges, vous assure en retour le soutien des autres quand l'occasion se présente. C'est ce qu'illustre *a contrario* la pire insulte qui puisse être faite à un Toubou, qui est : « Tes parents t'ont abandonné (c'est-à-dire ne t'ont rien donné) le jour de ton mariage » (Chapelle 1957 : 277). Implicitement, elle signifie : « Honte à toi ! Ta pingrerie t'a fait rejeter

¹³ Remarquons à ce propos qu'il n'existe pas de terme général pour "cadeau" dans la langue des Toubou. Chacun est désigné par un terme spécifique.

¹⁴ Selon une enquête menée chez les Toubou de l'Est nigérien, portant sur 18 mariages échelonnés de 1920 à 1972.

par tes parents ». La générosité est donc librement consentie, mais c'est un impératif moral absolu car ne pas s'y plier entraîne la honte, stigmatisant qu'il faut éviter à tout prix. La crainte de la honte porte ainsi les Toubou, dans ces circuits d'échanges comme dans leur conduite quotidienne, à se placer en permanence sous le regard des autres. Cette contrainte intériorisée les force à un contrôle constant.

Les circuits d'échanges matrimoniaux de bétail, qui se déclenchent pour chaque nouveau mariage, sont les plus importantes mais ne sont pas les seules occasions où la nécessité de donner entre en jeu. Aider ses parents, en particulier s'ils traversent une difficulté économique, par exemple par le prêt d'une vache laitière si une famille en manque pour nourrir ses enfants, est une obligation morale incontournable. Elle vaut aussi en cas d'agression.

c) Affronts, vols de bétail et meurtres

S'il existe plusieurs niveaux dans l'agression, chez les Toubou la moindre allusion désobligeante, la moindre insulte conduit à la riposte. C'est le cas *a fortiori* des coups et blessures, des vols de bétail et des meurtres. Le phénomène est amplifié par son caractère collectif : tous les parents proches de l'intéressé s'impliquent avec un zèle immédiat dans le devoir de vengeance.

De ce fait, la moindre rixe, le moindre affront dégénère rapidement en conflit plus large. Le motif du différend est secondaire, quels que soient les torts chacun prend aussitôt le parti de son parent. Comme les Toubou manifestent un goût certain du défi, les sources de conflits sont aussi diverses qu'innombrables. Le climat social est ponctué de provocations et de ripostes incessantes. Les femmes, même âgées, ne sont pas les dernières à s'y investir, munies de solides gourdins, tandis que les hommes dégainent leurs poignards de coude avec une impulsivité qui a frappé nombre d'observateurs. Dès qu'il entrevoit son honneur ou celui d'un parent remis en cause, le Toubou sort son poignard de coude et se précipite sur son adversaire¹⁵. Chaque homme porte cette arme sur lui en permanence, maintenue sous le bras gauche dans un fourreau de cuir fixé à un bandeau, juste au dessus du coude. Sa lame n'a qu'une vingtaine de centimètres de longueur et se remarque peu dans l'ampleur des vêtements. Mais en un éclair, le poignard est dégainé de la main droite et prêt pour l'attaque. Comme l'exprime un proverbe : « le cœur tout d'abord est de feu, ensuite il est de cendre » (*owor gadde wuni, sagadde wuniši*). D'abord on se bat, ensuite on réfléchit.

En dehors des altercations mineures, qui dégénèrent facilement en coups et blessures, le vol de chameau pour sa part débouche systématiquement sur la violence. Il est endémique en milieu toubou, pour des raisons multiples. Tout d'abord, le chameau est un animal assez facile à voler, ce qui n'est pas le cas des bovins ou du petit bétail. Cet animal n'est pas grégaire, il se disperse au pâturage, ce qui rend sa surveillance difficile. En outre, il peut parcourir rapidement de grandes distances, ce qui permet au voleur de le vendre à un marché lointain avant que le propriétaire n'ait retrouvé sa trace. De plus, le vol de chameau est une prouesse qui valorise son auteur, argument auquel bien des jeunes gens sont sensibles. Autrefois, ce sont des troupeaux entiers qu'on volait, ce qui pouvait être source d'enrichissement, mais aussi de représailles certaines. Aujourd'hui, c'est plutôt une aventure individuelle qui procure un certain panache, plus qu'un moyen de se procurer du bétail pour se marier¹⁶. Quoi qu'il en soit, le vol de bétail ne se fait pas au hasard. On pourrait même dire qu'il est régulé par les marques de propriété

¹⁵ Nous en avons nous-même fait plusieurs fois le constat. Nous avons également observé au Borkou, en 1992, qu'un administrateur local, appelé à arbitrer un litige délicat, avait exigé au préalable le dépôt des armes des protagonistes (Baroin 1994 : 139).

¹⁶ Contrairement à ce qu'écrit Chapelle (1957 : 322), cf. Baroin (1985 : 89).

imprimées au fer rouge sur la robe des animaux. Ces marques (Baroin 1972, 2010) sont des marques de clans, mais chaque propriétaire se constitue volontiers un blason personnel en y ajoutant un petit trait distinctif, ou bien la marque d'un chef ou d'un parent maternel respecté. De la sorte, tout voleur potentiel peut aisément identifier à quelle vindicte il s'expose s'il vole tel ou tel chameau isolé. La règle de base, en effet, est que l'on ne vole pas le bétail appartenant à des parents, car la solidarité prévaut à leur égard et il faudrait restituer l'animal à l'amiable. On vole les chameaux d'autrui. Mais alors, tous les membres du clan propriétaire de la (ou des) marque(s) apposée(s) sur la bête volée (et en premier lieu le propriétaire de l'animal en cause) s'engagent dans la défense de leur marque, c'est-à-dire dans la poursuite du voleur. Si l'un ou l'autre d'entre eux tombe sur lui, même des années plus tard, il se précipitera pour le tuer. Il n'y a pas de prescription.

Les vols de bétail peuvent donc entraîner des meurtres, lesquels ont souvent d'autres motifs. En cas de meurtre, comme pour un vol de chameau, les parents et surtout les membres du clan de la victime poursuivent le meurtrier de leur vindicte, sans répit, jusqu'à ce que vengeance soit faite. Le danger est tel que certains meurtriers changent de nom et s'expatrient pour échapper à la menace de mort qui pèse sur eux. Les meurtres entraînent des vendettas si vives que les Toubou, tout musulmans qu'ils soient, sont longtemps restés réticents à accepter le principe islamique de la compensation pour meurtre ou « prix du sang », introduite par le Dardé Chai, chef du Tibesti, peu avant la conquête française (Chapelle 1957 : 324). Une fois négociée, la compensation qui doit être versée à la famille de la victime pour lever la menace de vengeance sera longue à rassembler, car les membres du clan du meurtrier sont dispersés. Pour autant, ils sont tous moralement tenus d'y contribuer, au risque de s'exposer à la honte.

Tirons des pages qui précèdent un premier bilan. Nous avons montré que la honte *nuno*, mélange de pudeur et de crainte du déshonneur, se manifeste dans trois grands domaines. En premier lieu, elle régule les comportements quotidiens. Ils sont soumis à un code de conduite sévère motivé par le souci de ne pas manquer de respect envers ses parents, et surtout ses beaux-parents. De ce point de vue, chaque Toubou se situe en permanence en « présentation de soi » (Goffman 1973), jouant un rôle sur une scène publique qui l'oblige à se contrôler constamment. En second lieu, la honte pousse chacun à contribuer quand il s'agit de marquer sa solidarité avec un parent. Tel est le cas notamment lors des mariages, ou bien lorsqu'il faut payer une compensation pour meurtre. En troisième lieu, la honte oblige à répondre à toute agression, qu'elle soit personnelle ou qu'elle vise un proche. Ni insulte, ni vol de bétail, ni affront quel qu'il soit ne peut rester impuni. La honte qui en résulterait n'est pas tolérable, et c'est pourquoi nombre d'observateurs ont été frappés par le caractère ombrageux et impulsif des Toubou. Ils sont ombrageux, c'est-à-dire qu'ils sont extrêmement sensibles à l'insulte, et ils sont impulsifs parce qu'il importe de réagir dans l'instant en cas d'insulte ou de toute autre agression. La vitesse de la réaction, comme les marques de respect évoquées plus haut, ont une emphase quasi-théâtrale que dicte l'impératif de la « présentation de soi » notée ci-dessus. En effet, de l'aveu même des jeunes Toubou, leur réaction sera moins vive s'il n'y a personne pour assister à la scène. S'il importe d'être solidaire de ses parents, il importe tout autant de se montrer tel. Ces comportements ostensibles seront jaugés par l'entourage et contribueront à bâtir sa réputation personnelle. Car le risque encouru, si l'on ne fait pas face à ces obligations, c'est la mise au ban de la société. Comme l'écrit lui-même un Toubou du nord-est du Tchad, Ahmat Saleh Bodoumi :

Qui ose commettre un acte honteux sait qu'il ne pourra plus vivre dans ce milieu. De plus, quand on connaît la facilité avec laquelle l'information circule dans le milieu toubou, on comprend combien il sera difficile au fautif de vivre mieux dans le milieu d'accueil. Ses actes le suivent partout où il va (Bodoumi 2013 : 52).

La crainte de la honte n'accompagne pas seulement le Toubou dans sa vie quotidienne ainsi que

dans les événements marquants de la vie sociale, elle exerce aussi un rôle régulateur dans le domaine politique.

4) Les conséquences de la honte au niveau politique

Le rôle régulateur de la honte, dans ce domaine, est d'autant plus important et même nécessaire, voire indispensable, que les Toubou n'ont pas de structure politique à proprement parler. Comme nous l'avons indiqué plus haut, leur société est éminemment « anarchique », au sens étymologique d'« absence de commandement ». Elle est anarchique dans la mesure où elle est dénuée de chefs puissants. Ce n'est pas que les chefs soient inexistant, mais ils n'ont quasiment aucun pouvoir, chaque homme se considérant comme libre de prendre ses propres décisions. Comment peut-il en être ainsi ? Pour apprécier l'étendue et les limites de cette situation qui peut sembler surprenante, rappelons sur quel substrat social elle repose.

Comme nous l'avons vu plus haut, le système des échanges matrimoniaux de bétail est tel que chaque jeune couple, à la fin de la cérémonie du mariage, reçoit un troupeau qui lui assurera son indépendance économique. Ce troupeau lui est donné par divers parents de la mariée, mais leurs dons (*conofora*) sont la conséquence indirecte d'autres dons (*troka*) qui, au départ, provenaient de parents du marié. Ainsi le jeune couple devient-il autonome et libre (après la période transitoire qui suit la cérémonie). Il doit ses moyens d'existence (c'est-à-dire son troupeau) à tout un ensemble de personnes, tant dans la parenté du mari que dans celle de son épouse, si bien qu'au bout du compte il ne doit rien à personne en particulier.

Cette particularité de la société toubou est d'une grande importance, car c'est elle qui explique que chaque chef de famille (le mari, chef de la famille nucléaire) se considère comme libre, et n'ayant de comptes à rendre à personne. Il n'est contraint que par la honte, qui le poussera plus tard à aider ses parents et ceux de sa femme, matériellement et moralement, en diverses circonstances, mais il reste parfaitement autonome dans la gestion de ses affaires personnelles, de ses déplacements et de son troupeau. Chaque Toubou se considère donc comme son propre chef, et c'est à juste titre puisque cette situation objective découle du système à la fois matrimonial, social et économique qui caractérise la société où il vit.

En matière politique, il en résulte qu'il est libre de changer ses alliances à tout moment, selon son gré, et que toute forme de domination – y compris celle d'un autre Toubou – lui paraît intolérable et honteuse. Et de fait, la société toubou se caractérise non pas par l'absence de chefs, car il en existe, mais ces chefs n'ont aucun pouvoir coercitif. Cette situation n'est pas récente. Elle est structurelle et prévalait bien avant la colonisation. Les Français s'y trouvèrent confrontés lorsqu'ils voulurent conquérir puis administrer le monde toubou et ses vastes espaces. Plus tard, après l'accès à l'indépendance de l'Etat tchadien en 1960, l'esprit d'anarchie des Toubou, toujours intact, a imprimé sa marque sur les rébellions du Nord du Tchad, dans le cadre du Frolinat notamment. Et encore aujourd'hui, il n'est pas sans effet sur la situation politique en milieu toubou, au nord du Tchad et dans le sud de la Libye particulièrement. Revenons donc sur les divers moments de cette histoire, pour voir le rôle qu'y joua ce refus de toute domination inhérent à la mentalité des Toubou.

a) La période pré-coloniale

La période pré-coloniale est peu connue, faute de documents historiques. Le premier explorateur européen à pénétrer en milieu toubou, en 1869, est le médecin allemand Gustav Nachtigal. Il se rendit au Tibesti et livre de cette aventure un témoignage saisissant. Il décrit la situation misérable qui prévalait au Tibesti lors de sa visite, trente ans avant la conquête coloniale, et la faible autorité du chef des Toubou, le *Derdé*. Ce dernier s'avéra incapable d'assurer sa sécurité, si bien que c'est en s'enfuyant de nuit à la dérobée que Nachtigal put sauver ses jours (Nachtigal [1879-1889] ; 1971-1987, vol. I).

La société toubou, avant la colonisation, était marquée par un état de *feud* quasi permanent où les divers groupes toubou, qu'il s'agisse de clans ou d'unités résidentielles, se battaient entre eux ainsi qu'avec leurs voisins arabes, touareg ou autres. Les razzias visaient les troupeaux plus encore que les personnes. Les chefs qui menaient ces raids, souvent de faible envergure, s'imposaient par leur ruse et leur audace, mais ne parvenaient jamais à s'assurer un pouvoir stable. L'ancien administrateur Jean Chapelle ajoute :

[...] les seuls chefs qu'on puisse trouver dans l'histoire des clans, sont les fondateurs, les meneurs de migrations, ceux qui ont « délimité les pâturages », ceux qui ont combattu et exterminé les anciens occupants. On trouve aussi comme chefs ceux qui ont dirigé une opposition, ceux qui ont provoqué une scission, un fractionnement du clan (Chapelle 1957 : 352).

Le chef, comme l'indique Jean Chapelle, représente son groupe dans ses relations avec les chefs voisins, « il négocie, concilie, constate l'accord réalisé, il ne tranche pas, il ne décide pas. [...] on ne lui soumet aucune affaire concernant les personnes ou les biens, les parties s'arrangeant elles-mêmes [...]. Il n'inflige aucune peine, ni d'amende ni de prison. Il ne lève aucun impôt... Sa fonction n'est pas héréditaire » (*ibid.* : 372-373).

L'autorité du chef, comme le note cet auteur, « est absolument nulle ; chacun se considère comme parfaitement capable de jouer le même rôle, et personne ne se croit obligé de lui obéir » (*ibid.* : 353).

La situation précoloniale, marquée par la faible influence des chefs et la fluidité des alliances, fut source de difficultés considérables pour les Français lorsqu'ils entreprirent de coloniser l'espace toubou.

b) La conquête coloniale

La conquête du Tchad, et celle du pays toubou plus encore, fut tardive. Elle débuta avec la convergence vers le lac Tchad de trois missions militaires françaises et leur victoire en 1900 sur Rabah, aventurier venu du Soudan qui s'était emparé du royaume du Bornou. Mais loin au nord du lac Tchad, les vastes espaces où nomadisent les Toubou n'avaient été que traversés. Ils n'étaient pas conquis. Le massif du Tibesti ne fut occupé par les militaires français qu'en 1914, mais vite abandonné en raison de la Première Guerre Mondiale. Il ne fut réoccupé qu'en 1929. Dans le reste du territoire toubou, la conquête ne pouvait se faire que pas à pas, face à « des gens irréductibles et insaisissables » (Rapport administratif de 1922, cité par Debos 2013 : 57). Selon Jean Chapelle (1957 : 64) : « Les Toubou ont été surtout justiciables d'opération de police plutôt que d'expéditions militaires, mais leur soumission complète a été très lente à obtenir ». Les archives coloniales dans leur ensemble donnent une image très négative des Toubou, dépeints avant tout comme d'invétérés pillards.

En 1960, le Tchad devient indépendant mais la moitié nord du pays reste sous contrôle de l'armée française encore cinq ans, jusqu'en 1965. La présence française en pays toubou n'aura donc duré au total qu'une petite cinquantaine d'années, période que l'ancien administrateur Louis Caron qualifie de « parenthèse » dans une longue histoire d'innombrables conflits (Caron 1988 : 108).

c) La rébellion contre l'Etat tchadien

En effet, la première révolte se déclare en 1965 dans le centre du pays, suivie dans le nord l'année suivante par la création d'un mouvement de rébellion, le Front de Libération Nationale du Tchad (Frolinat). En 1968 la rébellion s'étend à la région désertique du Borkou-Ennedi-Tibesti ou B.E.T. (Debos 2013 : 72), c'est-à-dire à la majeure partie du pays toubou, et se prolongera jusqu'en 1984. Le politologue Robert Buijtenhuijs retrace avec force détails dans deux ouvrages (1978 ; 1987) l'histoire complexe des multiples revirements qui caractérisent cette rébellion. Il remarque que le Frolinat formait « un ensemble peu cohérent de groupes de guérilleros » (1987 : 416). Les Toubou, certes, ne sont pas les seuls partenaires de cette histoire mais ils en furent des acteurs importants et les travaux de Robert Buijtenhuijs, qui traduisent la fluidité des alliances et l'anarchie globale du mouvement, font écho aux particularismes sociologiques évoqués ci-dessus.

Pourquoi les Toubou s'engagèrent-ils de façon massive dans cette rébellion ? Écoutons à ce propos le témoignage d'un ancien rebelle du Frolinat, Ahmat Saleh Bodoumi, qui écrit dans ses mémoires :

Personne ne songeait à la victoire. Chacun cherchait à éviter la honte d'abandonner son frère dans l'adversité, d'être étiqueté peureux ou d'être humilié par ses semblables. La honte est un grand vice en milieu toubou. Tout homme digne de ce nom est tenu de l'éviter. (Bodoumi 2013 : 259)

Voilà la mentalité des combattants toubous d'antan : ils ne faisaient la guerre ni pour le confort matériel ni pour le pouvoir mais pour la liberté, pour éviter la honte de laisser son parent dans l'adversité ou pour ne pas subir la domination des autres et la honte. (*ibid.* : 269-270)

d) La période actuelle

Les conflits ne cessent pas avec l'arrivée au pouvoir d'Hissène Habré, ni avec celle du président actuel Idris Deby, ce qui porte la politologue Marielle Debos (2013) à qualifier la période actuelle de « gouvernement de l'entre-guerres ». Elle souligne que les statuts y sont fluides et instables entre le militaire, le rebelle et le brigand, chaque homme pouvant endosser tour à tour ces divers rôles, partir en rébellion ou réintégrer l'armée nationale. Mais elle note aussi que cette instabilité obéit à certaines règles et revêt un caractère structurel. Dans la situation qu'elle décrit, comme pour la période précédente, les Toubou ne sont pas les seuls acteurs en cause mais leur rôle est important. Les revirements, la fluidité et l'instabilité des alliances ne sont pas une nouveauté dans le nord du Tchad puisqu'ils caractérisaient déjà la société précoloniale. Cet auteur distingue deux échelles d'analyse :

Au niveau macro, l'ethnicité ne peut expliquer les alliances : les solidarités ethniques ne sont jamais automatiques et prévisibles. Au niveau micro, les réseaux sociaux fondés sur le groupe, le sous-groupe, le clan, la famille, sont au contraire centraux. La réponse la plus fréquente à la question « Comment avez-vous pris les armes ? » est « J'ai suivi mon oncle » ou « Je suis parti avec mon frère, mon cousin ... ».

(Debos 2013 : 123)

Même si l'analyse de cet auteur dépasse le cadre ethnique¹⁷, il est clair que la situation qu'elle décrit correspond parfaitement à celle des Toubou. En effet, jamais au cours de leur histoire ils n'ont manifesté de solidarité ethnique à large échelle. L'émiettement politique, au contraire, les a toujours caractérisés. Par contre les exigences de solidarité sont très fortes au niveau des réseaux personnels, comme nous l'avons souligné plus haut. L'esprit d'anarchie, de même, marque leur mentalité comme le souligne Ahmat Saleh Bodoumi :

Le Toubou préfère imiter que d'exécuter un ordre. Il est porté vers le refus des directives. Chacun agit

¹⁷ Les autres acteurs en présence sont principalement des Zaghawa, culturellement très proches des Toubou, ainsi que des groupes arabes.

selon son tempérament [...]. Chacun sait qu'il est constamment observé par ses camarades [...] entre Toubous, il y a un facteur social dans le subconscient de chaque combattant dont il faut tenir compte : il s'agit de la honte. C'est elle qui guide la réaction et l'action des combattants.

(Bodoumi 2013 : 133-134)

C'est donc la honte, selon cet auteur, qui guide les comportements individuels des Toubou et fait ainsi le contrepoids de l'anarchie. Leur goût de l'indépendance, leur amour pour la liberté et leur refus de toute domination sont à la racine de la fluidité des alliances et de l'instabilité politique du « gouvernement de l'entre-guerres » analysé par Marielle Debos. Mais cet esprit d'anarchie a d'autres répercussions dans la période toute récente. Il semble bien qu'il détourne les Toubou de tout embrigadement idéologique, en particulier dans les mouvements djihadistes qui touchent désormais l'ensemble de la zone saharienne. Certes, ils n'hésitent pas à tirer avantage des divers trafics transfrontaliers au nord du Tchad, mais semblent encore prémunis contre l'emprise croissante du fondamentalisme intolérant et du wahabisme, promu à large échelle dans toute cette zone par l'Arabie Saoudite et le Qatar.

Conclusion

La honte (*nunjo*) occupe donc une place centrale dans la vie sociale des Toubou. À l'échelle de la vie quotidienne, elle joue un rôle essentiel dans la définition des comportements que chacun doit adopter envers tous les membres de son entourage. Ceux-ci varient selon la position relative des intéressés, c'est-à-dire selon leur sexe, leur âge, leur lien de parenté ou d'alliance. Et même les individus envers lesquels il n'existe aucun lien de parenté ni d'alliance sont englobés dans ce code de conduite dans la mesure où, surtout lorsqu'on est jeune, ces étrangers sont considérés comme des beaux-parents potentiels. Les comportements attendus sont une marque de respect envers autrui, et inversement ils dessinent en retour l'estime que méritera chaque personne pour son application à observer ce code. Dans ce jeu social qui marque chaque instant de la vie quotidienne, chacun joue sa partie personnelle dans une sorte de théâtre collectif où les rôles sont définis d'avance et laissent assez peu de place à l'improvisation. À cet égard, chacun se surveille soi-même et observe les autres en permanence, l'opinion publique sanctionnant tout faux pas. On ne peut donc sous-estimer la contrainte que cela implique, contrainte qui néanmoins est unanimement acceptée. Elle l'est même avec d'autant plus de zèle qu'elle est plus forte, comme en témoignent les conduites des jeunes filles et des jeunes épouses. Plus généralement, réfréner ses pulsions est un apprentissage qui se fait très tôt chez les Toubou. Dès le plus jeune âge, les jeunes enfants y sont soumis notamment au travers d'une éducation alimentaire extrêmement stricte. On leur apprend que la glotonnerie est une attitude particulièrement déshonorante, et l'on en réprime systématiquement la moindre manifestation (Baroin 2005).

Il importe donc de montrer de la retenue dans son comportement envers son entourage, en signe de respect, et surtout envers ses aînés et ses beaux-parents. Mais à l'inverse il importe tout autant d'être prompt à réagir en cas d'offense, et de dégainer instantanément son couteau contre tout agresseur, comme nous l'avons souligné. Cette rapidité de réaction, si spontanée soit-elle, est elle aussi une attitude apprise. Elle est le fruit d'un code où l'acteur se donne en spectacle à son entourage comme lorsqu'en d'autres circonstances il manifeste son respect par sa retenue. Lorsqu'il y a agression, il faut immédiatement montrer qu'on ne craint pas l'adversaire, en se précipitant sur lui pour venger son honneur. Ne pas répondre à l'insulte ou à l'agression serait tout aussi honteux que de ne pas se montrer respectueux lorsqu'il le faut.

Mais la honte ne conditionne pas seulement les comportements, quotidiens ou occasionnels. Elle oblige aussi à donner. Il convient de donner un animal à un jeune parent pour sa naissance ou sa circoncision. Il est impératif de donner au moins une tête de gros bétail à un jeune parent qui vient vous solliciter en vue de son mariage. De même, contribuer au versement d'une

compensation pour coups et blessures, prévue par l'islam, s'il y a eu accord sur ce sujet entre les parties, est une obligation pour les parents de l'agresseur. Cette compensation met un terme à la menace de vengeance de la part de la partie lésée, comme c'est le cas aussi lorsqu'il y a meurtre. La vendetta frappe le meurtrier et ses parents, à moins que, de la même manière, ils ne payent le « prix du sang » pour compenser la partie adverse et apaiser son besoin de vengeance. Une délégation sillonne alors les campements pour rassembler cette compensation, et les membres du clan du meurtrier ne peuvent échapper à l'obligation d'y contribuer.

La honte oblige donc à se montrer respectueux envers son entourage. Elle contraint aussi à donner, à manifester concrètement son soutien à ses parents, par des actes mais aussi par des prêts ou des dons de bétail selon les circonstances, qu'il s'agisse d'événements familiaux (naissance, circoncision, mariage), d'un coup dur passager auquel un proche est confronté (maladie, veuvage, perte de cheptel ou manque de bête laitière). Dans ce dernier cas, une vache ou une chamelle en lactation est prêtée par un proche à la famille pour assurer l'alimentation des enfants. Les occasions où il importe d'apporter son soutien à un proche sont fort nombreuses, et ne pas le faire entraîne la honte.

Mais au delà de ces actions positives, il faut tout autant se montrer solidaire des siens face à la violence. Or les cas de violence sont particulièrement nombreux dans la vie quotidienne des Toubou, qu'il s'agisse d'une atteinte aux biens (vols de chameau), d'une insulte ou de toute forme d'agression physique. En de pareilles circonstances, il serait honteux de ne pas réagir aussitôt, c'est-à-dire de sortir son couteau, pour venir en aide à ses proches, poursuivre et frapper le voleur, répondre par les armes à l'insulte, tuer le meurtrier de son parent, voire s'engager dans une rébellion si un proche s'y est investi. Dans tous ces cas également, les impératifs dictés par la honte règlent les comportements quotidiens. On peut donc admettre avec Ahmat Saleh Bodoumi (2013 : 259) que « L'effort conjugué de tous à éviter la honte régule la société touboue [...] Ailleurs, l'inobservation des règles conduit à la prison. Ici, c'est la honte qui en est le résultat. »

RÉFÉRENCES

- BAROIN Catherine, 1972, *Les marques de bétail chez les Daza et les Azza du Niger*, Niamey, Centre National de Recherches en Sciences Humaines, « Etudes nigériennes » 29.
- 1985, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou : les Daza Kécherda (Niger)*, Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, « Production pastorale et société ».
- (éd.), 1988, *Gens du roc et du sable - Les Toubou. Hommage à Charles et Marguerite Le Cœur*, textes réunis par Catherine Baroin, Paris, Editions du C.N.R.S., Réédition 2002 par CNRS Editions.
- 1988, Biographie de Charles et Marguerite Le Cœur, in Catherine Baroin (éd.). *Gens du roc et du sable. Les Toubou. Hommage à Charles et Marguerite LE CŒUR*, textes réunis par Catherine BAROIN, Paris : Editions du C.N.R.S., 286 p. Réédition 2002 par CNRS Editions : 31-32.
- 1994, Querelles et droits fonciers au Borkou, *Droit et cultures* 28 : 119-141.
- 2001, La contestation chez les Toubou du Sahara central, *Etudes rurales* 157-158 : 159-172.
- 2003, *Les Toubou du Sahara central*, Paris, Vents de sable.
- 2005, Pudeur et nourriture : les manières de table des Toubou, in Christine Raimond, Eric Garine et Olivier Langlois (éds.), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du*

lac Tchad, Paris, IRD : 377-395.

— 2008, La circulation et les droits sur le bétail, clés de la vie sociale chez les Toubou (Tchad, Niger), *Journal des africanistes* 78 (1-2) : 120-142.

— 2010, Livestock property marks in Africa, in Joám Evans Pim, Sergey Yatsenko et Oliver Perrin (éds.), *Traditional Marking Systems. A Preliminary Survey*, London & Dover, Dunkling Books : 227-240.

BERNUS Edmond, 1981, *Touaregs nigériens : unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, Orstom.

BODOUMI Ahmed Saleh, 2013 [2010], *La victoire des révoltés. Témoignage d'un « enfant soldat »*, N'Djamena (Tchad), Editions Yagabi et Centre Al-Mouna.

BUIJTENHUIJS Robert, 1978, *Le Frolinat et les révoltes populaires du Tchad, 1965-1976*, Paris, Mouton.

— 1987, *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad : 1977-1984 : la révolution introuvable*, Paris, Karthala/Leiden, Afrika-Studiecentrum.

CARON Louis, 1988, Administration militaire et justice coutumière en Ennedi au moment de l'Indépendance, in Catherine Baroin (éd.), *Gens du roc et du sable - Les Toubou. Hommage à Charles et Marguerite Le Cœur*, Paris, Editions du C.N.R.S.

CHAPELLE Jean, 1982 (1958), *Nomades noirs du Sahara : les Toubous*, Paris, L'Harmattan.

DEBOS Marielle, 2013, *Le métier des armes au Tchad. Le gouvernement de l'entre-guerres*, Paris, Karthala.

DI BELLA Maria Pia, 1991, Honneur, in Pierre Bonte et Michel Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 341-342.

GAULEJAC Vincent de, 2011 (1996, 2008), *Les sources de la honte*, Paris, Points.

GOFFMANN Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1, La présentation de soi*, Paris, Editions de Minuit.

ILIFFE John, 2005, *Honour in African History*, Cambridge, Cambridge University Press.

LE CŒUR Charles, 1951, Méthode et conclusions d'une enquête humaine au Sahara nigéro-tchadien, Dakar, IFAN, Première conférence internationale des africanistes de l'Ouest, Comptes rendus, t. 2, pp. 374-381. Rééd. 1988, in Catherine Baroin (éd.), *Gens du roc et du sable - Les Toubou. Hommage à Charles et Marguerite Le Cœur*, Paris, Editions du C.N.R.S. : 189-199.

LY Boubakar, 1966, *L'honneur et les valeurs morales dans les sociétés ouolof et toucouleur du Sénégal*. Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle de sociologie, Université de Paris, 2 vols.

NACHTIGAL Gustav, 1879-1889, *Sahara und Sudan, Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika*, Berlin, Weidmann (vol. I et II) / Leipzig, Brockhaus (vol. III).

— 1971-1987, *Sahara and Sudan*, Traduction et édition anglaise par A. G. B. Fisher et H. J. Fisher, London, Hurst.

ORTIGUES Marie-Cécile et Edmond, 1966, *Œdipe africain*, Paris, Plon.

PERISTIANY John George (éd.), 1966, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press.

PITT-RIVERS Julian, 1977, *The Fate of Sichem or the politics of sex. Essays in the anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press.

RIESMAN Paul, 1974, *Société et liberté chez les Peul Djelgôbé de Haute Volta. Essai d'anthropologie introspective*, Paris, Mouton.

SCHEELE Judith, 2015, The values of 'anarchy': moral autonomy among the Tubu-speakers in northern Chad, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (1) : 32-48.

WALENTOWITZ Saskia, 2003, « Enfant de Soi, enfant de l'Autre ». La construction symbolique et sociale des identités à travers une étude anthropologique de la naissance chez les Touaregs (Kel Eghlal et Aytawari de l'Azawagh, Niger). thèse de doctorat, Paris, EHESS.

WEEKLEY Paul, 1999, *Improving Sahelian food security through facilitating action learning : a case study among the Fulbe Jelgobe of Northern Burkina Faso*. Ph. D. thesis, Sydney (Australie), University of Western Sydney.

WIKAN Uni, 1984, Shame and Honour: a contestable pair, *Man* 19 : 635-652.