





## **La honte au Sahel**



**Catherine Baroin  
et Barbara Cooper (eds.)**

# **La honte au Sahel**

**Pudeur, respect,  
morale quotidienne**

*éditions*  
**SÉPIA**



## SOMMAIRE

La honte, introduction au dossier.....	9
<i>Par Catherine Baroin et Barbara Cooper</i>	
Chapitre 1	
L'économie morale de la honte chez les Sénoufo du Burkina Faso...29	
<i>Par Fatoumata Ouattara</i>	
Chapitre 2	
Regard historique sur la honte et les pratiques reproductives au Soudan Central.....	53
<i>Par Barbara M. Cooper</i>	
Chapitre 3	
Ce qu'avoir honte veut dire chez les Zarma du Niger.....	105
<i>Par Sandra Bornand</i>	
Chapitre 4	
La honte chez les Toubou (Tchad, Niger).....	133
<i>Par Catherine Baroin</i>	
Chapitre 5	
Races bovines et identités peules ; éloges et discrédits pastoraux dans l'Ouest-Niger.....	167
<i>Par Jean Boutrais</i>	
Chapitre 6	
Les trois dimensions de la honte suivant les bouffons rituels du Mali...201	
<i>Par Laure Carbonnel</i>	
Présentation des auteurs.....	235
Liste des cartes et figures.....	239





## La honte, introduction au dossier

Par Catherine Baroin et Barbara Cooper

Les émotions sont actuellement l'objet d'un véritable engouement scientifique. Ce domaine longtemps réservé à la psychologie est désormais abordé à grands frais par les historiens. Ainsi dans leur énorme *Histoire des émotions* en trois volumes (2016, 2017) Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello soulignent d'emblée que « la peur, la honte, la colère, la joie ... varient avec les individus, les cultures, les sensibilités » (vol. 1 : 5-6) et que les émotions se caractérisent par « la diversité de versions possibles dans l'espace et la durée » (*ibid.* : 6). Les linguistes aussi se sont emparés du sujet avec un imposant ouvrage, *Le Langage de l'émotion : Variations Linguistiques et Culturelles*, publié en 2017 par Nicole Tersis et Pascal Boyeldieu. La honte, au même titre que les autres émotions, s'avère donc sujette à variations dans l'espace et le temps, et s'exprime selon les lieux en termes spécifiques.

Dans les sociétés occidentales, de nos jours, le sens commun renvoie la honte au sentiment intérieur qu'éprouve l'individu, et avant ces travaux novateurs sur les émotions la honte apparaissait comme un domaine d'étude spécifique de la psychologie et de la psychanalyse, dans le sillage de Sigmund Freud (1905). Dans ces disciplines, la distinction entre la honte et culpabilité suscita de vifs débats, qui firent l'objet d'une mise au point par le psychanalyste Gerhart Piers (1953).

L'anthropologie sociale n'est pas en reste pour s'intéresser à la honte et en 1946, Ruth Benedict souligne l'importance de ce concept (*haji*) dans la société japonaise qu'elle étudie. Elle élargit

le sujet en proposant une dichotomie entre les « sociétés de la honte » et les « sociétés de la culpabilité » : « True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, not, as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin » (1946 : 222-224, rééd. 1977 : 156-157). Elle analyse la honte comme une anxiété face au jugement d'autrui, tandis que la culpabilité caractériserait surtout nos sociétés occidentales, imprégnées d'influence judéo-chrétienne. Cette typologie fit pour un temps fortune dans le domaine du comparatisme culturel américain. Elle est reprise en histoire par Eric Robertson Dodds (1951) à propos de la Grèce antique, où cet auteur discerne une évolution du premier type vers l'autre. La société homérique, selon lui, a évolué d'une prédominance de la honte, au temps de l'Iliade, à l'émergence du sentiment de culpabilité qui devient manifeste à l'époque de l'Odyssee. Il met cette évolution en relation avec l'intensification des liens familiaux. Mais cette typologie, peu après, est très vigoureusement contestée par l'anthropologue Milton B. Singer (Singer 1953). Pour autant, la distinction entre honte et culpabilité reste débattue aujourd'hui à l'échelle de l'individu (Cyrulnik 2010 : 72-76).

L'anthropologie anglo-saxonne lance l'étude de l'honneur et de la honte, à propos des sociétés méditerranéennes. Les notions d'honneur et de honte y sont étroitement associées. A cet égard, l'ouvrage qui fit date est édité en 1966 par John George Peristiany : *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. De nombreuses publications suivirent, qu'il n'est pas utile d'évoquer toutes ici<sup>1</sup>. Par contre il importe de souligner deux grandes questions d'ordre épistémologique qu'elles soulèvent.

La première est celle de la pertinence du monde méditerranéen en tant que cadre d'analyse. Ces travaux postulent en effet que les populations du pourtour méditerranéen forment un ensemble culturel cohérent, où l'honneur joue un rôle essentiel, et où le comparatisme peut donc, à juste titre, s'exercer. Mais ce point est contesté par

---

<sup>1</sup> Citons par exemple Pitt-Rivers 1977, Gilmore 1987, Peristiany & Pitt-Rivers 1992.

Michael Herzfeld (1980). Il montre, à propos de deux villages grecs, que l'honneur y revêt des formes différentes qu'il met en lien avec des organisations sociales distinctes. Selon lui, mieux vaut s'intéresser à des situations particulières que d'entreprendre un comparatisme à vaste échelle, d'autant plus que le vocabulaire employé diffère entièrement d'un cas à l'autre. Le débat théorique entre spécialistes se poursuit toutefois, en particulier avec l'ouvrage collectif édité par David Gilmore (1987). Deux faits incontestables se dégagent de ces échanges. Le premier est que l'honneur et la honte ont effectivement des formes variables selon les communautés, même si certains éléments s'observent de façon récurrente au sein de l'espace méditerranéen. Mais ces notions d'honneur et de honte s'observent aussi bien au-delà du monde méditerranéen et c'est d'ailleurs pourquoi, dans cet ouvrage, nous avons choisi d'investiguer la question dans un autre espace, plus méridional, le Sahel africain.

Indépendamment du problème de la pertinence des aires culturelles prises en compte, une autre question épistémologique plus fondamentale se pose avec ces travaux sur l'honneur et la honte dans le monde méditerranéen. Le projecteur y est mis sur l'honneur, et non sur la honte qui n'en serait que l'inverse. Mais la définition de ces concepts pose problème. Maria Pia Di Bella, dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* édité par Pierre Bonte et Michel Izard (1991), souligne l'absence de consensus pour définir l'honneur, en raison de ses multiples composantes. La question du rapport entre l'honneur et la honte est peu explorée. Mentionnons à cet égard l'apport d'Unni Wikan (1984), qui conteste à juste titre l'association habituelle de l'honneur et de la honte en tant qu'inverses l'un de l'autre. Elle indique que, chez les Arabes d'Égypte et d'Oman, l'honneur qualifie la personne. C'est un concept théorique éloigné des réalités, au contraire de la honte qui qualifie les actes et revêt une importance quotidienne bien plus grande. De plus la honte personnelle (*'eb*<sup>2</sup>) diffère de la honte sexuelle (*'ar*) dont les

---

<sup>2</sup> transcrit *'aib* par Abou-Zeid (1966 : 247).

conséquences sont collectives, contrairement à la première (Wikan 1984 : 635-652). De manière similaire, dans les sociétés sahéliennes, l'honneur est l'attribut de catégories sociales supérieures, tandis que la crainte de la honte est, pour tous, une préoccupation de tous les jours. Elle dicte les comportements dans de multiples détails de la vie quotidienne. Les sentiments de la honte et de la hantise s'entrelacent.

Il est de fait que dans l'espace méditerranéen aussi, la crainte de la honte est un moteur psychologique puissant. En témoigne à propos de la Grèce antique l'helléniste Nicolas R. E. Fisher (1992), qui s'est intéressé au concept d'*hybris*. Il retrace le sens de ce terme dans la littérature et le droit grec, depuis l'époque d'Homère jusqu'à Aristote. Il montre que l'*hybris* n'est pas, comme on le pense trop souvent, une forme d'orgueil propre aux héros tragiques, mais qu'il consiste essentiellement à infliger délibérément le déshonneur et la honte sur autrui, c'est-à-dire à lui lancer un défi. Cette logique du défi, et de la honte qui peut en découler s'il n'est pas relevé, est présente aussi bien dans le duel européen qu'en Afrique. Ainsi, chez les Bédouins arabes de la période préislamique étudiés par Bich Farès (1932), se tenir à l'abri de tout outrage (dont cet auteur définit les multiples composantes éventuelles), ou trouver le moyen d'y répondre, était un souci majeur. Chez les Kabyles de même, la logique du défi et de la riposte, remarquablement analysée par Pierre Bourdieu (1972 : 19 *sq.*) occupe une place de premier plan. Tel est également le cas au Sahara et au Sahel, chez les Toubou (Baroin 2003 : 156 ; à paraître).

Mais en matière de honte, bien avant les travaux qui précèdent, c'est l'œuvre magistrale de Norbert Elias (1939) qui marque un tournant et s'impose comme une référence majeure. Cet auteur, traduit tardivement en français<sup>3</sup>, s'est intéressé à l'histoire des mœurs de la société européenne. Il lie le développement d'une civilisation européenne spécifique à la

---

<sup>3</sup> *Über den Prozess der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (« Sur le Processus de civilisation : recherches socio- et psycho-génétiques »), 1939. La traduction en français paraît à deux ans d'écart sous deux titres différents (1973 et 1975), ce qui masque malencontreusement l'unité de l'œuvre.

mise en place progressive de normes portant sur tout un ensemble de pratiques individuelles relatives à la violence, à la sexualité, au corps, aux manières et à la parole. Peu à peu, la retenue individuelle basée sur un sentiment de honte ou de rejet face à des comportements grossiers créa les conditions d'émergence de nouvelles structures sociales. Avec le temps, la distinction sociale, selon lui, s'est marquée de plus en plus par l'intériorisation de sensibilités, d'habitudes et d'un vécu émotionnel particulier. Les changements qu'il décrit dans la socialisation des individus en matière d'étiquette, d'habitudes et de comportements ont conduit à une évolution des profils psycho-sociaux et de la sensibilité collective dans la société occidentale. Il s'agit-là d'une histoire de la sensibilité. L'étude de Norbert Elias se limite à l'histoire européenne, mais les leçons que nous pouvons en tirer sont essentielles : l'idée que les émotions ont une dimension historique, que la structuration de la vie sociale est liée à la mise en place d'un code de convenances, et que des sentiments comme la honte, s'ils sont inculqués socialement par une pratique et un entraînement quotidiens, n'en sont pas moins éprouvés viscéralement par chacun et font l'objet d'une profonde intériorisation psychologique. Les travaux historiques récents s'inscrivent à l'évidence dans ce sillage, sans y faire toujours référence. Tel est le cas par exemple d'un ouvrage de 2013, édité par Bénédicte Sère et Jörg Wettlaufer, qui étudie avec minutie l'évolution des usages sociaux de la honte en Europe, depuis l'antiquité jusqu'au début de l'époque moderne.

Pour notre part, nous reprenons ici la question de la honte dans le contexte africain du Sahel. Au contraire de ce qui s'observe dans les sociétés occidentales industrialisées (Stearns 2016), l'expérience, l'idée et la manifestation de la honte y restent des réalités sociales primordiales. Elles y sont vécues de façon particulièrement intense par les individus et dépendent de facteurs beaucoup plus divers, semble-t-il, que dans les sociétés du pourtour méditerranéen où les notions d'honneur et de honte sont essentiellement liées à la conduite des femmes. Dans des situations variées observées au Niger, au Tchad, au Mali et au Burkina Faso, les auteurs explorent le large champ sémantique

des termes généralement traduits par « honte », et la façon dont le sentiment de honte structure les relations sociales, les pratiques économiques et la représentation de soi au Sahel. Ces études ethnographiques montrent comment les efforts déployés pour éviter la sensation de honte régulent les comportements, et dépendent de codes de convenances rigoureux auxquels chacun doit se plier. Comme l'expriment à propos du Sénégal Marie-Cécile et Edmond Ortigues (1966 : 53), « avoir la honte, c'est savoir se mettre à sa place »<sup>4</sup>. Dans ces codes de conduite, l'expression du respect occupe une place centrale. Mais de façon paradoxale, ces codes libèrent aussi de ces contraintes ceux qui, en raison de leur statut social, ne sont pas liés par ces attentes.

Comme Catherine Taine-Cheikh (2017) l'a montré à propos de la société mauritanienne, la bienséance s'y jouait historiquement sous des formes différentes selon la catégorie sociale d'appartenance : guerriers, lettrés, hommes du commun ou esclaves. C'est le statut social qui dictait la conduite à tenir, à savoir pour qui l'orgueil était de mise (les nobles guerriers), qui devait manifester retenue et modestie (les lettrés), et de qui ne pouvait s'attendre que poltronnerie (les forgerons et griots). Manifester ses émotions dans la société maure traditionnelle était considéré comme la marque d'un manque inhumain de pudeur.

Pour montrer comment la règle du non-dit s'appliquait à l'expression des sentiments et des émotions chez les Maures, Catherine Taine-Cheikh procède à une analyse très précise du lexique sémantique et de la syntaxe morphologique dans le dialecte arabe mauritanien (*ḥassāniyya*). Dans les études plus ethnographiques que nous présentons ici, la retenue et la pudeur sont de même essentielles dans la manifestation du statut et le respect des convenances. Pour autant, ces sociétés sont fort différentes les unes des autres en matière de hiérarchie sociale, de centralisation politique et d'islamisation. Mais partout, la capacité à ressentir la honte est un sentiment inculqué dès le

---

<sup>4</sup> Leurs enquêtes se sont déroulées en milieu hospitalier à Dakar, de 1962 à 1966.

plus jeune âge. C'est ainsi qu'on « apprend » la honte, et que l'on « connaît » la honte. Dire de quelqu'un qu'il « connaît » la honte est un compliment, cela revient à dire que cette personne non seulement « connaît », mais respecte et applique les règles de comportement localement en vigueur. En effet, la capacité à ressentir la honte pousse chacun à observer un comportement de retenue pour éviter de se mettre en situation de souffrir de la honte, ou d'imposer cette souffrance à autrui. Les formes de la honte sont multiples et trouvent leur expression dans un vocabulaire riche et varié. C'est une *lingua franca* émotionnelle flexible et omniprésente, tant dans le discours moral ou politique que religieux. Elle s'exprime partout, depuis les centres urbains ou les villages jusqu'aux campements pastoraux les plus éloignés.

Nous abordons dans ce volume l'étude d'une vaste frange de sociétés sub-sahariennes, qui occupent la zone frontrière entre le Sahara et les espaces forestiers situés plus au sud. Ce sont des sociétés musulmanes pour la plupart, mais dans certaines cependant l'islam est moins prévalant. Nous nous intéressons, pour cet espace sahélien, à l'histoire du sentiment de honte, dans son rapport avec l'islamisation, avec l'esclavage et son abolition. Et nous partons du point de vue que cette région est conditionnée tout autant par la vie matérielle et l'environnement, que par la religion ou la « civilisation ». L'histoire des conditions de vie matérielles et l'histoire du sentiment de honte sont étroitement liées.

Le Sahel est avant tout une zone de contact — un espace où les économies et écologies du Sahara rencontrent les économies et écologies de la zone forestière. C'est là que le lait rencontre le mil — les sociétés nomades du désert dépendant depuis longtemps des sociétés sédentaires pour les céréales, tandis que les agriculteurs profitaient de la viande, du cuir, du fumier et du lait des troupeaux des éleveurs. Cette interdépendance conduisit à l'essor des sociétés marchandes de la ceinture soudanaise. Ces lieux de rencontre pouvaient entretenir des populations importantes, avec d'importants centres commerciaux qui arrimaient le « rivage »<sup>5</sup> sud

---

<sup>5</sup> Le mot *sahel* désigne le rivage en langue arabe.

au commerce transsaharien. Cette co-existence toutefois n'était pas toujours pacifique. Des conflits pour le contrôle des routes commerciales, des marchés et de la main d'œuvre caractérisaient la région. De cette histoire locale mais partagée résultèrent des modèles voisins d'interdépendance et de tensions entre les marchands, les pasteurs et les populations sédentaires du Sénégal, de la Côte d'Ivoire septentrionale, du Burkina Faso, du Mali, du Niger et du Tchad (fig. 1).

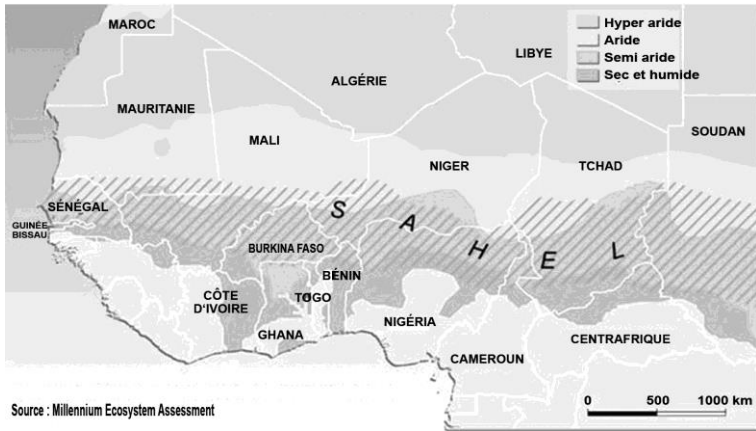


Fig. 1 - Le Sahel

Les esclaves y fournissaient une part considérable de la main d'œuvre nécessaire à la gestion des troupeaux, au travail des champs et à la tenue des marchés. L'imbrication des économies des zones saharienne, sahélienne et forestière impliquait l'échange permanent d'esclaves contre des produits de prestige : l'or, les étoffes, et les noix de cola de la zone de forêt, contre les chevaux, les livres et les articles de cuir de la zone saharienne.

L'esclavage fut longtemps caractéristique de l'économie et de l'environnement du Sahel et ses répercussions sociales se ressentent encore aujourd'hui. Ceci explique la profondeur de la résonance actuelle du sentiment de honte dans l'ensemble de cette zone. La fin progressive de l'esclavage sous la colonisation française fit perdre aux individus, aux communautés et aux sociétés jusqu'alors esclavagistes et



dominantes aussi bien leur source de main d'œuvre que l'une de leurs principales formes de richesse. Désormais, les distinctions sociales ne pouvaient plus s'établir au travers de la possession d'esclaves, du monopole de la violence et de la capacité à échanger des esclaves contre d'autres biens de valeur. La distinction entre anciens esclaves et individus d'origine libre devint plus difficile à établir. Dans ce contexte où les marqueurs significatifs de statut de l'époque précédente étaient au déclin, la capacité à éprouver la honte prit davantage d'importance et devint un nouveau marqueur social essentiel.

Cette capacité opposait les personnes de statut libre aux captifs. Les esclaves, dont la capture même témoignait de leur infériorité, étaient considérés comme incapables de ressentir la honte. Ils ne pouvaient donc être reconnus comme des êtres humains à part entière, et entraient dans la catégorie des biens que l'on possède au même titre que le bétail. A cet égard, l'exemple des esclaves toubou est révélateur (Baroin 1981). A cette question que Catherine Baroin posait à une vieille esclave toubou en 1972 : « Est-ce que tu possèdes des vaches ? », cette dernière lui répondit : « Comment pourrais-je posséder une vache ? Je suis comme une vache moi-même ». Si la capacité à se contrôler était une caractéristique essentielle de l'homme ou de la femme libre, par opposition à l'esclave, un manquement dans ce domaine pouvait entraîner la déchéance d'un individu jusque là respecté, et lui faire perdre son statut de personne. L'adage sahélien courant, « mieux vaut la mort que la honte »<sup>6</sup>, traduit bien cette leçon de morale implicite qu'un homme ou une femme de statut libre préférera être massacré ou se suicider, plutôt qu'être confronté à la honte d'être réduit en esclavage.

La pratique de l'esclavage est bien antérieure à la conversion généralisée des populations du Sahel à l'islam. Cette conversion se diffusa à la faveur des guerres saintes du XIX<sup>e</sup> siècle et s'accéléra rapidement sous la colonisation française. Elle s'étendit par-delà les milieux urbains et marchands aux communautés pastorales et paysannes. Peu à peu, les

---

<sup>6</sup> On en trouve par exemple la formulation chez les Zarma du Niger (Bornand, ce volume) ou chez les Bambara avec le proverbe « Plutôt la mort que la honte » (Dumestre 2011).

comportements des guerriers libres, des élites savantes et commerciales, furent communément considérés comme proprement islamiques. Mais ces comportements, marqués par la honte, caractérisaient déjà les sociétés du Sahel bien avant l'arrivée de l'islam. La diversité du vocabulaire pour désigner la honte plaide en ce sens :

- *kunya* (Haoussa, Cooper 1997)
- *hààwì* (Zarma, Bornand, voir article dans ce volume).
- *nongu* (Kanouri, Benton 1968)
- *nuŋo* (Toubou, Baroin, voir article dans ce volume).
- *takarakit* (Touareg, Walentowitz 2003 : 132, note 27).
- *gacce, jom* (Toucouleur, Iliffe 2005 : 50, d'après Ly 1966).
- *gàcce, rusa* (Wolof, Diouf 2003 : 134, 294)
- *yàgú* (Soninké, Razy, communication personnelle)
- *siige* (Sénoufo, Ouattara, voir article dans ce volume)
- *màlo, saame* (Bambara, Dumestre 2011)
- *saħwä, ħšämä* (Maures, Taine-Cheikh 2017)
- *'eb, 'ar* (Arabe, Wikan 1984)
- *pulaaku* (Peuls) : la « voie peule », notion qui implique :
  - *munyal*, la patience, le contrôle de soi, la discipline
  - *gacce / semteende*, la modestie, le respect
  - *hakille*, la sagesse, la prévoyance, la capacité à se débrouiller seul
  - *sagata, tiinaade*, le courage, la capacité à travailler dur (Riesman 1974, Weekley 1999).

Si les termes pour désigner la honte diffèrent dans chaque société, les circonstances qui peuvent la déclencher sont extrêmement nombreuses. Elles sont souvent comparables d'une société à l'autre, mais des différences sensibles s'observent également. Par exemple, il serait honteux pour une épouse, chez les Maures, de prononcer le nom de son mari, et cette marque de respect s'étend à tous les homonymes du conjoint (Taine-Cheikh 2017). Cette règle se retrouve à l'identique chez les Toubou, mais par contre l'évitement total, par lequel une jeune épouse toubou marque son respect envers son beau-père, n'a nulle part ailleurs d'équivalent aussi poussé.

Des marques de déférence toutefois, signifiées par un comportement de réserve plus ou moins accentué selon les sociétés, sont toujours attendues d'une bru envers ses beaux-parents. Les faits qui génèrent cette retenue, la « honte », dans telle ou telle circonstance dépendent chaque fois des attentes qui pèsent sur chacun, et les contributions à ce volume illustrent l'importance et la diversité des éléments à prendre en compte : le mode de vie, le genre, l'âge, les liens de parenté et d'alliance, le statut social. Tous ont un rôle dans la façon dont la honte est vécue, dont elle est apprise, et dont elle prend sens socialement.

Nous ouvrons ce dossier avec une contribution particulièrement éclairante à cet égard. Fatoumata Ouattara nous livre un témoignage extrêmement vivant des composantes de la honte, *siige*, chez les Sénoufo Nanerge du Burkina-Faso. Elle illustre le caractère polysémique de cette notion par toutes sortes de cas concrets tirés de la vie quotidienne. La honte, indique-t-elle, intervient dans le domaine de la pudeur corporelle, de la sexualité et de la séduction, mais c'est aussi la manifestation d'un statut d'infériorité et une marque de respect dans le cadre de rapports hiérarchiques, de respect des jeunes envers les vieux, du respect que l'épouse doit témoigner envers son mari, ainsi que la marque des relations d'alliance (attitude du gendre et de la bru envers leurs beaux-parents). La honte s'observe aussi dans le cadre de relations statutaires, par le respect envers un chef notamment. Par ailleurs, la honte s'imprime dans d'autres obligations, celle de discrétion (de la femme enceinte vis-à-vis de sa grossesse, du riche face à ses biens), et l'obligation de tenir son rang en diverses circonstances, et en particulier dans les très importantes dépenses qu'occasionnent les funérailles, où les pauvres, pour ne pas déchoir, s'endettent parfois au-delà du raisonnable.

La « honte », ou plus précisément la capacité à éprouver la honte et donc à l'éviter, implique comme on le constate tout un ensemble d'attributs tels que la retenue, la modestie, la réserve et le respect. L'inventaire que fait Fatoumata Ouattara de tous les contextes dans lesquels *siige* prend sens nous donne un bon exemple de l'importance actuelle du sentiment de honte et de

ses imbrications dans pratiquement tous les domaines de l'existence.

Toutefois, comme la honte est un élément majeur de la distinction entre les esclaves et les individus de statut libre, les changements en matière d'esclavage ont aussi fait évoluer, avec le temps, le sens et les implications de la honte. S'inspirant de Norbert Elias et de l'école des Annales, Barbara Cooper analyse l'histoire, au sens large, du Sahel en tant qu'espace cohérent dans ses aspects environnementaux et sociaux. Alors que la capacité à ressentir la honte dans toute cette région était le propre, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, de l'élite guerrière, des marchands et des lettrés, d'autres marques de statut tels que les montures, les vêtements de luxe et la possession d'un grand nombre d'esclaves marquaient la différence entre les puissants et les autres. La véritable noblesse résidait dans le refus de la captivité. L'adage cité plus haut, « mieux vaut la mort que la honte » (de l'esclavage) en témoigne. L'ignobilité de l'esclave découlait de sa capture même, en particulier pour les captives dont la sexualité n'était plus protégée par un père ou un mari. Leur disponibilité sexuelle était par elle-même le signe d'un manque d'humanité.

Quand les Etats coloniaux prirent le monopole de la violence, ceux dont l'autorité avait été fondée sur un accès privilégié aux technologies guerrières virent leur richesse et leur statut – qui étaient largement basés sur l'accès aux esclaves – très fortement compromis. Avec l'abolition de l'esclavage le contrôle de la richesse en main d'œuvre, si indispensable à la survie dans cet environnement incertain, fut affaibli. Il fut partiellement remplacé par des tentatives pour accroître le contrôle sur la capacité reproductive des épouses légitimes, et sur le travail de domestiques plus ou moins libres. La capacité à éprouver la honte prit alors beaucoup plus d'importance en devenant une marque essentielle de distinction entre les nobles (ou individus de statut libre) et les populations exposées par leur origine aux affirmations d'autorité de ces derniers. Barbara Cooper insiste sur l'importance particulière de ce changement pour les femmes, dont la capacité reproductive devint plus étroitement contrôlée du fait que les nobles, autant que les esclaves libérés,

s'efforçaient de renforcer leur statut au travers de la retenue sexuelle et de la pudeur de leurs femmes et filles.

Si les repères décrits pour chacune de ces sociétés ne sont pas immuables, l'observateur n'en est pas moins frappé par la force de ces codes moraux, si cruciaux que la honte encore maintenant peut conduire à la « mort sociale » d'un individu, à son exclusion, à l'obligation pour lui de quitter la société. Tel est le cas chez les pasteurs toubou comme chez les Zarma, paysans de l'ouest du Niger. Sandra Bornand souligne chez eux ce même danger essentiel. Dans cette société patrilinéaire et patrilocale, elle souligne la dichotomie structurale profonde qui oppose les personnes de statut libre aux esclaves, la distinction se fondant sur la présence ou l'absence de « honte », *hààwì*. Sur la base de ce critère, ces deux catégories sociales tranchent dans tous les secteurs de l'existence, y compris dans les activités quotidiennes les plus anodines. On distingue les « grandes hontes », telle que la fuite d'un guerrier au combat, des « petites hontes » liées notamment à l'absence de maîtrise de son corps ou le non-respect des règles élémentaires de savoir-vivre. A partir d'enquêtes de terrain et d'un vaste corpus linguistique composé d'anecdotes, de chants et de récits de la littérature orale zarma, Sandra Bornand analyse la portée de ce concept à travers un riche éventail de situations concrètes où il se donne à voir. Il s'agit aussi bien du sentiment que ressent un individu qui, ayant agi à l'encontre des normes sociales, voit son forfait, ou sa faiblesse, révélés au grand jour, que des stratégies mises en œuvre pour éviter d'être exposé à une telle situation, et de la retenue qui pousse chacun à se conformer à la norme. Ce code de bonne conduite s'apprend dès l'enfance, chez les Zarma comme ailleurs, et se décline différemment pour les hommes et pour les femmes. La maîtrise de la honte, apanage des hommes libres, donne lieu à des exploits que chantent les griots.

Dans l'est du Niger et surtout dans la partie nord du Tchad, la société toubou se situe à l'extrême opposé d'une autre société de nomades, la société maure, en matière de hiérarchisation sociale. Autant les Maures sont remarquables pour l'ampleur et l'importance de leurs divers niveaux de hiérarchie, autant chez les nomades toubou ces structures sont peu poussées et leurs

chefs dénués d'autorité, au point que l'on peut qualifier leur société d'anarchique (Baroin 1985). Dans sa contribution à cet ouvrage, Catherine Baroin souligne la capacité structurante de la honte dans cette société longtemps éloignée de tout contrôle étatique, même après la colonisation, car elle échappait largement à la maîtrise des administrateurs coloniaux. Les populations nomades, dont la mobilité aux confins des Etats coloniaux ou post-coloniaux rend le contrôle difficile, offrent un exemple saisissant de la façon dont la mise en œuvre de la honte ordonne aussi bien les structures de solidarité que les rituels de violence. A partir d'observations personnelles remontant aux années 1970 complétées par divers témoignages anciens ou plus récents, Catherine Baroin dresse un vaste tableau de la diversité des manières dont la honte (*nuŋo*) structure les relations sociales chez les Toubou du Tchad et du Niger, aussi bien dans la vie quotidienne que dans les cérémonies, les échanges, les conflits et les alliances politiques. Chez ces nomades saharo-sahéliens dont le domaine s'étend sur un quart du Sahara, les marques de respect et de retenue ne s'expriment pas d'abord envers des individus de rang élevé, mais dans tout un ensemble de circonstances très spécifiques liées à un réseau complexe de relations d'alliance et de parenté.

Les modifications du paysage et de l'environnement ont dans certains cas un impact subtil mais profond sur la signification de la honte et la façon dont elle est vécue. Les changements dans la composition des troupeaux, reconstitués après avoir été décimés par une sécheresse, sont vécus par les pasteurs sur le registre moral de la liberté et de la honte. Ainsi chez les pasteurs peuls du Niger, dont traite la contribution de Jean Boutrais, le remplacement de la vache rouge si valorisée par des variétés nouvelles de vaches laitières renvoie à la perte d'un mode de vie où la liberté résulte de la résilience, de l'adaptabilité et de la mobilité. Certains Peuls considèrent les vaches *azawak*, robustes mais dénuées de noblesse, comme comparables à l'esclave et convenant davantage aux sédentaires. Marquer sa liberté et la vivre concrètement impliquait de rester fidèle à un type de bétail en lien avec ces idéaux ; remplacer ce cheptel par des vaches réfractaires à la mobilité et au mode de

vie peul est honteux. Mieux vaut avoir un petit nombre de belles et prestigieuses vaches rouges qu'un troupeau plus important d'animaux qui ne sont que de simples vaches.

Notre ouvrage se clôt avec les curieuses perspectives qu'apporte la prise en considération non pas de ceux qui « ont la honte », mais de ceux qui en sont dénués : les bouffons rituels du milieu bambara au Mali. Pour Laure Carbonnel, le comportement de ces personnages « sans honte » sert de révélateur pour mettre au jour des dimensions essentielles de la capacité à éprouver, ou plutôt à exprimer, le sens de la honte. Les bouffons exposent crûment leurs besoins biologiques et leur appétit insatiable. Réfractaires au partage, ils sont comme l'enfant non sevré, qui ne saisit pas l'équilibre social subtil requis par l'échange réciproque. Ainsi leur absence de honte s'observe-t-elle souvent dans le contexte de la commensalité. Leurs propos scatologiques dénoncent l'idée que les êtres humains, contrairement aux animaux et aux enfants, ne défèquent pas. Ce n'est pas la défécation elle-même qui est honteuse, c'est le refus de l'ignorer. Pourtant, c'est cette absence de honte qui leur permet d'évoluer librement dans des groupes sociaux différents, de danser, de chanter et de louer leurs hôtes. De façon paradoxale, leur refus de conscience de soi conduit les autres à s'interroger sur ce qui est honteux et ce qui ne l'est pas. L'absence de honte, de ce fait, n'est pas manque de respect. L'esclave de même, au contraire des personnes de naissance noble, est réputé dire la vérité plutôt que de la masquer poliment. Dans le cas présent, la honte est moins un sentiment qu'un jugement sur une action passée. Par sa conduite indécente, par ses propos et ses actes subversifs, le bouffon réussit à mettre en scène les tensions entre conduite individuelle et normes sociales : « Ni valeur, ni statut, la honte est apparue ici comme une capacité à gérer la bonne distance entre soi et les autres, entre individualité et collectivité ».

Ces études révèlent l'importance et l'actualité sans cesse renouvelée du sentiment, du concept et de la manifestation de la honte au Sahel. Elle se donne à voir en toutes sortes d'occasions telles que les chants, les pratiques d'évitement des beaux-parents, les alliances matrimoniales, les préférences en matière

de bétail, et même les comportements singuliers des bouffons et des griots. Les attentes qui pèsent sur l'homme libre qui doit procurer de la nourriture, des cadeaux et des vêtements à son foyer donnent à ses dépendants les arguments pour formuler leurs exigences matérielles envers les chefs de famille. En même temps, les manifestations de pudeur attendues des femmes doivent s'exercer notamment dans le domaine de la sexualité, ce qui a des implications profondes en matière d'éducation des filles. Les parents, partout au Sahel, marient habituellement leurs filles dès la puberté pour éviter la honte d'une grossesse hors mariage. Mais le plus remarquable peut-être, c'est que la distinction entre l'esclave et l'individu de statut libre qui sous-tend le concept de honte se réactualise dans une myriade de manifestations subtiles. Elles sont la conséquence de la très grande généralité de l'expérience de la honte au Sahel, dans des contextes extrêmement variés tant du point de vue linguistique que social ou géographique. Si l'esclavage en tant qu'institution a cessé d'exister en Afrique de l'Ouest, de nombreux comportements et pratiques sociales établissant des distinctions entre ceux qui sont libres de naissance et ceux qui ont été libérés continuent d'être mis en œuvre, négociés, commentés et redéfinis. Mais il est clair aussi que ces manifestations ne s'arrêtent pas au Sahel. Le thème de la honte appelle des investigations beaucoup plus larges, en Afrique et ailleurs, qui seules permettraient de déterminer si les caractéristiques observées au Sahel sont spécifiques à cet espace. Il n'en demeure pas moins que la honte constitue une porte d'entrée particulièrement fructueuse pour comprendre les réalités familiales, économiques et politiques, ainsi que les tensions dans le Sahel d'aujourd'hui.

## RÉFÉRENCES

- ABOU-ZEID Ahmed, 1966, Honor and shame among the Bedouins of Egypt, in John George Peristiany (éd.), *Honour and shame. The values of mediterranean society*, London, Weidenfeld and Nicolson : 245-259.



- BAROIN Catherine, 1981, Les esclaves chez les Daza du Niger, *Itinérances, en pays peul et ailleurs, mélanges offerts à la mémoire de Pierre-Francis LACROIX*, vol. 2, *Littératures et cultures*, Paris, Société des africanistes (Mémoire de la Société des africanistes) : 321-341.
- 1985, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou : les Daza Kécherda (Niger)*. Cambridge, Cambridge University Press et Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, collection "Production pastorale et société".
- 2003, *Les Toubou du Sahara central*, Paris, Vents de sable.
- à paraître, Morale et violence dans les sociétés du désert, in Emmanuel Chauvin, Olivier Langlois, Christian Seignobos, Catherine Baroin (éds.), *Les Insécurités dans le bassin du lac Tchad, XVII<sup>e</sup> Colloque Méga-Tchad, Nice, 14-16 juin 2017*.
- BENEDICT Ruth, 1946, *The Chrysanthemum and the Sword; patterns of Japanese culture*, Boston, Houghton Mifflin Co.,
- 1977 en traduction française, *Le chrysanthème et le sabre*, Arles, Éditions Picquier.
- BENTON P. A. 1968, *The Languages and Peoples of Bornu*, London, Frank Cass & Co. Ltd.
- BOURDIEU Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.
- COOPER Barbara, 1997, *Marriage in Maradi: Gender and Culture in a Hausa Society in Niger, 1900-1989*, Portsmouth, Heinemann, xiv.
- CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques, VIGARELLO Georges (dir.), 2016, 2017, *Histoire des émotions*, Paris, Seuil, 3 vols.
- CYRULNIK Boris, 2010, *Mourir de dire : la honte*, Paris, Odile Jacob.
- DI BELLA Maria Pia, 1991, article « Honneur », in Pierre Bonte et Michel Izard (éds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 341-342.
- DIOUF Jean-Léopold, 2003, *Dictionnaire wolof-français et français-wolof*, Paris, Karthala.
- DODDS Eric Robertson, 1951, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press.

- DUMESTRE Gérard, 2011, *Dictionnaire bambara-français : suivi d'un index abrégé français-bambara*, Paris, Karthala.
- ELIAS Norbert, 1939, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* ("Sur le Processus de civilisation : recherches socio- et psycho-génétiques"), Bâle, Verlag Haus zum Falken, 2 vols.  
— 1973 et 1975 pour la traduction française : (vol. 1) 1973, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calman-Lévy ; et (vol. 2) 1975, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calman-Lévy.
- FARES Bichr, 1932, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Etude sociologique*, Paris, Adrien-Maisonneuve.
- FISHER Nicolas R. E., 1992, *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster (Royaume Uni), Aris et Phillips.
- FREUD Sigmund, 1905, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig, F. Deuticke.  
— 1949 en traduction française, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard.
- GILMORE David D., 1987, *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, Washington, D.C., American Anthropological Association.
- HERZFELD Michael, 1980, Honor and shame: problems in the comparative analysis of moral systems, *Man*, 15: 339–351.
- ILIFFE John, 2005, *Honour in African History*, New York, Cambridge University Press.
- LY Boubakar, 1966, *L'honneur et les valeurs morales dans les sociétés oulof et toucouleur du Sénégal*. Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle de sociologie, Université de Paris, 2 vols.
- ORTIGUES Marie-Cécile et Edmond, 1966, *Œdipe africain*, Paris, Plon.
- PERISTIANY John George. (éd.), 1966, *Honour and shame. The values of mediterranean society*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- PERISTIANY John George & PITT-RIVERS Julian (éds.), 1992, *Honor and grace in anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

- PIERS Gerhard, 1953, *Shame and guilt: A psychoanalytic study*, in Piers Gerhard et Singer Milton B., *Shame and guilt: A psychoanalytic and a cultural study*, Springfield (Illinois), Charles C. Thomas, 1<sup>ère</sup> partie.
- PITT-RIVERS Julian, 1977, *The fate of Shechem: or, The politics of sex: essays in the anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1983 en traduction française, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, Le Sycomore.
- RIESMAN Paul, 1974, *Société et liberté chez les Peul Djelgobé de Haute-Volta. Essai d'anthropologie introspective*, Paris, Mouton.
- SERE Bénédicte et WETTLAUFER Jörg (éds.), 2013, *Shame between punishment and penance: the social usages of shame in the Middle Ages and early modern times: international conference, Paris, 21-23 octobre 2010*, Florence (Italie), SISMEL-ed. de Galluzzo.
- SINGER Milton B., 1953, *Shame cultures and guilt cultures*, in Piers Gerhard et Singer Milton B., *Shame and guilt: A psychoanalytic and a cultural study*, Springfield (Illinois), Charles C. Thomas, 2<sup>ème</sup> partie.
- STEARNS Peter N, 2016, Shame, and the Challenge for Emotions History, *Emotion Review* 8 (3) 197-206.
- TAINED-CHEIKH Catherine, 2017, Du Contrôle des émotions dans la société maure. Sémantique lexicale et morphosyntaxe, in Nicole Tersis et Pascal Boyeldieu (éds), *Le Langage de l'émotion : Variations Linguistiques et Culturelles*, Paris, SELAF.
- TERSIS Nicole, BOYELDIEU Pascal (eds.), 2017, *Le langage de l'émotion : variations linguistiques et culturelles*, Paris, Peeters (SELAF).
- 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 Ayytawari 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,  
Australie, University of Western Sydney.  
WIKAN Uni, 1984, Shame and honor. A contestable pair, *Man*  
19 : 635 652.

## CHAPITRE 1

# L'économie morale de la honte chez les Sénoufo du Burkina Faso

Par Fatoumata Ouattara<sup>1</sup>

### INTRODUCTION

La signification du mot français « honte » a évolué dans le temps. D'abord associé à la notion de déshonneur, la notion de retenue lui est aussi rattachée au XV<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, le sens commun français associe au terme un sens d'infériorité, d'abaissement dans l'opinion des autres. Jean-Paul Sartre (1943) souligne la dimension sociale du sentiment de honte : « Je suis ce que je suis à travers la manière par laquelle autrui me perçoit [...]. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui. » (Sartre 1943 : 276). Le regard des autres est primordial.

Nous nous proposons d'examiner, dans le cas de la société sénoufo, les contours sémantiques de la notion de *siige*, approximativement traduite par le mot français « honte »<sup>2</sup>. Les Sénoufo sont répartis sur trois pays : la Côte-d'Ivoire, le Mali et le Burkina Faso. Notre enquête de terrain a été conduite chez les

---

<sup>1</sup> Anthropologue, IRD, UMR 151 LPED, Marseille.

<sup>2</sup> Ce sujet a été développé dans une thèse de doctorat (Ouattara, 1999). Par ailleurs, il a fait l'objet d'une communication à un séminaire organisé par Yannick Jaffré, « Configurations et disjonctions affectives (Anthropologie & Psychiatrie) », EHESS-Marseille, du 21 au 24 mai 2013.

Nanerge, un sous-groupe sénoufo localisé au sud-ouest du Burkina Faso. Nous montrerons en quoi le fonctionnement de la notion de honte est lié à des affects qui opèrent dans un cadre social, et décrirons le contour polymorphe de situations sociales rendant compte du mécanisme de cette catégorie locale de honte, à partir de données empiriques dans la société sénoufo du Burkina Faso. Pour conclure, nous montrerons comment ces référents sociaux peuvent être analysés comme une économie morale.

## 1. LA NÉBULEUSE DE LA HONTE DANS LA SOCIÉTÉ SÉNOUFO

Soulignons d'emblée la polysémie de cette catégorie locale désignée par le mot *siige* de la langue sénoufo-nanergue, que l'on traduit couramment par « honte » en français. L'une de ses valeurs sémantiques correspond bien au sentiment de honte dans une acception française, mais ce terme a de nombreuses autres acceptions bien différentes, comme le remarque l'un de nos interlocuteurs :

« Si tu fais la cour à une femme mariée, dès que tu rencontres son mari, tu as honte, si tu dois de l'argent à quelqu'un, dès que tu le vois, tu as honte. Mais on a aussi honte devant quelqu'un qui vous respecte beaucoup, il faut que le respect soit réciproque. Quelqu'un qui vous respecte, ça ce n'est pas la honte, vous devez avoir de l'égard pour lui, mais c'est différent de la honte. Devant un beau-père, on doit respect et reconnaissance, ce n'est pas la honte. Mais en sénoufo on dit que tout ça c'est la honte, tu sais que la langue sénoufo n'est pas riche comme langue... » (T. S., entretien réalisé en français)

Les questions de traduction sont donc essentielles, et sont d'autant plus complexes qu'il ne s'agit pas seulement de traduire un mot d'une langue dans une autre, mais de transposer une culture dans les mots d'une autre<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Ahamadou Kourouma (1990) en rend bien compte en traitant de manière littéraire un thème proche du nôtre : « Un jour le Centenaire demanda au

Chez les Sénoufo, les référents à cette notion vernaculaire *siige* apparaissent dans des configurations si complexes, qu'on ne peut les analyser en termes de « honte », en tant que contraire de la culpabilité ou de l'honneur. L'expression et les usages de *siige* réfèrent à une constellation de notions qui s'énoncent en termes de « pudeur », de « respect », « d'humilité », « d'humiliation », de « déshonneur » ou de « mépris ». Les frontières entre ces différents niveaux de « honte » paraissent floues. Les limites sont étroites. Tout se passe comme s'il y avait une pluralité de sentiments, dont certains sont plus importants que d'autres. Face à une telle diversité de significations et de sentiments, nous proposons d'analyser les faits en termes de registres de la « honte ».

### **a) De la pudeur corporelle, sexuelle et des rapports de séduction dans l'espace public**

*Siige* s'emploie d'abord dans des expressions relatives à la pudeur corporelle. Ces codes de pudeur renvoient à la sexualité et, à travers elle, aux relations hommes/femmes et parents/enfants. Ces codes régissent aussi le langage public, la manière de s'exprimer et de se tenir. La pudeur marque aussi les relations sexuelles, mais une dissymétrie s'y observe : les conduites de réserve, de retenue de la femme à l'égard de son partenaire sont plus fortes que l'inverse. En public, par exemple, une épouse, une maîtresse ou une fiancée s'abstiendront de trop parler avec leur compagnon.

L'expression de *siige* commande aussi le contrôle sur la manifestation publique d'un sentiment de désir. De fait, la séduction obéit elle aussi à des normes de conduites. Par exemple, *siige* que les amoureux ressentent l'un en face de l'autre les empêchera de se laisser aller à des expressions en

---

Blanc comment s'entendait en français le mot *monnè*. "Outrages, défis, mépris, injures, humiliations, colère rageuse, tous ces mots à la fois sans qu'aucun le traduise véritablement", répondit le Toubab qui ajouta : "En vérité, il n'y a pas chez nous, Européens, une parole rendant totalement le *monnè* malinké." Parce que leur langue ne possédait pas le mot, le Centenaire en conclut que les Français ne connaissaient pas les *monnew*. » (Kourouma, 1990 : 9)

public du sentiment d'amour qu'ils ont l'un pour l'autre, ou de se toucher. En milieu sénoufo, comme dans beaucoup de sociétés africaines, les sentiments affectifs ne se montrent ni ne se disent en public. Les expressions amoureuses se manifestent en public par une conduite de retenue, de gêne relative des partenaires. Les amoureux adopteront même en public une certaine distance l'un à l'égard de l'autre. Mais la retenue et la gêne se manifestent moins chez un homme que chez une femme. Autrement dit, l'expression du désir est très codée dans l'espace public. Il faut faire connaître son désir, sans le communiquer de façon très explicite. La grossièreté est honteuse pour tout individu.

Ces codes sociaux relatifs à la pudeur s'inscrivent dans les normes plus larges du savoir-vivre, de la bienséance locale. Mais ils ne pèsent pas sur tous de manière identique (hommes/femmes ; enfants/parents). Ces codes de bienséance sont inclus dans la notion de *siige*. Il faut y ajouter l'expression nécessaire du respect dans l'espace public, car le manquement à ces règles entraîne l'humiliation du fautif.

### **b) Le sentiment de respect et les hiérarchies statutaires au cœur de la bienséance**

La notion de *siige* n'est pas seulement synonyme de pudeur, elle est aussi une marque de respect dans le cadre de relations hiérarchiques.

### **La manifestation d'un statut d'infériorité et les codes de respect/soumission**

Ces rapports de *siige* s'observent en priorité dans le cadre familial, où le jeune enfant adopte des postures corporelles de gêne et de retenue à l'égard de ses parents. *Siige* s'exprime essentiellement dans le regard, que l'on baisse devant toute personne que l'on respecte. Peu parler est aussi une marque de respect. Les conduites de *siige*-respect à l'égard des « vieux » se manifestent par la manière dont on les écoute, sans remettre en question ce qu'ils disent. L'apprentissage pour l'enfant consiste



à éviter de prendre part aux discussions entre adultes. S'il ne peut s'en écarter, il ne prendra la parole que si les adultes la lui donnent. L'apprentissage du respect est œuvre collective : n'importe quel adulte peut réprimer l'enfant en faute. Il en est de même chez les voisins Bambara (Vuarin 1996, chap. 6 : 4). Une bonne partie de l'éducation de l'enfant consiste à lui fait prendre conscience qu'une faute découverte par l'entourage le couvre de *siige*.

Le respect envers les personnes âgées se marque en leur faisant des cadeaux, mais de façon plus générale le respect entre les cadets et les aînés se donne à voir dans les rapports d'entraide, de réciprocité. En échange du respect qu'il lui a témoigné un jour, un cadet recevra la protection d'un aîné en cas de besoin. Une vieille accoucheuse villageoise rappelle l'aide que lui avait portée une jeune potière, pour justifier son attention particulière, lors de son accouchement : pour prétendre recevoir de l'aide, il faut avoir aidé auparavant. Si la réussite est attribuée au destin, la bénédiction des aînés en assure la pérennité.

Le respect est à la base également de la transmission du savoir, dans la mesure où la contestation du savoir d'une personne plus âgée nuit à sa transmission. Les signes du respect s'inscrivent également dans les rapports conjugaux et matrimoniaux.

### **Le respect dans le cadre de l'alliance : retenue et réserve - La retenue de la femme à l'égard de l'homme**

Le système normatif sénoufo-nanerge conçoit le rapport homme/femme, et plus particulièrement celui des conjoints, en termes de *siige*. Les rapports de couple sont d'abord définis en termes de réciprocité de *siige*-respect entre l'épouse et son mari. Implicitement, la norme sénoufo exige l'expression des conduites de *siige*-respect d'une épouse envers son époux, plus que l'inverse<sup>4</sup>. En outre, le *siige*-respect de la femme à l'égard

---

<sup>4</sup> Par contre, aucune norme n'édicte – de façon surprenante – les conduites d'un homme à l'égard de son épouse !

de son mari est souvent prescrit comme condition pour que les enfants reconnaissent l'autorité du père. Une épouse doit donc montrer en public qu'elle « connaît *siige* » (*siige tchien*) devant son mari. Sa connaissance de *siige* se marque par des attitudes de retenue, de réserve en sa présence. Nous sommes ici dans le domaine normatif car il y a, comme partout, un écart entre les normes et les pratiques et il arrive que des scènes de ménage éclatent publiquement. Qu'une femme soit battue par son mari, cela semble une situation acceptable pour tout Sénoufo, et personne n'y perçoit un manquement au code du respect d'un homme à l'égard de sa femme. À la suite d'une bagarre publique entre conjoints, il n'est pas rare d'entendre le voisinage (y compris parfois certains proches de la femme) condamner l'épouse. Mais qu'une femme se permette de battre ou même de résister aux coups qu'il lui donne, et c'est un scandale. Elle est considérée comme une femme qui ne connaît pas *siige*. La sanction d'une telle conduite est la remise en cause de son identité, puisqu'on l'identifiera à un homme.

#### **- La retenue à l'égard des beaux-parents**

Une femme n'adopte pas *siige*-respect seulement à l'égard de son époux. Elle l'exprime aussi vis-à-vis des parents de son conjoint. Ce comportement de retenue et de réserve envers les beaux-parents s'adresse d'abord au père et à la mère du mari. Les beaux-parents inversement doivent avoir une attitude de respect à l'égard de leur belle-fille. Cette attitude se manifeste par de la retenue. La durée d'une relation matrimoniale est souvent liée au respect qui existe entre une épouse, son mari et les parents de celui-ci. Mais à vrai dire, la norme s'intéresse plus à la tenue de *siige*-respect de l'épouse envers son mari et les parents de celui-ci, qu'à l'inverse. Cette inégalité normative est due au fait que ce sont femmes qui s'occupent de l'apprentissage normatif des enfants. Cependant, la conduite d'un gendre envers ses beaux-parents est également marquée du sceau de *siige*. Les parents de l'épouse doivent donner leur accord pour le mariage, et le gendre honorera les parents de sa

femme, pour avoir accepté sa demande, à travers les marques de *siige*-respect. *Siige* est signe ici de reconnaissance.

Les conduites de *siige*-respect sont également la marque de relations statutaires. Ainsi, les subordonnés manifesteront *siige* en public vis-à-vis d'un chef de village. Dans la communauté villageoise, en dehors du cercle familial et des réseaux d'alliances, le chef de village est une personne envers laquelle tous exprimeront des conduites de *siige*-respect. Toute activité est suspendue pour répondre à l'appel du chef de village. La reconnaissance du pouvoir politique s'exprime donc par des conduites de *siige*.

Les situations de *siige* qui précèdent relèvent de la reconnaissance de statuts d'autorité (parentale, matrimoniale, politique). *Siige* manifeste donc la soumission d'un dominé envers un dominant. D'une manière générale, tout conflit public remet en question la notion de *siige*-respect entre individus qui se doivent mutuellement le respect. Et tout manquement public aux codes du respect est condamné. La honte en est la sanction sociale. Ce que la norme sénoufo désapprouve, c'est l'affichage en public de son désaccord avec une personne envers laquelle on doit 'normalement' témoigner du respect.

### **c) De la discrétion et de la reconnaissance sociale**

La discrétion est un élément fondamental de la bienséance et de la réputation dans toutes les cultures ouest-africaines. Il s'agit d'une qualité, d'une valeur que l'on attend d'une personne riche. Mais la richesse renvoie aussi bien à la richesse économique, qu'au fait d'avoir une progéniture nombreuse. On s'attend à ce qu'un riche, au sens sénoufo du terme, se conduise conformément à *siige*, marquant ainsi son sens du savoir-vivre. La notion de discrétion paraît la plus appropriée pour qualifier cette dimension de *siige*, et nous parlerons donc ici de *siige*-discrétion. Cette obligation de discrétion s'impose aussi bien au riche (producteur de richesses), qu'à la femme enceinte (reproduction biologique).

### **La discrétion de la femme enceinte : « ne rien dire en attendant que cela se voie »**

La femme enceinte doit être discrète sur son état, jusqu'à ce qu'il soit perceptible par l'entourage. L'annonce d'un état de grossesse requiert de la retenue chez une femme. Celle qui « connaît *siige* » (*siige tchien*) n'annonce pas en public qu'elle attend un enfant. Même si la pression de son entourage l'incite à annoncer son état, par pudeur elle n'avouera pas en public qu'elle est enceinte. Un état de grossesse ne se dit pas, il s'observe. Même au dispensaire, une femme exprimera de la réserve pour annoncer au personnel soignant qu'elle est enceinte. Les femmes restent très pudiques sur cette question, et seules les questions insistantes de l'infirmier peuvent les faire sortir de cette réserve, de ce mutisme au sujet de leur grossesse. Taire cet état est une norme fortement intériorisée, si bien qu'une femme qui la transgresse sera identifiée comme quelqu'un qui « ne connaît pas la honte ». La discrétion sur la grossesse est d'ailleurs une des règles les moins transgressées. Plus encore, la femme qui transgresserait cette norme sera considérée comme ayant perdu toute notion de civilité et de bienséance, c'est-à-dire comme une folle.

La retenue pour l'annonce publique d'un état de grossesse s'explique surtout en termes de vulnérabilité, d'incertitude et de modestie. La grossesse reste pour la femme une source de bonheur, dont la joie doit être contenue. Mais tant que la grossesse n'est pas sûre et certaine, la femme doit maîtriser son bonheur et contenir sa joie. Cette réserve est également liée à la crainte des regards jaloux. Les fausses couches sont interprétées comme la reprise du fœtus par les êtres de l'autre monde, ou attribuées à des actes de sorcellerie de la part de personnes jalouses. La pudeur d'une femme enceinte montre aux autres qu'en maîtrisant son bonheur, elle ne les offense pas. Elle reste modeste envers les membres de sa société, et discrète face à l'incertitude sur le bon déroulement de sa grossesse. La plaisanterie est admise sur l'annonce d'une grossesse, mais seules les femmes ne désirant plus avoir d'enfant (parce qu'elles en ont déjà) peuvent s'y laisser aller en public.

### **La discrétion du riche : « ne pas dire sa richesse en se contentant de la montrer »**

De la même façon, la discrétion est de mise pour quelqu'un qui se singularise des autres par sa richesse économique. Un riche doit faire preuve par-là de savoir-vivre. Les riches du village se distinguent selon leur manière de se tenir en société. Ainsi, l'homme prospère, généreux et respectueux d'autrui détient une « richesse froide » (*nafo gninngue*), approuvée par les normes locales. À l'opposé, la « richesse chaude » (*nafo fugue*) est celle d'un individu bavard et vantard, qui transgresse de la sorte la règle de discrétion du savoir-vivre local. Le détenteur d'une « richesse froide » est discret, tandis que le détenteur d'une « richesse chaude » affiche arrogance, fierté, hauteur, orgueil, superbe et vanité.

En milieu sénoufo s'énonce couramment l'idée que la richesse peut tuer. Comment s'explique une telle assertion ? Au début nous avons, non sans naïveté, émis l'hypothèse que l'abondance économique était mal acceptée dans cette société à cause d'une tendance égalitaire (Foster 1965, 1972). Or, il n'en est rien. La richesse, certes, est évoquée comme cause de mort, mais cette dernière n'est pas liée à l'importance des biens mais à leur étalage provocant. Si la richesse tue, c'est en raison de la conduite du riche.

« On ne tue pas une personne à cause de sa richesse, c'est la bouche qui tue. Quand on ne parle pas bien, tu peux mourir par ta façon de parler. On ne tue pas une personne parce qu'elle est riche, mais si la bouche du riche ne s'ouvre pas bien, on peut le tuer. » (B. N., une femme âgée de 55 ans, accoucheuse).

Toute vantardise peut susciter des regards jaloux. La sorcellerie résulte de la jalousie provoquée par la transgression des normes, comme en témoignent ces propos : « c'est sa richesse qui l'a tué », ou bien, « c'est sa bouche qui l'a tué ». Les actes de sorcellerie sanctionnent la transgression des normes afférentes à la richesse. L'idée qu'un tel manque de discrétion puisse être à l'origine d'une mort s'énonce dans le proverbe sénoufo suivant : « seul un serpent qui se cache aura une longue vie ». Dans les conceptions locales, la pérennité de

la richesse est incertaine. Les conduites de *siige*-discrétion sont donc des stratégies visant à la maintenir.

« L'argent est comme un bracelet, quand on sait le tenir, il reste ; mais, si on ne s'en occupe pas, on le perd, on le verra au poignet d'une autre personne. Quand on est riche, si la manière de parler n'est pas bonne, si tu parles mal aux gens, la richesse finit. Quand on dit trop sa richesse, 'qu'est ce qui me manque encore ?' alors, ta pauvreté sera sans commune mesure. À ce moment, quelqu'un d'autre se tait et te retire tout doucement ta richesse. » (B. N., une femme âgée de 55 ans, accoucheuse).

On attend du riche qu'il s'abstienne de dire ouvertement ce qu'il possède. Vanité et richesse ne font pas bon ménage dans la société nanerge. Le « bon » riche est celui qui fait preuve de discrétion dans ses propos, quitte à mentir en public pour se conformer à la norme.

La discrétion, marque de *siige*, est aussi l'art de trouver des réponses à la curiosité de l'entourage, au sujet d'un projet d'acquisition. Par exemple, quelqu'un dira en public qu'il a mangé de la pâte de mil (*tô*) même s'il a mangé du riz, aliment plus valorisé, pour ne pas faire preuve de vantardise. Ce qui est important, ce qui se donne à voir ici, c'est le souci constant de ne pas dévoiler ses projets, de ne pas parler de ce qui n'existe pas encore (on se rappelle les conduites de discrétion de la femme enceinte sur l'annonce de son état). Cette discrétion est liée au souci d'éviter les regards jaloux. En général, le savoir-vivre sénoufo incite à contrôler sa parole dans l'espace public.

#### **d) Quand la honte devient une sanction**

##### **Le manque de contrôle de soi**

L'écart entre un comportement individuel et l'attente du public engendre la honte *siige*. Les maladies que les Sénoufo redoutent le plus sont celles qui « finissent » la honte (*yambe po siige kuuge*, « maladie/qui/honte/finissent »), c'est-à-dire celles qui font disparaître toute pudeur ou bienséance. La folie en est l'image emblématique. La honte alors n'est pas celle du malade lui-même, mais celle de son entourage proche. Ce qui est

redouté dans la folie, c'est la perte du contrôle de soi vis-à-vis des autres.

Dans l'accouchement, il est souvent dit que la femme ne manifeste aucun signe de *siige*-pudeur en exposant son sexe à autrui – tout au moins aux personnes qui socialement peuvent assister à l'accouchement. C'est aussi un moment où la femme doit se montrer courageuse. Crier lors de l'accouchement serait la preuve qu'elle ne « connaît » pas *siige*. Les vieilles femmes, garantes de cette norme, n'hésiteront pas à rappeler à la jeune femme qu'elle ne doit pas exprimer bruyamment sa douleur pendant l'accouchement. Même à la maternité du village, où *a priori* d'autres logiques (modernes) ont cours, une accoucheuse n'hésitera pas à rappeler cette norme à une parturiente qui manifeste sa douleur en s'agitant ou en criant.

### **La publicité autour d'une transgression ou le manque de discrétion : la honte d'être pris**

À l'instar du vol, la mise en évidence publique d'un rapport sexuel illégitime engendre la honte. Lorsqu'un commérage évoque l'adultère, on met volontiers l'accent sur l'ingéniosité d'un mari qui parvient à être témoin de l'infidélité de sa femme pour porter la honte sur l'amant découvert. De même toute tentative de viol révélée publiquement entraîne la honte pour l'homme en cause. En d'autres termes, voir sa réputation souillée, « le nom gâté » (*maga'a kaagui*) par les rumeurs, à cause d'une histoire d'adultère ou d'une tentative de viol, est source de honte<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Dans la société peule, Danièle Kintz montre à quel point l'adultère est socialement codé. « D'une manière générale, l'attitude [...] par rapport à l'adultère est indulgente, dans les faits si ce n'est dans le discours ; c'est un phénomène qui est perçu comme pratiquement inévitable. Le groupe social ne réagit négativement que lorsque la *pulaaku* n'a pas été respectée, c'est-à-dire lorsqu'il est devenu impossible pour chacun de faire semblant de ne s'être rendu compte de rien, publiquement du moins. Le sentiment de l'erreur commise porte plus sur le fait d'avoir été incapable d'être discret, que sur le fait d'avoir été adultère. Et plus généralement encore, celui qui n'a pas été discret, dans de nombreux domaines et pas uniquement celui de l'adultère,

C'est l'inverse lors des funérailles. L'adultère est alors toléré, et même institué. Personne dans ce contexte ne considère l'adultère comme honteux, car il est lié au monde des ancêtres où, selon les représentations locales, les normes humaines sont inversées. Mais l'adhésion à une telle pratique n'est pas unanime. Certains hommes refusent de laisser partir leur femme à des funérailles, si elle n'est pas directement impliquée dans cette célébration. D'autres maris interdisent simplement à leur épouse d'assister à une soirée musicale.

### **« Tenir son rang » : la honte résultant du manquement aux devoirs de son rang**

On attend d'un chef de famille qu'il fournisse quotidiennement une portion de céréales à sa ou ses épouses. Si son grenier est vide et qu'il ne le fait pas, ce sera la honte *siige* pour lui. La première responsabilité d'un chef de famille, en effet, est de nourrir ses dépendants. Tout manquement à cette marque de son autorité entraîne la honte *siige*. Un ancien agent de la fonction publique peut avancer la crainte de ce genre de *siige* pour justifier des activités commerciales après sa retraite, même si elles le conduisent à vivre éloigné de sa famille. Un homme est confronté aux railleries de l'entourage s'il se montre incapable de prendre en charge la survie de ses dépendants. Son épouse éprouve elle aussi la honte *siige*, si elle vit sous le toit d'un mari incapable de lui fournir la ration de céréales quotidienne (*yajile*) qu'elle est en droit d'attendre.

La honte résulte aussi du manquement à une obligation sociale. Pour le mari, des funérailles dans la famille d'une épouse sont coûteuses, car il est tenu de l'aider. Par sa contribution financière, il assure pleinement son statut d'époux et évite la honte aux yeux de sa belle-famille. Tenir ainsi son rang lui évite de perdre la face. Les funérailles occupent une très large place dans la vie sociale des Sénoufo (Bangali 1990). Leur importance dépend du statut socio-économique du défunt

---

choque son entourage en obligeant celui-ci à réagir, alors qu'il serait plus confortable pour lui de continuer à ne rien savoir. » (Kintz 1987 : 127)



et/ou de ses descendants. Tel individu qui travaille à sa réputation pendant son existence terrestre doit aussi veiller à ne pas se couvrir de honte, à titre posthume, lors de ses funérailles. La pauvreté couvre le défunt et sa famille de *siige*-honte et par leur ostentation, les funérailles sont le lieu d'évaluation du pouvoir économique du défunt et de ses descendants. La réussite des funérailles nécessite donc un étalage de richesses, source de prestige et moyen d'éviter la honte. La honte la plus redoutée est le lot de celui qui n'a pas été à la hauteur lors des funérailles de son père ou de sa mère. Dans un tel système, les pauvres en viennent à ne plus avoir droit à la parole. Ils sont mis à l'écart faute d'être entrés dans l'arène de l'ostentation. Cette quête de reconnaissance sociale amène certains à se couvrir de dettes, mais si l'entourage découvre ces dettes, ils seront critiqués et déconsidérés. L'argent préserve de la honte, car c'est un moyen de « sauver la face ».

Mais la honte *siige* qui s'abat sur un homme ne résulte pas seulement du manquement à un devoir financier dans ses rapports conjugaux. Faire la cour à une femme suppose aussi d'être en mesure de lui faire des cadeaux. Un homme éprouvera de la honte, si ses moyens économiques ne lui permettent pas de pouvoir manifester une telle élégance auprès d'une femme.

Qu'il s'agisse de l'incapacité à donner la ration de céréales quotidienne, à soigner un dépendant, à laisser son épouse mal vêtue lors de funérailles, à assurer correctement les funérailles de son parent, toutes ces situations dénotent un manquement à une obligation attendue d'un homme, pour marquer son statut de pouvoir à l'égard d'un enfant ou d'une épouse. La honte résulte de la remise en cause de ce statut de pouvoir. De même en milieu urbain bambara, la défaillance d'un homme à assumer ses responsabilités, envers ses dépendants, est une cause courante de honte. « La honte sanctionne d'abord non pas l'infériorité statutaire, mais le manquement à une supériorité reconnue et attendue » (Vuarin 2000 : 148).

Les Sénoufo considèrent que l'évitement de *siige* s'insère dans les pratiques quotidiennes. Ainsi, on entendra régulièrement dire que « toute personne doit éviter *siige* » ou bien que « chaque jour qui se lève est une course contre *siige* ».

*Siige* est un mécanisme de contrôle social. Les conditions de sa manifestation révèlent un système normatif (Montandon 1982). Les « bonnes manières », les règles de la pudeur, du respect, de l'humilité relèvent du code de la bienséance locale et sont des conduites que l'on impute à *siige*. Le manquement à ces règles de civilité entraîne la « honte ». En d'autres termes, « connaître la honte », c'est respecter les règles du savoir-vivre et cet apprentissage se fait pendant les premières années de la vie. *Siige*, la « honte », est le moyen d'évaluer la conduite de chacun dans l'espace public. Il est donc inadéquat d'appréhender les pratiques imputées à *siige* comme opposées, ou analogues, aux codes de l'honneur. Comme les conduites quotidiennes permises en société sont associées à *siige*, on peut dire que la « honte » *siige* est un « concept proche de l'expérience » (Geertz 1986 : 224).

Par ailleurs, *siige* régit aussi les principes de sanction négative, de désapprobation. Or il y a toujours un écart entre les normes et les pratiques sociales, si bien que le dispositif normatif laisse à chacun une marge de liberté. La « honte » se situe de la sorte à la frontière du jeu social avec les normes. Elle intervient comme sanction quand, dans un contexte donné, l'action franchit le seuil d'acceptabilité des écarts à la pratique conforme. Qu'il s'agisse de sa fonction sociale en tant que sanction « positive » des conduites conformes au savoir-vivre, ou de sa sanction « négative » face à la transgression des normes, *siige* est un principe de régulation sociale. Ce dispositif s'établit sur la base de principes partagés. Il s'agit de « dispositions communes », de « *common knowledge* », ou tout simplement « d'habitus <sup>6</sup> » c'est-à-dire d'un « système de dispositions durables, transposables » (Bourdieu 1980 : 88). Ce fond commun de principes partagés permet à la société de fonctionner sur la base d'un « consensus normatif ». Et c'est ce

---

<sup>6</sup> Jean-Pierre Olivier de Sardan nous a justement fait remarquer que toutes ces notions rappellent le concept de « personnalité de base », inventé et développé par les anthropologues culturalistes américains, notamment par Abram Kardiner. Voir l'article « Abram Kardiner » écrit dans *Encyclopædia Universalis* par Mikel Dufrenne (1985). Mais on pourrait aussi parler à l'instar des phénoménologues « d'attitude naturelle » (Schutz, 1987).

qui permet à *siige* d'agir dans les interactions sociales comme un processus de régulation. Les règles ne se situent pas en dehors de l'action des acteurs car sans pratique sociale, on ne peut parler de règles.

## **2) LA HONTE EST À LA FOIS UNE CATÉGORIE ET UNE ÉCONOMIE MORALE**

Le concept d'économie morale fut initialement proposé par l'historien britannique Edward Palmer Thompson (1968) à propos des émeutes induites par la hausse des prix en Angleterre, où les manifestants étaient liés par leur adhésion à des valeurs communes. Puis ce concept fut repris par l'anthropologue américain James Scott (1976) dans son analyse des tensions économiques et politiques des paysans d'Asie du Sud-Est en temps de colonisation et de décolonisation. Plus tard, le concept d'économie morale est repris en France par Jean-Pierre Olivier de Sardan (1996) et Didier Fassin (2004 ; 2009 ; 2012). Ce dernier a procédé à « un retour critique sur un concept dont l'intensité des débats initiaux a montré la vertu heuristique mais dont la banalisation tend à émousser l'acuité analytique ». Il le définit ainsi :

« On considérera l'économie morale comme la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social. [...] on pourrait penser que les réactions affectives, telles que la colère ou le plaisir, sont loin des jugements moraux, sur le bien ou le juste, surtout lorsqu'on les idéalise ou les formalise en termes de dilemmes. Pourtant, les différentes conceptions des économies morales rejoignent sur ce point la plupart des théories philosophiques en liant les émotions et les valeurs, notamment sous la forme de sentiments moraux. » (Fassin, 2012 : 37).

Ce concept est particulièrement fécond pour analyser la honte dans la société sénoufo. Les codes de la honte y relèvent d'une économie morale du savoir-vivre en milieu rural. « C'est toujours dans un temps et un espace donnés que l'économie

morale permet de saisir la mobilisation de normes, de valeurs et d'affects. » (Fassin 2012 : 40).

### **a) Une logique d'interaction dans un espace public d'interconnaissance**

Si l'économie morale se définit comme l'économie des « normes et obligations qui régulent les échanges en dehors des mécanismes de marché » (Thompson 1971), *siige* qui en est l'expression se manifeste surtout dans l'espace public. Il s'agit d'une ligne de tension entre la sphère privée et l'espace public. *Siige* se joue dans l'interaction. Selon Patricia Paperman (1992), l'appréhension du concept d'espace public passe absolument par celui des émotions. La sphère publique est caractérisée, d'une part, par l'institution des codes et des conventions, et d'autre part (et c'est-là une particularité de l'espace public), par l'ajustement réciproque des conduites à partir d'un certain niveau d'anticipation des conduites des autres (Goffman 1973 ; 1974). Qu'il s'agisse des codes du savoir-vivre ou de la crainte de la réprobation consécutive à leur transgression, c'est toujours dans un espace social que s'exerce la sanction liée au regard d'autrui. Point de savoir-vivre ou de honte sans présence d'autrui<sup>7</sup>. Ceci étant, l'interaction dans la sphère publique n'est pas une condition suffisante ! L'interconnaissance nous paraît une autre condition essentielle et fondamentale pour que la régulation opérée par *siige* se mette en place. *Siige* œuvre au maintien d'un bien collectif : la paix sociale.

### **b) De la « dégradation statutaire » dans les interactions d'interconnaissance**

*Siige* fonctionne strictement dans le cadre des relations interpersonnelles, à l'opposé par exemple de la maladie. Certes la honte, contrairement au savoir-vivre, comporte un aspect psychologique. Mais cette subjectivité dépend des normes

---

<sup>7</sup> Rappelons l'élégante formule de Jean-Paul Sartre qui met l'accent sur le poids du regard extérieur dans sa manifestation : « j'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui » (1943 : 276).

partagées du savoir-vivre. C'est donc moins une anthropologie des affects ou des émotions qu'une anthropologie morale qui fait le socle de notre étude. Ainsi quand il y a transgression de normes, *siige* marque la « dégradation statutaire » (Harold Garfinkel 1986), qui remet en question « l'identité publique » d'un acteur social. D'une manière générale, les processus de dégradation statutaire, tels que la honte, existent dans toutes les sociétés en dépit de modes de fonctionnement différents.

Il importe donc de cerner les processus qui aboutissent à cette dégradation statutaire (Garfinkel 1986 : 25). Pour qu'il y ait dénonciation, il faut d'abord une partie qui dénonce une faute, le « dénonciateur », une autre qui commet une transgression de norme ou la faute, le « perpéteur », et enfin l'acte qui est l'objet du « blâme », l'événement. Le dénonciateur doit agir en qualité d'homme public en mettant l'accent sur les « valeurs supra personnelles » de la communauté. Pour que la dénonciation « réussisse », le dénonciateur doit pouvoir parler au nom de ces valeurs que remet en question la faute commise. Le dénonciateur doit aussi obtenir des témoins une certaine légitimité, pour parler au nom des valeurs sociales de son groupe. Les témoins, comme lui, doivent marquer une distance avec le perpéteur. Le perpéteur pour finir sera considéré comme un étranger au sein de son groupe. Il est mis « au dehors », hors du jeu des normes partagées de savoir-vivre que les Sénoufo appellent *siige*. *Siige* peut donc engager un processus de dégradation statutaire, dont l'issue peut être dramatique. De ce fait, le déclenchement de *siige* n'est pas automatique. Il dépend du contexte. On se rappelle, par exemple, le manque de discrétion de ce fils de chef qui n'a pourtant pas été blâmé. Des stratégies de choix s'observent entre divers degrés possibles de dégradation : « il y a, dit-on, des hontes plus grandes que d'autres ». Par exemple, un vieil époux préférera taire l'infidélité de sa jeune épouse de crainte que sa défaillance économique ne soit mise au grand jour. Autrement dit, entre la honte liée à la défaillance économique et celle d'être connu comme un mari trompé, la première sera plus redoutée que la seconde. La médisance, la rumeur et la raillerie sont autant de

mécanismes sociaux qui œuvrent à la dégradation statutaire. Ce sont des formes de la « dénonciation » (Luc Boltanski 1984). Toute dénonciation passe par le langage et expose le coupable à une violence symbolique.

### **c) *Siige* : un moyen essentiel de reconnaissance sociale**

Par rapport aux conventions, les stratégies des acteurs reflètent leurs intérêts face aux enjeux sociaux. Ces logiques d'intérêts renvoient également à des situations de *siige*. Ce sont des « processus de légitimation », qui sous-tendent la hiérarchie sociale dans un cadre hétérogène. Mais la hiérarchie sociale sénoufo semble avoir changé de nature. Autrefois, les jeux de la reconnaissance sociale s'effectuaient sur la base des comportements sexuels. Par exemple, l'adultère (dont la découverte se faisait essentiellement sur la base de certaines maladies sexuelles) était sévèrement sanctionné. D'une certaine manière, la « valeur sociale » d'un individu dépendait de sa conduite sexuelle. Mais avec le changement social et la généralisation de l'économie marchande, l'ancrage des procédures de reconnaissance sociale s'est progressivement déplacé. Aujourd'hui les enjeux de cette reconnaissance se fixent surtout dans l'accumulation de richesse, avec un encodage des signes de richesse spécifiques. Mais cette nouvelle forme de reconnaissance sociale passe essentiellement par le processus « ancien » de la redistribution. À cet égard, les funérailles sont un bel exemple de sa mise en œuvre. Dans leur déroulement se perçoivent encore les traces d'anciennes formes de légitimation sociale. Par exemple, elles sont le lieu d'une inversion des normes en matière de conduite sexuelle, où l'adultère est quasiment autorisé. Elles sont aussi l'occasion presque unique pour le fils du défunt de mettre en scène sa richesse économique à travers toute une série de gestes de redistribution. Dans la société sénoufo, le savoir-vivre du riche implique de savoir montrer sa richesse au public sans pour autant dire, en public, qu'il est riche.

Les processus de légitimation évoluent donc avec la transformation du système normatif, sous l'effet du changement

social. Certaines sphères de reconnaissance sociale semblent s'être affaiblies au profit d'autres, plus récentes. Le concept d'économie morale renvoie donc à une réalité qui n'est pas figée :

« [...] les économies morales, d'une part, ne peuvent se ramener à une sorte de culture morale qui définirait de façon immuable une société, et d'autre part, ne peuvent se résumer à la somme des expériences morales que vivent les individus : elles sont traversées par des mouvements et des tensions qui les modifient sans cesse ; elles sont inscrites dans des histoires collectives qui les constituent et les défont. Mais ce qui justifie le concept est sa force critique, nous racontant que, dès lors qu'elle s'inscrit dans des rapports sociaux, la morale est aussi une affaire politique. » (Fassin 2012 : 44)

## CONCLUSION

Pour rendre compte du fonctionnement de la corruption en Afrique, Jean-Pierre Olivier de Sardan la place sous l'éclairage d'une économie morale. À ce propos, il qualifie la honte de « puissant régulateur et moyen de contrôle social » régi par la bienséance et le regard des autres (Olivier de Sardan 1996 : 110-111). En effet, si intime que soit la façon dont la honte est ressentie, elle renvoie d'abord à une dimension relationnelle, socio-anthropologique : il n'y a pas de honte sans relation avec d'autres acteurs sociaux dans le cadre d'un partage de normes sociales. Elle naît avant tout d'une relation à l'opinion d'autrui. Il s'agit d'un phénomène éminemment social, qui inscrit l'étude de la honte dans l'anthropologie, au carrefour d'autres disciplines telles que la psychanalyse, la psychologie, la philosophie et l'histoire. Cette croisée des disciplines impose l'analyse des mécanismes sociaux liés à la honte comme une forme d'économie morale ; elle est en partie subjective, certes, mais dépend largement d'un contexte social d'où elle tient sa valeur d'échange morale.

## RÉFÉRENCES

- AUSUBEL David Paul, 1955, Relationships between shame and guilt in the socializing process, *Psychological Review* 62 (5) : 378-390.
- BANGALI Lamissa, 1990, Yagbake ou les grandes funérailles chez les Sénoufo de Sokouraba (province du Kéné Dougou), Université de Ouagadougou, mémoire de maîtrise de sociologie.
- BENEDICT Ruth, 1995, *Le chrysanthème et le sabre*, Arles, Éditions Picquier (1ère éd. 1946).
- BOLTANSKI Luc, 1984, La dénonciation, *Actes de la Recherche en sciences sociales* 51 : 3-40.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
- DODDS Eric Robertson, 1977, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion (1ère éd. 1959).
- DUFRENNE Mikel, 1985, KARDINER Abram - (1891-1981), *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 27 janvier 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/abram-kardiner/>
- ELIAS Norbert, 1973, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann Levy, Collection Agora (1ère éd. 1969).  
— 1975, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann Levy, Collection Agora (1ère éd. 1939).
- ERNAUX Annie, 1997, *La honte*, Paris, Gallimard.
- FASSIN Didier, 2004, Le corps exposé. Une économie morale de l'illégitimité, in Didier Fassin et Dominique Memmi (eds), *Le Gouvernement des corps*, Paris, Éditions de l'EHESS : 237 : 266.  
— 2009, Les économies morales revisitées, *Annales HSS* 6 : 1237-1266.  
— 2012, Vers une théorie des économies morales, in Didier Fassin et Jean-Sébastien Eideliman (eds), *Économies morales contemporaines*, Paris, Éditions La Découverte : 19-47.
- FOSTER M. George, 1965, Peasant society and the image of limited good, *American Anthropologist* 67 : 293-315.



- 1972, A second look at limited good, *Anthropological Quarterly* 45 (2) : 57-64.
- FREUD Sigmund, 1934, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Denoël.
- 1949, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard.
- GARFINKEL Harold, 1986, *Du bon usage de la dégradation*, Sociétés 11 : 24-27 (1ère éd. 1956).
- GEERTZ Clifford, 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF.
- GOFFMAN Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit.
- 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit.
- KINTZ Danièle, 1987, De l'art peul de l'adultère, *Bulletin de l'AFA* 29-30 : 119-143.
- KOUROUMA Ahmadou, 1968, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil.
- 1990, *Monné, outrages et défis*, Paris, Seuil.
- LEIGHTON Dorothea & KLUCKHOHN Clyde, 1947, *Children of the people : The Navaho individual and his development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- LEWIS Michael, 1992, *Shame. The exposed self*, New York, The Free Press.
- LYND Helen Merrell, 1958, *On shame and the search for identity*, New York, Harcourt Brace.
- MARTIN-GRANEL Nicolas, 1995, Discours de la honte, *Cahiers d'Etudes Africaines* 140, XXXV-4 : 739-796.
- MONTANDON Cléopâtre, 1982, Un mécanisme de contrôle social : la honte. Analyse d'un concept négligé, *Revue Européenne des Sciences Sociales* XX (62) : 23-61.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1996, L'économie morale de la corruption en Afrique, *Politique Africaine* 63 : 97-116.
- OUATTARA Fatoumata, 1999, *Savoir-vivre et honte chez les Senufo Nanerge (Burkina Faso)*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, Marseille, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 370 p.
- PAPERMAN Patricia, 1992, Les émotions et l'espace public, *Quaderni* 18 : 93-108.

- PERISTIANY John George (ed.), 1966, *Honour and shame. The values of mediterranean society*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- 1976, *Mediterranean family structures*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PERISTIANY John George & PITT-RIVERS Julian (eds.), 1992, *Honor and grace in anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PIERS Gerhart & SINGER Milton B., 1953, *Shame and guilt : A psychanalytic and a cultural study*, New York, Norton.
- PITT-RIVERS Julian, 1966, Honor and social status, in Peristiany John George (ed.), *Honour and shame. The values of mediterranean society*, London, Weidenfeld and Nicolson : 21-77.
- 1972, Honor, in Stills L. D. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan & Free Press 13 : 503 – 511.
- 1983, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, Le Sycomore (1ère éd. 1977).
- 1991, La maladie de l'honneur, in Gautheron M. (éd.), *L'honneur. Image de soi ou don de soi, un idéal équivoque*, Paris, Éditions Autrement, série Morales 3 : 20-36.
- 1996, Honneur, in Canto-Sperber M. (éd.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF : 666-671.
- 1997, Compte rendu de l'ouvrage de Frank Henderson Stewart, Honor. Chicago & London, the University of Chicago Press, 1994, *L'Homme* 143 : 215-217.
- ROBREAU Yvonne, 1981, *L'honneur et la honte. Leurs expressions dans les romans en prose du Lancelot-Graal (XIIème - XIIIème siècles)*, Genève, Droz.
- RUSHDIE Salman, 1984, *La honte*, Paris, Stock (1ère éd. 1983).
- SARTRE Jean-Paul, 1943, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.
- SCHUTZ Alfred, 1987, *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Méridiens-Klincksieck.
- SCOTT James, 1976, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven.

- STEWART Frank Henderson, 1994, *Honor*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1998, De l'honneur, *L'Homme* 147 : 237-246.
- TISSERON Serge, 1992, *La honte. Psychanalyse d'un lien social*, Paris, Dunod.
- THOMPSON Edward Palmer, 1968, *The Making of the English Workin Class*, London, Penguin Books : 68 & 222 (1re édition 1963).
- 1971, The moral economy of the English crowd in the eighteenth century, *Past and Present* 50 (1) : 76-136.
- VUARIN Robert, 1994, L'argent et l'entregent, in Aubertin Catherine, Cogneau Denis. Marché et développement. *Cahiers Sciences Humaines* 30 (1-2) : 255-273.
- 2000, *Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation ou « Venez m'aider à tuer mon lion... »*, Paris, L'Harmattan.
- WALLACE Leon, 1963, The mechanism of shame, *Archives of General Psychiatry* 8 : 80-85.
- WIKAN Uni, 1984, Shame and honor. A contestable pair, *Man* 19 : 635-652.
- WURMSER Léon, 1980, Sévices en famille, le sens de la honte et la question du masochisme, *Médecine et Hygiène* 38 : 3080-3082.



## CHAPITRE 2

### Regard historique sur la honte et les pratiques reproductives au Soudan Central

Par Barbara M. Cooper<sup>1</sup>

Cet ouvrage explore les multiples dimensions du concept, de l'ethos et de l'expression de la « honte » à travers le Sahel. Des exemples contemporains pris dans des contextes variés témoignent de la riche texture de la « honte », du champ sémantique extraordinairement varié dans lequel elle s'applique et de ses qualités performatives. Toutefois, on risque en mettant l'accent sur le contemporain de présumer que la « honte » est par nature essentielle et intemporelle. Dans cet article, nous esquisserons à grands traits, en nous basant sur l'histoire, une interprétation des raisons qui font que la « honte » revêt aujourd'hui une telle importance au Niger dans la vie quotidienne. À notre sens, la honte est liée tout autant au paysage, à la logique de la domination coloniale française, et à ce qui reste de l'abolition de l'esclavage, qu'à la « culture » *in abstracto*. À coup sûr, le lien historique entre la honte et l'Islam au Sahel est bien plus complexe que l'on imagine. Les émotions ont une histoire, et inversement elles marquent l'histoire — leur nature apparemment intangible masque la variation de leurs réalisations, de leurs sens et de leurs effets<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Département d'histoire, Rutgers University, USA.

<sup>2</sup> Pour une historiographie des émotions, voir Deluermoz *et al.* 2013.

Le Sahel écologique s'étend sur une large bande, de la Mauritanie à la mer Rouge, mais le Sahel au sens français comporte, du point de vue politique, le Sénégal, la Mauritanie, le Mali, le Burkina Faso, le Niger et le Tchad — tous d'anciennes colonies françaises. Pour les voyageurs arabophones du Moyen-Age, c'était le « pays des Noirs », les Soudani. Ces peuples du *bilad al-sudan* étaient à leurs yeux foncièrement différents d'eux, en raison de leur couleur « noire » (Hall 2011a, 34). Le Sahel formait un espace ambigu — intermédiaire entre l'espace sécurisé des peuples musulmans, le *dar-al-Islam*, et le *dar-al-harb*, cette terre d'infidèles dont l'islam autorisait l'asservissement (Levtzion 2000, 63). Ils n'étaient pourtant pas tous « noirs » (Hunwick 2000). Dans le *bilad al-sudan* des dirigeants noirs de plus en plus influencés par l'islam depuis le IX<sup>e</sup> siècle contrôlaient d'importants centres de commerce, tandis que des marchands et chefs de caravanes pouvaient aisément se procurer et vendre des esclaves. Si les captifs sud-sahariens conduits vers le nord étaient souvent des « noirs », on oublie souvent que certains de ceux qu'on menait vendre au sud ne l'étaient nullement<sup>3</sup>.

Selon la logique esclavagiste de l'islam, il suffit de considérer quelqu'un comme infidèle ou apostat pour justifier sa capture. À cet égard les paysans sédentaires du sud-Soudan étaient des proies faciles pour les guerriers et pillards des confins du désert, à cheval et mieux armés. C'est ainsi qu'au fil du temps, les idées sur l'apparence physique (la noirceur) et la possibilité d'asservissement (le fait de ne pas être musulman) se fondirent peu à peu (Hall 2011a, Hunwick et Troutt Powell 2002, xix-xxi, 71-72). D'importants débats entre lettrés musulmans eurent lieu à ce propos (Hunwick 2000)<sup>4</sup>. Pour les chefs musulmans de la région et pour les commerçants de

---

<sup>3</sup> Al-Umari décompta les nombreux « Turques » au service du roi du Mali au début du XIV<sup>e</sup> siècle, et Ibn Battuta au milieu de ce siècle rencontra, près de Tombouctou, une jeune esclave originaire de Damas (Levtzion et Spaulding 2003, 55, 86).

<sup>4</sup> Sur la perception de la noirceur et les débats sur la race et les critères d'asservissement, voir Hunwick et Troutt Powell 2002 : 35-50.

passage, il fallait se constituer une généalogie pour affirmer sa noblesse, sa « blancheur » ou simplement qu'on n'était pas noir (Hall 2011a, 38, 58).

Les chefs du Soudan contrôlaient l'accès aux champs aurifères du sud, et ils restraignaient le flux de l'or vers le nord pour l'accumuler comme marque de prestige, ou l'échanger contre des tissus précieux, du sel et des armes. De nombreux captifs s'échangeaient aussi contre les biens précieux apportés par les caravanes (Africanus, [1550] 1857 Vol. 3 : 819-34). La plupart des esclaves conduits vers le nord étaient des femmes capturées chez les sédentaires au sud de la limite du désert. Mais beaucoup d'esclaves, surtout des femmes, étaient retenus dans le *bilad al-sudan* pour assurer les tâches domestiques et les travaux les plus durs.

Les explorateurs européens rêvaient d'atteindre les cités de l'or, Tombouctou et Kano, et les eaux du Niger et du lac Tchad. Le célèbre journal de René Caillié, publié d'abord en français en 1830, incita les Français à s'emparer du Soudan Central. Pour Caillié, l'espace sahélien était marqué surtout par un équilibre nutritionnel délicat, entre le lait et la viande des nomades, et les céréales des sédentaires. L'accès à la nourriture y dépendait de la violence ou de la charité. Seul le travail des esclaves noirs, en particulier des femmes, permettait d'échapper à la faim, même si le bétail était plus valorisé socialement. Caillié fit l'expérience pénible du cheminement des captifs, et non de celui des marchands. Le statut se marquait à la façon de voyager, sur une monture ou à pied (Caillié 1830b Vol. 2 : 55). Caillié n'avait ni monture, ni accès aux produits de l'élevage à troquer contre d'autres aliments, ni contrôle sur l'eau. La ville de Tombouctou qu'il atteignit enfin lui parut bien éloignée de la cité glorieuse qu'il avait imaginée (Caillié 1830a, Vol. 2 : 301).

Heinrich Barth, par contre, fit au milieu du siècle le voyage en sens inverse. Du nord au sud, comme un riche marchand arabe, il passa d'un paysage désertique désolé à un environnement verdoyant. L'image qu'il en conçut du Soudan Central est bien plus idyllique :

Après avoir traversé de vastes déserts au sol totalement nu, et des scènes d'une effrayante désolation, j'atteignis des terres fertiles

irriguées par de larges rivières navigables et de grands lacs, ornées d'arbres superbes et produisant diverses variétés de céréales, riz, sésame, arachides, en très grande abondance, de la canne à sucre, etc., ainsi que du coton et de l'indigo, si précieux pour l'échange (Barth, 1857, Vol. 1 : xv)<sup>5</sup>.

Barth fut saisi par le contraste entre Abd el Kader, berbère Tawati voyageant vers Agadès à dos de chameau, et sa captive qui allait à pied :

C'était un homme intelligent, au teint clair et de belle prestance, mais qui avait perdu un œil dans une querelle. Il était armé d'un long fusil muni d'un bon percuteur anglais, dont il était très fier... Aussi actif et intelligent qu'il fut, il manquait à ce point de galanterie qu'il obligeait sa jeune captive, qui était à la fois sa maîtresse, sa cuisinière et sa domestique, à marcher à pied toute la journée, alors que lui voyageait en général sur son chameau (Barth, 1857, Vol. I : 214)<sup>6</sup>.

Ces deux récits nous donnent à voir, à travers les divers types de nourriture de communautés sédentaires ou agropastorales, préparées par des captives, les transitions du milieu écologique, du couvert végétal et du mode de vie. Comme Mary Bivins l'a souligné, le paysage écologique et politique du Soudan Central était avant tout, pour le voyageur affamé, un paysage de nourriture (Bivins 2007 : 49).

---

<sup>5</sup> « After having traversed vast deserts of the most barren soil, and scene of the most frightful desolation, I met with fertile lands irrigated by large navigable rivers and extensive central lakes, ornamented with the finest timber, and producing various species of grain, rice, sesame, ground-nuts, in unlimited abundance, the sugar-cane, etc., together with cotton and indigo, the most valuable commodities of trade. » (Nous traduisons, ici et pour les notes suivantes.)

<sup>6</sup> « He was a smart fellow, of light complexion and handsome countenance, but had lost one eye in a quarrel. He was armed with a long gun with a good English lock, of which he was very proud.... Smart and active as this fellow was, he was so ungallant as to oblige his young female slave, who was at once his mistress, cook, and servant, to walk the whole day on foot, while he generally rode. »



## 1) L'ASSISE DÉMOGRAPHIQUE DE L'ÉQUILIBRE AGRO-PASTORAL

La lecture de ces textes montre que le Soudan Central n'est pas une simple zone écologique — c'est le lieu de rencontre entre le système de production alimentaire nomade, basé sur les sous-produits de l'élevage, et celui des sédentaires basé sur le mil, culture emblématique de la région. Caillié avait une conscience aiguë des prédatations des marchands nomades, avec lesquels il voyageait, sur les esclaves relégués dans les oasis et campements en bordure du désert. Ces esclaves garantissaient aux nomades l'accès au monde agricole. Caillié connaissait le dur labeur des captives pour cultiver le mil et récolter des graines sauvages, car leurs dons occasionnels lui permettaient de compléter par des céréales son alimentation lactée, pour lui inadéquate et inhabituelle<sup>7</sup>. Le contrôle de campements d'esclaves en zone sahélienne garantissait aux nomades touaregs l'accès aux céréales, aux points d'eau, et à des zones de repli en cas de sécheresse et de famine. La société touarègue dans son ensemble ne se composait pas seulement de nomades, mais aussi de leurs captifs de zone sédentaire (Lovejoy et Baier 1975).

C'est seulement en reléguant à d'autres la production des céréales et la gestion du bétail que les classes guerrières pouvaient s'adonner à la prédation. La capture d'esclaves nécessitait le renouvellement permanent du stock de ceux que l'on pouvait asservir, d'où une remise en cause continuelle du caractère musulman des populations voisines. Le résultat en fut, surtout à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, un débat quasi constant sur l'orthodoxie musulmane et sur la façon de catégoriser les divers groupes de population (Last et Al-Hajj 1965). Barth fut frappé du fait que les Touaregs semblaient élever leurs captifs pratiquement comme du bétail, leur objectif étant de mettre en place des campements de populations serviles de langue touarègue pour effectuer les tâches agricoles, domestiques et

---

<sup>7</sup> Ses compagnons de voyage nomades avaient du lait à boire, qu'ils partageaient parfois avec lui. À leurs yeux les céréales étaient rares (Caillié 1830b, vol. II, pp. 40, 45, 54, 56, 65, 78, 198, 416).

pastorales dégradantes aux yeux des nobles, des religieux et des guerriers. Il remarqua aussi combien le besoin de renouveler sans cesse le contingent d'esclaves était source d'instabilité dans la région :

C'est un aspect important de l'esclavage domestique en Afrique centrale, car si les esclaves domestiques ne se maintiennent pas en nombre par eux-mêmes, le manque qui découle de la mortalité ordinaire doit être constamment comblé par un nouvel arrivage, qui ne peut s'obtenir que par la capture ou, plus généralement, par des incursions prédatrices, et c'est cette nécessité qui rend l'esclavage domestique si funeste et pernicieux (Barth 1857, Vol. I : 214)<sup>8</sup>.

Au long du fleuve Niger, là où se trouvaient les restes éparés de l'empire songhai, un schéma comparable à celui des nomades touaregs se mit en place. La production agricole y était reléguée aux esclaves, dont les effectifs étaient constamment reconstitués par les raids de la classe guerrière sur les populations sédentaires voisines. Les élites songhai, comme les Maures et les Touaregs, pratiquaient l'endogamie de caste. Une classe guerrière prédatrice reposait sur un ensemble de cultivateurs théoriquement libres, de clients-esclaves de seconde génération, et d'esclaves de capture récente. Le travail agricole était méprisé tandis que la capacité à razzier les autres — et en particulier à acquérir des esclaves pour les vendre ou les forcer au travail — était une marque de noblesse (Olivier de Sardan 1984). Des agencements similaires se retrouvaient chez les Mawri, leurs voisins haoussaphones (Latour 1992).

Un peu plus à l'est, dans les sociétés de sédentaires centralisées telles que les Etats haoussas « Habe » du XVIII<sup>e</sup> siècle, les captifs pouvaient bénéficier d'une ascension sociale sur le long terme. Ils ne formaient pas une classe sociale distincte, mais se fondaient progressivement dans la population

---

<sup>8</sup> « This is an important circumstance in considering domestic slavery in Central Africa; for, if domestic slaves do not of themselves maintain their numbers, then the deficiency arising from ordinary mortality must constantly be kept up by a new supply, which can only be obtained by kidnapping, or, more generally, by predatory incursions, and it is this necessity which makes even domestic slavery appear so baneful and pernicious. »

locale comme paysans libres ou membres de la cour. Des interprétations assez larges de qui l'on pouvait épouser facilitaient ce processus. Au XIX<sup>e</sup> siècle en pays haoussa et au Kanem-Bornou, les enfants de concubines pouvaient être intégrés dans la filiation aristocratique de leur père, tandis que les enfants d'esclaves agriculteurs se fondaient dans la vaste population des *talakawa*, fermiers généralement pauvres mais de statut libre (Dunbar 1977). Il fallait donc que la main d'œuvre servile se renouvèle non seulement par elle-même, mais aussi par l'achat ou la capture. Cette logique de prédation répercutait la violence en cascade vers le sud, du fait que les sociétés sédentaires sahéliennes à leur tour se servaient sur les populations « infidèles » plus au sud, ou bien s'attaquaient les unes les autres au prétexte d'apostasie.

Les pasteurs de langue fulfulde se déplacèrent peu à peu avec leur bétail, d'ouest en est, pour s'insérer dans un espace intermédiaire entre les Touaregs établis dans le désert avec leurs chameaux, et les agriculteurs sédentaires au sud. Comme la société touarègue, la société peule se composait d'une élite nomade propriétaire de bétail, plus ou moins islamisée, d'une population plus ou moins sédentaire et souvent religieuse, et de colonies d'esclaves agriculteurs appelés *rimaiBe*. En tant que nouveaux venus, les Peuls pasteurs et agropasteurs dépendaient, pour l'accès à l'eau, d'accords avec des populations sédentaires relativement bien établies. Les pasteurs peuls avaient un accès saisonnier aux forages et aux céréales après la récolte en faisant paître leur bétail sur les terres des fermiers sédentaires, ces derniers bénéficiant en retour du fumier, du lait et de la viande.

Les tribus touarègues installaient à l'occasion leurs artisans captifs (souvent cordonniers ou bijoutiers) et leurs maisons de courtage dans les centres urbains du pays haoussa. Du point de vue économique, la région tirait profit de ces populations pour la plupart serviles. Elles entraînaient dans la main d'œuvre du commerce caravanier, contribuaient à la production artisanale d'articles de cuir ou de métal, et à la production agricole (Lovejoy et Baier 1975). Le mépris pour le travail aux champs typique des sociétés songhai, touarègue et peule était moins marqué chez les Haoussa. Leur économie agropastorale, comme

celle des Kanouri, était plus intensive que dans les communautés songhai plus petites à l'ouest. La production agropastorale, qui dépassait les besoins alimentaires, contribuait à l'attrait de centres commerciaux urbains comme Kano, Katsina, et Zinder. Le lait, le cuir, les textiles et remèdes musulmans des Peuls et des Touaregs y étaient très appréciés. Les citadins haoussa se démarquaient par leur style vestimentaire, les objets de cuir et les bijoux des Touaregs. Le savoir islamique d'élites lettrées wanganawa, peules et touarègues était recherché.

Aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, les religieux peuls menèrent de nombreux jihads victorieux à travers l'Afrique de l'Ouest. Ils avaient partiellement pour cause un ressentiment croissant envers les chefs des sociétés sédentaires qui leur imposaient une taxation « non-islamique » de leur bétail et de leur commerce. Des Etats territoriaux en naquirent (Fouta Toro, Fouta Jallon, Masina et enfin Sokoto), où les esclaves capturés au combat étaient source de main d'œuvre et de profit. L'élite peule des caliphats qui firent suite au jihad, dans l'actuel Nigéria du Nord, intensifièrent de façon significative le recours aux esclaves. Ils imitaient et développaient l'implantation des esclaves dans les oasis et villages de captifs, qui auparavant s'observait davantage dans les régions plus à l'ouest (Hogendorf 1977, Lovejoy 1978, Salau 2011). Cette concentration nouvelle de fermes de captifs sous le califat contribua à l'émergence du plus grand marché intégré d'un Etat islamique d'Afrique de l'Ouest.

Il est clair qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est uniquement grâce à l'utilisation judicieuse de la main d'œuvre servile que les sociétés du Soudan purent s'épanouir, comme le note Martin Klein :

On trouvait au Soudan occidental des villes, des Etats centralisés, l'islam, des métiers spécialisés et du commerce de longue distance, mais la croissance n'y fut pas le fruit d'une richesse naturelle. Bien que de nombreuses rivières traversent cette région, ses sols étaient pauvres et les pluies erratiques. Son développement social fut le fruit des maigres ressources qu'en tiraient les hommes, en particulier des ressources humaines. L'esclavage n'était que l'une

d'elles, mais sans doute la plus importante, au moins pendant les derniers siècles avant la colonisation. Le développement économique qui se produisit à l'époque du commerce atlantique se basait en bonne part sur le recours à la main d'œuvre servile, mais ce dernier comme la pratique de l'asservissement en fixa les limites, ainsi qu'à la croissance démographique (Klein 1998 : 12)<sup>9</sup>.

On ne saurait trop insister sur l'importance de la main d'œuvre pour les sociétés africaines dépendant de l'agriculture intensive. Le fait est connu, mais il mérite d'être rappelé pour bien saisir les conditions de la production et de la procréation humaine au Sahel en tant que région.

## **2) LA RUÉE VERS LE LAC TCHAD**

Suite à la publication du récit de Caillié en 1830, la France orienta ses visées sur le Sahel (Kanya-Forstner 1969 : 263). L'économie agricole française, dont les rivières et micro-régions nombreuses produisent une grande diversité d'aliments, servit de guide à ses intérêts commerciaux. Un lien fut imaginé entre la haute vallée du Sénégal et les pays de la courbe du Niger, puis le lac Tchad, afin de constituer un vaste espace de richesse agricole. En 1854 la ville même de Tombouctou était envisagée comme le pivot entre les riches terres d'Algérie et le Sénégal (Kanya-Forstner 1969 : 27). Le Soudan, comme le déclarait en 1886 un adepte de cette vision, se composait de nombreux Etats musulmans ou idolâtres, et « tous ces pays sont

---

<sup>9</sup> « The Western Sudan contained cities, centralized states, islam, occupational specialization and long-distance trade, but its growth was not a product of natural wealth. Though traversed by a number of rivers, it was an area of poor soils and erratic rainfall. Its social development came from what people did with their scarce resources and, particularly, their human resources. Slavery was only one source of wealth, but probably the most important, at least during the late pre-colonial centuries. The use of slave labor was responsible for much economic development that took place during the period of the Atlantic trade, but reliance on slaving and slave use also put a cap on both economic development and population growth. »

d'une fertilité excessive » (Le Roux 1886 : iv)<sup>10</sup>. Il semblait logique aux colons français d'Algérie de relier l'Algérie au pays haoussa, puisqu'il était si simple de trouver à Alger des esclaves de langue haoussa qui pouvaient servir d'informateurs. Au delà de Tombouctou, de ce fait, le pays haoussa, le Bornou et le lac Tchad semblaient des prolongements évidents dans la conception hydraulique de l'empire africain français. Après la conquête de Say sur le Niger, l'objectif aquatique suivant était le lac Tchad — point de convergence potentiel pour l'expansion française au sud de l'Aïr, au nord du Congo, et à l'est du fleuve Niger.

Sur le terrain les officiers de l'armée, avides de gloire et de promotion, étaient prêts à sacrifier les opportunités commerciales au profit de leurs pulsions militaires. La mission Voulet-Chanoine en 1899 visait à assurer le contrôle de la France sur le lac Tchad, sans tenir compte des recommandations des chefs du commandement ni des intérêts commerciaux de la région. L'implacable élan vers le lac Tchad d'une colonne peu équipée, de taille sans cesse croissante, d'environ 3000 soldats, porteurs et captives, sema le désastre dans la vaste étendue entre Say et Zinder. Pour nourrir la colonne en fin de saison sèche et pour garder suffisamment de porteurs, les capitaines Paul Voulet et Julien Chanoine s'embarquèrent pendant six mois dans une politique de terre brûlée, laissant derrière eux des villages en cendres et les corps d'innombrables femmes et enfants pendus aux arbres. Ce fut sans conteste l'un des épisodes les plus sombres de toute l'histoire coloniale française<sup>11</sup>. On préfère aujourd'hui considérer cet épisode comme un moment exceptionnel de folie, plutôt que la

---

<sup>10</sup> J. M. Le Roux, *Essai de dictionnaire Français-Haoussa et Haoussa-Français*, Alger : Adolphe Jourdan, 1886, iv. Le Roux composa son dictionnaire à Alger ; son informateur principal était une femme de langue haoussa, probablement d'origine captive.

<sup>11</sup> Dans un dénouement désordonné, le Lieutenant-colonel Jean-François Klobb reçut l'ordre d'abandonner son poste à Tombouctou pour arrêter la colonne. Il fut tué par Voulet, puis Voulet et Chanoine furent tués à leur tour par leurs propres troupes africaines. Cf. Finn Fuglestad 1983 : 54-61; Chantal Ahounou 2009 ; Jean-Claude Simoën 1996. Bertrand Taithe (2009) soutient qu'une telle violence ne fut pas le propre de cette seule expédition.

conséquence d'une vision catastrophique d'un espace alimentaire en réalité fragile.

Tandis qu'à la limite du désert la conquête de populations essentiellement sédentaires fut finalement réalisée grâce à ce lugubre carnage, au nord la conquête des espaces occupés par les Touaregs — dont la survie même dépendait de leur capacité à soutirer de la nourriture et du travail des sédentaires — prit encore une bonne vingtaine d'années. Les Touaregs étaient aux yeux des Français leurs plus grands adversaires : la conquête du Soudan impliquait de renverser l'hégémonie de tribus guerrières dont on avait une vision très romancée (Olivier de Sardan 1984 : 23-24, 150-56).

De 1906 à 1909 la mission Tilho, dont les militaires scientifiques avaient pour tâche de collecter des données scientifiques et de tracer la frontière entre le Niger et le Nigeria, fut déçue de constater la faible profondeur de l'immense lac Tchad et de s'apercevoir qu'il rétrécissait (Tilho 1910, 1928). Camille Lefebvre (2011) exprime le désarroi de cette équipe militaro-scientifique face aux réalités hydrauliques de cet espace. Pour trouver de l'eau et de la nourriture, et pour déterminer les meilleurs trajets d'un lieu à l'autre, la mission dépendait des implantations humaines et des puits. Mais l'emplacement des villages, des pistes et des points d'eau variaient beaucoup selon la date et l'importance des pluies, et la profondeur des eaux souterraines. De fortes pluies pouvaient modifier le tracé des cours d'eau ou créer des mares soudaines propices à l'agriculture. Le manque d'eau, ailleurs, modifiait la végétation et asséchait les puits.

Pour les membres de la mission, et notamment Roserot de Melin, cette instabilité paraît incompréhensible et absurde. Selon lui, « des villages entiers se déplacent continuellement pour un oui pour un non. Les chemins sont soumis aux mêmes changements fréquents : à peine marqués sur le sable mobile, leur direction est à la merci du premier noir à qui viendra l'idée de planter son mil à l'endroit où était la veille un sentier ». Dans ce contexte, les déplacements de la mission sont constamment subordonnés à un recueil localisé d'informations et sont donc largement dépendants des populations locales (Lefebvre 2011 : 118).

Dans un tel environnement, le pouvoir ne pouvait se baser sur des limites territoriales ; il fallait l'établir par la domination des peuples qui occupaient cet espace. Il fallait sans cesse négocier, attirer ou prendre de force le contrôle sur les hommes pour asseoir sa domination politique au Sahel. Accroître sa richesse en hommes ne pouvait se faire qu'à travers la force et la séduction — l'hégémonie ne pouvait se marquer simplement sur une carte.

Dans une orientation est-ouest prononcée, la poussée impériale française imposa un nouvel ordre colonial qui se superposa aux dynamiques préexistantes d'appropriation humaine dans ce lieu de rencontre agro-pastoral caractéristique du Soudan sahélien. Cette orientation est-ouest affaiblit par inadvertance les liens nord-sud, beaucoup plus justifiés du point de vue commercial, entre la zone forestière et l'intérieur, dont le contrôle avait toujours été crucial pour les Etats de la région. Les territoires français enclavés du Sahel étaient particulièrement mal situés dans une économie régionale qui se détournait d'une orientation vers la Méditerranée au profit de trajectoires débouchant sur la côte atlantique. De plus, l'intrusion de la France dans cet espace déstabilisa la logique antérieure d'accumulation et d'investissement dans les ressources humaines en accentuant les différences raciales et mettant davantage l'accent sur la reproduction biologique et le contrôle foncier.

### **3) L'ABOLITION DE L'ESCLAVAGE**

En 1905 la France abolit l'esclavage : il devint légalement impossible de vendre, d'hériter, d'échanger ou de donner un être humain. Cette abolition du statut légal d'esclave ne mit pas fin à l'esclavage en soi, mais il permit à de nombreux esclaves de quitter leurs maîtres sans crainte de représailles. Entre 1905 et 1908, entre 200 000 et 500 000 d'entre eux quittèrent leurs maîtres pour retourner dans leur pays d'origine ou s'établir dans de nouveaux villages (Roberts et Klein 1980 ; Klein 1998 : 159-67). Il y eut des départs similaires à travers tout le Sahel (Rodet



2015, 2013). Cependant certains esclaves restèrent. Ils donnèrent lieu à une classe servile de « captifs » et de « domestiques » au statut ambigu, gardant des liens avec les sociétés dont ils devinrent partie intégrante, à défaut d'être assimilés (Clark 2004).

Cependant la fin du commerce des esclaves menaçait la stabilité politique et économique. La France s'aperçut rapidement que le besoin en main d'œuvre de la région rendait l'effacement complet de l'esclavage incompatible avec le maintien de l'ordre et la levée de fonds pour financer l'ordre colonial naissant :

Dans l'Afrique de l'Ouest française, malgré l'hostilité de nombre d'administrateurs, les esclaves ne pouvaient que partir. Avec leur départ fut détruite la forme la plus importante de richesse pour de nombreuses sociétés africaines. L'Etat, cependant, manquait de personnel et de financement, et était peu enclin à remettre en cause les compromis locaux obtenus par la renégociation des relations sociales. Des formes résiduelles d'esclavage perdurèrent, et dans certains cas durent toujours (Klein 1998 : 16)<sup>12</sup>.

La remise en cause de la descendance, du mariage, de la légitimité sociale et de la fécondité furent des éléments clés de la révolution sociale complexe produite par l'occupation française et l'abolition de l'esclavage. Paradoxalement, ces ajustements furent souvent justifiés en termes de fidélité à l'islam et de rejet de l'influence « occidentale ».

Toutefois l'islam en question ici se teintait de l'interprétation française de l'islam en Afrique, et de pratiques sociales antérieures à sa généralisation. L'accélération de l'islamisation pendant cette période fut un trait marquant de la domination coloniale (Levtzion et Pouwels 2000 : 14-15). Pour rendre ces nouveaux territoires « légiférables » et gouvernables, les penseurs coloniaux français s'appuyaient sur une version

---

<sup>12</sup> « In French West Africa, in spite of the hostility of many administrators, slaves had only to leave. Their departures destroyed the most important form of wealth in many African societies. The state was, however, understaffed and underfunded and was generally unwilling to attack local compromises that resulted from renegotiation of social relations. Vestigial forms of slavery lingered on and, in some cases, still do. »

schématique de la pratique islamique malékite. Ils institutionnalisèrent en outre la bipolarité raciale implicite qui soustendait l'économie esclavagiste de la période précédente. Ils s'appuyèrent ainsi sur l'entremise des élites mêmes dont l'intérêt était de maintenir les relations de domination et de servitude.

Maurice Delafosse (1912) imprima une conception raciale binaire des différences sociales dans la région, tout en s'efforçant d'éviter une approche trop manifestement physiologique de la « race ». De son point de vue, il y avait quatre races « blanches » : les Maures purs, les Maures mélangés arabo-berbères, les Touaregs et les Peuls. Quant aux « Noirs », leur nombre était plus élevé, la distinction se faisant entre 26 « peuples », dont beaucoup cadraient mal dans la dichotomie simplificatrice qu'il proposait. Il suffisait d'être admiré par ce penseur colonial pour tomber plus ou moins dans la catégorie des « Blancs ». La blancheur convenait particulièrement bien aux sociétés musulmanes, si bien que des sociétés très islamisées comme les Wolof, les Haoussa, Songhai, Mandé septentrionaux et Toucouleurs opacifiaient considérablement la clareté de son modèle (Delafosse 1912 Vol. I : 350-51).

Pour Delafosse, c'est le type de mariage qui distinguait le plus clairement les « Blancs » des « Noirs ». Les « Blancs » du nord, bien que l'islam les autorise à prendre jusqu'à quatre épouses, étaient généralement monogames. Leurs femmes avaient plus d'influence sociale et leur fidélité, selon lui, était hautement prisée (Delafosse 1912, Vol I : 311). Dans les sociétés « noires », la polygynie était fonctionnellement nécessaire. Du point de vue physiologique, pensait-il, chez les « Noirs » le tabou quasi universel sur les relations sexuelles pendant la menstruation, la grossesse et l'allaitement pouvait obliger l'homme à renoncer aux relations sexuelles pendant un ou deux ans. Pour éviter l'adultère, la coutume l'autorisait donc à avoir plusieurs épouses. Du point de vue économique la polygynie augmentait le nombre des enfants, main d'œuvre nécessaire dans ce milieu agricole. De plus les tâches domestiques étaient écrasantes pour une femme seule. Au bout

du compte, affirmait Delafosse, comme les « Noirs » vivaient à proximité de la nature et voyaient des animaux mâles s'accoupler avec de multiples femelles, la polygynie leur était naturelle (Delafosse 1912 Vol III : 62-63). La forte demande de main d'œuvre des économies pastorales, qui avait pendant longtemps alimenté le besoin d'esclaves, était totalement oblitérée dans sa partition entre sociétés « blanches » et « noires ». Il tirait de cette binarité la conclusion que les « Blancs » ont des civilisations, tandis que les « Noirs », plus proches de la nature, ont des *ethnies*.

Cette partition entre Blancs et Noirs se superposa à la logique préexistante de différence religieuse et raciale qui justifiait l'esclavagisme dans la région. La noirceur était associée à la faiblesse de l'islamisation et la blancheur à l'adhésion à la prétendue orthodoxie fanatique et rigide de l'islam « pur ». Il y avait lieu de protéger les populations noires d'une contamination par le fanatisme de l'islam « arabe ». L'Islam noir inventé et cultivé dans la période coloniale fut renforcé par la logique bureaucratique de l'empire français en Afrique, selon laquelle l'Afrique du Nord et l'Algérie dépendaient d'un ministère, et l'AOF d'un autre. Ces ministères se distinguaient par des façons de voir et de faire distinctes. L'un, fonctionnant en français et en arabe, répondait à la logique de l'implantation coloniale avec le prestige de faire partie de la France, tandis que l'autre, parent pauvre manifeste, était administré en français et dans un ensemble hétéroclite de langues africaines. Sous la logique de la dépense minimum, il relevait du Ministère des colonies (Triaud 2014).

#### **4) LA RECOMPOSITION DES RELATIONS SOCIALES**

Les exigences de l'économie coloniale poussèrent les agriculteurs du Soudan central, les Haoussa et les Kanouri, à cultiver des surfaces toujours plus grandes de cultures de rente d'arachide. L'effet en fut d'accroître le besoin de main d'œuvre, alors même que les esclaves étaient moins nombreux. L'effort pour produire suffisamment d'arachide pour payer l'impôt

poussa les agriculteurs à semer à la limite nord de la zone arrosée par les pluies, dans des sols sableux où il était possible dans les années de fortes pluies de produire une récolte d'arachide.

Divers types d'établissements agricoles, en nombre croissant, furent installés dans la région, pas seulement haoussa ou kanouri. Certains esclaves fondèrent des villages indépendants — les anciens esclaves des pasteurs touaregs (appelés Iklan, Bouzou ou Bella) étant les plus avides de liberté et de sédentarité. Ces communautés n'en étaient pas moins touarègues par leur langue et pouvaient aussi pratiquer l'élevage. Cependant elles imitaient volontiers les pratiques agricoles des Haoussa (Bernus 1981 : 275-76). Les colons trouvèrent difficiles à gérer ces populations nouvellement indépendantes et très mobiles, car sans leurs maîtres les anciens esclaves des nomades ne reconnaissaient en fait aucun chef :

Les bellas ne méritent nullement l'indépendance qui leur a été donnée. Ne pouvant se fixer nulle part et ne voulant obéir à personne ils changent de village quand bon leur semble et surtout pour manifester contre l'autorité de leur chef<sup>13</sup>.

Les locuteurs de fulfulde employèrent diverses stratégies pour combiner l'agriculture et l'élevage. Certains, près des puits, mirent l'accent sur l'élevage, d'autres cultivèrent des bandes étroites de terre permettant le passage du bétail, tandis que d'autres encore défrichèrent de nouvelles terres dans la zone moins peuplée au nord (Diarra 1979, Boutrais 1997). Comme les Bella, ces agriculteurs étaient souvent d'origine servile (riimaayBe), même si quelques Peuls de statut libre se mirent également à l'agriculture parmi d'autres activités<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> ANN 5 E 2 5 Questions des Bellas, Lettre du Commandant de cercle de Tillabéry au Lieutenant-Gouverneur du Niger Maurice Bourguin n° 25, le 7 juillet 1933.

<sup>14</sup> L'ouvrage de Paul Riesman *First Find your Child a Good Mother* reste la meilleure étude de la société peule, même si elle se situe au Burkina Faso et non au Niger (New Brunswick 1992). Celui de Marguerite Dupire, *Peuls nomades. Etude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien* (Paris 1962), si classique qu'il soit, en dit moins sur les relations libres/captifs, en partie parce qu'il se centre sur les Peuls nomades exclusivement.

Les services d'aide à l'élevage coloniaux et postcoloniaux étaient souvent plus accessibles et plus appropriés pour les pasteurs peuls que touaregs. Les déplacements plus limités de leur bétail maintenaient les Peuls à proximité des agents gouvernementaux. Les troupeaux peuls dans leur ensemble grossirent et devinrent partie intégrante du paysage. La symbiose traditionnelle entre Haoussa et Peuls a sans doute également facilité ces concentrations, mais cette proximité même fut source de frictions croissantes pour l'accès au pâturage et à l'eau.

Ces divers facteurs contribuèrent à repousser les Touaregs plus loin vers le nord, les coupant de leurs accès traditionnels aux pâturages, aux forages, aux ressources céréalières et en eau de saison sèche, ainsi qu'aux zones de repli en temps de sécheresse. Avec l'achèvement de la ligne ferroviaire de Kano au début des années 1920, le commerce fut réorienté vers le sud, ce qui modifia de manière durable les dynamiques entre les populations touarègues et sédentaires. Chez les Touaregs Kel Ewey la caravane commerciale du Niger fut redirigée sur l'échange du sel et des dattes de Bilma contre du mil vendu sur les marchés haoussas du sud. Les produits agricoles des oasis et les chèvres élevées par les femmes devinrent des biens intermédiaires d'échange de plus en plus importants (Spittler 1993 : 40, 45). Alors que les anciens groupes serviles commençaient à revendiquer la terre qu'ils cultivaient comme étant la leur et non celle de leurs maîtres, les relations de dépendance entre nobles et anciens esclaves prirent une tournure plus élective, revêtant le langage de la parenté ou prenant la forme de relations patron/client. Les groupes touaregs uniquement pastoraux qui étaient dépourvus de liens durables et sûrs avec les sédentaires devinrent de plus en plus vulnérables à l'insécurité alimentaire et à la perte de leur bétail en temps de sécheresse (Spittler 1993 : 56).

La pluviométrie au Sahel, nous le savons maintenant, connaît une forte variabilité de long terme<sup>15</sup>. Quand la pluie

---

<sup>15</sup> Joint Institute for the Study of the Atmosphere and Ocean, "Sahel rainfall index (20-10N, 20W-10E), 1900 - October 2012," mis en ligne par Todd

dans la région était exceptionnellement abondante, comme ce fut le cas pour la majeure partie de la première moitié du siècle, la vulnérabilité produite par la variabilité climatique n'était pas forcément évidente. Mais en temps de pluviométrie plus normale, ou bien en temps de déficit marqué, la survie des Touaregs, Foulbé<sup>16</sup>, Peuls, et élites Songhay coupés de leur base agricole servile était compromise. L'incertitude pluviométrique pouvait augmenter la distance pour l'accès à l'eau et au pâturage ; de longs parcours avec les troupeaux nécessitaient d'employer plus de bergers. Dans le passé les Touaregs et Peuls Foulbé avaient simplement recours au travail des enfants de leurs esclaves agriculteurs. Les garçons captifs étaient chargés des troupeaux et les filles captives des tâches domestiques, ce qui incluait le dur travail d'abreuvement du bétail et de corvée d'eau pour les humains, ainsi que la préparation du mil pour l'alimentation. Lorsque les relations de clientèle perduraient jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, ou quand la coercition restait possible en raison de l'éloignement des postes coloniaux, cette main d'œuvre pouvait être encore disponible. Mais de plus en plus, les populations d'Iklan et de RiimaayBe s'opposèrent à la saisie de leurs enfants et revendiquèrent la propriété de la terre qu'ils travaillaient<sup>17</sup>.

Comme la domination coloniale s'appuyait en large part sur des dirigeants « traditionnels » de populations tant sédentaires que pastorales, les *chefs* désignés par les colons pouvaient traduire d'anciennes relations serviles en termes de corvée « traditionnelle » à leur profit, au profit des militaires ou pour les Français. Ceux qui pouvaient utiliser l'appareil coercitif d'Etat pour accéder à la main d'œuvre (ou au fruit de son travail) en tant que part de leurs prérogatives de chefs

---

Mitchell, Novembre 2012, JISAO data <http://jisao.washington.edu/data/sahel/> . Consulté le 30 Octobre 2013.

<sup>16</sup> Le terme Foulbé renvoie aux Peuls sédentaires, établis pour la plupart au Cameroun.

<sup>17</sup> A l'indépendance les relations serviles étaient encore fréquentes, ce qui alimentait les ressentiments des groupes ethniques sédentaires envers les nomades (Bernus 1981 : 61). Pour une analyse de ces tensions chez les Peuls, voir Klein 2005.

« coutumiers » pouvaient continuer à prospérer. Dans la perception locale, l'esclavage et le travail forcé de l'époque coloniale étaient souvent confondus (et le sont toujours) du fait que la contrainte de travail perdurait et s'obtenait grâce à l'hégémonie des mêmes personnes — les chefs nobles et leurs fils — que par le passé. Chez les Touaregs, la suppression du travail forcé au printemps 1946 eut pour effet de libérer ceux des Iklan qui vivaient encore près de leurs maîtres du fardeau de leurs obligations envers eux, en particulier s'ils portaient plainte<sup>18</sup>. Néanmoins Bruce Halls souligne la persistance de la tolérance coloniale pour la violence des maîtres envers leurs Iklan dans le Soudan français. Cette inégalité à base raciale allait donner sa forme à la politique de décolonisation de la région (Hall 2011b).

Au Niger, où les rapports de domination s'exprimaient en termes moins exclusivement raciaux, le travail forcé fut transféré peu à peu des épaules des esclaves hommes et femmes à celles des jeunes hommes et femmes en général (Olivier de Sardan 1984 : 136-38). Les hommes jeunes, aussi bien libres que d'ascendance servile, y répondaient souvent par la migration, pour saisir les possibilités d'emploi en ville et sur la côte, où ils pourraient choisir leur type de travail et gagner un salaire parfois suffisant pour redéfinir leur position dans l'ordre social<sup>19</sup>. Les femmes, globalement, restaient derrière.

## 5) PRODUCTION ET PRATIQUES REPRODUCTIVES

Tous ces changements eurent des répercussions complexes en termes de production et de pratiques reproductives. La

---

<sup>18</sup> ANN 5 E 2 5 Questions des Bellas, Lettre du Commandant de cercle de Maradi P.G. Gerber au Gouverneur du Niger Jean Toby, le 21 juillet 1950. Cette lettre comporte de longs passages d'un rapport du Commandant de subdivision de Dakoro Vilmin marqué « confidentiel » et daté du 7 juillet 1950.

<sup>19</sup> Pour une analyse de la manière complexe dont ces migrations furent conditionnées par l'histoire des circuits commerciaux sur le temps long et par l'emploi des esclaves dans diverses régions, voir Manchuelle 1989, 1997.

domination coloniale et l'abolition de l'esclavage déposséda peu à peu les nobles des caractéristiques qui étaient les leurs — les prouesses militaires, l'accès privilégié aux attributs guerriers comme les fusils, les chevaux et les chameaux, et le droit à redistribuer le travail forcé, les femmes, le bétail et les céréales. Avec le déclin de l'esclavage légitime, la seule chose qui restait parfois pour marquer sa différence de statut était la taille de son groupe et une attention exacerbée pour les comportements associés au statut libre. Les élites touarègues, haoussa, songhay et peules ne pouvaient plus se contenter simplement d'assurer par la violence leur contrôle sur les ressources — leur hégémonie devait se fonder sur un ensemble ostensible de comportements, de rituels et d'habitudes. Pour maintenir leur domination, ils devaient s'appuyer sur un code collectif de comportements pour justifier et faire accepter les relations d'inégalité.

Des études sur les implications du déclin de l'esclavage dans la région ont souligné ce processus, tout particulièrement les travaux d'Olivier de Sardan (1984 : 29-32, 201-205). Cependant on a surtout souligné le contraste entre les manifestations de « l'honneur » des élites masculines, et le prétendu manque d'honneur des anciens esclaves. Ici, l'attention sera plus précisément portée sur le côté féminin de cette histoire — car après tout, la plupart des esclaves étaient des femmes<sup>20</sup>. Pour elles, le statut se manifestait autant par la honte et ce qui va avec (retenue, pudeur), que dans l'honneur.

En approuvant tacitement le maintien des relations serviles et en les renforçant subtilement au travers de l'armée, des tribunaux et de l'enseignement, la France espérait opérer une transition très progressive de l'esclavage vers d'autres types de travaux contraints, sans perturber la hiérarchie sociale<sup>21</sup>. Pourtant, surtout après l'indépendance, ces institutions elles-

---

<sup>20</sup> Les études sur les taux de féminité des populations asservies sont nombreuses et cohérentes à cet égard sur tout le continent, voir Robertson et Klein 1983. Pour cette région, voir Olivier de Sardan 1984 : 118-20.

<sup>21</sup> Pour le cas français, voir Klein 1998. Pour les Britanniques de l'autre côté de la frontière au Nigéria, voir Lovejoy et Hogendorn 1993. Pour l'ensemble du continent, voir Miers et Roberts 1988.



mêmes pouvaient conduire à contester l'ordre établi : des esclaves envoyés à l'école à la place de « fils et de neveux » de chefs deviendraient à terme plus puissants que leurs anciens maîtres, d'anciens soldats esclaves proclameraient leurs droits que renforçait leur statut d'*anciens combattants*, tandis que d'anciens captifs défendraient devant les tribunaux le principe de propriété de la terre qu'ils avaient eux-mêmes défrichée. Et finalement les femmes musulmanes, prenant appui sur l'éducation et les tribunaux, pouvaient remettre en cause les règles de mariage et leur droit à l'héritage selon l'islam (Cooper 1997).

Comme il était de plus en plus difficile de renouveler l'effectif servile par des raids, des guerres ou par l'achat, il devint nécessaire de conserver l'accès au travail des captifs par d'autres moyens. L'un d'eux fut de garder les captives en tant que « concubines ». Aux yeux des Français, elles faisaient « partie de la famille », et n'étaient donc pas vraiment asservies. De ce fait, les tâches d'une captive et celles d'une épouse cadette se recoupèrent de plus en plus. Les concubines pouvaient être traitées comme des épouses cadettes et la hiérarchie entre épouses fut accentuée par l'accent particulier porté sur la distinction entre les épouses ayant mis au monde des enfants, et celles qui n'en avaient pas. Dans les faits, la grossesse et le loisir (marqués par la réclusion et le port du voile) devinrent les moyens principaux de distinguer les femmes libres des esclaves (Cooper 1994)<sup>22</sup>.

Ainsi la responsabilité de reproduire la force de travail, la structure sociale et la famille incombait surtout aux femmes de bas statut, qui dans cette région continuaient de contribuer de manière importante aux travaux agricoles, à la préparation des repas et à l'éducation des enfants. Résoudre ainsi le problème du travail était particulièrement pertinent quand on sait qu'en

---

<sup>22</sup> On retrouve sans doute la même chose ailleurs. Par exemple en 1949 Fanne Fode considérait que les Peuls de Kolda, au Sénégal, avaient beaucoup d'enfants parce que les hommes musulmans y avaient jusqu'à cinq épouses, ce qui laisse penser que l'une d'entre elles au moins était une concubine. IFAN (Dakar) Archives Cahiers Lycée Ponty C3 Fanne Fode, « L'enfant dans le milieu familial Peul » (Sénégal) 1949.

Afrique de l'Ouest la plupart des esclaves étaient des femmes, et que la plupart des captives étaient censées accepter les avances sexuelles de leurs maîtres (Olivier de Sardan 1984 : 118-120). Toutefois, cette formule marchait surtout si les enfants de concubines s'intégraient dans le lignage du maître, comme ce fut plus ou moins le cas dans une grande partie du Niger oriental.

Au contraire, dans les nombreuses sociétés où ces enfants formaient une catégorie distincte de l'élite, la logique de l'endogamie était primordiale pour le maintien des distinctions sociales. L'adhésion rigide au statut et à l'endogamie de caste permettait de conserver des cloisons étanches entre la strate des « nobles » nés libres, les castes d'artisans libérés, et les groupes de descendance servile auxquels revenaient les travaux les plus durs. Pour préserver l'oisiveté d'une femme libre, il fallait des domestiques, issues en général de la population des anciens esclaves. Olivier de Sardan a insisté à juste titre sur le fait qu'il serait une erreur de décrire la servitude comme un continuum de relations allant de l'esclave au statut libre. Ce serait passer à côté de la façon dont les barrières sociales entre les groupes de statut étaient (et souvent sont toujours) soigneusement maintenues, et masquer les différences qualitatives dans les comportements et les travaux associés à ces différents statuts. Les hommes castés, dont on sait que leurs familles sont « nées » dans la servitude, n'étaient jamais autorisés à épouser des femmes d'origine libre, et inversement ces dernières ne daignaient pas épouser des hommes d'origine servile (Olivier de Sardan 1984 : 44, 120).

Dans ces conditions, les femmes « libérées » mais non « libres » introduites dans un foyer ont tout lieu d'occuper un statut ambigu, intermédiaire entre celui de la concubine captive et de l'épouse. Tel est particulièrement le cas quand les soins quotidiens aux jeunes enfants sont confiés à des « domestiques » dont les propres enfants deviennent ainsi des parents « par le lait » de ceux du maître. Les propos du fils d'un noble Seryanke d'un tel foyer, en Guinée à la fin des années 1940, traduit bien cette ambiguïté :

[l'enfant] passe presque toute la journée à califourchon sur le dos de la servante que le père a affectée à son service ; l'enfant éprouve tellement de sympathie pour cette fille qui le calme par des berceuses flatteuses que cette communion affective du bas âge semblerait expliquer le nombre considérable de « taras » (servante mariée par son maître), noté par le recensement des familles du chef<sup>23</sup>.

Dans les sociétés absorbantes aussi bien qu'endogames, le moyen le plus important pour distinguer entre les classes de statut subalterne pouvant donner lieu à « recrutement » pour le travail contraint, et les classes oisives au dessus d'elles, fut à partir des années 1920 de porter une attention presque obsessionnelle à ce qu'on appelle en français la « honte » et en anglais « shame » (*kunya* en haoussa, *maloya* en bamanankan, *haawi* en zerma/songhai, *tekaraqit* en tamasheq, *semteende* en fulfulde, *nongu* en kanouri). Ces termes sont tous difficiles à traduire en français ou en anglais, du fait qu'ils ne renvoient pas à la honte en tant que telle, mais à la capacité à l'éprouver, et qu'ils englobent un champ sémantique beaucoup plus large que les mots employés pour les traduire. La capacité à éprouver la honte est louable — c'est un signe de bonne éducation à proprement parler. Celui qui « n'a pas de honte » manque de la sensibilité associée à l'humanité, la liberté et la noblesse. Ce sens de la honte et la maîtrise de soi qui en découle marquent les adultes nés libres en tant qu'être humains parfaitement socialisés, au contraire des animaux et des jeunes enfants. La capacité à éprouver la honte sous-tend l'honneur d'un individu, d'une famille et d'un groupe social.

La multiplicité des termes locaux et l'absence d'une racine arabe commune suggère fortement que l'accent mis sur la honte dans la région n'est pas d'origine islamique ni le simple sous-produit du commerce d'esclaves trans-saharien. Certains des comportements les plus prononcés désignés par ces termes s'observent dans des sociétés sahéennes qui résistent à l'islam, comme les Bambara, dont l'expression « la mort est préférable à la honte » (*saya ka fisa ni maloya ye*) trouve écho dans

---

<sup>23</sup> IFAN (Dakar) Archives Cahiers Lycée Ponty C14 Barry Mamadou Aliou « L'enfant dans le milieu familial » (Guinée) 1949.

pratiquement toutes les autres langues de la région (Barreteau 1995 : 264). Préférer la mort à l'esclavage est la marque d'une noblesse libre par nature ; l'asservissement par lui-même résulte d'une infériorité innée, d'une incapacité à éprouver la honte (pour le cas des Zarma, voir Bornand, 2005 : 301).

La honte n'est pas tout à fait identique à l'honneur (bien que les termes vernaculaires soient souvent traduits par l'un ou l'autre) — l'un est inhérent à l'individu et il est ressenti comme une sensation tandis que l'autre est une qualité qui lui est attribuée comme le fruit de son comportement. Celui qui est considéré comme honorable mérite d'être traité avec respect. Un comportement adéquat envers les autres est la dimension la plus importante de la capacité à ressentir la honte, et c'est pourquoi « avoir » honte est aussi être respectable. L'honneur, la honte, la pudeur et le respect sont mêlés et sont tous la marque de l'humanité et d'une éducation convenable. La marque visible de cette capacité à éprouver la honte est la retenue en présence de ceux auxquels la déférence est due : dans le vêtement, dans la parole, dans le comportement. Ceux qui « ont la honte » ont aussi la faculté de discerner ceux des membres de la société auxquels le respect est dû : ceux qui sont d'une caste supérieure, ceux qui sont plus âgés (en particulier les parents par alliance), les hommes par rapport aux femmes, les individus libres par rapport aux esclaves. Une femme doit être réservée envers tous les hommes et témoigner le respect envers son mari ; un homme doit se montrer réservé face à ses beaux-parents et faire marque de respect envers ses aînés en général. De façon générale, la retenue avec laquelle un homme fait preuve de sa capacité à *redistribuer* (de la nourriture, de la richesse, des femmes, des esclaves, du bétail, de la terre) plutôt qu'à consommer invite tout particulièrement le respect. Pour une femme, la réserve dont elle fait preuve (retenue, patience, dévouement pour les besoins des autres) honore sa famille. Un proverbe zarma exprime la dimension de genre contenue dans la honte : « dans la faillite d'une maison la honte rejaillit sur celui qui la dirige ; quand une maison est sale, c'est sur son épouse qu'elle retombe » (Bornand 2005 : 153). À des degrés divers, répondre aux besoins des autres et œuvrer discrètement à leur

profit sont des qualités qu'on admire autant chez l'homme que la femme.

Cette capacité à ressentir la honte implique aussi d'exprimer une réponse *publique* à toute circonstance pouvant provoquer la honte. « Avoir » la honte se démontre. La pudeur de la femme se manifeste dans sa réserve en matière de parole et de visibilité. Une fiancée prendra ostensiblement la fuite en présence de son beau-père, par exemple — de telles relations d'évitement peuvent transformer chaque instant, dans un ménage patrilocal, en exercice d'expression de la réserve, de la pudeur et de la honte. Ne pas éprouver la honte serait une marque de bassesse — c'est pourquoi un homme incapable de rapporter des cadeaux d'un voyage s'abstiendra de rentrer chez lui jusqu'à ce qu'il puisse s'en procurer.

Des fautes de comportement témoignent d'une sorte de bâtardisation de la lignée libre ou noble. Ainsi la noblesse doit-elle réagir agressivement à tout ce qui menace l'honneur du groupe, et on attend de chacun qu'il fasse ce qu'il faut pour réparer toute honte apportée sur le ménage, la famille ou la société. Y manquer mettrait en évidence sa bassesse intrinsèque, son incapacité à ressentir la honte et, partant, la bassesse de toute sa parenté agnatique<sup>24</sup>. Quand la hiérarchie se couvrit de pratique musulmane en accentuant la patrilinéarité, la honte et l'honneur en vinrent à être considérés comme les attributs d'un bon musulman. De même l'expression de la piété musulmane devint signe de retenue et de bonne éducation.

L'absence de honte est systématiquement associée aux groupes castés (dont les origines souvent lointaines étaient liées à la défaite ou à la captivité) et en particulier aux griots, dont le rôle est précisément de parler ouvertement de ces choses dont les individus pourvus du sens de la honte ne parleraient jamais<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Catherine Baroin (1985) analyse les implications de telles relations d'évitement dans un contexte où l'absence d'une hiérarchie centralisée fait de ces relations de honte et d'évitement le langage le mieux partagé pour le maintien de la cohésion sociale.

<sup>25</sup> J'ai constaté qu'il est fréquent de se voir dire, en réponse à une question sensible, de poser cette question au griot, dont la capacité pour le commérage et les insinuations a toutes chances d'être aussi impressionnante que sa

Dans la zone sahélienne les esprits, qui cohabitent avec l'islam, sont aussi le plus souvent dépourvus de honte, c'est pourquoi leurs mediums (souvent des femmes) se comportent de façon impudique et même non-islamique quand ils sont possédés. Les très jeunes enfants, pour leur part, ne peuvent être encore tenus pour responsables de leurs actions, car ils ne « connaissent », n'« éprouvent » ou n'« ont » pas encore la honte. Dans toute cette région on prétend le plus souvent que les esclaves (et leurs descendants) n'ont pas de honte. En fait, à défaut de captivité réelle, c'est leur absence de honte qui traduit leur origine servile — leur incapacité à pourvoir de la richesse, à protéger la pudeur féminine, ou à se comporter avec retenue.

Du fait que la plupart des esclaves étaient des femmes, l'étroite association entre la captivité et l'absence de honte fait sens. Les femmes capturées comme esclaves dans des guerres ou des raids étaient distribuées comme butin aux soldats et elles étaient violées. Leurs maîtres pouvaient profiter sexuellement de leurs corps jusqu'à ce qu'elles trouvent place dans l'espace domestique stable d'un homme de l'élite sociale. Selon Klein,

Pour une femme née libre, un des aspects les plus horribles de la captivité était d'être soudainement privée d'une situation où sa sexualité était soigneusement contrôlée et sa virginité valorisée, à celle où son corps devenait la propriété d'un autre et soumis aux volontés de cet autre (Klein 1998 : 247).

En conséquence, la vulnérabilité sexuelle des femmes était déterminante pour distinguer entre ces trois catégories de femmes, intrinsèquement libres, nées libres, ou émancipées : « mettre fin au droit du maître à disposer de la sexualité féminine était indubitablement l'un des soucis majeurs de l'esclave émancipé » (Klein 2005 : 844).

---

connaissance des relations sociales locales. Bien sûr, insister pour être payé pour de telles informations fait partie de cette absence de honte. La riche étude de Bornand (2005) sur les griots de la société zarma éclaire le lien entre la honte des nobles et l'absence de honte du griot.

## 6) DU BÉTAIL ET DES ESCLAVES

L'involontaire disponibilité sexuelle de la captive la différenciait de la femme libre. Le rapport sexuel avec les femmes protégées par leurs familles libres n'était accessible que par le mariage (du moins en principe) et seulement avec l'accord de leurs pères ou d'un autre parent masculin, en particulier pour le premier mariage. Si une femme voulait dévier de ces normes, le respect et la honte lui imposaient de cacher efficacement son comportement. Les femmes touarègues libres étaient moins contraintes que d'autres, du fait notamment que leurs enfants leur appartenaient à elles et à leurs tentes, et non à leurs maris. Le résultat en fut qu'au Niger tout au moins, nombre d'enfants de soldats français naquirent de mères touarègues à Bilma et Agadès ; ils étaient simplement intégrés dans leurs familles touarègues. Par contre, les enfants nés d'hommes européens et de femmes d'autres ethnies, pour la plupart, étaient réunis dans un orphelinat à Zinder où ils recevaient une éducation européenne dès qu'ils étaient d'âge scolaire, même si les mères étaient farouchement hostiles à ce que leurs filles soient envoyées dans une école lointaine<sup>26</sup>.

Tout mariage formel, dans la région, s'accompagnait de dons de la famille du fiancé à celle de son épouse, souvent sous forme de bétail. Chez les Haoussa du Niger, lorsque l'épouse partait vers sa nouvelle demeure, son père lui donnait une vache laitière ou une brebis pour qu'elle et ses enfants aient du lait et pour qu'elle puisse préparer une nourriture riche et variée. Bien manger et avoir bonnes relations matrimoniales allaient ensemble pour procréer. La vache laitière donnée à la mariée devait apporter prospérité (*arziki*) et chance (*albarka*) : fécondité, richesse et bonne entente conjugale à son ménage<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> ANN 2 H 1 37 Questions des métis. Brouillon de lettre du Lieutenant-gouverneur du Niger Joseph Court au Gouverneur Général de l'AOF Marcel de Coppet, le 8 avril 1937. Ce brouillon fut écrit en réponse à la circulaire de de Coppet n° 40 en date du 19 janvier 1937. Ce n'est pas la version qui fut adressée à Court, qui fut fortement remaniée.

<sup>27</sup> Dans la vallée de Maradi, presque tous les mariages antérieurs aux années 1950 furent contractés avec du bétail pour prix de la fiancée ou *sadaki* donné aux parents masculins de l'épouse, et le don d'une bête laitière à la mariée par

Les femmes et les vaches laitières vont de pair, elles sont liées par ces signes de richesse que sont la production de nourriture, de lait et de descendance. La honte et la prospérité étaient liées — ne pas avoir de honte (*rashin kunya*), c'était aussi manquer de prospérité (*rashin arziki*).

L'échange de dons témoignait et témoigne toujours de la valeur d'une femme, de son statut matrimonial et de sa respectabilité. L'absence de nombreux dons pour une femme dénotait qu'elle n'était pas mariée et que ses enfants étaient illégitimes. Sa disponibilité sexuelle en dehors du mariage était signe de honte, de servilité et d'animalité. Du fait que la captive était sexuellement disponible, par une sorte de logique inverse, elle était dépourvue de honte. Au bout du compte c'était cette absence de honte qui montrait qu'elle n'était pas musulmane et donc asservie à juste titre. Pour revendiquer le statut de musulmane libre, il fallait qu'une femme reste, ou au moins semble rester, sexuellement inaccessible. Une femme ayant des relations sexuelles hors mariage témoignait de son indignité, elle savait l'humanité, la noblesse et l'honneur de sa famille, en particulier de sa mère. On imaginait qu'elle était elle-même le fruit d'une liaison illicite de sa mère, ce qui ternissait la légitimité de sa ligne paternelle, et donc de tous ses frères et sœurs de mêmes père et mère.

La captive, telle la vache, n'avait aucun droit sur sa descendance, laquelle n'appartenait pas au géniteur, mais au maître. Un proverbe touareg traduit bien la logique de ce rapprochement entre l'esclave et le bétail :

*Celui [qui] possède captive, possède captif*  
*Celui [qui] possède vache, possède bœuf*  
(Bernus 1981 : 92)<sup>28</sup>.

Les captives, de manière générale, étaient sexuellement accessibles aux hommes libres. Mais leur descendance n'était

---

son père (Université de Bordeaux, Maison des Suds, Collection Claude Raynaud, Carton « Enquête 100 Villages »).

<sup>28</sup> « Ce proverbe établit un parallèle entre animaux et captifs ; mais le terme mis en regard de *taklit* est la vache, alors que le symétrique d'*akliest* est *azger*, qui signifie non pas le taureau mais la bête de somme. » (Bernus 1981 : 92).



pas inscrite dans un lignage ; elle était la propriété d'un maître particulier. Les règles de transfert des esclaves étaient semblables à celles du bétail. À cet égard les esclaves étaient le fruit d'une matrice particulière, tandis que les musulmans de statut libre étaient membres sans ambiguïté d'un patrilignage particulier. Au bout du compte la captive appartenait toujours à quelqu'un, et sa progéniture appartenait à ce maître. Paul Riesman notait au milieu des années 1970 que les Peuls, aussi bien nobles que captifs, utilisaient la même analogie entre les esclaves et les vaches pour expliquer le maintien de la hiérarchie de statut longtemps après l'abolition de l'esclavage :

C'est comme les vaches égarées ... si une vache s'égaré et rejoint le troupeau d'un autre, chacun sait que cette vache n'appartient pas au berger — mais qu'elle appartient à quelqu'un. Même si cette vache met bas et que ses petits mettent bas, ce bétail n'appartient pas au berger, mais à celui qui est le véritable propriétaire de la vache (Riesman 1992 : 28)<sup>29</sup>.

Riesman est l'auteur d'un livre au titre mémorable évoquant la reproduction de cette hiérarchie, *First Find Your Child a Good Mother (Cherche d'abord une bonne mère pour ton enfant)*. Ce conseil, comme Riesman le souligne, ne vise pas à chercher une femme aux bons talents d'éducatrice. Il traduit au contraire l'idée peule que les parents ne forment pas leurs enfants, ne les élèvent pas au sens littéral du terme. Si un homme veut des enfants honorables, il devra se marier avec une femme d'un lignage honorable. Chez les Touaregs la même conviction se traduit dans l'adage « le ventre teint l'enfant » — qui signifie que le statut de l'enfant résulte de celui de sa mère. Mais plus littéralement on pourrait le traduire par « la couleur de l'enfant vient de la matrice qui l'a porté »<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> « It is like stray cows... if a cow goes astray and wanders into someone else's herd, everyone knows that the cow does not belong to the herdsman — but it does belong to somebody. Even if the cow has calves and those calves have calves, they do not belong to the herdsman; they belong to whoever is the cow's rightful owner » (Riesman 1992 : 28).

<sup>30</sup> ANN 3ECOL 115 5 Marc Guemas « Condition juridique et sociale des Iklane Soudanais et Nigériens » 1952-53.

L'idée, donc, est que la sensibilité à la honte est héritée, et non apprise, et qu'elle provient de ceux dont les ancêtres ont toujours été libres. Pour un homme, choisir de devenir esclave plutôt que de mourir au combat peut être à l'origine de son indignité, ce dont on retrouve l'écho dans cette exhortation faite dans les années 1930 à un jeune homme zerma de « préférer la mort à la honte »<sup>31</sup>. Les enfants d'un tel esclave, nés dans la servitude, sont également indignes. Les femmes d'origine servile n'ont pas de honte, et de ce fait leur sexualité est toujours suspecte — leur descendance, en quelque sorte, est illégitime d'avance. Riesman nous offre un autre exemple du fonctionnement de cette logique, cette fois du point de vue d'une femme noble outragée par un important bureaucrate d'origine servile du Burkina Faso d'après l'indépendance :

Un jour elle s'en prit à un certain administrateur local. Cet homme se comportait mal, et la raison évidente en était que, tout d'abord, c'était un bâtard — sa mère l'avait enfanté avant même d'être mariée — et ensuite que sa mère était une *kongitiriko*, l'esclave d'un esclave. Ce terme est rarement prononcé parce que c'est une grave insulte ... Donc cet homme ne pouvait qu'être mauvais. C'était un *tuundi reedu* (« saleté de la matrice », une autre expression pour bâtard), et on ne pouvait rien attendre de lui (Riesman 1992 : 29)<sup>32</sup>.

Dans le proverbe cité plus haut, le contrôle de la captive permettait aussi de contrôler le captif, du fait qu'il ne peut accéder à elle qu'en la suivant là où son maître l'envoie. Les armées d'esclaves de la région (y compris celles de la conquête française) étaient composées de même : la loyauté de tels hommes se garantissait par l'accès sexuel aux captives. Mais

---

<sup>31</sup> C71 Jean-Louis Méon, « Une Peuplade du Haute-Niger française, Les Djermas » n.d.

<sup>32</sup> « One day she was railing against a certain local administrator. This man was acting badly, and the obvious reasons were, first, that he was a bastard — his mother had given birth to him even before she married her husband — and second, that his mother was a *kongitiriko*, a slave of a slave. This word is rarely spoken because it is a grave insult... Thus this man was bound to be no good. He was *tuundi reedu* (« filth of the womb », another expression for bastard), and nothing could be expected of him » (Riesman 1992 : 29).

l'accessibilité sexuelle n'est pas automatiquement la même chose que le mariage ou les droits de paternité — le captif du proverbe touareg ci-dessus n'est pas comme un taureau, mais comme un bœuf qui sert à tirer une charrette — pas un géniteur, mais une bête de somme. Pour acquérir une « épouse » sur laquelle il aurait plus de contrôle, l'homme esclave, devait la capturer ou l'acheter pour lui-même — l'esclave d'un esclave. Mais le maître de cet esclave, à son décès, héritait son épouse en même temps que ses autres richesses.

## **7) PATRILINÉARITÉ ET HONTE AU NIGER**

Même si la religion, selon l'islam, ne s'hérite pas, la capacité à ressentir la honte en vint à être considérée au Niger comme le propre des musulmans pratiquants. Ce trait allait de pair avec l'appartenance à une communauté musulmane et à une famille. L'honneur s'associait de même à la blancheur, et pour cette raison Delafosse eut du mal à définir la blancheur comme catégorie strictement raciale — les lignages qui se proclamaient musulmans et honorables ne pouvant être que « blancs ». Ainsi dans le millefeuille complexe et incohérent d'associations en jeu, être asservissable renvoyait à la noirceur, au fait de n'être pas musulman, à la fémininité et à l'absence de honte.

L'un des effets importants de ce mélange fut qu'on pouvait tenter d'évacuer la dimension généalogique de la noblesse en mettant l'accent sur sa religiosité islamique et en minimisant ses origines maternelles, ce qui était plus facile à faire dans certaines sociétés que d'autres. Dans les communautés haoussaphones, un fils de père noble et de mère captive jouissait des mêmes prérogatives que ses frères, ce qui renforçait considérablement la position de sa mère esclave. Ainsi, avec l'abolition de l'esclavage, adopter une identité musulmane devint pour les esclaves libérés le moyen de renforcer leur statut d'homme libre et de s'affirmer comme chef d'une nouvelle patriligne. Ce qui distinguait le plus l'homme libre de l'esclave était sa capacité à contracter des mariages légitimes dont les enfants, reconnus par leur père,

appartiendraient à sa descendance. Cette dernière incarne et hérite l'histoire de la lignée paternelle, et fait partie du patrimoine de cet homme, en particulier lorsque la descendance patrilinéaire a pris davantage de poids avec l'expansion de l'islam. Cet aspect généalogique est précisément ce que le griot met en avant pour souligner la supériorité de statut des nobles (Bornand 2005 : 145).

Pour l'homme affranchi, de ce fait, avoir une épouse et des enfants était synonyme d'être libre. Mais en même temps, la pureté de la généalogie masculine — et pas seulement chez les nobles — devenait un facteur clé des revendications statutaires. Plus la patrilinéarité d'une société était marquée, plus on pouvait s'attendre à ce que les hommes signent leur propre statut d'hommes libres à travers le contrôle de la sexualité de leurs épouses et de leurs filles. Leur statut augmentait avec la production d'une ligne de descendance conséquente d'héritiers mâles, qui perpétueraient leur souvenir.

La patrilinéarité des élites sédentaires était devenue la norme au XIX<sup>e</sup> siècle dans la majeure partie du Sahel, même dans les sociétés à tendance antérieurement matrilineaire. Ce virage s'accéléra très vite pendant la colonisation du fait que toutes les strates de la société manœuvraient pour asseoir la liberté de leur statut. Ce processus fut facilité du fait qu'au Niger, dans la période coloniale, la justice locale était gérée indirectement par des lettrés musulmans reconnus, les marabouts. Selon le Commandant d'Agadez, en 1946, l'exercice du droit dans la région était devenu si « *malikisé* » que :

La coutume ne s'est maintenue que sur certains points en matière de filiation par voie matriarcale, d'héritage, de propriété, et dans certaines régions seulement. À travers ces vestiges il est difficile de retrouver l'édifice antérieur<sup>33</sup>.

Dans la zone du pastoralisme nomade, chez les Touaregs, les femmes libres de noble statut pouvaient conserver un certain ascendant et leur liberté sexuelle en raison de règles de parenté

---

<sup>33</sup> ANN 5 E 2 5 Questions des Bellas, « Justice en zone nomade : Rapport de M. le Commandant de cercle d'Agadez chef de Bataillon Chapele sur l'application du code pénal dans la zone nomade ».

bilatérales et parfois carrément matrilineaires. Les femmes touarègues héritaient du bétail et d'autres biens en ligne maternelle ; ces biens, appelés « lait vivant », comportaient parfois des esclaves ou des habitations<sup>34</sup>.

En zone sédentaire au contraire, les anciennes captives étaient davantage entraînées vers les normes patrilinéaires prévalentes. La descendance d'une femme y appartenait à son géniteur masculin, à savoir le père. En achetant la liberté d'une captive (*fansa* en haoussa) un homme d'origine servile pouvait acquérir des droits sur les enfants qu'elle mettrait au monde (Rossi 2010 : 101-102). L'administration coloniale s'efforça d'encourager l'émancipation des captifs de nomades, sans compromettre pour autant l'autorité de leurs maîtres. On chercha ainsi à « faciliter la constitution de la famille bellah et de la famille haratine, en amenant le maître de la femme à se dessaisir d'elle contre le paiement d'une dot par le maître du serviteur ou par le serviteur lui-même »<sup>35</sup>. La facture de rachat de la fiancée captive était euphémiquement considérée comme prix de la fiancée, mais cette somme revenait au maître et non à la fiancée ou à son représentant masculin. La noblesse, de cette façon, était dédommée pour la perte d'une esclave lors de son émancipation.

Cette tendance patrilinéaire fut renforcée par les efforts des Français pour établir un peu d'ordre dans les mouvements des populations d'anciens esclaves, des Bella en particulier. Le gouverneur du Soudan voisin, en 1949, proposa que les foyers bella soient comptabilisés dans le recensement comme étant « sous la tente » du chef de famille avec femme, enfants et

---

<sup>34</sup> L'attitude des Touaregs au sujet des relations hommes-femmes, de la sexualité féminine et des rapports extra-conjugaux a varié, mais elle était en général plus souple que dans les sociétés sédentaires du sud, sauf dans les clans qui se déclarent islamiques et qui ont adopté des normes patrilinéaires strictes. Sur le « lait vivant », voir Walentowitz 2011.

<sup>35</sup> ANN 5 E 2 5 Questions des Bellas, Politique nomade, question des serviteurs, émancipation des Bella, Lettre du Haut Commissaire de la République en AOF Paul Chevet aux Gouverneurs de Mauritanie, Soudan, Niger 730 INT/AP2. Dakar, le 17 Août 1949.

biens<sup>36</sup>. Dans les foyers des Touaregs de statut libre la tente appartenait toujours à la femme ; ces nouveaux foyers ne prenaient donc pas modèle sur eux, mais se basaient sur les normes des sédentaires. Enregistrer un homme comme chef d'un tel foyer et l'inscrire sur les registres des impôts revenait à le « compter » littéralement comme libre. En payant son propre impôt il « consacrait officiellement » son statut d'indépendant, équivalent à son ancien maître<sup>37</sup>. Les anciens captifs qui initiaient de telles généalogies avaient tendance à valoriser la virginité féminine et la polygamie, au contraire des nobles touaregs pour lesquels la virginité avait moins d'importance et qui préféraient de loin la monogamie qu'imposaient les femmes nobles touarègues<sup>38</sup>.

Pourtant, les maîtres s'efforçaient de renforcer leur statut par des rituels de soumission bien après l'abolition de l'esclavage. Ils pouvaient par exemple s'opposer au mariage d'un ancien captif, ou s'abstenir de fournir de la viande pour la cérémonie d'imposition du nom d'un enfant, faisant de lui implicitement un bâtard<sup>39</sup>. Les anciens esclaves et leurs descendants préféraient souvent rester déférents envers leurs anciens maîtres, afin de conserver l'accès au foncier en s'insérant dans des relations sociales reconnues (Ilfie 2005 ; Klein 2005 ; Kelley 2008). L'absence de honte pouvait aussi avoir son utilité pour solliciter la générosité des nobles (Bornand 2005 : 288). Et inversement les nobles, sans esclaves, n'auraient aucun moyen de se démarquer comme tels, puisque le contraire de la noblesse est l'esclavage. Exprimer sa noblesse exigeait donc la présence

---

<sup>36</sup> ANN 5 E 2 5 Questions des Bellas, Lettre marquée « Confidentiel » de l'Administrateur en Chef des Colonies p.i. du Soudan Français [Edmond Louveau ?] à Monsieur le Gouverneur du Niger [Jean Toby], Bamako le 22 mars 1949.

<sup>37</sup> ANN 5 E 2 5 Questions des Bellas, Politique nomade au Soudan 1949, Lettre de Paul Urfer, chef de subdivision de Filingué au Commandant de Cercle de Niamey 14 Novembre 1949 ; ANN 3ECOL 115 5 Marc Guemas « Condition juridique et sociale des Iklane Soudanais et Nigériens » 1952-53.

<sup>38</sup> ANN 5 E 2 5 Questions des Bellas, « Les Iklan ou les Touaregs Noirs », Mémoire du Capitaine Reeb, Chef de Subdivision Nomade de Tahoua, 1947 pour l'admission au Centre des Hautes Etudes Musulmanes.

<sup>39</sup> *Ibid.*

d'esclaves. Tel était le cas, par exemple<sup>40</sup>, pour les jeunes filles nobles touarègues que l'on gavait de lait pour les engraisser avant le mariage, ainsi que l'explique Sara Randall :

Le gavage était un signe de richesse et un moyen de conserver l'excès de production ; la richesse en vaches produisant un surplus de lait employé pour le gavage, et la richesse en Bella. Une famille ne pouvait gaver une fille que s'il y avait une femme bella pour surveiller l'opération, et une fois mariée la femme ne pouvait conserver sa corpulence que si elle disposait de femmes bella pour faire le travail quotidien (Randall 2011 : 50)<sup>41</sup>.

L'immobilité et l'obésité de la femme touarègue noble soulignait la noblesse de son mari et de ses parents ; sa corpulence la rendait séduisante. Le statut des hommes était étroitement lié aux manifestations de noblesse des épouses, des mères et des filles. L'importance, pour le statut masculin, d'avoir des femmes confinées sous la tente et désœuvrées explique cette déclaration que fit un chef touareg, en 1933, au commandant français de Dori :

Si on nous retirait nos bellas nous aimerions mieux mourir plutôt que nos femmes pilent le mil et que nos enfants prennent le *daba* (la houe)<sup>42</sup>.

Le genre et la sexualité prirent beaucoup d'importance dans la structuration de l'honneur et de la honte, l'un et l'autre s'associant toujours plus à l'islam. La vulnérabilité sexuelle des femmes devint décisive dans la définition de la condition servile tant pour les femmes que pour les hommes, et l'urgence à acquérir une descendance pour les hommes nés libres ou

---

<sup>40</sup> De même, Caillié a observé le rôle des captives dans le gavage forcé des filles chez les Maures (1830a vol. II : 67).

<sup>41</sup> « [F]orce-feeding both demonstrated wealth and was a means of storing excess production; wealth in cows who produced a surplus of milk used for the feeding, and wealth in Bella. A family could only initiate force-feeding if there was a Bella woman to supervise it, and once the woman was married she could only maintain her weight if she had Bella women to do all the daily work ».

<sup>42</sup> ANN 5 E 2 5 Questions des Bellas ; Lettre du Gouverneur du Niger [Maurice Bourguin] au Gouverneur Général de l'AOF Jules Brevié, Niamey le 16 Septembre 1933.

affranchis de la zone sédentaire fut telle que le comportement physique des femmes devint un enjeu majeur dans la lutte qui fit suite à l'abolition de l'esclavage pour démarquer les esclaves de ceux qui sont libres, ceux qui ont de l'honneur de ceux qui n'en ont pas.

## **8) IMPLICATIONS CONTEMPORAINES : LA HONTE ET SES COROLLAIRES**

Pour améliorer leur statut, les individus disposaient de multiples moyens dans d'autres parties de l'empire africain français, tels qu'une éducation française, le statut de métis, le commerce maritime, ou l'agriculture commerciale. Ils étaient bien moins pertinents au Niger, où la richesse en dépendants restait le facteur essentiel. Avec la colonisation, la fin graduelle de l'esclavage et la formation de l'espace émergent de l'*Islam noir*, c'est aux femmes en tant que procréatrices qu'incomba de plus en plus la fourniture de main d'œuvre et le développement d'un entourage créateur de richesse, si essentiel dans cet espace marginal. Cependant, la logique y voulait que les travaux les plus durs soient relégués aux individus de moindre statut, logique qui s'appuyait sur des distinctions rigides entre deux catégories : ceux qui pouvaient éprouver la honte, et ceux dont l'éducation et le comportement inférieurs les destinait à la dépendance et la servitude. De ce fait, deux schémas importants se mirent en place. En premier lieu, l'hyper-fécondité des femmes dans le mariage prit une importance qu'elle n'avait pas auparavant, quand la pénurie de main d'œuvre pouvait être résolue par l'accès au travail d'un captif. Et en second lieu, la paternité fit l'objet d'une surveillance étroite pour bien établir les limites entre ceux qui ont de l'honneur et ceux qui en sont dépourvus.

Olivier de Sardan et Riesman ont bien noté que les esclaves et leurs ancêtres pouvaient avoir des valeurs à opposer aux prétentions des individus libres — ils pouvaient invoquer leur franc parler et leur absence d'hypocrisie, par exemple. Ils pouvaient aussi cultiver leur spontanéité, leur sens de l'humour,



leur ironie — toutes qualités qui sont si valorisées chez le griot. Ils pouvaient créer leurs propres insignes et rituels d'honneur, comme le firent les esclaves de cour en pays haoussa (Stilwell 2000). Mais les comportements de réserve/honte/respect étaient devenus des marqueurs si incontestés de *l'idéal* à rechercher, en même temps que l'adhésion à l'islam, qu'il devint très difficile et même contre-productif de revendiquer d'autres valeurs.

A l'heure actuelle, dans tout le Niger, l'une des façons les plus importantes qui reste aux familles de signifier publiquement leur respectabilité et leur capacité à éprouver la honte est le contrôle de la sexualité féminine et de la procréation. On pensera d'une fille qui perd sa virginité avant le mariage qu'elle risque d'en être punie par la stérilité. On avertit sèchement les filles que dans un tel cas, elles seraient rejetées par leur mari et leurs parents publiquement couverts de honte. Dans la même veine, la mère sera respectée pour la retenue sexuelle de sa fille si celle-ci est vierge à son mariage (Moussa 2012 126). La stérilité, inversement, est source d'un profond sentiment de honte et même de culpabilité, du fait que l'incapacité à donner naissance à des enfants, en particulier à des enfants mâles, sera considérée comme le signe d'un défaut moral, d'égoïsme ou d'un péché. Les femmes se surveillent étroitement les unes les autres pour détecter la moindre violation du code de convenances ; les parents par alliance et les coépouses peuvent s'emparer des « manquements » d'une femme pour vanter leur propre supériorité, qu'avèrent leurs succès en matière de procréation (Moussa 2012, 181-83).

De plus, les familles ont bien conscience que l'accès aux revenus des hommes les plus en vue, politiciens, commerçants et lettrés musulmans, s'obtient le mieux par le mariage. C'est pourquoi l'attractivité matrimoniale d'une fille est une préoccupation autant économique que morale. La virginité d'une fille compte plus que son éducation. Témoigner que l'on « a la honte » et donc que l'on est épousable dans ce cadre toujours endogame impose de marier tôt ses filles pour éviter qu'elles déshonorent père et mère par une grossesse hors mariage. Dans la dernière enquête démographique du Niger, 76 % des femmes âgées de 20 à 24 ans avaient été mariées

avant 18 ans (EDS 2012 4). En zone rurale les filles sont habituellement mariées à 13 ou 14 ans, et commencent aussitôt à avoir des rapports sexuels conjugaux non protégés. Les filles mariées tôt sont généralement moins scolarisées. Selon la même enquête, les femmes non éduquées débutent leur vie sexuelle en moyenne vers 15 ou 16 ans, tandis que les femmes ayant fréquenté l'école secondaire le font vers 21 ans (EDS 2012 4).

De ce fait, il y a de grandes chances que les femmes aient leur premier enfant avant 18 ans. C'est pourquoi, à 7,6 %, l'indice de fécondité générale du Niger est parmi les plus élevés de la planète, suivi de peu par celui du Mali (6,1 %) et du Burkina Faso (5,9 %), autres nations sahéliennes de l'ancienne A.O.F. (May et Guengant 2014). La cartographie des indices de fécondité généraux en Afrique, en Afrique de l'Ouest en particulier, peut servir à définir le "Sahel", car le mariage précoce des filles y est très répandu. On observe une forte fécondité dans toute la zone agricole, qui contraste aussi bien avec la zone forestière au sud que le désert au nord. L'opprobre lié à la sexualité hors mariage au Niger est si fort que la seule mention de la contraception est inenvisageable du point de vue politique. L'avortement, bien sûr, est inconcevable, comme dans la majeure partie de l'Afrique. En même temps, la marginalité extrême de nombreux foyers au Niger pousse les parents à caser leurs filles aussi vite que possible pour capter les ressources des gendres et réduire le nombre de bouches à nourrir.

Quand on leur demande pourquoi ils marient leurs filles si jeunes, les parents répondent souvent que c'est à cause de l'islam — car ne pas le faire serait honteux. C'est le rôle d'une fille de prendre soin de son foyer et d'engendrer des enfants. La résistance populaire à l'injonction étatique d'un âge minimum au mariage et à l'exigence pour les filles d'aller à l'école jusqu'à 16 ans comporte une dimension économique difficile à démêler de ces impératifs moraux apparents. Ceux qui s'y opposent soutiennent à juste titre que l'Etat ne nourrit pas leurs filles, et qu'il n'a donc pas le droit de leur dicter à quel moment leurs parents doivent les marier. Pour autant, il n'y a rien d'« islamique » dans le mariage précoce ou dans la résistance à

la contraception. D'autres pays à majorité musulmane, de l'Arabie saoudite en passant par l'Iran et la Tunisie, ont des positions très différentes sur l'âge au mariage et la contraception. La plupart ont un taux global de fécondité qui tend vers 2 à 3 %<sup>43</sup>.

Dans la capitale Niamey, au contraire des zones rurales, le mariage peut être retardé pour cause de scolarité, et aussi parce que le coût de la vie est si élevé qu'il ne permet pas aux jeunes et à leurs familles de rassembler rapidement les ressources nécessaires au mariage. Il arrive qu'une fille soit enceinte en dehors du mariage. Les enfants illégitimes, s'ils survivent à la petite enfance, auront peu ou pas de soutien paternel, en supposant qu'ils soient reconnus par leurs pères biologiques. Ils seront probablement rejetés par leurs familles maternelles, même si de subtiles différences s'observent dans la manière dont les différentes communautés abordent la question. De tels enfants vivront probablement dans la rue ou bien, s'ils ont de la chance, finiront comme main d'œuvre bon marché dans les familles de leurs parents plus fortunés. Il est donc peu probable qu'ils iront à l'école (Djire *et al.* 1997). Ce mélange de sexualité précoce, de réticence sociale générale envers la contraception, et du profond stigma qui touche l'enfant bâtard a pour triste conséquence qu'au Niger, l'infanticide est l'un des premiers crimes pour lesquels les femmes sont incarcérées (Poitou 1978)<sup>44</sup>. Malheureusement le lien communément admis entre des relations sexuelles prémaritales, le contexte urbain et la scolarité n'incite pas les parents de milieu rural à envoyer leurs filles à l'école. Dans la dernière enquête démographique au Niger 80 % des femmes âgées de 15 à 49 ans n'étaient jamais allées en classe (EDS 2012, 2).

Il y a d'autres raisons pour garder une fille à la maison plutôt que de l'envoyer à l'école. Du fait que la « honte » et la

---

<sup>43</sup> Les pays aux populations musulmanes les plus fortes, à l'exception du Pakistan et du Nigéria, ont un indice de fécondité générale entre 1,9 et 2,9 %. Le Nigéria, avec son importante population musulmane dans la zone sahélienne, est beaucoup plus proche du Niger avec 5,6 % (Roudi-Fahimi, May et Lynch 2013 Table 2).

<sup>44</sup> Pour des problèmes semblables au Sénégal, voir Diop-Vertu 1987.

respectabilité sont de plus en plus associées à la réclusion des femmes mariées, en particulier chez les Haoussa, les femmes adultes s'appuient sur les petites filles pour entretenir leurs liens avec le monde extérieur. Les fillettes haoussa font les courses, portent les messages, assurent des travaux tels que la collecte du bois et de l'eau, et vendent les denrées cuisinées par leurs mères de porte à porte ou sur les marchés. L'un des quartiers haoussa les plus caractéristiques de Niamey est appelé *Yan Talla* (colporteuses de rues) en raison de ces ventes porte à porte effectuées par les filles. Le travail des enfants est une question de plus en plus sensible dans la région. Il a une connotation positive dans le cas des garçons des écoles coraniques, et de même il est lié pour les filles (de façon assez contestable) à la chasteté et à la réclusion de leurs mères. La résistance aux normes internationales concernant le travail des enfants est très forte ; elle est souvent considérée comme un mode de défense de l'islam.

Démographiquement, la meilleure façon de retarder les maternités et de réduire la fécondité générale d'une population a consisté, du point de vue historique, à essayer d'élever le taux de scolarité des femmes. Mais le corollaire inévitable du retard au mariage des filles scolarisées est la survenue de quelques grossesses hors mariage.<sup>45</sup> Compte tenu de la puissance de l'association de la « honte » avec le manque de retenue sexuelle féminine en lien avec l'éducation occidentale dans la région, le cercle vicieux de l'analphabétisme, des taux élevés de fécondité, de morbidité et de mortalité maternelle des femmes a toutes les chances de se poursuivre. Le Niger est l'un des rares pays où le taux de fécondité des femmes âgées de 20 à 24 ans a grimpé au lieu de baisser (Sneeringer 2009 : 17-18).

La réserve des femmes qui témoigne de leur capacité à éprouver la honte a un autre corollaire malheureux, à savoir qu'une femme témoigne de sa maîtrise de soi par son silence lors de l'accouchement. Crier de douleur ou appeler à l'aide est considéré comme un manque de honte dans pratiquement toutes

---

<sup>45</sup> La relation entre la scolarisation féminine et la baisse de fécondité est très complexe, même s'il existe une corrélation entre les deux, voir Johnson-Hanks 2003.

les ethnies de la région — seuls les animaux font du bruit quand ils mettent bas. Toutefois les femmes touarègues nobles accouchent de façon assez différente des populations qui sont sédentaires depuis longtemps et dont l'origine non-servile est plus ambiguë. Un large entourage de femmes peut aider la parturiente à accoucher et cette dernière peut s'autoriser à crier (Ag Erless 2010 : 251-69, Walentowitz 2003 : 130-34). Chez les populations sédentaires, un accouchement difficile est à coup sûr considéré comme le fruit d'une sexualité illicite. Comme l'absence de honte mène précisément au soupçon d'infidélité de la femme, de nombreuses raisons obligent la jeune femme à supporter en silence un accouchement difficile, parfois pendant plusieurs jours, avant qu'on cherche de l'aide. Son mari, la belle-mère, et même sa propre mère tenteront de cacher la honte d'un accouchement difficile. Sur une période de cinq ans, de 2005 à 2012, seules 29 % des naissances au Niger furent assistées par un personnel médical qualifié selon l'enquête démographique de 2012 (EDS 2012 : 8). En raison du très jeune âge où la plupart des épouses ont leur première grossesse, et donc du nombre très élevé de grossesses qu'une femme peut avoir pendant sa période de fécondité, les taux de mortalité et de morbidité maternelles sont très élevés au Niger (553 pour 100 000 naissances vivantes) (EDS 2012 : 8).

La forte valorisation de la « honte » n'est pas la cause des forts taux de fécondité de la région — toute une série d'autres facteurs y ont contribué (l'insuffisance permanente des ressources étatiques, l'absence d'autres possibilités d'investir, l'effet boule de neige d'infrastructures éducatives longtemps négligées, l'absence d'un système médical solide, la compétition démographique, des changements dans l'allaitement et les pratiques d'abstinence conjugale). Pourtant l'image que l'on a de la santé maternelle et infantile du Niger aujourd'hui découle, au moins en partie, de cette histoire d'une richesse fondée sur l'extorsion de travail involontaire, notamment féminin, sur la légitimation de relations inégalitaires sous couvert d'islam, et sur l'enchevêtrement de l'asservissement, de la religion et de la race. L'intrusion française compliqua ce tableau en précipitant le déclin de

l'esclavage au moment même où l'Etat accroissait sa demande de main d'œuvre pour les cultures de rente et la corvée. Les élites sédentaires et les nomades qui, dans le passé, obtenaient le mil et la main d'œuvre grâce à un ensemble de moyens coercitifs, devaient désormais avoir recours à des relations de clientèle pour maintenir leurs prérogatives. Pour s'assurer l'accès aux céréales, à la terre et à la main d'œuvre au travers de relations sociales préexistantes, il fallait renforcer les distinctions sociales que marquait la capacité à éprouver la honte. Contrer de telles prétensions se faisait de la même manière. La « honte » devint le langage commun pour exprimer et renforcer les relations statutaires. De plus, accroître sa richesse par la taille de son groupe impliquait de s'appuyer sur la capacité de procréation des femmes en tant qu'épouses beaucoup plus que par le passé. Disposer d'un entourage conséquent et de nombreuses épouses continue d'être un signe de statut extrêmement important dans le Niger d'aujourd'hui.

Maintenant que les familles fondent leur sécurité, de plus en plus, sur les transferts monétaires d'enfants travaillant à l'étranger, l'intérêt d'avoir de nombreux enfants aux talents multiples n'a pas disparu, et semble au contraire s'être accru (Hampshire 2001). Dans cette région, les « besoins non satisfaits » de contraception ne peuvent pas être réglés simplement par la fourniture de pilules et de préservatifs. La santé reproductive est liée à l'expérience émotionnelle et corporelle de la honte, et au besoin réel et ancien d'obtenir et de diversifier les sources de main d'œuvre pour garantir l'approvisionnement alimentaire. À moins de prendre en compte cette dimension historique affective et existentielle complexe du problème, il sera difficile ne serait-ce que de commencer à aborder la question de la santé féminine de la procréation : tracer les contours du Sahel reviendra toujours largement à cartographier les crises sanitaires.

## RÉFÉRENCES

- AFRICANUS Leo, [1550] 1857, *The History and Description of Africa: And of the Notable Things Contained Therein*. Edited by Brown and translated by John Pory. London, Halkyut Society, 3 vols.
- AG ERLESS Mohamed, 2010, *La Grossesse et le suivi de l'accouchement chez les Touaregs Kel-Adagh (Kidal, Mali)*, Paris, L'Harmattan.
- AHOUNOU Chantal, 2009, *À la recherche de Voulet. Sur les traces sanglantes de la mission Afrique centrale (1898-1899)*, Paris, Cosmopole.
- BAROIN Catherine, 1985, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou. Les Daza Kéšerda (Niger)*, Cambridge, Cambridge University Press ; Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- BARRETEAU Daniel, 1995, La mort et la parole chez les Mofu-Gudur (Cameroun), in Catherine Baroin, Daniel Barreteau and Charlotte von Graffenried (eds), *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad*, Paris, ORSTOM : 243-71.
- BARTH Heinrich, 1857, *Travels and Discoveries in North and Central Africa: Being a Journal of an Expedition Undertaken under the auspices of H.B.M.'s Government, in the years 1849-1855*, New York, Harper & Brothers, 3 vols.
- BERNUS Edmond, 1981, *Touaregs nigériens : unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, Orstom.
- BIVINS Mary Wren, 2007, *Telling Stories, Making Histories: Women, Words, and Islam in the Nineteenth Century Hausaland and the Sokoto Caliphate*, Portsmouth, N.H., Heinemann.
- BORNAND Sandra, 2005, *Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*, Paris, Karthala.
- BOUTRAIS Jean, 1994, Pour une nouvelle cartographie des Peuls, *Cahiers d'Etudes africaines*, 34 (133) : 137-46.
- CAILLIÉ René, 1830a, *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné dans l'Afrique centrale : précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples ; avec une carte itinéraire et des remarques géographiques par M. Jomard*. Paris, Imprimerie Royale, 3 vols.

- CAILLIÉ René, 1830b, *Travels Through Central Africa to Timbuctoo: And Across the Great Desert, to Morocco, Performed in the Years 1824-28*, With M. Jomard. London, H. Colburn and R. Bentley, 2 vols.
- CLARK Andrew F., 1999, The Ties that Bind: Servility and Dependency among the Fulbe of Bundu (Senegambia) c. 1930s -1980s, in Suzanne Miers and Martin Klein (eds), *Slavery and Colonial Rule in Africa*, London, Frank Cass : 91-108.
- COOPER Barbara, 1994, Reflections on Slavery, Seclusion, and Female Labor in the Maradi Region of Niger in the Nineteenth and Twentieth Centuries, *Journal of African History* 35 (1):61-78.
- 1997, *Marriage in Maradi. Gender and Culture in a Hausa Society in Niger, 1900-1989*, Portsmouth, NH, Heinemann ; Oxford, J. Currey.
- DELAFOSSÉ Maurice, 1912, *Haut Sénégal-Niger*, 3 tomes (t. 1 : *Le pays, les peuples, les langues* ; t. 2 : *L'histoire* ; t. 3 : *Les civilisations*), Paris, Larose, réédition 1972 par Maisonneuve & Larose.
- DELUERMOZ Quentin, FUREIX Emmanuel, MAZUREL Hervé, OUALDI M'hamed, 2013, Écrire l'histoire des émotions : de l'objet à la catégorie d'analyse, *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle* 2 (n° 47) : 155-189.
- DIARRA, S., 1979, Les stratégies spatiales des éleveurs-cultivateurs peuls du Niger central agricole, in Colloque de Ouagadougou, *Maîtrise de l'espace agraire et développement en Afrique tropicale : logique paysanne et rationalité technique*, Paris, ORSTOM : 87-91.
- DIOP-VERTU Suzanne, 1987, Propos sur l'infanticide au Sénégal, *Présence Africaine* 141 (1) : 37-40.
- DJIRE Mamadou, Mouhamadou GUEYE, Mamadou Kani KONATE, 1997, La sexualité des adolescents au Sahel, *La Chronique du CEPED*, Avril-Juin 1997 n° 25 : 1-3.
- DUNBAR Roberta Ann, 1977, Slavery and the evolution of nineteenth century Damagaram (Zinder, Niger) in Suzanne Miers and Igor Kopytoff (eds.) *Slavery in Africa: Historical*



- and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press : 155-80.
- DUPIRE Marguerite, 1962, *Peuls nomades. Etude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- FLUGESTAD Finn, 1983, *A History of Niger 1850-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GUENGANT Jean-Pierre, John F. MAY, 2013, African Demography, *Global Journal of Emerging Market Economies* 5 (3) : 215-67.
- HALL Bruce S., 2011a, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600–1960*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HALL Bruce S., 2011b, Bellah Histories of Decolonization, Iklan Paths to Freedom: The Meanings of Race and Slavery in the Late-Colonial Niger Bend (Mali), 1944-1960, *International Journal of African Historical Studies* 44 (1) : 61-87.
- HAMPSHIRE Kate, 2001, The impact of male migration on Fertility decisions and outcomes in northern Burkina Faso, in Soraya Tremayn (ed.), *Managing Reproductive Life: Cross-cultural Themes in Sexuality and Fertility*. New York, Berghahn Books : 107-126.
- HOGENDORN Jan, 1977, The Economics of Slave Use on Two 'Plantations' in the Zaria Emirate of the Sokoto Caliphate, *International Journal of African Historical Studies* 10 (3): 369-383.
- HUNWICK John, 2000, Aḥmad Bābā on Slavery, *Sudanic Africa* 11 : 131-139.
- HUNWICK John, Eve Troutt POWELL, 2001, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton, Markus Wiener.
- LIFFE John, 2005, *Honour in African History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE, ICF INTERNATIONAL, 2013, *Enquête démographique et de santé et à indicateurs multiples du Niger 2012 : Rapport de synthèse*. Calverton, Maryland, USA : INS et ICF International.

- JOHNSON-HANKS Jennifer, 2003, Education, ethnicité et pratiques reproductives au Cameroun, *Population* 58 (2) : 171-200.
- KANYA-FORSTNER Alexander Sydney, 1969, *The Conquest of the Western Sudan: A Study in French Military Imperialism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KELLEY Thomas, 2008, Unintended Consequences of Legal Westernization in Niger: Harming Contemporary Slaves by Reconceptualizing Property, *American Journal of Comparative Law*, 56 (4): 999-1038.
- KLEIN Martin A., 1998, *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.  
— 2005, The Concept of Honour and the Persistence of Servility in the Western Soudan, *Cahiers d'Etudes africaines* 45 (179/180) : 831-851.
- LAST D.M., M.A. AL-HAJJ, 1965, Attempts at Defining a Muslim in Nineteenth-Century Hausaland and Bornu, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 3 (2): 231-240.
- LATOUR Eliane de, 1992, *Les temps du pouvoir*, Paris, EHESS.
- LE ROUX Jean-Marie, 1886, *Essai de dictionnaire français-haoussa et haoussa-français : précédé d'un essai de grammaire de la langue haoussa Magana n haoussa renfermant les éléments du langage parlé par les nègres du Soudan accompagné d'une carte de l'Afrique septentrionale*, Paris, Jourdan.
- LEFEBVRE Camille, 2011, Science et frontière en équation : le terrain de la Mission Tilho entre Niger et Tchad (1906-1909), in Hélène Blais, Florence Deprest, Pierre Singaravélou (dir.), *Territoires impériaux : une histoire spatiale du fait colonial*, Paris, Publications de la Sorbonne : 109-138.
- LEVTZION Nehemia, Randall L. POWWELS, 2000, Introduction: Patterns of Islamization and Varieties of Religious Experience among Muslims of Africa, in Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels (eds.), *The History of Islam in Africa* (Athens, Ohio University Press ; Oxford, James Currey : 1-20.

- LEVTZION Nehemia, Jay SPAULDING, 2003, *Medieval West Africa: Views from Arab Scholars and Merchants*, Princeton, Markus Wiener.
- LOVEJOY Paul E., 1978, *Plantations in the Economy of the Sokoto Caliphate*, *Journal of African History*, 19 (3) : 341-368.
- LOVEJOY Paul E., Stephen BAIER, 1975. The Desert-Side Economy of the Central Sudan, *The International Journal of African Historical Studies* 8 (4) : 551-581.
- LOVEJOY, Paul, Jan S. HOGENDORN, 1993, *Slow Death for Slavery: The Course of Abolition in Northern Nigeria 1897-1936*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MANCHUELLE Francois, 1989, Slavery, Emancipation and Labour Migration in West Africa: The Case of the Soninke, *The Journal of African History* 30 (1) : 89-106.  
— 1997, *Willing Migrants: Soninke Labor Diasporas, 1848-1960*, Athens, Ohio University Press.
- MAY John F., Jean-Pierre GUENGANT, 2014, Les défis démographiques des pays sahéliens, *Études* (6) : 19-30
- MIERS Suzanne, Richard ROBERTS, 1988, *The End of Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press.
- MITCHELL Todd, 2012, Sahel rainfall index (20-10N, 20W-10E), 1900 - October 2012, Joint Institute for the Study of the Atmosphere and Ocean posted November 2012, [JISAO data](http://jisao.washington.edu/data/sahel/) <http://jisao.washington.edu/data/sahel/>, consulté le 30 Octobre 2013.
- MOUSSA Hadiza, 2012, *Entre Absence et Refus d'Enfant : Socio-anthropologie de la gestion de la fécondité féminine à Niamey, Niger*, Paris, L'Harmattan.
- OLIVIER de SARDAN Jean-Pierre, 1984, *Les sociétés Songhay-Zarma (Niger-Mali) : chefs, guerriers, esclaves, paysans*, Paris, Karthala.
- POITOU Danielle, 1978, *La Délinquance juvénile au Niger*, Niamey, I.R.S.H., "Études Nigériennes" 41.
- RANDALL Sara, 2011, Fat and Fertility, Mobility and Slaves: Long-Term Perspectives on Tuareg Obesity and Reproduction, in May Unnithan-Kumar and Soraya Tremayne (eds.), *Fatness and the Maternal Body: Women's*

- Experiences of Corporeality*, New York, Berghahn Books : 43-70.
- RIESMAN Paul, SZANTON David *et al.* (eds) 1992, *First Find your Child a Good Mother : the construction of self in two African communities*, with a prologue by Suzanne Riesman New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press.
- ROBERTS Richard, Martin KLEIN, 1980, The Banamba Slave Exodus of 1905 and the Decline of Slavery in the Western Sudan, *Journal of African History* 21 (3): 375-394.
- ROBERTSON Claire, Martin KLEIN, 1983, *Women and Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press.
- RODET Marie, 2015, Escaping Slavery and Building Diasporic Communities in French Soudan and Senegal, ca. 1880–1940, *International Journal of African Historical Studies*, 48 (2) : 363-386.
- ROSSI Benedetta, 2010, Tuareg Trajectories of Slavery: Preliminary Reflections on a Changing Field, in Ines Kohl and Anja Fischer (eds), *Tuareg Society within a Globalized World: Saharan Life in Transition*, London, I.B. Tauris : 89-108.
- ROUDI-FAHIMI Farzaneh, John F. MAY, Allyson C. LYNCH, 2013, *Demographic Trends in Muslim Countries* Washington, Population Reference Bureau <http://www.prb.org/Publications/Articles/2013/demographic-s-muslims.aspx>, consulté le 2 juillet 2016.
- SALAU Mohammed Bashir, 2011, *The West African Slave Plantation: A Case Study*, New York, Palgrave MacMillan.
- SIMOEN Jean-Claude, 1996, *Les fils de rois : le crépuscule sanglant de l'aventure africaine*, Paris, J.-C. Lattès.
- STILWELL Sean, 2000, Power, Honour and Shame: The Ideology of Royal Slavery in the Sokoto Caliphate, *Africa: Journal of the International African Institute*, 70 (3) : 394-421.
- SNEERINGER Stacy E., 2009, *Fertility Transition in Sub-Saharan Africa: A Comparative Analysis of Cohort Trends in 30 Countries*. DHS Comparative Reports No. 23. Calverton (Maryland, USA), ICF Macro.

- TAITHE Bertrand, 2009, *The Killer Trail: a colonial scandal in the heart of Africa*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- TILHO Jean, MISSION TILHO, 1910-1911, *Documents scientifiques de la mission Tilho 1906-1909*, Paris, Imprimerie nationale, 2 vols.
- TILHO Jean, 1928, Variations et disparition possible du Tchad, *Annales de Géographie* 37 : 238-260.
- TRIAUD Jean-Louis, 2014, Giving a name to Islam South of the Sahara: an adventure in taxonomy, *Journal of African History* 55 (1) : 3-15.
- 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 en Anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS.
- WALENTOWITZ Saskia, 2011, Women of Great Weight: Fatness, Reproduction and Gender Dynamics in Tuareg Society, in May Unnithan-Kumar and Soraya Tremayne (eds.), *Fatness and the Maternal Body: Women's Experiences of Corporeality*, New York, Berghahn Books : 71-97.

## ARCHIVES CONSULTÉES

### Institut Fondamental d'Afrique Noire (Dakar, Sénégal) (IFAN)

Archives Cahiers Lycée Ponty

C3 Fanne Fode, « L'enfant dans le milieu familial Peul » (Sénégal) 1949.

C14 Barry Mamadou Aliou « L'enfant dans le milieu familial » (Guinée) 1949.

C71 Jean-Louis Méon, « Une Peuplade du Haute-Niger française, Les Djermas » n.d.

**Université de Bordeaux Maison des Suds (Centre de Documentation) (MS)**

Collection Claude Raynaud,  
Carton « Enquête 100 Villages ».

**Archives Nationales du Niger**

Ecole Coloniale

3ECOL 115 5 Marc Guemas « Condition juridique et sociale des Iklane Soudanais et Nigériens » 1952-53.

**Affaires politiques**

- 5 E 2 5 Questions des Bellas, Lettre du Lieutenant-gouverneur du Niger Maurice Bourguine au Gouverneur Général de l'AOF Jules Brevié, Niamey, le 16 Septembre 1933.
- 5 E 2 5 Questions des Bellas, Lettre du Commandant de cercle de Tillabéry au Lieutenant-Gouverneur du Niger n° 25, le 7 juillet 1933.
- 5 E 2 5 Questions des Bellas, Lettre notée « Confidentiel » de L'Administrateur en Chef des Colonies p.i. du Soudan Français [Edmond Louveau] à Monsieur le Gouverneur du Niger Jean Toby, Bamako, le 22 mars 1949.
- 5 E 2 5 Questions des Bellas, Rapport « Justice en Zone nomade : Rapport de M. le Commandant de cercle d'Agadez chef de Bataillon Chapelle sur l'application du code pénal dans la zone nomade ».
- 5 E 2 5 Questions des Bellas, Lettre du Haut Commissaire de la République en AOF Paul Chevet aux Gouverneurs de Mauritanie, Soudan, Niger 730 INT/AP2 « Politique nomade question des serviteurs, émancipation des Bella », Dakar, le 17 Aout 1949.
- 5 E 2 5 Questions des Bellas, Lettre du Commandant de cercle de Maradi P.G. Gerber au Gouverneur du Niger Jean Toby, le 21 juillet 1950.
- 5 E 2 5 Questions des Bellas, Rapport de Paul Urfer, chef de subdivision de Filingué au Commandant de Cercle de

Niamey, « Politique nomade au Soudan 1949 », le 14 Novembre 1949.

### **Services sanitaires**

2 H 1 37 Questions des métis, Brouillon de lettre du Lieutenant-gouverneur du Niger Joseph Court au Gouverneur Général de l'AOF Marcel de Coppet, le 8 avril 1937.





## CHAPITRE 3

### Ce qu’avoir honte veut dire chez les Zarma du Niger

Par Sandra BORNAND<sup>1</sup>

#### 1. INTRODUCTION

1.	<i>Bú</i>	<i>bǎ</i>	<i>hààwì</i>
	mort	valoir mieux	honte

La mort vaut mieux que la honte.<sup>2</sup>

rappelle le *jásàrè* zarma (griot généalogiste et historien) aux guerriers ou à leurs descendants pour qu’ils se montrent à la hauteur de leur rang ;

2.	<i>Sí</i>	<i>hààwô</i>	<i>té</i>
	Inacc.nég.	honte.DEFsg	faire

Ne [nous] fais pas honte.

disent les mères classificatoires à la jeune fille avant sa nuit de noce, lui rappelant ainsi que c’est sur elle – et sur sa virginité préservée – que repose l’honneur de la famille.

Ces deux exemples sont représentatifs de ce que produit *hààwì*, que l’on peut traduire par « honte, pudeur, respect,

---

<sup>1</sup> Ethnolinguiste, CNRS.

<sup>2</sup> Le zarma est une langue à deux tons (haut vs bas) qui peuvent se combiner (ascendant vs descendant).

gêne » selon les circonstances : le souci impérieux de s'en préserver qui, au final, modèle profondément la société zarma (ouest du Niger)<sup>3</sup>. La honte, c'est en effet ce que ressent un individu qui, ayant agi à l'encontre des normes sociales, voit son forfait, ou sa faiblesse, révélés au grand jour. Le risque que fait peser sur la personne cette forte pression sociale amène le plus souvent celle-ci à se conformer à la norme pour éviter que la « honte ne vienne ».

La centralité de ce concept et de ce qu'il représente ne peut pleinement être comprise qu'en situation. C'est pourquoi je partirai d'anecdotes, dont j'ai été le témoin direct ou indirect, mais aussi de récits ou de chants relevant de ce que l'on nomme la littérature orale, pour montrer ce qu'est cet affect<sup>4</sup>, ce qui le provoque, ce qu'il implique d'un point de vue idéologique et quelles sont les stratégies mises en place par l'individu pour éviter d'y être confronté. Nous verrons aussi comment le concept de *hààwì*, désigne aussi bien le sentiment que l'on éprouve lorsqu'on s'est mal comporté que celui que l'on peut ressentir par anticipation et qui, précisément doit amener à éviter des comportements contraires aux normes sociales.

## 2. LA SOCIÉTÉ ZARMA

Derrière les Haoussa (56 % de la population), 22 % des Nigériens appartiennent aujourd'hui à ce que l'on appelle l'ensemble songhay-zarma-dendi (Olivier de Sardan, 2000), qui forme la deuxième population du pays. Vivant à l'ouest de la République du Niger, ces trois groupes distincts sont, un peu artificiellement, réunis en raison d'une certaine unité

---

<sup>3</sup> J'ai choisi de gloser *hààwì* par « honte », car c'est la traduction, bien qu'imparfaite, qui me paraît la plus juste. Olivier de Sardan (1982) la traduit, quant à lui, par « honte, pudeur ».

<sup>4</sup> Je reprends la définition de l'affect proposée par Hagège (2006 : 92), comme « un état sensoriel, physiologique ou émotionnel qui, à un certain moment, est caractéristique d'un être (le plus souvent humain) animé, à savoir l'expérient (EXP) ». Le locus (LOC) est l'endroit où se manifeste l'affect et le stimulus (STIM) celui qui produit l'affect (AFFECT).

linguistique (malgré quelques variations dialectales), une structure sociale semblable et un patrimoine culturel commun. Comme mes enquêtes n'ont porté que sur la région zarma, c'est par ce terme que je désignerai le groupe qui nous intéresse ici.

La société zarma, patrilinéaire et virilocale, s'est, depuis l'époque précoloniale, construite sur l'affirmation d'une différence de nature fondamentale entre *būrcīn* (« hommes libres », « nobles » en français d'Afrique) et *bāyṅà* (« esclaves », « captifs » en français africain). Cette distinction, encore présente aujourd'hui, représente bien plus qu'une simple différence de statut : c'est une dichotomie structurale profonde qui sous-tend l'ensemble du tissu social et qui justifie *a priori* le maintien au pouvoir de quelques familles nobles. Originellement, un esclave était une personne razzée lors des guerres ou des conflits émaillant la région. Les Zarma combattaient à l'époque précoloniale d'autres chefferies zarma rivales. Il leur arrivait aussi de guerroyer contre des populations étrangères (les Gourounsi, les Peuls, les Touaregs, entre autres), qui ne parlaient pas leur langue, ne connaissaient pas leurs us et coutumes et pouvaient aussi, sans doute, présenter avec eux quelques différences morphologiques. Les Zarma mettent en exergue ces différences qu'ils considèrent comme des « faits de nature » et affectent des stéréotypes différents à chacun de ces deux catégories sociales :

- D'un point de vue physique, d'abord, l'idéal de beauté est celui du noble même si la disparité morphologique n'est aujourd'hui pas (ou plus) significative.
- Des normes de comportement, ensuite, qui sont l'apanage des hommes libres. Au cœur de la distinction, il y a ce que l'on appelle *haawi*. La présence ou l'absence de honte est significative et légitime une différence de valeurs entre hommes libres et esclaves.
- L'ascendance généalogique, enfin, est le dernier point important qui caractérise ce clivage social. En effet, seuls les nobles connaissent leur ascendance : elle les ramène, dans le cas des Zarma, à Mali Béro, leur ancêtre commun, qui conduisit la migration de son peuple du Mali vers les régions qu'ils occupent aujourd'hui (Bornand 2005,

2010 ; Mounkaïla, 1989). Or les représentations sociales en vigueur établissent un lien direct entre les qualités d'une personne et celles de ses ancêtres : on hérite (*túbú*) d'eux non seulement un statut social mais également des qualités liées à celui-ci. Il est donc essentiel, pour être socialement reconnu et respecté, de connaître ses ancêtres et de pouvoir justifier de leur valeur (guerriers intrépides, meneurs d'hommes incontestés, etc.).

Ainsi hommes libres et esclaves s'opposaient-ils dans tous les secteurs de l'existence, y compris dans leurs activités quotidiennes. Décrits comme des êtres socialement immatures, les esclaves étaient autrefois dépendants d'une famille noble à laquelle ils étaient liés : celle-ci les nourrissait, les logeait, les habillait, les mariait. Cette dichotomie homme libre-esclave se marque donc unilatéralement par la valorisation des uns et la discrimination des autres : « "captif" connot[ant] le vulgaire, le déraciné, il est associé à la faiblesse de caractère ou à l'absence de vergogne, à la grossièreté ou aux manquements au savoir-vivre » (Olivier de Sardan 1984. : 29). Esclaves et hommes libres ne sont, pour les Zarma, finalement plus simplement deux groupes sociaux, mais presque deux « races » différentes (*Ibid.*). Cette idéologie basée sur la discrimination sociale (que j'appellerai, à la suite d'Eric Komlavi Hahonou, 2008, « idéologie aristocratique ») reste bien présente aujourd'hui, même si les changements sociétaux amorcés par la colonisation la rendent moins visible.

Comme tous les Nigériens, les Zarma sont en grande majorité musulmans. L'islam a d'abord été introduit en pays songhay au X<sup>e</sup> siècle par des marchands arabes, puis par l'Askya Mohammed, le chef de la dynastie songhay des Askya (XVI<sup>e</sup> s.) et enfin par les conquérants marocains (fin du XVI<sup>e</sup> s.) et peuls (XIX<sup>e</sup> s.). Mais Idrissa (1981 : 42) fait remarquer que « [...] l'islam jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> s. occupait une position marginale »<sup>5</sup>. Cette religion a véritablement commencé à se

---

<sup>5</sup> Sur l'implantation de l'islam au Niger, lire entre autres Doka, Hassane et Makama Bawa, 2006 ; Maikorema, 2007, 2009 ; ; Sounaye, 2009, 2011.

répandre en pays zarma sous l'impulsion des Peuls, et surtout – paradoxalement – sous la colonisation, car elle représentait un facteur d'unité et un moyen de se démarquer de la puissance française. Dès lors, son expansion s'est faite selon deux axes : son aire géographique s'est largement étendue et son influence au sein de la population s'est intensifiée : “la cosmogonie, le droit, la morale islamique imprègnent peu à peu la vie quotidienne, même si c'est au prix d'un métissage avec la culture préislamique” (Olivier de Sardan, 1984 : 274). Cette implantation ne fut toutefois pas partout bien perçue et Jean Rouch (1989) signale que des lieux de prière musulmans furent périodiquement incendiés au moins jusque dans les années '50. Parmi les différents mouvements présents actuellement, l'obédience soufie a longtemps été la seule active, à travers deux confréries, la Qadiriyya et la Tijaniyya. Mais, à partir des années '80-90, le mouvement Izala, d'inspiration wahabbite s'est installé – non sans heurts – d'abord de manière très confidentielle, mais il tend aujourd'hui à devenir majoritaire.

### 3. LA HONTE COMME FAIT SOCIAL

En zarma, la plupart des émotions sont désignées par un composé basé sur le nom *bìnè* « cœur ». Ainsi en est-il par exemple de la tristesse (*bìnè hásàràw* : cœur/gâter.suff.-àw<sup>6</sup>; *bìnè hééni* (cœur/ pleur.suff.-i) ou de l'énervement (*bìnè tūnà* (cœur/se lever.suff.-ày<sup>7</sup>). Or la honte fait exception à cette construction dans la mesure où le nom (*hààwì*<sup>8</sup>) est formé sur la base d'un verbe signifiant « avoir honte » (*ǎy hààwù*). Le cœur n'est donc pas perçu comme étant le siège de la honte. De nombreuses expressions linguistiques – à l'instar de la plus courante « la honte m'a saisi » (*hààwì nà ǎy dì*) – relèvent l'extériorité de cet affect (Bornand, à paraître) qui est aussi

<sup>6</sup> Les suffixes *-aw* et *-i* désignent le résultat de l'action ou l'élément permettant l'action.

<sup>7</sup> Le suffixe *-ay* marque l'état correspondant à l'action.

<sup>8</sup> Le suffixe *-i*, qui suit le verbe *hààwù* « avoir honte », marque le résultat, l'action ou l'élément permettant l'action.

caractérisé par le fait qu'il s'empare de l'expérience, sans que ce dernier n'ait de prise sur lui. Ces expressions linguistiques, qui font de la « honte » un affect spécifique, mettent en évidence le fait que celle-ci est construite socialement : c'est en quelque sorte ce que ressent un individu lorsque le regard ou le jugement des autres se pose sur des actes qu'il aurait commis et qui seraient considérés comme répréhensibles selon les normes sociales. Ceci distingue la « honte » d'autres affects comme la peur, la colère ou la tristesse, par exemple, qui consistent en des réactions individuelles à un stimulus donné.

C'est pourquoi les Zarma le redoutent et cherchent à agir pour l'éviter à tout prix, car – une fois l'acte contraire aux normes sociales révélé – la honte se répand et ne disparaît jamais (*hààwì sǐ b́án* : la honte n'a pas de fin), contraignant celui qui la ressent à la discrétion voire à la réclusion ou à l'exil quand on devient un *hààwííẓè*<sup>9</sup>, un « fils de la honte ». Ce syntagme formé sur la base du nom *hààwì* désigne souvent le bâtard<sup>10</sup> mais peut être élargi à toute personne dont l'un des ascendants a commis des actes graves. Ainsi, ce ne sont pas seulement des qualités d'un noble dont héritent ses descendants, mais aussi du déshonneur ou de l'opprobre, qui rejaillissent durablement sur les générations suivantes.

Toutefois, toutes les « hontes » ne se valent pas et on distingue deux grandes catégories : les « grandes hontes » (*hààwì b̀èr̀ì*) et les « petites hontes » (*hààwì káyíná*) dont la ligne de démarcation n'est pas toujours clairement définie : elle nécessite d'apprécier la nature même de la situation, ce qui est particulièrement vrai pour le mensonge ou le non-respect de la parole donnée :

- La « grande honte » qualifie des comportements jugés particulièrement graves, comme la fuite d'un guerrier au combat, les déviances d'ordre sexuels (notamment l'adultère avec une femme mariée ou l'inceste), le vol, le fait même de divulguer un acte « honteux », ou encore

---

<sup>9</sup> De la même façon avec les noms propres, on peut dire, par exemple, *Kóròmbáẓè* « fils de Korombé ».

<sup>10</sup> Un autre terme désigne spécifiquement le bâtard : *ẓínáẓè* (litt. « fils de l'adultère »).

une perte de contrôle de ses émotions (tout particulièrement la peur, l'emportement ou la jalousie lorsque ceux-ci ont des répercussions dommageables sur la vie communautaire).

- La « petite honte » désigne aussi bien l'absence de maîtrise de son corps (tomber, péter), de sa parole (bavardages inutiles), qu'un non-respect des règles élémentaires du savoir-vivre (comme ne pas céder sa place à une personne plus âgée ou ayant un statut 'supérieur').
- Certains actes sont tantôt qualifiés de « honteux », tantôt non. C'est le cas, par exemple, quand on ne se montre pas généreux envers un griot-quémandeur ou que l'on revient de migration sans argent. L'appréciation d'un tel acte relève du ressenti individuel de chacun ainsi que des circonstances

Avant d'aller plus loin, il faut dire que toutes les expressions linguistiques recensées – à l'exception de « j'ai ressenti de la honte » (*ǎy má hààwì*)<sup>11</sup> – peuvent être utilisées pour désigner la « honte » ressentie par réaction, après une faute commise et celle par anticipation, qui vise à prévenir un tel comportement socialement réprouvé. Cette précision linguistique montre que la « honte » est une dans les représentations que s'en font les locuteurs. Seul le contexte permet de distinguer quand une « honte » est ressentie en réaction ou lorsqu'elle est préventive. Pour illustrer mon propos, je citerai deux anecdotes :

Un homme d'une quarantaine d'années vivant dans un petit village zarma me raconte la « honte » qu'il a ressentie en tombant un jour de son tabouret, ce qu'il peut exprimer indistinctement par « j'ai eu honte », « la honte m'a saisi » ou « j'ai ressenti de la honte ».

Un jeune homme de vingt-deux ans vivant à Niamey, souhaite que je fasse l'intermédiaire entre lui et mon époux qu'il connaît pourtant très bien. Je lui demande pourquoi il ne lui parle pas directement. Il me répond que cela lui est impossible, car il a

---

<sup>11</sup> Cet emploi est particulier dans la mesure où il est récent et n'est utilisé que par les citadins de la capitale.

« honte ». Dans ce cas, on ne peut dire que : « j'ai eu honte » ou « la honte m'a saisi ».

La première anecdote évoque une réaction émotionnelle qui survient suite à un manque de maîtrise de soi qui a pu être relevé par un tiers. Il peut s'agir aussi bien de la transgression d'un tabou social (comme l'inceste, l'adultère, le vol, le manque d'hospitalité ou de respect, etc.), que d'un manque de contrôle de soi (péter, tomber, trop parler, etc.) ou émotionnel (peur ou jalousie, dispute avec un descendant d'esclave). Dans tous les cas, l'individu en butte à la « honte » la ressent comme un état intérieur caractéristique, fait de malaise ou de gêne. La personne « honteuse » se comporte discrètement et fait tout pour éviter d'attirer l'attention : elle s'abstient de se mêler aux gens, baisse la tête et parle doucement. D'un point de vue linguistique, on exprime cette « honte » ressentie en réaction par les énoncés « j'ai eu honte », « la honte m'a saisi », plus rarement, « j'ai ressenti de la honte ».

La deuxième anecdote met en évidence une « honte » par anticipation. Celle-ci révèle la retenue qu'une personne peut afficher en fonction des relations qu'elle entretient avec son interlocuteur. La « honte », dans ces cas, est « normale », socialement réclamée, « donnée d'avance » comme l'écrit Olivier de Sardan (1982) ; elle s'apparente alors à ce que l'on pourrait désigner comme de la pudeur. Il ne s'agit en effet pas uniquement de respect, car on peut respecter<sup>12</sup> une personne sans ressentir de « honte » à son égard, mais « une manière de gêne déférente et de confusion respectueuse » (Olivier de Sardan 1982 : 185). Pour la signifier, on peut dire en zarma « j'ai eu honte » ou « la honte m'a saisi ».

Cette pudeur se signale par des attitudes d'effacement envers une personne<sup>13</sup>. C'est le cas dans deux types de situation :

---

<sup>12</sup> *Béérândi* « faire grandir, respect » ou *lâlábù* « respecter, respect ». C'est notamment le cas des grands-parents (*kààyi*) que l'on respecte mais avec qui on ne se montre pas pudiques car on est dans une relation de plaisanterie.

<sup>13</sup> Comme l'idéologie de la « honte » a une moins grande importance qu'autrefois (notamment en contexte citadin), on manifeste de moins en moins sa pudeur dans ces situations.



- Les relations d'un homme ou d'une femme avec ses beaux-parents : on ne les regarde pas dans les yeux, on réduit au minimum la communication verbale, on ne prononce pas leur nom même en leur absence, on ne mange pas en leur présence. Cette mise à distance extrême que construit la « honte » permet alors de créer des liens solides malgré les tensions inhérentes à toute alliance. La « honte » n'est ici pas le seul apanage des hommes libres, mais est également ressentie par les esclaves et leurs descendants. Ceci s'explique tout simplement par le fait que la hiérarchie est la même au sein d'un groupe social particulier.
- Lorsqu'on s'approche du chef de village ou de canton : à quelques mètres, on enlève ses chaussures et son bonnet, puis on avance avant de s'agenouiller pour le saluer, en baissant la tête et en détournant le regard. C'est par ces comportements tout en effacement qu'une personne montre sa soumission au chef<sup>14</sup>.

Ce détour par la « honte-pudeur » nous amène à préciser notre propos sur la « honte » : l'examen des relations d'alliance ou du comportement vis-à-vis du chef montre que tout homme – esclave ou libre – est apte à ressentir de la « honte » et que celle-ci est éprouvée soit de manière préventive pour éviter de mal agir, soit en réaction à un acte déplacé. Mais, en région zarma, on ne reconnaît à l'esclave un comportement « digne », « pudique », s'apparentant à celui de l'homme libre, qu'au niveau de sa parenté, de son groupe.

#### **4. « CONNAÎTRE OU NE PAS CONNAÎTRE LA HONTE », UNE QUESTION DE “CLASSE” SOCIALE**

*Un jeune homme, mandaté pour un travail de saisie informatique par un homme plus âgé, se rend chez lui afin*

---

<sup>14</sup> Ceci est de plus en plus abandonné, notamment dans les chefferies proches du fleuve.

*d'être payé. En vain. Le mandataire arrive un jour, s'empare du dossier et s'en va sans payer. Fâché, le jeune homme me dit qu'il ne devrait pas s'en étonner, car celui-ci ne connaît pas la « honte » (à sî hààwì báy), car il n'est qu'un « esclave ».*

Cette expression, basée sur le verbe transitif *báy* « savoir », est très fréquemment utilisée et cette fréquence révèle l'enjeu central qui existe autour de la « honte ». Elle permet aux locuteurs, comme dans notre exemple, de dresser un constat présenté comme indiscutable en distinguant ceux qui ne connaissent pas la « honte », les descendants d'esclaves, des « nobles » qui la connaissent.

Cette distinction entre hommes libres et esclaves reste aujourd'hui d'actualité, comme le confirme notre anecdote ainsi que ce commentaire :

i.	<i>Dá</i>	<i>bǎŋnà</i>	<i>zìná</i>	<i>nô</i>	<i>à</i>	<i>sí</i>	<i>à</i>	<i>hàáwándì</i>
	si	captif	commettre l'adultère	prés.	3S	inacc.nég.	3S	faire honte à

Si un captif commet l'adultère, cela ne le rend pas honteux ;

ii.	<i>dá</i>	<i>à</i>	<i>zàý</i>	<i>nô</i>	<i>à</i>	<i>sí</i>	<i>à</i>	<i>hàáwándì</i>
	si	3S	voler	prés.	3S	inacc.nég.	3S	faire honte à

s'il vole, cela ne le rend pas honteux ;

iii.	<i>àmmá</i>	<i>dá</i>	<i>bùrcìn</i>	<i>nô</i>
	mais	si	homme libre	prés.

mais si c'est un homme libre,

iv.	<i>zǎ</i>	<i>à</i>	<i>nà</i>	<i>hàyěy</i>	<i>wô</i>	<i>té</i>	<i>nô</i>	<i>à</i>	<i>gà</i>	<i>hàáwú</i>
	depuis que	3S	acc.	chose.DEFpl	dém-prox	faire	prés.	3S	inacc.	avoir honte

dès qu'il aura fait ces choses, il aura honte. (*Gambi, 2013*)

L'idéologie dominante présente ainsi la maîtrise des codes liés à la « honte » comme l'apanage inné d'un seul groupe social. Pourtant, dans la pratique, loin d'être innée, cette maîtrise est enseignée à l'enfant, comme les règles du savoir-vivre liées à son milieu social. À cette nuance s'ajoute une

objection : le descendant d'esclave, qui joue sur la peur de la « honte » d'un homme libre pour en tirer avantage, doit en effet en connaître les ressorts pour agir efficacement. Par conséquent, si l'idéologie dominante justifie la liberté de parole et de comportements que possèdent les esclaves et leurs descendants par l'absence de « honte »<sup>15</sup>, il s'agit en fait moins d'une absence de « honte » que d'une absence d'obligation à se comporter en toute retenue. En effet, les descendants d'esclaves identifient très clairement ce qui fait « honte » à un homme libre et peuvent exploiter les erreurs de celui-ci en proclamant leurs « hontes », à l'instar notamment des *sàsààlè* (griots-quémanteurs kourtey<sup>16</sup> d'origine esclave), présents en région songhay comme zarma.

Ces *sàsààlè* avaient autrefois<sup>17</sup> la fonction de rendre publique, à travers des paroles ou des actes obscènes, les actions « honteuses » commises par des hommes libres : ils pouvaient ainsi leur faire « honte » en les insultant, mais aussi en se dénudant ou en simulant publiquement un rapport sexuel. On raconte que, de peur de voir leurs actes révélés, les fautifs, quand ils apprenaient la venue des *sàsààlè*, se précipitaient aux abords du village et payaient généreusement ces griots-insulteurs pour qu'ils poursuivent leur route. Aujourd'hui, les *sàsààlè* se contentent d'assister aux cérémonies<sup>18</sup>, mais leur présence rappelle aux hommes libres qu'ils doivent respecter en toute occasion les règles sociales. Par la menace potentielle qu'ils représentent, les *sàsààlè* jouent un rôle de régulateur social, car ils peuvent à tout moment révéler un acte « honteux » perpétré par les dominants.

Précisons qu'il n'est pas nécessaire d'avoir eu « honte » pour « connaître la honte », et c'est surtout par l'observation,

---

<sup>15</sup> cf. Bornand, 2013.

<sup>16</sup> Les Kourtey sont d'anciens pirates du fleuve d'origine peule mais songhaysés depuis longtemps. Ils sont venus du Mali dans les régions où ils vivent actuellement à la fin du XVIII<sup>e</sup> s. et au début du XIX<sup>e</sup>.

<sup>17</sup> L'imparfait est ici de mise, car ces faits m'ont tous été rapportés par des interlocuteurs âgés qui me narraient des scènes de leur jeunesse, remontant à la 1<sup>ère</sup> moitié du XX<sup>e</sup> s.

<sup>18</sup> Ce qu'ils faisaient aussi autrefois.

l'éducation et l'apprentissage que cet affect se construit. Il s'agit par conséquent pour les Zarma d'un savoir théorique qui anticipe toutes les situations pouvant générer la « honte ». On connaît la « honte » parce qu'on sait ce qui fait « honte » et comme on sait ce qu'il faut faire pour éviter d'avoir à la ressentir. Cela revient à être dans la maîtrise de soi, tant au niveau des paroles, de ses besoins quotidiens qui se doivent d'être modérés, que de ses émotions ou de ses attachements (envers des personnes ou des objets). Aussi le *jásàrè* célèbre-t-il, dans ses récits, la maîtrise exceptionnelle de certains hommes libres :

- Awli Diawando, pour répondre au défi lancé par celle qu'il voulait épouser, ne but ni ne mangea pendant sept jours, alors même que du lait frais été déposé chaque matin au pied de son lit. Il fut injustement accusé d'avoir succombé, car un veau était entré et avait bu le lait. Pour prouver sa bonne foi et montrer qu'il avait bien l'estomac vide, il s'ouvrit le ventre avec un couteau... et en mourut ;
- Garba Mamar est un autre de ces héros dont on loue la maîtrise. Trois hommes vinrent le provoquer : le premier tua les lions qui gardaient sa mare, le second s'immisça parmi ses courtisans, l'humilia et le gifla publiquement, tandis que le troisième couchait avec son épouse préférée et paradait avec celle-ci aux yeux de tous. Sur les conseils d'un vieux *jásàrè*, il récompensa ses trois impétrants en donnant ses filles aux deux premiers et son épouse au dernier ; ce qui assura, nous dit le récit, sa descendance et la paix du royaume :

i.	<i>Hùnkúná</i>	<i>mò</i>	<i>ní</i>	<i>wánè</i>	<i>bùmběy</i>
	Aujourd'hui	aussi	2S	pron.poss.	pron.réfl.DEFpl

Et aujourd'hui ils t'appartiennent tous,

ii.	<i>ní</i>	<i>wánè</i>	<i>hàrì</i>	<i>kāŋ</i>	<i>ì</i>	<i>háy</i>
	2S	pron.poss.	chose	rel.	3P	engendrer

leurs enfants t'appartiennent,

iii.	<i>zámá</i>	<i>dá</i>	<i>mántí</i>	<i>ní</i>	<i>ízè</i>	<i>dáy</i>	<i>ní</i>	<i>háàmâ</i>
	parce que	si	éq.nég.	2S	enfant	mais	2S	petit-enfant

parce que si ce n'est pas ton fils c'est ton petit-fils,

iv.	<i>ì</i>	<i>màná</i>	<i>yê</i>	<i>gà</i>	<i>kóy</i>	<i>nóngú</i>	<i>fó</i>	<i>kõynè</i>
	3P	acc.nég.	retourner	séq.	aller	endroit	un	encore

ils ne sont plus partis nulle part,

v.	<i>nô</i>	<i>dìn</i>	<i>dáy</i>	<i>nô</i>	<i>ì</i>	<i>gòró</i>	<i>kàlá</i>	<i>ì</i>	<i>bán</i>
	prés.	dém-loin	simplement	prés.	3P	rester	jusqu'à ce que	3P	finir

et c'est là qu'ils sont restés jusqu'à la fin,

vi.	<i>kàlá</i>	<i>ì</i>	<i>bú</i>	<i>dèdè</i>	<i>wó</i>	<i>à</i>	<i>máfúáró</i>
	jusqu'à ce que	3P	mourir	récit	dém-prox	3S	signification.DEFsg

<i>ně</i>	<i>yá</i>
ici	vraiment

jusqu'à leur mort / Voici la signification du récit. (v. 640-645)

« Connaître la honte » c'est donc maîtriser pleinement ses émotions et ses actes. Mais cela ne suffit pas et un descendant d'esclave, quel que soit l'adéquation de son comportement aux normes du groupe, ne sera jamais considéré comme sachant ce qu'est la « honte », dès lors qu'on connaîtra son origine sociale. Car la reconnaissance de cette qualité s'hérite donc autant qu'elle se mérite et les Zarma s'appuient sur la généalogie, qui est l'apanage des hommes libres, pour retracer la renommée d'une personne et la pureté de son lignage.

Ceci explique pourquoi, avant d'accepter un mariage, on cherche à savoir, non seulement si le prétendant est d'origine libre, mais aussi si le jeune homme ou la jeune fille n'a pas, parmi ses ancêtres, des personnes qui auraient commis des actes « honteux » ce qui pourrait, en quelque sorte par contamination, entraîner la belle-famille dans le déshonneur :

À	<i>màná</i>	<i>dú mí</i>	<i>hàáwándì</i>
3S	acc.nég.	famille	faire honte à

Il n'a pas déshonoré la famille.

Ces précautions dans le choix d'un(e) époux / épouse pour leur enfant servent à limiter le risque d'engendrer un « enfant de la honte » (*hààwíẓè* : honte-enfant), ce qui gênerait pour longtemps le nom de la famille et sa réputation<sup>19</sup>. L'homme libre dont l'ancêtre a fauté ne peut en effet échapper à son héritage. Comme le dit ce proverbe de pileuse, la « honte » le rattrapera tôt ou tard et il sera inmanquablement désigné comme « enfant de la honte » :

<i>Hààwíẓēy</i>	<i>mà</i>	<i>gòró</i>	<i>gá</i>	<i>hààwì</i>	<i>bàtú</i>
honte.enfant.DEFpl	subj.	être assis	séq.	honte	attendre

Que les fils de la honte restent assis à attendre la honte.  
(Proverbe de pileuse)

[proverbe adressé aux hommes qui ne migrent pas durant la saison sèche pour aller chercher des revenus dans les pays côtiers ; ils restent ainsi sans ressentir de honte, alors que ceux qui ont le sens de l'honneur choisiraient de partir]

## 5. LA « HONTE » AU CŒUR DU GENRE

Comme on l'a vu que la honte est au cœur de la dichotomie hommes libres-esclaves. Si elle n'est pas aussi déterminante dans les rapports sociaux de genre, elle n'en est pas moins omniprésente dans la mesure où elle est un critère de distinction entre les hommes et les femmes.

L'idéologie dominante, celle des hommes libres, définit la femme comme physiquement et psychologiquement fragile.

---

<sup>19</sup> Précisons que l'adjectif dérivé *hààwànté* « ce qui est honteux » (qui peut être nominalisé par le suffixe définif *hààwàntó* « le honteux ») est notamment utilisé pour calomnier une personne ; il ne constitue par contre pas une condamnation définitive.

Elle est perçue comme étant faible de caractère, peureuse à l'instar de l'esclave, querelleuse, bavarde, voire menteuse. Ce qu'une plaisanterie zarma explique clairement en associant la vérité à l'homme et le mensonge à la femme (cf. Hama 1988 : 164-165). L'absence de maîtrise féminine est tout particulièrement symbolisée par les menstruations (*hàndú* : « mois, menstruation ») qui s'imposent à la femme et la rendent impure. Cette caractérisation de la gent féminine en fait des êtres immatures qui doivent être sous la coupe de leur père, puis de leur mari, ce qui les place au même niveau que les esclaves. « Une fois mariée, une femme n'a de père et de mère que son mari », dit un proverbe zarma. L'infériorité morale justifie ainsi la dévalorisation de la femme, comme celle de l'homme d'origine captive. Dans ces conditions, une femme est considérée comme étant moins capable de se maîtriser qu'un homme. Kimba, un joueur de tambour d'aisselle avec qui je travaille souvent, me dit un jour :

Wàybòrò	hààwǒ	à	târ	gà	fátá	hà	àlbòrò	wánè
femme	honte.DEFsg	3S	faire vite	séq.	sortir	avec	homme	le sien

La honte d'une femme est plus vite révélée que celle d'un homme  
(le 14.01.2013)

me proposant ainsi une hiérarchie de genre basée sur la « honte ».

Bien que les femmes d'origine libre aient une moindre connaissance de la « honte » que les hommes de même condition, on considère malgré tout qu'elles la connaissent et que certaines d'entre elles la maîtrisent même mieux que d'autres. C'est ce que l'on découvre dans *le récit de Lobbo Django* que le *jásàré* raconte souvent lors des mariages, le soir, en présence d'un ou des deux époux. Ce récit est un récit sur la « honte » qui met en parallèle deux coépouses. La première, nommée Konto Boulo, est, par son comportement, la femme idéale, et une véritable 'noble' ; la seconde, Lobbo Django, est son antithèse car, bien que réputée pour sa beauté, elle ne maîtrise ni son comportement ni ses sentiments :

- Éblouie par la beauté de son mari, elle ne peut s'empêcher de l'observer en catimini et renverse dans la terre le lait qu'elle délayait.
- Jalouse de la vache de sa coépouse, elle quitte le foyer conjugal :

Wàndè	bèèrò	nê	ê	Lóbbò Jángò	nà	ńgà	bòŋ	hàáwáńdì
épouse	grand. DEFsg	dire	interj.	Lobbo Django	acc.	3MS	tête	faire honte à

La grande épouse a dit que Lobbo Django s'était fait honte à elle-même,

ńgà	wò	màná	báy	hálà	à	gà	bá	hàwò	mě
3MS	quant à	acc.nég.	savoir	si	3S	inacc.	vouloir	vache.DEFsg	interj.

qu'elle [= la grande épouse] ne savait pas qu'elle voulait la vache

dà	ńgà	báy	à	gà	bààr'á	zǎ	gàyáy	nò
si	3MS	savoir	3S	inacc.	vouloir.3S	depuis	fait de durer	prés.

et que si elle l'avait su, depuis longtemps

dòŋ	ńgà	nà	à	nó	à	sê	mě
alors	3MS	acc.	3S	donner	3S	à	interj.

elle la lui aurait donnée. (v. 618-619)

- Par orgueil, elle n'ose plus revenir au village et exige de son époux qu'il déménage.

Contrairement à Lobbo Django, la première épouse se distingue par sa maîtrise des sentiments et par son détachement. Ainsi ne répond-elle pas aux provocations de Lobbo Django, ne se montre ni bagarreuse ni jalouse, et affiche en toutes circonstances une patience à toute épreuve, au point que l'on dise :

ĩ	nê	bá	káy	sùúrù	gà	sándí	à	sí	sándí
3P	dire	même	que	patience	inacc.	être difficile	3S	inacc.nég.	être difficile



<i>Kóntò Búúlò</i>	<i>sê</i>
Konto Boulo	pour

On dit que même si la patience est difficile /  
ce n'est pas difficile pour Konto Boulo. (v. 679-680)

Or la patience est au cœur de la maîtrise de soi et renvoie à la *pulaaku* des Peuls (cf. Seydou, 2010 ; Oumarou, 2012), idéal des Zarma.

Tout, dans le comportement de Konto Boulo, reflète la générosité et le détachement vis-à-vis des choses ; elle va même jusqu'à donner à sa coépouse sa vache la plus productive. La fin du récit, qui contient la morale, explique son comportement par son rang social plus élevé : elle est *kóyzè* (« fille de chef »), au contraire de Lobbo Django qui n'est que *tálàkà* (« dépendant »<sup>20</sup>) : si ces dépendants appartiennent bien au groupe des hommes libres (*bùrcïn*), ils ne peuvent en aucun cas prétendre à la chefferie et n'appartiennent pas à l'aristocratie.

Si donc Lobbo Django cherche la renommée grâce à sa beauté hors norme, Konto Boulo montre, par sa retenue et son détachement, que rien ne peut concurrencer le fait d'être bien née :

i.	<i>Kóntò Búúlò</i>	à	<i>nê</i>	[...]
	Konto Boulo	3S	dire	

Konto Boulo a dit...

ii.	<i>ngà</i>	<i>wô</i>	<i>míllà</i>	<i>ngà</i>	<i>bisá</i>	<i>ngà</i>	<i>bisá</i>	<i>hààwì</i>	<i>ngà</i>
	3MS	quant à	penser	3MS	valoir mieux	3MS	valoir mieux	honte	3MS

<i>béèrì</i>	<i>ndá</i>	<i>hààwì</i>
être grand	avec	honte

Que, quant à elle, elle pense qu'elle vaut mieux...  
qu'elle vaut mieux que la honte, qu'elle est au-dessus de la honte

<sup>20</sup> Il est intéressant de voir qu'aujourd'hui ce terme désigne également le pauvre.

iii.	<i>ngà</i>	<i>béèrì</i>	<i>mò</i>	<i>dá</i>	<i>ì</i>	<i>má</i>	<i>ngà</i>	<i>wôw</i>
	3MS	être grand	et	si	3P	subj.	3MS	insulter

et qu'elle est au-dessus de l'insulte,

iv.	<i>à</i>	<i>nê</i>	<i>hàrì</i>	<i>kâŋ</i>	<i>Lóbbò Jángò</i>	<i>cíné</i>	<i>gà</i>	<i>fùn</i>	<i>fù</i>
	3S	dire	chose	rel.	Lobbo Django	semblable	inacc.	quitter	maison

[Konto Boulo] a dit si [une femme] comme Lobbo Django  
quitte la maison

v.	<i>gà</i>	<i>nê</i>	<i>hàwõ</i>	<i>bòòrõ</i>	<i>sê</i>	<i>nô</i>	<i>ngà</i>	<i>fùn</i>	<i>fù</i>
	séq.	dire	vache.DEFsg	beauté.DEFsg	pour	prés.	3MS	quitter	maison

en disant que c'est à cause de la beauté d'une vache

vi.	<i>ì</i>	<i>mà</i>	<i>ngà</i>	<i>nó</i>	<i>hàwõ</i>	[...]
	3P	subj.	3MS	donner	vache.DEFsg	

il faut lui donner cette vache...

vii.	<i>à</i>	<i>nê</i>	<i>kwáará</i>	<i>wô</i>	<i>kâŋ</i>	<i>à</i>	<i>nê</i>	<i>à</i>	<i>mà</i>	<i>gánà</i>	<i>mò</i>
	3S	dire	village	dém-prox	rel.	3S	dire	3S	subj.	déména-ger	aussi

<i>à</i>	<i>màntí</i>	<i>kóy</i>
3S	éq.nég.	chef

[Konto Boulo] a dit que ce village que [Lobbo Django]  
voulait voir déménager, c'est [parce qu']elle n'est ni chef

viii.	<i>à</i>	<i>màntí</i>	<i>kóyízè</i>	<i>tálàkǎyẸ̀</i>	<i>dáy</i>	<i>nô</i>
	3S	ne pas être	enfant de chef	enfant de dépendant	mais	prés.

ni princesse, elle n'est qu'une dépendante

ix.	<i>kâŋ</i>	<i>írkôy</i>	<i>nà</i>	<i>gá-hámõ</i>	<i>hànsé</i>	[...]
	rel.	Dieu	acc.	corps.DEFsg	arranger	

dont Dieu a embelli le corps...

x.	<i>Yá</i>	<i>dīn</i>	<i>gá</i>	<i>dá</i>	à	<i>nê</i>	<i>kwáará</i>	<i>má</i>	<i>gàná</i>
	ainsi	dém-loin	contre	si	3S	dire	village	subj.	déménager

Par conséquent si [Lobbo Django] demande  
que le village soit déplacé

xi.	<i>ńgà</i>	<i>bòòrò</i>	<i>sê</i>	<i>má</i>	<i>nô</i>	à	<i>gõ gá</i>	<i>cèècí</i>
	3MS	beauté.DEFsg	à cause de	nom	prés.	3S	prog.	chercher

au nom de sa beauté, c'est parce qu'elle cherche à se faire un nom

xii.	[...]	<i>ńgà</i>	<i>mò</i>	à	<i>gà</i>	à	<i>gà</i>	à	<i>mà</i>	<i>dù</i>	<i>káyáná</i>
		3MS	aussi	3S	inacc.	3S	aider	3S	subj.	obtenir	petit

[...] c'est pour cela aussi que [Konto Boulo]  
l'aide à avoir une petite réputation

xiii.	<i>kány</i>	à	<i>dúmó</i>	<i>fàhâm</i>	<i>ńdá</i>	[...]
	rel.	3S	famille.DEFsg	comprendre	avec	

que sa famille pourra conserver...

xiv.	<i>ńgà</i>	<i>wô</i>	<i>bâ</i>	<i>ńgà</i>	<i>màná</i>	<i>má</i>	<i>cèècí</i>	<i>ńgà</i>
	3MS	quant à	même si	3MS	acc.nég.	nom	chercher	3MS

<i>gôndá</i>	<i>má</i>
avoir [être.avec]	nom

De son côté [Konto Boulo] ne cherche pas à se faire une réputation,  
elle en a [déjà] une

xv.	<i>zámá</i>	<i>ńgà</i>	<i>yà</i>	<i>kõyzè</i>	<i>nô</i>
	car	3MS	quant à	enfant de chef [chef.enfant]	prés.

car elle est une princesse. (v. 658-680)

Ce qui fait la force de cette illustration, c'est que le *jásarè* met en scène une déférence qui relève uniquement du libre arbitre de Konto Boulo. Il montre ainsi que la marge d'indépendance de la première épouse modèle est plus grande que celle de Lobbo Django qui, en quittant la maison et en

agissant par jalousie, ne semble pas guidée par une absolue maîtrise de soi.

## 6. LA « HONTE » COMME MORT SOCIALE

« *Si la mort vient, si la honte vient, j'irai vers la mort* »

(extrait d'un proverbe de pileuse)

Cette affirmation pose la « honte » et la mort sur un même plan, mais avec une hiérarchie qui considère la seconde comme préférable à la première. Celle-ci est en effet perçue comme une mort sociale extrêmement difficile à assumer. Elle est ainsi tellement crainte que les récits sont nombreux, où les héros préfèrent la mort à la « honte », comme l'illustrent ces deux exemples, l'un songhay, l'autre zarma, résumés par Olivier de Sardan (1982 : 185)

« À la suite d'une méprise, son petit-fils croit que *Zwa* [l'ancêtre de la chefferie songhay de l'Anzourou] a mangé l'oiseau qu'il lui avait promis, et pleure devant tout le monde. *Zwa* demande à la terre de l'avalier, ce qu'elle fait. Et c'est là qu'aujourd'hui encore se perpétue, près de Sangara, un culte à sa mémoire [...]. Une histoire tout à fait analogue concerne le Tondigandia et l'ancêtre zarma *Buraci* [...]. Dans les deux cas, le héros ne peut supporter la honte que lui cause son petit-fils. *Zwa* déclare : *Laabo ma nga gon, nga haamo wo nga no kan na nga haawendi* (Mk), que "la terre m'avale, mon petit-fils m'a fait avoir honte". *Buraci* s'écrie : *Haawi si ciya ce hinka*, "cette honte ne se reproduira pas, il demande à la terre de l'avalier [...]". » (Olivier de Sardan 1982 : 185)

Ces exemples mettent en évidence le fait que la « honte » doit impérativement être évitée et que celui qui en connaît les conséquences ne peut que souhaiter « disparaître sous terre », afin qu'elle ne se répète pas. On mourrait donc de « honte »...

La « honte », en effet, ne se termine jamais, nous dit le proverbe et, comme nous l'avons vu, les descendants de ceux qui ont gravement fauté sont désignés par le terme *hààwíízè* (litt. : « enfant de la honte »). Si l'on cherche tant à éviter que la « honte » ne sorte au grand jour, c'est que celle-ci ne touche le

plus souvent pas un unique individu, mais également ses proches, voire tout un village. Autrefois, une « grande honte » entraînait le départ de familles entières, contraintes de quitter leur village pour une région où l'on ne saurait pas qui ils étaient ni ce qu'ils avaient fait. Pour illustrer ce phénomène, on raconte l'histoire d'un homme pris en flagrant délit de vol dans un autre village que le sien : il refusa de quitter son village et, pendant longtemps, les habitants furent associés à son méfait et acquirent une réputation de voleurs. S'il s'agit d'une « petite honte », l'entourage peut également être touché : prenons l'exemple d'un enfant qui manquerait de respect à un vieil homme : les villageois pourraient alors désavouer le père en lui refusant le droit à la parole dans une assemblée de pairs : « Comment veux-tu parler, toi qui n'arrives pas à te faire entendre de ton propre fils ? ».

Dans leurs commentaires, mes interlocuteurs insistent sur trois facteurs : l'époque, le lieu et le statut :

- Tous mentionnent une plus grande connaissance de la « honte » par le passé, basant leur jugement sur les réactions qu'elle suscite lorsqu'elle sort. Si autrefois, pour un adultère, la famille entière quittait le village – voire la région – pour vivre dans un endroit où leur « honte » n'était pas connue, aujourd'hui les parents du coupable évitent seulement de s'afficher en public et cherchent à se faire oublier. Si une fille accouchait hors mariage, sa famille non seulement quittait les lieux, mais on tuait également l'enfant, preuve de la « honte » familiale ; aujourd'hui, les filles-mères sont simplement méprisées par la communauté, et l'on blâme la famille qui n'a pas su éduquer sa progéniture.
- Le contrôle social qu'exerce cet affect dans la société est en outre beaucoup plus efficace au village qu'en ville où l'anonymat est plus grand, même si le contrôle social reste important (notamment au moment des mariages).
- Plus son origine sociale est haute, plus une personne doit avoir un comportement irréprochable, tout manque de maîtrise, même minime, étant considéré comme « honteux ».

La sanction sociale s'exprime ainsi différemment selon les fautes commises et elle a évolué au fil des époques : aujourd'hui l'on dit des gens qu'ils « connaissent moins la honte », ceux-ci ne démenageant plus pour se cacher. Les coupables restent, dit-on, cloîtrés dans leur maison, jusqu'à ce que des personnes respectables les invitent à réintégrer la société. Lorsque les actes sont moins graves, la personne se fera simplement, pendant un temps, discrète dans les lieux publics, se positionnera en retrait, en évitant de prendre trop ostensiblement la parole.

## 7. CONCLUSION

« La mort vaut mieux que la honte », disait le *jásárè* au grand guerrier zarma, Issa Korombé, pour l'encourager au combat. Celui-ci – raconte le récit – fut le dernier à rester sur le champ de bataille après la déroute de ses compagnons et il mourut en héros ; si ses exploits sont encore loués par les *jásárè*, son geste évita aussi à ses descendants d'être désignés comme « enfants de la honte » et ainsi d'être marqués à jamais du sceau de l'opprobre. Aujourd'hui encore, bien que les hommes libres ne fassent plus la guerre, le *jásárè* continue dans ses éloges et ses récits de leur rappeler cette peur de la « honte », qui constitue un des fondamentaux de la 'noblesse' zarma.

L'importance de ce concept pour la société transparait par ailleurs dans les nombreuses expressions linguistiques basées sur le verbe ou le nom, constituant les termes d'une même famille. La fréquence de leur utilisation, et la diversité des expressions, bien plus large que pour les autres émotions est un indicateur intéressant de l'importance que revêt cet affect (*cf.* Bornand, à paraître).

Une personne « bien née » fera alors tout pour éviter d'être confrontée à la « honte » et l'anticipera en adoptant un comportement irréprochable. La « honte » éprouvée en anticipation montre une deuxième facette de *hààwì*. L'emprise de l'affect sur l'expérience s'explique par la crainte qu'il suscite.

D'autant plus qu'une « grande honte » ne disparaît pas<sup>21</sup> et qu'elle peut s'étendre au-delà de la seule personne qui a commis l'acte « honteux » : sa famille directe, qui peut être contrainte à l'exil ou ses descendants. Cette gamme d'expressions permet donc au locuteur de définir les différents positionnements de l'expérient vis-à-vis de cet affect : tantôt neutre, tantôt impuissant.

Une expression zarma très usitée complexifie encore un peu plus la conception de la « honte ». En disant : « il sait ce qu'est la honte », le locuteur attribue en effet au sujet une capacité, une connaissance (abstraite, acquise, qu'on n'a pas obligatoirement expérimentée) qui s'exerce sur l'affect en fonction de complément d'objet. Cette conscience, signifiée par le verbe « savoir », désigne la « honte » anticipée, dont la particularité est d'agir comme un régulateur social.

Mais, si tous les individus se montrent pudiques dans leurs relations au sein de leur hiérarchie lignagère, si tous peuvent identifier ce qui fait « honte » ou non, ce savoir n'est toutefois reconnu qu'aux hommes libres et, dans une moindre mesure, aux femmes du même groupe. Cette maîtrise de soi se manifeste tout particulièrement par l'indépendance affichée des hommes libres. Les esclaves et leurs descendants, au contraire, dépendaient des 'nobles' qui les nourrissaient, les logeaient, les habillaient et les mariaient. Si cette prise en charge n'existe plus aujourd'hui, elle se manifeste encore dans les dons que les esclaves reçoivent lors des différentes cérémonies. C'est cette dépendance qui explique qu'aujourd'hui encore les hommes libres considèrent les esclaves comme d'éternels enfants, incapables de se suffire à eux-mêmes et inaptes à savoir ce qu'est la « honte ». Ce sont donc les conceptions sociales qui fondent l'attribution inégale de la « honte ». La « honte » révèle ainsi les relations sociales plutôt qu'elle ne les justifie. Ceci signifie qu'un descendant d'esclave qui se comporterait avec une extrême pudeur, respectant les règles du savoir-vivre, en absolue conformité avec les normes de la société zarma, ne sera jamais reconnu par les hommes libres, ni par les

---

<sup>21</sup> Qu'il s'agisse de « grandes » et « petites » « hontes », même si on ne fait pas autant attention à ces dernières.

autres esclaves, ni par les *jásàrè* comme connaissant la « honte », dès lors que l'on connaît ses origines. Le statut d'esclave est en effet un statut qui le situe hors généalogie et donc hors transmission. Le système de « honte » étant complètement lié à l'ascendance ou à l'héritage, l'esclave en est exclu, sauf dans une parenté par alliance où on accepte qu'il sache se comporter comme il faut. C'est aussi la dépendance de la femme envers son époux<sup>22</sup> qui fait que celle-ci n'est pas considérée comme sachant se maîtriser aussi bien qu'un homme.

« Si la mort s'approche, si la honte s'approche, je choisirai la mort », proclame cette femme lorsqu'elle pile, montrant par-là qu'elle connaît les conséquences de la « honte », tout aussi définitives que la mort, mais responsables de bien plus de souffrances. Elle montre ainsi que la « connaissance de la honte » est aussi féminine, bien que la femme soit considérée comme sachant moins se maîtriser qu'un homme. La distribution de cet attribut moral dépend donc de la 'classe' sociale à laquelle on appartient et du genre. Mais – contrairement aux esclaves – à qui la composante sociale suffit à dénier toute « connaissance de la honte », la composante sexuelle est moins catégorique : n'a-t-on pas vu que certaines femmes d'origine libre, à l'instar de Konto Boulo, coépouse de Lobbo Django, étaient louées par les *jásàrè* en raison de leur comportement empreint de « pudeur » ?

Si cette femme dit en pilant préférer la mort à la « honte », c'est parce que le nom, la réputation survit à la mort alors que ceux dont les parents (au sens large) ont gravement fauté sont réprouvés durablement et ne trouveront que difficilement une famille qui acceptera, en connaissance de cause, de marier l'un de ses enfants à un « enfant de la honte ». Car les conséquences de la « honte » s'héritent : elles frappent les descendants, mis à l'écart, dévalorisés. Et c'est là qu'elle joue le plus puissamment son rôle de régulateur social, exerçant un contrôle sur les individus et justifiant le pouvoir des dominants, tout en les contraignant de manière plus forte que les autres groupes. Car, si elle ne peut se gagner pour le 'captif', un homme libre risque à tout moment, par

---

<sup>22</sup> Même si celle-ci travaille et donc gagne sa vie, son époux se doit de la prendre totalement en charge.



un comportement inadéquat, de voir sa réputation détruite, d'être critiqué parce qu'il ne connaît pas la « honte » et de perdre le respect des autres. D'où cette angoisse des mères classificatoires au moment du retour des draps de la jeune mariée... et si leur fille avait fauté, et si elles étaient désormais condamnées à la « honte » ?<sup>23</sup>

## ABRÉVIATIONS

1S	1 <sup>re</sup> pers. du singulier	subj.	subjonctif
1P	1 <sup>re</sup> pers du pluriel	eq.nég	équatif négatif
2S	2 <sup>e</sup> pers du singulier	inacc.	inaccompli
2P	2 <sup>e</sup> pers du pluriel	interj.	interjection
3S	3 <sup>e</sup> pers du singulier	loc.pos.	locatif
3P	3 <sup>e</sup> pers du pluriel	prés.	présentatif
3MS	3 <sup>e</sup> pers marquée du singulier	rel.	relatif
3MP	3 <sup>e</sup> pers marquée du pluriel	DEFsg	défini singulier
acc.	accompli	DEFpl	défini pluriel
acc.nég	accompli négatif	dém-prox	démonstratif de proximité
prog.	progressif	dém-loin	démonstratif d'éloignement
prog.nég	progressif négatif	séq.	particule séquentielle

## RÉFÉRENCES

- BENVENISTE Émile, 1986, Actif et moyen dans le verbe, in Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard : 168-186.
- BERNARD Yves et Mary WHITE-KABA, 1994, *Dictionnaire zarma-français (République du Niger)*, Paris, Niamey, Agence de coopération culturelle et technique.

---

<sup>23</sup> Cet article s'inscrit dans la suite du travail fait au sein du séminaire organisé par Pascal Boyeldieu et Nicole Tersis dans la cadre de la Fédération de Typologie linguistique.

- BORNAND Sandra, 2005, *Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*, Paris, Kartala.
- 2006, *Parlons zarma*, Paris, L'Harmattan.
- 2010, Entre ciel et terre : de la construction d'une identité dans deux récits d'origine des Zarma (Niger), *Journal des Africanistes*, 79 (2), Ursula Baumgardt et Paulette Roulon-Doko (dir.), "L'expression de l'espace dans la littérature orale africaine II" : 13-42.
- 2013, Le pronom marqué de troisième personne du zarma, in Pascal Boyeldieu (éd.) *Logophorique et discours rapporté en Afrique Centrale*, Louvain-Paris, Peeters (A&L 17) : 37-77.
- 2013, Le joueur de tambour d'aisselle est-il un homme ? De la construction de la masculinité et du statut social chez les Zarma du Niger, *Cahiers d'Etudes Africaines "Masculin pluriel"*, 209-210, vol. LIII (1-2) : 445-463.
- 2017, "La mort vaut mieux que la honte" ou le concept de *hááwí*, in Nicole Tersis et Pascal Boyeldieu (éds.), *Le Langage de l'émotion : variations linguistiques et culturelles*, Paris, Peeters (SELAf) : 165-189.
- DOKA, Marthe, MOULAYE, Hassane et Oumarou MAKAMA BAWA, 2006, *Rapport provisoire (avril 2006): Etudes sur les pratiques de l'Islam au Niger*, République du Niger, Ministère de l'Intérieur et de la décentralisation, Direction des affaires politiques et juridiques, Direction des affaires coutumières et religieuses & DANIDA (Bureau de coopération danoise – Niger), [http://liportal.giz.de/fileadm/user\\_upload/oeffentlich/Niger/40\\_gesellschaft/islamrapportprovisoire24avril2006concorde.pdf](http://liportal.giz.de/fileadm/user_upload/oeffentlich/Niger/40_gesellschaft/islamrapportprovisoire24avril2006concorde.pdf).
- GADO Boubé, 1980, *Le Zarmatarey. Contribution à l'histoire des populations d'entre Niger et Dallo Mawri*, Niamey, Centre National de Recherches en Sciences Humaines (Etudes Nigériennes 45).
- HAGÈGE Claude, 2006, Vers une typologie linguistique des affects, *Bulletin de la Société linguistique de Paris* 101 (1) : 89-132.

- GOFFMAN Erving, 2001, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit (Le sens commun).
- HAMA Boubou, 1973, *Education africaine (Biiriméy)*, volume 2, Niamey, multigr.
- HEATH Jeffrey, 1998, *Dictionnaire Songhay-Anglais-Français : Koroboro Senni*, Paris, L'Harmattan.
- 1999, *A Grammar of Koyraboro (Koroboro) Senni : The Songhay of Gao, Mali*, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag.
- KARIMOU Mahamane, 1977, *Tradition orale et histoire. Les Mawri zarmaphones des origines à 1898*, Niamey, Centre National de Recherches en Sciences Humaines (Etudes Nigériennes 39).
- KOMLAVI HAHONOU, Eric, 2008, Culture politique, esclavage et décentralisation. La revanche politique des descendants d'esclaves au Bénin et au Niger, *Politique Africaine*, 111 : 169-186.
- MAIKOREMA, Zakari, 2007, « La naissance et le développement du mouvement izala au Niger, in Hassane Souley, Xavier Moyet et alii (éd.), *Islam, Sociétés et Politiques en Afrique Subsaharienne : les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria*, Paris, Les Indes Savantes : 51-74.
- 2009, *Islam dans l'espace nigérien : 1960-2000*, Paris, L'Harmattan.
- MOUNKAÏLA, Fatimata, 1989, *Le mythe et l'histoire dans la Geste de Zabarkâne*, Niamey, CEHLTO,
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1976, *Quand nos pères étaient captifs... : récits paysans du Niger*, Paris, Nubia.
- 1982, *Concepts et conceptions songhay-zarma. Histoire-culture-société*, Paris, Nubia.
- 1984, *Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans*, Paris, Karthala.
- OUMAROU Amadou, 2012, *Dynamique du Pulaaku dans les sociétés peules du Dallol*, Paris, L'Harmattan.
- OUMAROU YARO Bourahima, 1993, *Eléments de description du zarma (Niger)*, thèse de doctorat (Nouveau Régime) des Sciences du langage « Linguistique et Didactique des langues » (sous la direction de Denis Creissels), Université Stendhal-Grenoble III, U.F.R. des sciences du langage.

- PROST André, 1954, *Notes sur les Songhay*, Bulletin IFAN XVI (1-2) : 167-213.
- SEYDOU Christiane, 2010, *L'épopée peule de Boùbou Ardo Galo. Héros et rebelle*, Paris, Karthala.
- SOUNAYE Abdoulaye, 2009, « "Izala" au Niger : une alternative de communauté religieuse », in Laurent Fourchard et Murielle Gomez-Perez (éd.), *Les lieux de sociabilité urbaine dans la longue durée en Afrique*, Paris, L'Harmattan : 481-500.
- 2011, L'islam au Niger, éviter l'amalgame, Humanitaire [en ligne] n° 28, <http://humanitaires.revues.org/1023>
- TAINÉ-CHEICKH Catherine, 1998, *Dictionnaire hassaniya-français (dialecte arabe de Mauritanie)*, Paris, Geuthner.
- TERSIS Nicole, 1974, *Le Zarma (République du Niger) : étude du parler djerma de Dosso*, Paris, SELAF (Bibliothèque 33-34).

## FILMOGRAPHIE

- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1972, *Sassalé*, 16mm, 32mn, CNRS Images.

## CHAPITRE 4

### La honte chez les Toubou (Tchad, Niger)

Par Catherine Baroin<sup>1</sup>

Nous nous proposons d'illustrer, à propos des Toubou, l'importance des facteurs psycho-sociologiques 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 (*nuŋo*) 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 Toubou<sup>2</sup>. 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

---

<sup>1</sup> Anthropologue, CNRS.

<sup>2</sup> Cf. Baroin 1988 : 31-32.

nous inscrivons ici pour développer ce sujet et montrer en quoi la honte (*nuyo*) revêt un caractère crucial chez les Toubou<sup>3</sup>.

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 (Gaujejac [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 *nuyo*, 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 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

---

<sup>3</sup> 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.

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).

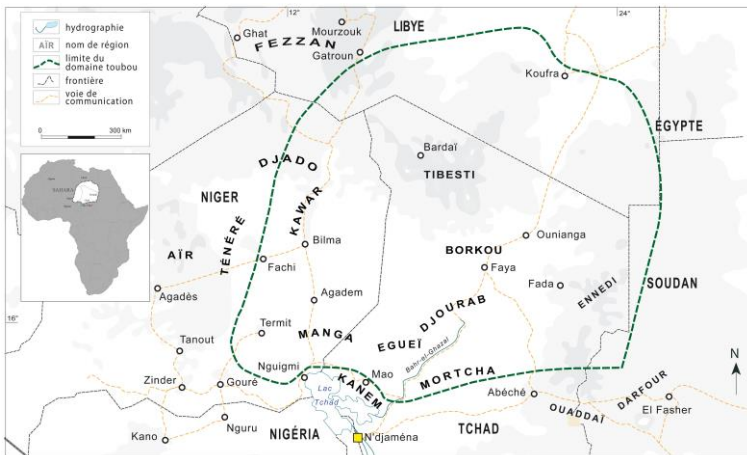


Figure 1 – Le domaine toubou

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).

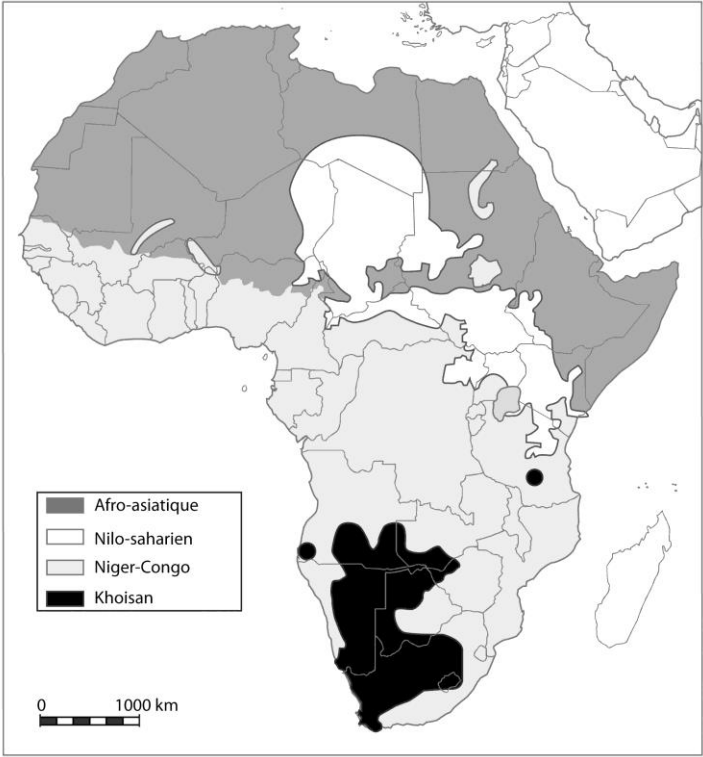


Fig. 2. Carte linguistique de l'Afrique



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 patrilineaires 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 *nujo*, 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 (*nujo*) 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 *nujo*. En effet, les Toubou s'accordent à dire qu'il n'est question de *nujo* que dans le cas des relations avec les parents et les alliés (c'est-à-dire les parents par alliance)<sup>4</sup>. 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

---

<sup>4</sup> 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.

exemple une bague, dont il a loué la beauté<sup>5</sup>, 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 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

---

<sup>5</sup> Cette exigence morale vaut également chez les Touareg.

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 consistantes<sup>6</sup>. 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

---

<sup>6</sup> Ces règles sont détaillées dans Baroin (2005).

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 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 jakeji*<sup>7</sup>) 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

---

<sup>7</sup> De *daho*, la tête ; *soma*, possessif ; et *jakeji*, elle cache.

direction, elle change de chemin. Elle attend pour aller au puits qu'il en soit parti. A fortiori ils ne seront jamais 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 (*oyku*), 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.

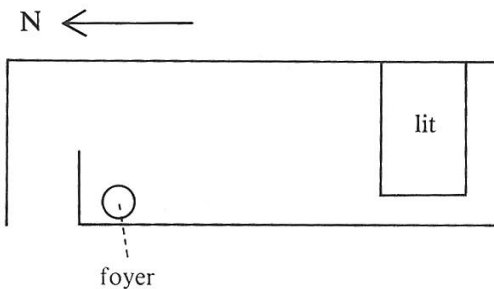


Fig. 3 – Plan intérieur de la tente de nattes

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 paternelle<sup>8</sup>. Le schéma résidentiel type exprime ainsi une hiérarchie symbolique où le sud (qui correspond à l'aïnesse et au masculin) prime sur le nord (associé aux cadets et au féminin). Il est le suivant (Fig. 4) :

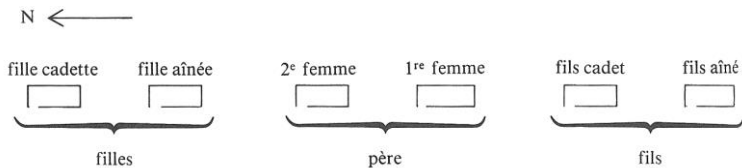


Fig. 4 – Disposition hiérarchique des tentes dans un campement

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

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



toutes ses parentes plus âgées que lui<sup>9</sup>. 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* !<sup>10</sup>) 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

---

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

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

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 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)<sup>11</sup>. 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.

---

<sup>11</sup> 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).

Si la honte caractérise ostensiblement l'attitude des futurs époux lors de leur union, elle soustend 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 chammes 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 (*nujo*), 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 bêtes<sup>12</sup>. 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.

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,

---

<sup>12</sup> BAROIN 1985 : 215 *ssq.*

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*)<sup>13</sup>. 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 environ<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> 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.

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

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 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, stigmatisme 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 adversaire<sup>15</sup>. 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,

---

<sup>15</sup> 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).



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 marier<sup>16</sup>. 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 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.

---

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

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 *nuyo*, 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.

#### **d) 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 inexistantes, 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.

### e) La période pré-coloniale

La période précoloniale 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'arrangent 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.

#### **f) 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).

#### **g) 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)

## **h) 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 ethnique<sup>17</sup>, 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 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

---

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



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, promus à large échelle dans toute cette zone par l'Arabie Saoudite et le Qatar.

## CONCLUSION

La honte (*nuyjo*) 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.
- LIFFE 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 oulof 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 Ayytawari 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.

## CHAPITRE 5

### **Races bovines et identités peules ; éloges et discrédits pastoraux dans l'Ouest-Niger**

Par Jean Boutrais<sup>1</sup>

En s'inspirant des méthodes d'études des élevages européens, les spécialistes et les techniciens en élevage africain ont l'habitude de convertir le cheptel en unités théoriques, d'après un animal de référence, l'U.B.T. (Unité de bétail tropical). Son poids de 250 kg serait proche de la moyenne des bovins adultes. Pour les besoins statistiques, les autres animaux domestiques sont également convertis en ces unités. En poussant encore plus loin l'approche théorique, les spécialistes estiment les besoins fourragers de l'UBT, évaluent sa production laitière et calculent les capacités de charge des pâturages d'après cette référence. Bien que ces calculs correspondent rarement à la réalité, ils légitiment des politiques d'élevage, souvent pour inciter à un allègement des charges en bétail sur les pâturages, ce qui est une mesure fréquemment contraignante pour les éleveurs.

Cette façon de penser le cheptel africain, en le modélisant selon une unité théorique, est étrangère à la conception du bétail par les Peuls. D'abord, pour eux, les comportements au pâturage des petits ruminants ne sont pas comparables à ceux des bovins. Le critère de différenciation des bovins eux-mêmes est moins le poids que la taille et la corpulence. Surtout, les vaches ne se ressemblent pas dans leurs besoins et leurs comportements : façons de paître,

---

<sup>1</sup> Géographe IRD.

mobilité, instinct grégaire, rapports au berger... Pour les Peuls, les vaches se différencient essentiellement d'après la race, voire la variété lorsqu'il s'agit de plusieurs types de zébus<sup>2</sup>. Aux caractères corporels et comportementaux des vaches, les Peuls ajoutent des valeurs qui, finalement, s'adressent tout autant aux groupes pastoraux. Le prestige ou la déconsidération ne visent pas seulement des animaux mais aussi les éleveurs qui leur sont liés. Des jugements vont alors de pair avec des attitudes d'orgueil *versus* de honte pastorale.

L'étude vise à restituer la logique peule de classement et de hiérarchie pastorale des vaches dans les représentations et les pratiques pastorales<sup>3</sup>. Les environs de Niamey, au sens large, offrent l'intérêt de juxtaposer plusieurs variétés de zébus. En ce sens, c'est un véritable laboratoire d'étude des relations entre des sociétés pastorales et leurs animaux.

L'Ouest du Niger comprend plusieurs « pays » qui expriment à la fois des unités géographiques et des entités historiques et humaines (fig.1). En langue peule, *Maayo* (littéralement : rivière, cours d'eau) désigne la grande vallée méridienne du fleuve Niger, le long de laquelle s'alignent de petites chefferies peules, par exemple Bitinnkodji, peuplées surtout de *FulBe GorgaaBe*. À l'ouest, *Gurma* correspond à des bas-plateaux et des vallées d'affluents mais également à la chefferie peule autrefois guerrière de Torodi (*FulBe ToorooBe*). À l'est, se succèdent les plateaux du *Fakara* puis le *Dallol* (littéralement : zone marécageuse), grande vallée méridienne d'un ancien affluent majeur du fleuve. Pour les Peuls, *Dallol* renvoie aussi à la chefferie de Birni N'Gaouré forgée au XIX<sup>e</sup> siècle, aux dépens des autochtones Djermas (Hama Beïdhi 2000).

---

<sup>2</sup> Cette conception converge avec celle de Bertrand Vissac qui, en France, considère les populations bovines comme des révélateurs de relations entre des sociétés et leurs territoires (Vissac 2002 : 49).

<sup>3</sup> Des enquêtes, menées de 2002 à 2005 sur les systèmes pastoraux, ont concerné l'ensemble de l'Ouest-Niger. Cependant, le texte s'appuie sur les entretiens conduits spécifiquement en 2005, à propos des rapports entre les Peuls et leur bétail, dans une région circonscrite aux environs de Niamey. Les entretiens en langue peule ont été enregistrés et transcrits, toujours en langue peule, grâce à l'aide de Younoussa Amadou que je tiens à remercier pour sa collaboration. Je remercie également les évaluateurs anonymes du texte pour leurs commentaires constructifs.



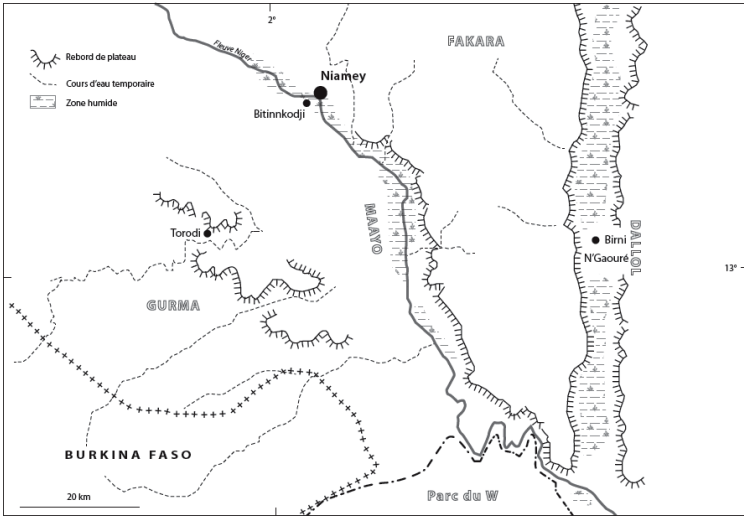


Fig. 1 - Unités géographiques de la région de Niamey

Alors que certains de leurs grands-parents étaient pasteurs, tous les Peuls enquêtés dans la région de Niamey sont actuellement des agro-pasteurs. Les jeunes partent en transhumance tandis que les autres membres de la famille restent sur place avec quelques vaches laitières (*curi*). Chaque Peul passe ainsi d'une jeunesse pastorale et mobile à une vie sédentaire davantage consacrée aux travaux agricoles. Malgré la fumure des champs cultivés surtout en mil, les productions agricoles ne couvrent pas les besoins familiaux, si bien que des achats vivriers sont effectués chaque année, grâce aux revenus procurés par des ventes de bétail.

Au-delà de ces traits communs, des spécificités pastorales caractérisent chaque "pays" de l'Ouest-Niger. Les Peuls du *Gurma* transhumaient autrefois en saison sèche vers le sud, dans les secteurs qui constituent maintenant le Parc du W. Avec le renforcement des contrôles par les services forestiers, cette transhumance est devenue "illégale" et sévèrement réprimée. Dès lors, en 2005, des transhumants contournent le Parc du W par le Burkina Faso et poussent leurs troupeaux jusqu'au Togo. Leurs déplacements saisonniers sont de plus en plus lointains et se prolongent en durée.

Au contraire, les Peuls de la Vallée effectuaient, autrefois, de petits déplacements saisonniers entre les plaines inondables et leurs abords. L'emprise des cultures (rizières et cultures maraîchères) les a ensuite contraints à retenir les troupeaux sur les plateaux voisins. Seuls, quelques troupeaux descendent encore vers le fleuve en saison sèche.

Les Peuls du Fakara (surtout des *FulBe MoodibaaBe* et *AdarankooBe*) pratiquent des systèmes pastoraux comparables à ceux du Dallol. Autrefois, les jeunes partaient en transhumance d'hivernage vers le nord, en entrant au Mali jusque dans la région de Ménaka, voire au-delà (Beauvilain 1977). Avec la fin des pluies, les transhumants revenaient lentement vers le sud, en utilisant les mares encore en eau, dans l'attente de l'ouverture du Dallol aux troupeaux. En début de saison sèche, les transhumants s'y retrouvaient sur les chaumes de cultures, en progressant du nord vers le sud. Une fois les résidus de culture consommés, ils se repliaient au Fakara, autour de puits ou de forages. Les conflits et les attaques des Touaregs ont contraint les Peuls à raccourcir ces transhumances. En 2005, ils franchissent rarement la frontière du Mali et leur séjour au nord se restreint à 2 mois. Dès lors, la pression pastorale est plus précoce au Dallol, ce qui se traduit chaque année par des conflits violents avec les cultivateurs djermas.

La mobilité saisonnière des troupeaux est donc très inégale, de quelques kilomètres à 500 ou 600 km. Cela tient aux agencements géographiques des ressources pastorales mais également aux aptitudes différentes des bovins à se déplacer. En effet, chaque "pays" comporte une variété spécifique de zébu. Selon Vissac (1994) qui a insisté sur l'importance culturelle des races animales, il s'agit d'une répartition typiquement africaine par zones géographiques qu'il oppose à une disposition par strates en Europe, chaque aire bovine étant alors caractérisée par une succession de races. De fait, dans l'Ouest-Niger, chaque type de zébu occupe un espace assez bien défini où l'identité des troupeaux est relativement uniforme.

## 2. DIVERGENCES ENTRE *JALLIJI* ET *GURMAAJI* À L'OUEST DU FLEUVE

De la vallée du fleuve Niger au *Gurma*, deux variétés de zébus se différencient : les *jalliji* et les *gurmaaji*. La première est localisée dans la vallée et ses abords. D'après les Peuls, le berceau des *jalliji* se situerait à une cinquantaine de kilomètres au sud de Niamey. Elles sont tellement bien cantonnées dans la vallée que les Peuls qualifient ces vaches *na'i maayo* : vaches du fleuve<sup>4</sup>. Quant aux *gurmaaji*, leur appellation entérine une localisation spécifique au *Gurma*, bien que les *keteeji* et *yagaaji* du Burkina Faso leur ressemblent (Fig. 2).

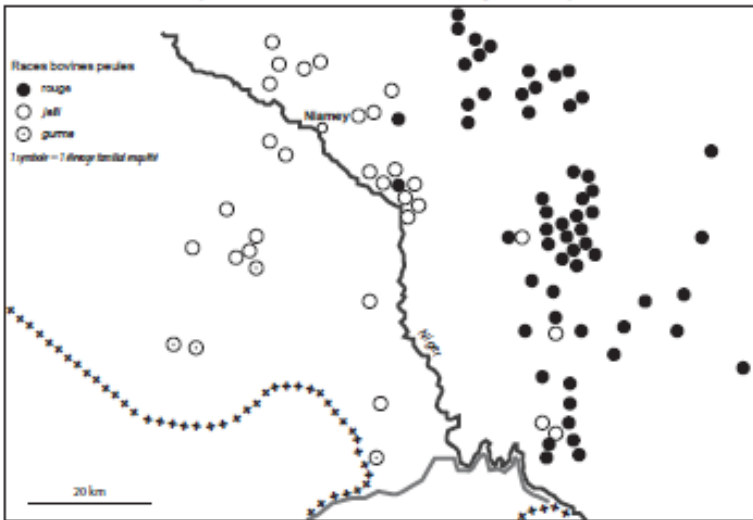


Fig. 2 - Répartition ancienne des races bovines dans la région de Niamey

*Gurmaaji* et *jalliji* ne se distinguent pas seulement par leur localisation mais également par leur corpulence et leurs robes.

<sup>4</sup> Il s'agit de la variété de zébu que Doutressoulle (1947 : 97) appelle « zébu peul nigérien ». D'après cet auteur, ils ne seraient pas restreints à la vallée du Niger. De là, ils se seraient diffusés à la fois vers l'ouest et vers l'est, jusqu'au Tchad et au Cameroun. De fait, les *gudaali* de l'Adamaoua leur ressemblent mais avec un format plus développé.

Les *jalliiji* sont de taille relativement petite (1m15 au garrot), à cornage court et de forme variable mais à grosse bosse dorsale souvent retombante. Bien qu'elles soient souvent appelées les blanches (*daneeji*) par les Peuls du Fakara, leur robe est de couleurs variées, avec une dominante pie rouge. Les *gurmaaji* s'en distinguent par une taille plus grande (1m 30) et surtout une corpulence plus fine. Leur robe est souvent blanche ou grisée. La bosse dorsale est peu développée mais le cornage est plus long que celui des *jalliiji* et souvent en forme de croissant (fig. 3).

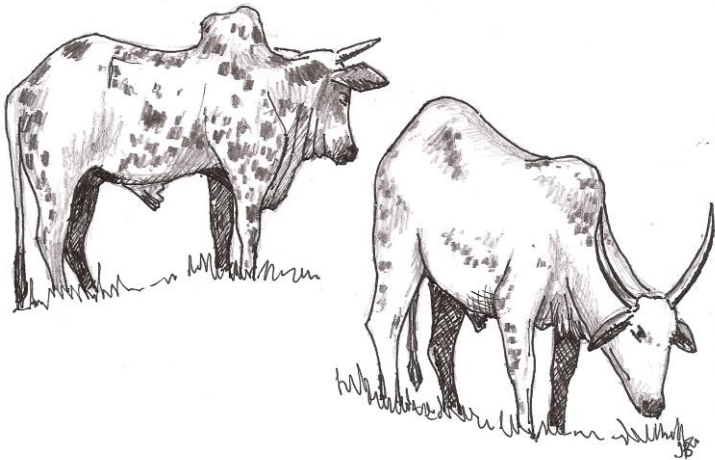


Fig. 3 : Taureaux *jalli* (à gauche) et *gurma* (à droite)

Figure 3 - Taureaux *jalli* (à gauche) et *gurma* (à droite)

En fait, une telle description neutre des caractéristiques corporelles des deux races ne restitue pas l'acuité des perceptions ni la vigueur des jugements des Peuls à leur égard<sup>5</sup>. Ainsi, les éleveurs de *gurmaaji* évitent-ils des croisements avec les *jalliiji* qu'ils critiquent à plusieurs points de vue. D'abord pour leur corpulence, à leurs yeux désavantagée par une petite

<sup>5</sup> Les différences corporelles entre *jalliiji* et *gurmaaji* ont été résumées par Diouldé Laya (1984 : 178).

taille et un petit cornage. Pour les Peuls, un long cornage fait tellement partie de la beauté d'une vache que les *jalliiji* sont méprisées comme étant, à la limite, « sans cornes ». Quand des vaches *gurmaaji* n'ont pas un cornage estimé comme normal, les Peuls s'en moquent également, en disant qu'« elles se jallinisent tout à fait »<sup>6</sup>. Un informateur affirme même que les *jalliiji* seraient dénommées ainsi à cause des plaisanteries visant leur cornage atrophié<sup>7</sup>. Cette particularité corporelle suscite beaucoup de railleries de la part des Peuls de Torodi, principaux éleveurs de *gurmaaji* au Niger.

Ceux-ci incriminent également la fragilité des *jalliiji* et leur manque de rusticité. Ils disent qu'« elles n'ont pas de force »<sup>8</sup>. Elles ne supportent pas des restrictions de fourrage, notamment en saison sèche. Au contraire, les *gurmaaji* font preuve d'une grande résistance aux privations alimentaires. En fait, les *jalliiji* ne supporteraient aucune « souffrance »<sup>9</sup>. Alors que les *gurmaaji* sont réputées capables de parcourir chaque jour de grandes distances pour accéder à des pâturages, les *jalliiji* ne sont pas de bonnes marcheuses<sup>10</sup>. Selon les Peuls du *Gurma*, ces vaches aiment passer les journées aux abords des campements et même entre les habitations.

Il est rare de pouvoir confronter les jugements subjectifs et parfois passionnés des pasteurs à propos de leurs animaux avec des observations précises. Cependant, Issa Sawadogo (2011) a relevé et cartographié des itinéraires de troupeaux pendant plus d'une année dans une périphérie du Parc du W où des troupeaux

---

<sup>6</sup> *Di njalliDi sanne* (Boubakar Sambo à Djillouki, le 30-10-05). Afin de faciliter la lecture, par les non-foulanisants, des nombreuses citations d'informateurs en langue peule, les consonnes implosives b et d sont transcrites par des majuscules, selon un usage ancien.

<sup>7</sup> Il invoque une étymologie de l'appellation de cette race par la racine verbale *jal-* : rire de, se moquer de. Il est douteux que cette explication soit fondée mais elle révèle l'état d'esprit d'un détenteur de *gurmaaji* à l'égard de l'autre race.

<sup>8</sup> *jalliiji walaa sembe non* ( Rougga Souley à Gongoubé, le 31-10-05).

<sup>9</sup> *Di mbaawataa torra, munyataa torra* : « elles ne peuvent faire face à la souffrance, endurer la souffrance » (idem).

<sup>10</sup> *jalliye wawataa yahdu* : « la *jalli* ne peut pas marcher (longtemps) » (idem).

de *gurmaaji* transhument en saison sèche. Certes, les données ne permettent pas de comparer le comportement de ces troupeaux à celui de *jalliiji*, absents dans cette zone, mais à celui d'autres races locales. Les distances parcourues chaque jour par les *gurmaaji* sont les plus longues : 12 à 13 km en moyenne, soit 5 de plus qu'un troupeau de race locale. De même, les vitesses de déplacement des *gurmaaji* sont les plus grandes et la durée passée à la pâture, la plus importante. En saison sèche, ces animaux « sont pratiquement tout le temps au pâturage (...) et les bergers sont entièrement concentrés sur leur bétail » (idem : 222). Les données chiffrées confirment les discours des détenteurs de cette race bovine quant à sa pâture mobile.

À ces oppositions dans l'ampleur des circuits de pâture s'ajoutent des modes de pâture différents. Les *gurmaaji* pratiquent une pâture sélective. Leurs déplacements ne sont entrecoupés que de brefs arrêts, durant lesquels elles écourtent superficiellement les herbes, avant de se remettre en marche. Elles vont toujours de l'avant, les temps de pâture étant à peine séparés des temps de déplacement. Dans leurs prises alimentaires, elles choisissent les herbes qui n'ont pas été déjà pâturées. Elles refusent, en particulier, celles qui sentent mauvais : recrûs herbacés, même s'ils sont abondants, sur des bouses ou des couches anciennes. Elles ne broutent les chaumes de mil et les feuilles d'arbustes qu'en l'absence de fourrages herbacés. C'est une pâture légère et rapide par des vaches qui sélectionnent constamment les herbes. Pour exprimer cette pâture sélective et réfléchie, les Peuls du Gurma disent que leurs vaches « mangent avec leur tête »<sup>11</sup>.

La pâture pratiquée par les *jalliiji* est opposée ; elle est stationnaire, intégrale et sans différenciation des fourrages. Une fois parvenues à un lieu de pâture, ces vaches absorbent tout ce qu'elles y trouvent, jusqu'à l'épuisement des ressources fourragères. Elles sont réputées manger, plus que les autres, les mauvaises herbes (*geenal*) et les herbes sèches (*kuDooli joorDi*).

---

<sup>11</sup> *gurmaahé, hé hoore mum na nyaama* (Rougga Amadou à Makalondi, le 31-10-05).

« Elles ne choisissent pas ce qu'elles mangent »<sup>12</sup>. C'est une pâture arasante : « elles finissent, jusqu'à ce qu'il ne reste rien »<sup>13</sup>. Les Peuls du Gurma déconsidèrent ce mode de pâture à tout va, en le comparant à « du travail d'esclave »<sup>14</sup>.

Il en résulte que la garde des *jalliiji* est beaucoup moins éprouvante physiquement que celle des *gurmaaji*. C'est un gardiennage par un berger qui reste sur place (*jooDiiDo*) alors que les *gurmaaji* exigent de partir de bon matin et de marcher tout le temps (*dilloowo*). Inversement, le comportement des vaches au pâturage offre des avantages du côté des *gurmaaji*. Celles-ci, attentives à l'environnement, repèrent l'odeur des gens et des animaux qui leur sont étrangers comme celle de la faune sauvage, notamment des grands prédateurs (lions et hyènes) dans les zones de transhumance. Dès qu'elles sont alertées, elles s'enfuient. Ce caractère farouche (*jarrude*) est apprécié par leurs éleveurs qui le confortent par une conduite très mobile des troupeaux, voire en recourant à des « remèdes » (*safaare*) administrés aux vaches<sup>15</sup>. Des animaux aussi méfiants et insaisissables peuvent être introduits dans des secteurs à risques pour le bétail. Au contraire, les *jalliiji* sont réputées être dociles et placides mais aussi, indifférentes au berger. Dès lors, ce sont des vaches aisées à voler, à convoier, voire à attacher. Les Peuls du *Gurma* les comparent volontiers aux moutons tandis que leurs vaches ressembleraient aux antilopes...

Modes différents de pâture, aptitudes ou non à la marche et comportements opposés face à leur environnement vont de pair avec des conduites spécifiques des troupeaux. Les bergers ne se placent pas de la même façon par rapport aux animaux et leurs interventions ne sont pas les mêmes. Avec des *gurmaaji*, il convient de se tenir en tête du troupeau afin de freiner sa

---

<sup>12</sup> *Di suBataa ko Di nyaami* (Boubakar Sambo à Djillouki, le 30-10-05).

<sup>13</sup> *Di kanntan faa laaBa tar* (Rougga Salou Boukari à Djahel, le 29-10-05).

<sup>14</sup> *laato, hano golle maccuDo non* : « de fait, ça ressemble simplement à du travail d'esclave » (Rougga Souley à Gongoubé, le 31-10-05). Au même titre que les animaux les plus méprisés, la figure de l'esclave est mobilisée, dans les discours, comme une référence hautement négative.

<sup>15</sup> Ils font allusion à des décoctions de plantes (*leDDe*) données à boire aux vaches.

marche et de lui ménager des temps de pâture plus longs. Le berger s'efforce d'empêcher les vaches de le dépasser<sup>16</sup>. Au contraire, le berger de *jalliiji* se tient au milieu du troupeau. Pour éviter une pâture trop stationnaire, il le pousse de temps en temps du bâton<sup>17</sup>.

Dans la dualité entre *jalliiji* et *gurmaaji*, les premières sont perçues comme des vaches de sédentaires qui ont les moyens de les alimenter sur place, éventuellement en leur fournissant du son. Les secondes sont louées en tant que vaches de brousse rustiques, résistantes et courageuses : « tout vrai éleveur, ce sont celles-ci qu'il aime »<sup>18</sup>. Quant aux *jalliiji*, elles conviennent aux vieilles personnes (*ndottiiBe nayeeBe*) qui n'ont plus la force de « courir la brousse ». Mais les Peuls du *Gurma* les déprécient également en tant que vaches de ceux qui ne sont pas fiers de leur bétail, alors que les éleveurs de *gurmaaji* « se pavant » (*nyaaYa*) volontiers avec leurs vaches.

Ainsi, les discours opposent-ils deux catégories de bergers. D'un côté, voici le « bon berger » (*duroowo lobbo*) et, mieux encore, le « berger parfait, accompli » (*duroowo laatiiDo*). Il passe ses journées avec le bétail, en se dévouant pour ses animaux afin qu'ils n'aient pas faim. En même temps, c'est un berger fier et orgueilleux (*nyaaYoowo*). D'un autre côté, le mauvais berger est accusé d'être un paresseux (*yanndeejo*). Alors que le premier vit en brousse, le second se rend sans cesse au village, en délaissant ses animaux. Les deux catégories de bergers s'articulent sur la dualité des races bovines. « Tout berger fier n'aime pas la *jalli* »<sup>19</sup> et, à l'inverse, « tout paresseux, ce sont les *jalliiji* qu'il aime »<sup>20</sup>. A fortiori, « le berger qui aime beaucoup l'élevage, celui-là aime vraiment les *gurmaaji* »<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> *gurmaaji, hoore durdete* : « les *gurmaaji*, tu les conduis en tête » (Boubakar Sambo à Djillouki, le 30-10-05).

<sup>17</sup> *jalliiji, a soggan nii heese heese* : « les *jalliiji*, tu les convoies lentement, lentement » (idem).

<sup>18</sup> *duroowo fuu, kannji yiDi* (Rougga Souley à Gongoubé, le 30-10-05).

<sup>19</sup> *nyaaYoowo fuu yiDaa jalliye...* (Boubakar Sambo à Djillouki, le 30-10-05).

<sup>20</sup> *...hano yanndeejo fuu, jalliiji nii yiDi* (idem).

<sup>21</sup> *duroowo, ko yiDi durngol sanne, kam kay, gurmaaji yiDi* (idem).



Finalement, le discrédit porté sur une variété de zébu englobe ceux qui les élèvent. Ils ne sont pas considérés comme de vrais éleveurs qui vivent en brousse avec leur bétail et qui en tirent du prestige. Autant les vaches *jalliiji* ne supportent pas les restrictions alimentaires ni les souffrances, autant leurs éleveurs refusent d'affronter *bone* : la dureté, la rudesse de la vie en brousse. Si les vaches *jalliiji* sont considérées comme des vaches fragiles, en même temps leurs éleveurs sont réputés privilégier une vie facile. Pour les Peuls du *Gurma*, les *jalliiji* conviennent à ceux qui n'ont pas de vrais bergers (*durooBe*) et qui, « âgés, suivent lentement et contempnent leurs vaches »<sup>22</sup>. Pour les autres Peuls, les détenteurs de *jalliiji* se caractérisent par une incomplétude et une infériorité pastorales qui vont de pair avec les faiblesses, voire les handicaps de leur race bovine.

### 3. CLIVAGES ENTRE *JALLIJI* ET *BODEEJI* À L'EST DU FLEUVE

À l'est du fleuve Niger, deux aires bovines entrent en contact en s'interpénétrant très peu : l'une des *jalliiji* et l'autre des *boDeeji* qui s'étend bien au-delà du Dallol (fig. 2). Les vaches rouges (*boDeeji*), également appelées *bororooji* ou simplement *bororo* par les Peuls, sont surtout connues comme étant les vaches des Peuls WoDaaBe (Dupire 1962 : 16 ; Krätli 2007), répartis du Niger jusqu'au Cameroun et en Centrafrique<sup>23</sup>. Ce sont de grandes vaches (1m 50 au garrot), à robe rouge acajou uniforme et à long cornage, souvent en forme de lyre à l'âge adulte. Des Peuls du Fakara reconnaissent que leurs vaches rouges ne sont pas aussi grandes que celles des WoDaaBe, sans doute par suite de croisements anciens. Néanmoins, elles leur ressemblent ; ce sont des vaches à haute corpulence dont le contraste avec les *jalliiji* est encore plus fort qu'à l'ouest du fleuve (fig. 4). Dès lors, les jugements négatifs portés à l'encontre de cette race bovine s'y retrouvent, en étant

---

<sup>22</sup> *ndottiiBe na ndaaso, na Yeewa na 'i maBBBe* (idem).

<sup>23</sup> Chez les Peuls de l'Est, les Mbororo du groupe *Jafun* sont également des éleveurs à vaches rouges (Boutrais 1995).

accentués. Les éleveurs de *jalli* sont eux-mêmes conscients du mépris affiché envers leur race au Fakara et au Dallol<sup>24</sup>.

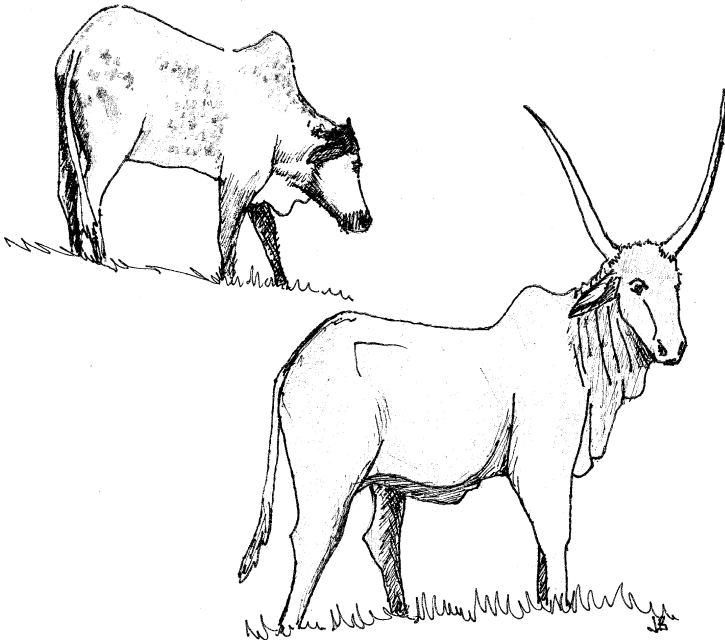


Fig. 4 : Vache *jalli* (à gauche) et vache rouge (à droite)

Figure 4 - Vache *jalli* (à gauche) et vache rouge (à droite)

C'est, à nouveau, sa petite taille qui est incriminée. En langue peule, le suffixe *-oy* qui indique un diminutif, est employé de façon récurrente à propos de ces vaches. Ainsi, on parle de *njallihoy* : « les petites *jalli* », ou de *ndanehoy* : « les petites blanches ». L'idée est accentuée par la même désinence appliquée à des nominatifs et à des adjectifs. Ces vaches sont alors appelées, par dénigrement, *na'oy ndamukoy* : « des toutes petites vaches » ou *na'oy ndaBBoy* : « des petites vaches

---

<sup>24</sup> *jalliye Yeewaakaa goDDum ; Dum kay miDo faami Dum* : « la *jalli* n'est pas bien considérée ; cela, je le sais bien » (Boubakar Ousmana à Koggorou, le 06-11-05).

courtes ». La répétition du substantif avec le suffixe diminutif insiste vraiment sur la faible taille de ces vaches : *njallihoy njallihoy* : « les petites *jalli* petites *jalli* ».

Les différences de taille sont accentuées par les façons de se tenir des animaux. À l'arrêt, les *jalliiji* baissent (*jimmina*) habituellement la tête, tandis que les vaches rouges dressent la leur, bien droite. Ces maintiens confèrent de la prestance aux vaches rouges et, au contraire, de l'humilité, voire de la honte (*semmteende*) aux autres.

Bien que des éleveurs de *jalliiji* mettent en avant la beauté des grosses bosses dorsales de leurs vaches, surtout quand elles sont en bon état, de même que les couleurs variées des robes (Laya 1984 : 178), la plupart admettent que les vaches rouges sont plus belles. Quant aux éleveurs de vaches rouges, ils affirment fièrement que tous les Peuls reconnaissent la beauté (*waawnaade*) de leurs vaches. Cette supériorité esthétique tient à la conformation corporelle des vaches mais également au fait qu'elles se rassemblent souvent en groupes compacts et homogènes.

La belle allure de chaque vache est comme amplifiée par leur habitude de se tenir groupées : « les vaches rouges se tiennent ainsi, (en montrant) une même tête, elles s'arrêtent, elles sont ensemble »<sup>25</sup>. Les troupeaux de vaches rouges ne manquent pas, alors, d'impressionner ceux qui les découvrent. Les Peuls, eux-mêmes, insistent sur cette séduction : « quand des vaches rouges en bon état, aux cornes propres, arrivent et s'arrêtent, tu les regardes et les regarderas jusqu'à en être fatigué, tellement elles sont belles à voir »<sup>26</sup>. La beauté de ces vaches est telle qu'elle peut captiver toute l'attention. Ainsi, le passage d'un troupeau de vaches rouges entraîne-t-il l'arrêt des occupations, même les préparatifs de la prière. C'est pourquoi

---

<sup>25</sup> *boDeeji nii ngaData, hoore woore, ngara ndara, njogondira* (Alhaji Amadou à Garbey Tombo, le 10-11-05).

<sup>26</sup> *nde boDeeji payoyi, luwe laaBi, ngari ndarake, nde a ndaari, a ndaaran naa a somi, na mbeli gi'ide* (idem).

la grande beauté de ces vaches suscite de la réserve de la part des personnes les plus religieuses<sup>27</sup>.

À l'éloge de la beauté des vaches rouges s'oppose un franc mépris envers les *jalliiji*. Les Peuls de la vallée vivent mal que les éleveurs de vaches rouges dénigrent les leurs en les comparant à des chèvres, les plus dépréciés des petits ruminants : « ils nous appellent des gens de chèvres »<sup>28</sup>.

Le dédain des autres Peuls à l'égard des éleveurs de *jalliiji* tient également au fait que cette race bovine est souvent adoptée par les Djermas. Or, ceux-ci ne sont pas considérés comme de vrais éleveurs. Dans la Vallée, le grand marché à bétail de Liboré, spécialisé dans les vaches *jalliiji*, est surtout fréquenté par des acheteurs djermas. Même au Fakara, « des Djermas ont de petites *jalli*, petites *jalli* mais, quant aux Peuls, ils n'en élèvent pas »<sup>29</sup>. Les moqueries, voire les insultes envers les *jalliiji* s'inscrivent dans l'opposition, parfois violente, entre Peuls et Djermas.

Au-delà de l'atout esthétique, les Peuls des vaches rouges tiennent leurs animaux en meilleure estime que les *jalliiji* pour plusieurs raisons. D'abord, pour leurs meilleures performances laitières (Alhassoumi Sow et Boutrais 2004). Les *jalliiji* sont généralement considérées comme de mauvaises vaches laitières par rapport aux vaches rouges en ce qui concerne les quantités des lactations<sup>30</sup>. Les Peuls mettent en relation les performances laitières avec la grosseur des mamelles mais aussi la largeur de l'arrière-train des vaches<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> D'après un mythe répandu auprès des Peuls de la région, l'attrait esthétique des vaches rouges aurait détourné l'attention du Prophète lui-même. En rétorsion, il aurait jeté un anathème sur ces vaches, en demandant à Dieu d'empêcher qu'elles deviennent nombreuses. Cela renvoie aux faibles taux de vêlages des vaches rouges mais également à la réputation de faible religiosité de leurs bergers.

<sup>28</sup> *joom'en be'aji, Be mbia'ata min !* (Rougga Amadou à Moli Haoussa, le 13-11-05).

<sup>29</sup> *HaaBe woodi njallihoy njallihoy, dey, FulBe kay, njogaaki Di* (Alfa Addou à Boundou Warou, le 16-12-05).

<sup>30</sup> *jalliiji ngalaa kosam* : « les *jalli* n'ont pas de lait » (Alhaji Ali Boubakar à Bangola, le 20-11-05).

<sup>31</sup> *jalliye, toy woodi asangal ko waDta kosam ?* : « la *jalli* a-t-elle la hanche qui procure du lait ? » (Boubakar Ousmana à Koggorou, le 06-11-05).

Non seulement le lait fourni par les vaches rouges est plus abondant, mais il est surtout de meilleure qualité. Le bon lait (*kosam mbelDam*) est un lait dense et épais (*modduDam*) qui contient beaucoup de crème et donne de la force. Il s'oppose au lait léger et liquide (*calkam, celbuDam, tartu*) des *jalliiji*. Par leur lait, celles-ci sont, à nouveau, assimilées aux chèvres qui servent constamment de référence négative.

En plus de sa faible densité, les Peuls du Fakara incriminent souvent un goût amer et une mauvaise odeur au lait des *jalliiji*. Ces reproches sont à mettre en relation avec les habitudes alimentaires des vaches. On a déjà souligné que les *jalliiji* pratiquent une pâture indifférenciée et à large registre fourrager. Elles ne se limitent pas aux herbacées mais se reportent aussi sur des fourrages grossiers et des feuilles d'arbres. Or, des feuilles, très broutées quand elles reverdissent en saison sèche, ont la réputation de donner une mauvaise odeur au lait<sup>32</sup>. Au contraire, les vaches rouges effectuent, comme les *gurmaaji*, une pâture sélective en se portant sur les bonnes herbes (*huDo wooDko*). Comme celles du *Gurma*, elles recherchent les herbes « neuves » (*huDo heso*) en parcourant de longs trajets. Ces bons fourrages se traduisent par des laits à bon goût et de bonne qualité.

D'après des Peuls, le lait des *jalliiji* est tellement liquide qu'il ressemble à du lait dans lequel on aurait versé frauduleusement de l'eau. Certains résument cette impression en s'exclamant : « le lait de *jalli*, ce n'est que de l'eau<sup>33</sup> ! » Des informateurs avancent même une relation entre le lait liquide des *jalliiji* et les pâturages humides qu'elles privilégient dans la Vallée. En effet, ces vaches n'hésitent pas à entrer dans la boue des marécages et à nager vers les îles du fleuve. Au contraire, les vaches rouges préfèrent les pâturages secs d'interfluve (*ladde yoornde*). Elles recherchent les grandes herbes sèches (*nyoomal*) mais évitent les endroits et les fourrages sales.

---

<sup>32</sup> C'est le cas de l'arbuste *Boscia senegalensis* dont les feuilles, appréciées en saison sèche, sentent mauvais dès qu'elles sont froissées (Arbonnier 2002 : 211).

<sup>33</sup> *jalliye, kosam mum, ndiyam nii non !* (Oumarou à Boundou Gorouyema, le 15-11-05).

D'une façon générale, les éleveurs de vaches rouges les considèrent comme des vaches « nobles »<sup>34</sup>. Le bon goût sucré (*lamsuDam*) du lait des vaches rouges est également mis en relation avec la bonne ascendance des vaches. Les vaches bonnes laitières sont ainsi qualifiées comme étant de lignée ancienne : *nagge asilannteeye*.

Eloge des vaches rouges d'une part et déconsidération des *jalliiji* d'autre part s'inscrivent dans des types de rapports entre les vaches et les éleveurs. Tous les éleveurs de vaches rouges insistent sur l'attachement de ces animaux à leurs bergers<sup>35</sup>. Bien qu'elles soient de grandes marcheuses, leur conduite est estimée plus facile (*hoyde*) et surtout plus agréable (*welde*) que celle des *jalliiji*. Les vaches rouges paissent en groupe, en restant dans le voisinage du berger et en étant attentives à ses directives. Quant au berger, il intervient de façon légère, de la voix, notamment en émettant des claquements de langue ou des sons que les vaches comprennent. Il s'établit ainsi une complicité et une connivence entre le berger et son troupeau<sup>36</sup>. Les informateurs donnent souvent l'exemple de bergers qui, ayant laissé leur troupeau de vaches rouges en brousse pour une raison impérative, le retrouvent le lendemain au même endroit, en train de l'attendre. Il suffit qu'un berger pose son bâton près d'un arbre et y accroche sa sacoche pour qu'elles ne s'en écartent pas. Un berger fatigué se couche-t-il et s'endort-il à l'ombre d'un arbre ? Les vaches rouges paissent en tournant autour de l'endroit jusqu'à ce qu'il se réveille. Au contraire, les *jalliiji* se montrent indifférentes à leur berger ; elles n'en tiennent pas compte (*falakaa*) et n'y font pas attention

---

<sup>34</sup> *woDeeye na Buri jalliye ndimaaku* : « la rouge a plus de noblesse que la *jalli* » (Alhaji Ali Boubakar à Bangola, le 20-11-05).

<sup>35</sup> Certes, il s'agit d'un comportement inné (*mboowka*) de ces animaux mais, plus encore que les éleveurs de *gurmaaji*, ceux des vaches rouges sont réputés recourir à des pratiques magiques pour que ces vaches s'attachent à leur berger.

<sup>36</sup> *woDeeye na anndi neDDo, faa waDa o hano jaadum* : « la vache rouge connaît la personne (le berger) qui devient comme un compagnon » (Adamou Sidikou à Fetto Bokki, le 05-11-05).

(*doomataa*). Dès que le berger les perd de vue, elles se dispersent et elles errent<sup>37</sup>.

Les comportements disciplinés des vaches rouges et anarchique des *jalliiji* se manifestent ouvertement au moment de l'abreuvement. D'abord, même assoiffées, les premières ne vont pas d'elles-mêmes au point d'eau mais attendent que le berger les y amène. Au forage, elles attendent d'être appelées pour s'approcher de l'abreuvoir à tour de rôle. Aux abords d'une mare, le berger les arrête d'un geste pour éviter qu'elles s'y précipitent dans la confusion. Quant aux *jalliiji*, elles ne respectent pas ces règles. Dès qu'elles aperçoivent une mare, elles y courent sans que personne ne puisse les arrêter.

À l'inverse, les vaches rouges se montrent encore plus farouches et craintives que les *gurmaaaji*. Dès qu'elles aperçoivent une personne inconnue, elles s'enfuient en brousse<sup>38</sup>. Ainsi, est-il impossible à des inconnus de les encercler et de les convoier ailleurs ; ils ne peuvent que les abattre sur place. Les Peuls racontent qu'autrefois, les vaches rouges se défendaient toutes ensemble des attaques de lions et les mettaient en déroute. Les mêmes vaches s'interposaient entre leur berger et des villageois venus l'agresser...

Les Peuls pasteurs apprécient au plus haut point le caractère (*jikku*) de leurs vaches. Les relations entre le berger et son troupeau sont caractérisées par *anndal* (la connaissance) et *amana* (la confiance, l'accord)<sup>39</sup>. Quant au berger, il se doit de procéder avec douceur avec elles et ne pas se comporter en « oppresseur » (*kargiiDo*). Ce qui caractérise fondamentalement les vaches rouges aux yeux de leurs éleveurs, c'est l'intelligence (*hakkillo*). À l'inverse, des éleveurs de *jalliiji* reconnaissent eux-mêmes que « la *jalli* n'est pas du tout intelligente »<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> *Di ndilla nii non yahgo, Di ngartataa* : « elles partent et elles vont (n'importe où), elles ne reviennent pas » (Alfa Addou à Boundou Warou, le 16-12-05).

<sup>38</sup> *Di mbujjataako* : « ce sont des vaches que l'on ne peut pas voler » (Boubé à Sirinyéré Peul, le 23-10-05).

<sup>39</sup> *Di anndani duroowo* : « elles connaissent leur berger » (Boubakar à Koggorou, le 06-11-05).

<sup>40</sup> *jalliye, wala hakkillo ba seDDa* (Boubé à Sirinyéré Peul, le 23-10-05).

Ainsi, les Peuls du Fakara et du Dallol sont-ils très attachés aux vaches rouges qu'ils estiment à la fois belles et intelligentes. De plus, ils les respectent en tant que leurs vaches ancestrales (*tawtawaaji*). Cependant, dans la façon de se tenir et de se nourrir des vaches rouges, ils admettent relever une dose d'orgueil (*mawnitaare*). D'ailleurs, cet orgueil n'est pas sans point commun avec celui des Peuls eux-mêmes : « la vache rouge ressemble beaucoup au Peul ; elle-même est peule »<sup>41</sup>. À l'orgueil des vaches rouges et de leurs éleveurs, conscients de leur noblesse et de leur supériorité, répondent la modestie et l'humilité des *jalliji* et de leurs éleveurs qui savent bien que leurs vaches sont les mal-aimées des autres. Plus encore, les Peuls de la vallée du Niger comme ceux du *Gurma* reconnaissent que les éleveurs de vaches rouges respectent le mieux *laawol fulfulde* (la « voie peule ») qui est, depuis longtemps, leur code moral.

*Laawol fulfulde* ou, simplement, *fulfulde*, est l'équivalent de *pulaaku* d'autres Peuls. Ceux de la région de Niamey font référence, dans ce code moral, à des pratiques de solidarité spécifiquement pastorales. Il s'agit d'abord de *haBBanaaye*, la « vache d'attache » ou, plus exactement, la « vache qui attache » (Laya 1984, Boutrais 2009) et de *Birnaaye*, la vache laitière prêtée. Non seulement, la vache *haBBanaaye* est prêtée mais deux ou trois de ses veaux reviendront en propriété au bénéficiaire. Aide à un éleveur en difficulté mais surtout témoignage d'amitié et d'estime, ce lien social par le prêt de vache est hautement valorisé<sup>42</sup>. Pour qualifier le statut éminent de cette vache, les Peuls empruntent la notion haoussa de *darja* (ou *daraja*) : la valeur, le prestige. Or, après les éleveurs de moutons, ceux de vaches rouges, surtout au Dallol, sont réputés honorer et pratiquer plus que les autres la vache *haBBanaaye*. Chez eux, un troupeau, même de grande taille, est moqué et méprisé s'il ne comporte pas de ces vaches : « des vaches nombreuses mais sans vaches d'attache, le propriétaire ne

---

<sup>41</sup> *woDeeye na nanndi he Pullo sanne du ! wodeeye nii woni Pullo* (Amadou Harouna à Danki Kubobanda, le 19-11-05).

<sup>42</sup> *fulfulde, haBBanaaye Buri semmbe* : « dans le code peul, la vache d'attache a le plus de force » (Boubakar Ousmana à Koggorou, le 06-11-05).



s'en vante pas, il en a honte »<sup>43</sup>. « Au Dallol quand, dans tes vaches, il n'y a pas de vaches d'attache, elles ressemblent à des ânes »<sup>44</sup>. La considération envers les vaches d'attache est tellement élevée qu'elles sont appelées *na'i fulfulde* : « vaches de la morale peule ». Pour les éleveurs de vaches rouges, la référence au code moral peul est une autre façon de disqualifier les détenteurs de *jalliiji* et leurs troupeaux.

Du côté du *Gurma* comme du *Dallol*, les Peuls n'expriment donc que de la déconsidération envers « les vaches du fleuve ». Les Peuls du fleuve vivent mal ce discrédit<sup>45</sup>. En dépit des attitudes injurieuses dont elles sont l'objet, ils leur restent quand même attachés<sup>46</sup>. C'est leur race ancestrale, à eux<sup>47</sup> ; ils y sont habitués et ils la connaissent bien. De plus, cette vache est bien adaptée au milieu amphibie de la vallée. Réciproquement, les éleveurs de *jalliiji* disent qu'ils n'ont pas de mépris envers les vaches rouges<sup>48</sup>. Cependant, cette relation asymétrique dans le mépris équivalait implicitement à une reconnaissance de la supériorité des vaches rouges. Dès lors, au sein des Peuls du fleuve, des jeunes acceptent mal d'être éleveurs d'un bétail dénigré et voudraient introduire des vaches rouges prestigieuses dans leur troupeau<sup>49</sup>. Mais les anciens, dans la Vallée, les dissuadent de telles initiatives : « nous, les anciens, nous n'aimons pas ces vaches rouges parce qu'elles ne sont pas faciles, leur élevage est difficile »<sup>50</sup>. La crise du

---

<sup>43</sup> *na'i keewi, Di ngalaa haBBanaaye, joomum henirtaa Di, no semtira Di* (Garso Djibbo Sidikou à Tamkoundé, le 12-11-05).

<sup>44</sup> *dallol kay, nde na'i ma ngalaa haBBanaaji, Di nanndi he ndakiiji* ( Siddo Boubakar à Sirinyéré Peul, le 16-10-05).

<sup>45</sup> *joom woDeeye, na yenna jalliye, na yawi Dum...* : « l'éleveur de la vache rouge insulte la *jalli*, il la méprise... » (Boubakar Ousmana à Koggorou, le 06-11-05).

<sup>46</sup> ... *dey, minen kay, iDi mbeli min sanne* : « ... mais, quant à nous, elles nous plaisent beaucoup » (idem).

<sup>47</sup> Les ancêtres des Peuls éleveurs de *jalliiji* étaient originaires du Maasina (au Mali actuel) d'où ils auraient migré avec cette race bovine.

<sup>48</sup> *minen, min njennataa woDeeye, koy !* : « quant à nous, nous n'insultons pas du tout la vache rouge ! » (idem).

<sup>49</sup> *boDeeji Din sukaaBe Buri yidde* : « ces vaches rouges, ce sont celles que les jeunes préférèrent » (Rougga Amadou à Moli Haoussa, le 13-11-05).

<sup>50</sup> *minen mawBe, min njiDaa Di, gam Di koyaa, Di tiiDu durngol* (idem).

pastoralisme sahélien à la fin du XX<sup>e</sup> siècle tend à leur donner raison.

#### 4. LA NOUVELLE DUALITÉ ENTRE VACHES ROUGES ET AZAWAK

Les grandes sécheresses de la fin du XX<sup>e</sup> siècle n'ont pas touché tous les troupeaux de la même manière. En 1973 mais surtout en 1984, les vaches rouges ont le plus souffert dans la région de Niamey (Boutrais 2007).

Les Peuls attribuent la vulnérabilité de cette race aux sécheresses à des besoins fourragers plus importants que ceux des autres races bovines. Ils mettent en rapport ces besoins alimentaires avec la grande corpulence des animaux<sup>51</sup>. Certes, quand les pâturages sont réduits, leur mode de pâture devient moins sélectif mais ces vaches supportent mal l'ingestion de mauvais fourrages. Pour quelques éleveurs, les pertes ont été catastrophiques : « la faim les a toutes tuées, il n'est rien resté »<sup>52</sup>. Pour d'autres, les pertes ont été partielles mais le choc n'en a pas moins été brutal. Les éleveurs ont alors compris que la région, avec des pâturages de plus en plus mités par les champs, ne convient plus aux exigences fourragères des vaches rouges. Dès lors, les Peuls du Fakara et du Dallol ont changé l'identité de leurs troupeaux, en remplaçant les vaches rouges par des azawak, les vaches des Touaregs.

Le changement de race s'est effectué lors de la reconstitution des troupeaux après 1984. Les autorités du Niger ont encouragé cette substitution en s'appuyant sur la station de Toukounous qui a sélectionné des taureaux azawak mais en les diffusant surtout auprès de citoyens et de fonctionnaires, gros propriétaires de bétail. Quant aux Peuls pasteurs, ils se sont procuré des azawak par des achats sur les marchés de brousse

---

<sup>51</sup> *woDeeye munyataa rafo, nde rafaama, a waawtaa nyaamni Dum, reedum na yaaji sanne !* : « la vache rouge ne supporte pas la faim, tu ne peux pas la satisfaire, son ventre est très large » (Oumarou à Boundou Gorouyena, le 15-11-05).

<sup>52</sup> *Di fuu, rafo wari Di, heddaay fuy !* (idem).

ou en favorisant des montes par des taureaux azawak côtoyés lors des transhumances. Les jeunes tirent parti de leur autonomie pendant les transhumances pour favoriser ces croisements. En cette période, « les jeunes font ce qu'ils veulent »<sup>53</sup>. Plus tard, les anciens, mis devant le fait accompli, découvrent des veaux qu'ils n'auraient pas souhaités<sup>54</sup>.

L'ampleur des changements d'identité bovine des troupeaux est considérable dans la région de Niamey. Sur 83 éleveurs enquêtés en 2005, 52 n'ont plus les mêmes animaux qu'à la génération précédente (Fig. 5). L'adoption des azawak est le fait d'anciens détenteurs de *jalliiji* (8 sur 12) mais surtout d'anciens éleveurs de vaches rouges (44 sur 56). Un nouveau clivage remanie la géographie des races bovines, en traversant l'aire ancienne des vaches rouges et en prenant en écharpe leur ligne de contact avec les *jalliiji*.

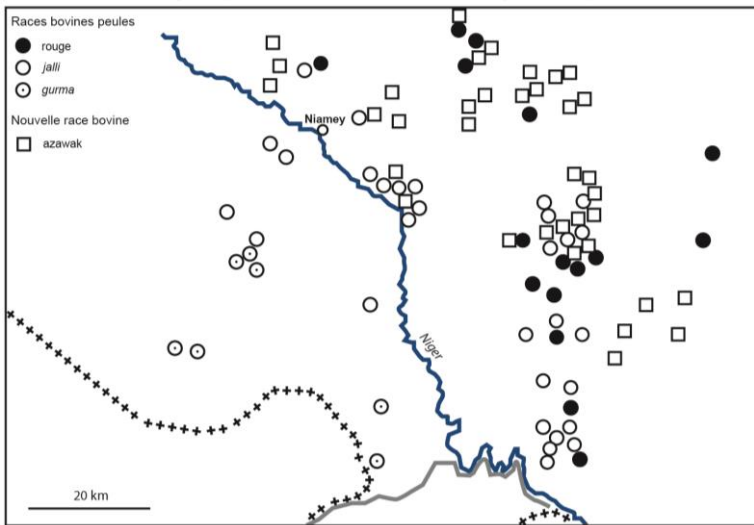


Fig. 5 - Répartition actuelle des races bovines dans la région de Niamey

<sup>53</sup> *sukaaBe kay, ko muuyi nii ngaData* (Jowro Amadou Souley à Zebane Fiti, le 20-11-05).

<sup>54</sup> *sukaaBe ngoni na toonyo min* : « (parce qu'ils prennent de mauvaises décisions), ce sont les jeunes qui nous cherchent querelle » (idem).

Des éleveurs de *jalliiji* ayant subi, eux aussi, de graves pertes en bétail, reconstituent ensuite leurs troupeaux en azawak. D'autres font de même parce qu'ils ouvrent leur élevage sur le marché<sup>55</sup>. D'une part, les azawak, meilleures laitières que les *jalliiji*, permettent de vendre de plus grandes quantités de lait. D'autre part, la corpulence des azawak, plus grosse que celle des *jalliiji*, promet des prix plus élevés sur les marchés pour la boucherie<sup>56</sup>. Des remplacements de troupeaux *jalliiji* par des azawak s'inscrivent ainsi dans une dynamique pastorale moderne. Cependant, ils s'accompagnent de tensions, notamment entre générations. Alors que des jeunes recherchent maintenant les animaux qui permettent de gagner de l'argent, les anciens restent attachés aux *jalliiji* héritées des parents.

Si l'on tient compte de la grande fierté des Peuls du Fakara et du Dallol de détenir des vaches rouges, l'élimination de celles-ci représente un traumatisme encore plus fort que dans le cas des éleveurs de *jalliiji*. Quels atouts de la nouvelle race permettent de rendre compte d'un tel renversement dans la hiérarchie des races bovines ?

Les zébus azawak (appelés *ajawaaji* ou *ndelleeji* par les Peuls) sont de taille moyenne (1m 20 à 1m 30 au garrot), à corpulence ramassée, petite bosse dorsale et cornage court. La robe peut être de couleurs variables, souvent beige mais les lignées sélectionnées à Toukounous sont à robe fauve (fig. 3). En fait, les Peuls détiennent rarement des troupeaux entiers de race pure azawak mais, le plus souvent, des animaux métissés qu'ils appellent *marga-marga*, voire *melanze* par emprunt au terme français pour exprimer un fort métissage.

---

<sup>55</sup> *hannden, jamaanu ceede non* : « aujourd'hui, c'est l'argent qui compte » (Amadou Harouna à Zebane Fiti, le 20-11-05).

<sup>56</sup> *hannden, ngaari ndi daande tekkunde tan filtete* : « aujourd'hui, c'est seulement le bœuf à gros format qui se vend bien » (idem).

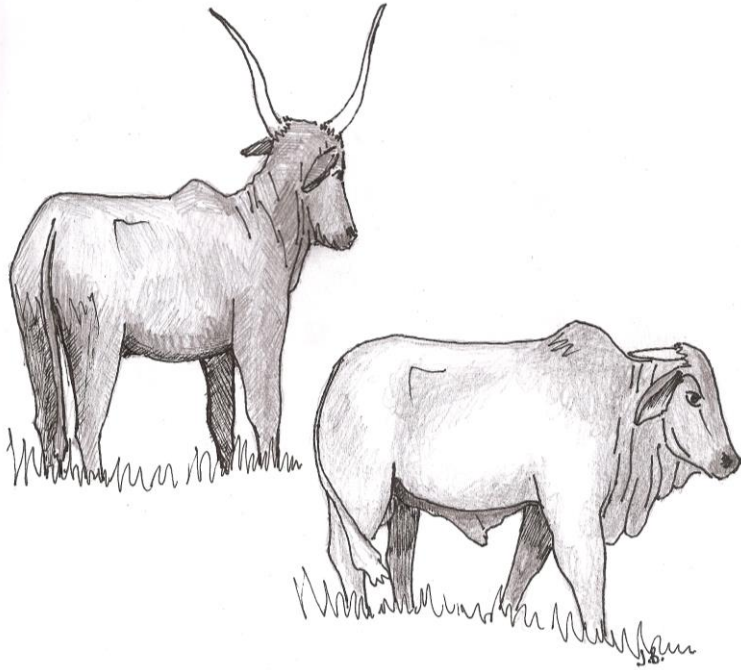


Fig. 6 - Vache rouge (à gauche) et taureau *azawak* (à droite)

Par ces croisements, ils introduisent à la descendance des avantages très appréciés des *azawak*, en particulier leur rusticité. Celle-ci se manifeste par une résistance à la faim qui leur a permis de mieux surmonter les grandes sécheresses<sup>57</sup>. En fait, cette tolérance ne concerne pas seulement la faim mais toutes sortes de contraintes que les Peuls expriment par les termes *bone* (malheur, privation) et *tampiri* (souffrances, épuisements).

Ils mettent d'abord cette rusticité en relation avec la corpulence moins grande des *azawak*. Une nouvelle fois, ils établissent une correspondance entre la corpulence des vaches et leurs besoins alimentaires : « un grand corps ne supporte pas la faim »<sup>58</sup>. Moins grandes, les *azawak* sont plus vite rassasiées.

<sup>57</sup> *ndelleji na Buri boDeeji munyude rafo* : « les *azawak* supportent mieux la faim que les vaches rouges » (Boubé Oumarou à Kolo Diagona, le 11-12-05).

<sup>58</sup> *nguru manngu munyataa rafo* (Hassan Boula à Kolo Basse, le 10-12-05).

Cela tient également à leur mode de pâture qui ressemble à celui des *jalliiji*. « L'azawak, tout ce qu'elle trouve, elle le mange »<sup>59</sup>. Les informateurs citent les chaumes de mil et les feuilles d'arbustes, en particulier *Guiera senegalensis* dont les feuilles duveteuses ne sont pas appréciées par les vaches rouges. Ce comportement alimentaire s'avère plus performant que celui des vaches rouges pour tirer parti de toutes les ressources<sup>60</sup>.

De plus, l'azawak pratique une pâture stationnaire très différente de la pâture mobile des vaches rouges. Alors que la première s'accommode de pâturages restreints, les secondes ont besoin de parcourir de longs itinéraires de pâture. Pour ces dernières, il faut disposer de grande brousse (*ladde yoolumbere*), de brousse « vide » (*leeltere*). Or, ces exigences spatiales sont de moins en moins satisfaites.

À cela s'ajoute une plus grande prolificité (*rimtilawde*) de l'azawak, reconnue par tous les informateurs. Ils insistent sur l'âge plus précoce au premier vêlage : 3 ans au lieu de 4 à 5 ans. Les vêlages de la vache azawak sont moins affectés par des restrictions fourragères que ceux de la vache rouge<sup>61</sup>. Pour les éleveurs, la prolificité de l'azawak représente un avantage décisif, dans un contexte de reconstitution des troupeaux après les sécheresses. C'est la vache idéale pour des éleveurs pauvres qui veulent augmenter l'effectif de leur cheptel. De plus, les vêlages plus nombreux se traduisent par des lactations plus fréquentes pour nourrir les familles, surtout les enfants.

Cependant, les aptitudes laitières des vaches rouges et azawak font l'objet d'avis divergents entre les éleveurs et les techniciens d'élevage au Niger. Ces derniers tiennent l'azawak pour la meilleure race laitière du pays et ils en font la promotion pour les élevages qui ravitaillent les laiteries de Niamey<sup>62</sup>. À ce

---

<sup>59</sup> *ndelleeye, ko heBi fuu, no nyaaman* (idem).

<sup>60</sup> *ko ndelleeye nyaamata Dum, woDeeye nyaamataa Dum* : « ce que l'azawak mange, la vache rouge ne le mange pas » (Boubé Oumarou à Kolo Diagona, le 11-12-05).

<sup>61</sup> *woDeeye rimataa law nde rafaama* : « la vache rouge ne vèle pas vite quand elle a faim » (Amadou à Maourey Kouara Zeno, le 13-12-05).

<sup>62</sup> D'après Edmond Bernus (1981 : 178) qui se réfère à Doutressoulle, la production laitière de la vache azawak est supérieure à celle de la vache rouge et les Touaregs le savent bien.

titre, c'est, selon eux, la race bovine d'avenir du pays<sup>63</sup>. Les éleveurs de vaches rouges affirment, au contraire, que leurs vaches ont des lactations plus abondantes<sup>64</sup>. Certains mettent en rapport les petites lactations des azawak avec les petites mamelles (*ennkoy pamaroy*) de ces vaches. Il est possible que les informateurs se réfèrent à une situation idéale de pâturages abondants qui permettent aux vaches rouges d'exprimer leurs aptitudes laitières.

Une nouvelle fois, pour les Peuls, les performances laitières des vaches ne sont pas seulement une question de quantité de lait mais surtout de qualité. Comme vis-à-vis des *jalliiji*, ils affirment que le lait des vaches rouges est de meilleure qualité : « il est meilleur en tout, en goût et en densité »<sup>65</sup>. De la même façon que le lait des *jalliiji*, ils reprochent au lait des azawak d'être trop liquide<sup>66</sup>. Pour eux, un lait dense exprime la force (*semmbé*) de la vache et ce lait procure également de la force à ceux qui en boivent. Mais, selon eux, seuls les Peuls, vrais buveurs et connaisseurs de lait, sont aptes à faire la différence entre les laits. Pour eux, le lait de vache azawak, c'est du lait tout juste bon pour la vente aux autres mais pas à boire soi-même.

Dans la comparaison des azawak aux vaches rouges, les premières ne présentent pas que des atouts. Si elles se contentent de fourrages moins abondants et de médiocre qualité, les Peuls leur reprochent un mauvais comportement à la pâture : « dès qu'elles partent au pâturage, les azawak se dispersent, elles ne suivent pas le berger »<sup>67</sup>. Bernus (1981 : 178) a déjà

---

<sup>63</sup> Krätli (2010) a contesté les données techniques relatives aux races bovines et la politique d'élevage au Niger qui, dès l'époque coloniale, a privilégié la race azawak, aux dépens des vaches rouges (*bororo*) qui constituent pourtant la majeure partie du cheptel bovin du pays.

<sup>64</sup> *woDeeye, na Buri kosam DuuDDam* : « la vache rouge donne plus de lait » (Rougga Iddé à Kolo Tassi Gagaré, le 11-12-05).

<sup>65</sup> *fuu, kam Buri, kosam mbelDam he modduDam* (Tondi Manou à Tchakawo, le 15-12-05).

<sup>66</sup> *ndelleeye, a wi'atana ndiyam watta nder kosam mum, no tarti* : « l'azawak, on dirait qu'on a mis de l'eau dans son lait tellement il est aqueux » (idem).

<sup>67</sup> *Nde oori, ndelleeji cannkito, Di tokkataa neDDo* (Boubé Oumarou à Kolo Diagona, le 11-12-05).

noté l'opposition entre les pâtures groupée des vaches rouges et dispersée des azawak. Pour les Peuls, leurs vaches sont plus faciles à conduire que les autres<sup>68</sup>. Un troupeau d'azawak exige une surveillance continuelle pour ramener les vaches qui s'en écartent. « Quand tu as mené les azawak en brousse, à longueur de journée tu cours, tu cherches, tu rassembles ; tu cours encore chercher et remettre ensemble »<sup>69</sup>. En zone agro-pastorale, les azawak sont réputées entrer davantage dans les champs et commettre davantage de dégâts que les vaches rouges. Les Peuls qualifient la garde des vaches azawak de pénible (*durngol naawngol*) et même d'épuisante (*durngol mum tammpina*). L'absence d'esprit de cohésion en troupeau des azawak tient peut-être au fait que les Touaregs laissent habituellement leurs vaches paître librement, sans les garder comme les Peuls ont coutume de le faire.

À cette difficulté de les contrôler s'ajoute une attitude agressive des azawak, d'abord entre elles<sup>70</sup>. Leur agressivité est comparée à celle des chèvres, alors que l'esprit de corps des vaches rouges est similaire à celui des moutons. Au moment de la traite, la vache azawak est nerveuse et ne se laisse pas faire. Les Peuls se plaignent de coups de pattes et de calebasses brisées.

Au-delà du comportement à la pâture et à la traite des azawak, les Peuls mettent en cause leur absence d'attachement au berger<sup>71</sup>. Ces vaches montrent de l'indifférence et de l'incompréhension vis-à-vis des ordres du berger<sup>72</sup>. Quand celui-ci appelle (*nodda*) les vaches rouges et leur demande de se mettre en marche, elles lui obéissent et le suivent (*tokka*). Au contraire, « les azawak refusent, elles n'avancent pas, il faut les

---

<sup>68</sup> *ndelleeye, say nde tefoyDa* : « l'azawak, il faut aller la chercher » (idem).

<sup>69</sup> *nde a yahri ndelleeji ladde, say nyalla aDa dogga, aDa tefa, aDa hawra, say aDa dogga, aDa tefa, aDa hawra* (Tondi Manou à Tchakawo, le 15-12-05).

<sup>70</sup> *Di lukondiran, no kawondiran* : « elles se battent, elles se donnent des coups de cornes » (idem).

<sup>71</sup> *ndelleeye darataako hadde ma* : « la vache azawak ne reste pas à côté de toi » (Adam Hamma à Boula Darey, le 16-12-05).

<sup>72</sup> *ndelleeye nanataa duroowo* : « l'azawak ne comprend pas le berger » (Issa Tondi à Darey, le 16-12-05).



pousser devant soi »<sup>73</sup>. Pour exprimer la façon de convoier un troupeau d'azawak, les Peuls disent aussi *riiwa* : pousser, chasser devant soi de force. Contrairement aux vaches rouges, la conduite des azawak se fait de force<sup>74</sup>. À cause du recours indispensable à la manière forte, la vache azawak est comparée à l'âne et à l'esclave : « l'azawak, c'est comme l'esclave ; si tu ne le frappes pas, tu ne peux rien en obtenir... »<sup>75</sup>

Finalement, la nouvelle dualité entre les vaches rouges et les azawak reprend la même logique discriminante qu'entre les vaches rouges et les *jalliiji*. Moins grandes et moins hautes sur pattes, les azawak sont considérées, elles aussi, comme de petites vaches : *ndellehoy* (petites azawak) et *na'oy ndellehoy* (petites vaches petites azawak). Surtout, par suite de leur comportement vis-à-vis du berger, leur garde est jugée comme moins agréable que celle des vaches rouges.

Ainsi, les Peuls de la région de Niamey ont-ils adopté une race bovine qu'au fond, ils n'apprécient pas<sup>76</sup>. Ils avouent qu'ils ont été forcés de l'adopter par la dégradation du contexte pastoral<sup>77</sup>. La nouvelle variété de zébu joue un rôle de sécurité pastorale mais, contrairement aux vaches rouges, quand le troupeau d'azawak est important, le Peul n'en éprouve pas, pour autant, de la fierté : il ne cherche pas à les montrer ni à se pavaner avec elles. Avec les azawak, il ne s'agit plus d'avoir de belles vaches prestigieuses mais des vaches, tout simplement. C'est la fin de la symbiose entre l'orgueil identitaire peul et les grandes vaches rouges. Grâce aux vaches azawak, des Peuls ont réussi à reconstituer des troupeaux mais, en l'absence de liens

---

<sup>73</sup> *ndelleeji teeti, njahtaa, say nde lagguda* (idem).

<sup>74</sup> *ndelleeji, say sawru* : « pour les azawak, il n'y a que le bâton » (Oumarou à Boundou Gorouyena, le 15-12-05).

<sup>75</sup> *ndelleeye wa'ana hano maccuDo, maccuDo nde hanaa fiyete non, a waawtaa Dum* (idem). La similitude entre le comportement de l'azawak et le stéréotype de l'esclave s'inscrit dans une opposition de statut entre *maccuDo* et *dimo*, la vache rouge étant honorée comme « libre ».

<sup>76</sup> *ndelleeji mbeeginaaki* : « les azawak ne sont pas aimées » (Adam à Sandiré, le 14-12-05).

<sup>77</sup> *Pullo kay, tilay mawDo jogori ndelleeji* : « le Peul, c'est forcé qu'en tant que chef de famille, il possède des azawak » (Issa Tondi à Darey, le 16-12-05).

entre éleveurs et vaches, ils sont devenus de simples propriétaires de bétail. « Celui qui possède, qui cherche à posséder tout ce qu'il peut trouver, il fait cela »<sup>78</sup>. Sous-entendu : le vrai pasteur, celui qui vit en brousse avec le bétail, préférera toujours les vaches rouges. Avec les azawak, c'est seulement le nombre de têtes de vaches qui compte et rien de ce qui constitue la richesse du vécu pastoral. L'effectif de têtes de bétail ne va plus forcément de pair avec le prestige pastoral<sup>79</sup>.

Au fond, des Peuls anciens lient leur rejet des azawak au fait qu'elles ne font pas partie des vaches héritées<sup>80</sup>. A fortiori, « ce ne sont pas des vaches de lignée ancestrale »<sup>81</sup>. Dès lors, cette vache « ne ressemble pas à une vache de Peul »<sup>82</sup>. Par contre, par sa rusticité et ses faibles besoins fourragers, c'est une race qui convient bien aux *HaaBe* : les Djermas et les villageois en général, comme c'est déjà le cas des *jalliiji*. De plus, c'est une vache qu'ils peuvent facilement atteler à des charrettes. Alors que l'azawak est la vache ancienne des Touaregs, les Peuls de la région de Niamey la considèrent maintenant comme la vache typique des Djermas : *nagge KaaDo*. « Si tu possèdes cela, on dit que tu possèdes des vaches de Djerma »<sup>83</sup>. Toutes ces remarques impliquent beaucoup de mépris à l'égard de vaches que les Peuls ont introduites dans leurs troupeaux mais pas vraiment adoptées. En manière d'auto-dérision, des Peuls disent que, désormais, ils sont devenus des « Peuls d'azawak »<sup>84</sup>. Ironie mais aussi honte pastorale d'avoir recours à une race

---

<sup>78</sup> *marotooDo, tefoowo ko mardi, nge heBi fuh, na waDana Dum* (Tondi Manou à Tchakawo, le 15-12-05).

<sup>79</sup> Un jeune Peul est intervenu, au cours d'un entretien à propos des deux races bovines. Pour mieux me faire comprendre leur inégalité, il a évoqué des références dans le domaine de l'automobile. Selon lui, l'azawak est comparable à la 404 bâchée tandis que la vache rouge l'est à un 4x4...

<sup>80</sup> *FulBe ngalaa azawaaji taw-tawaaji* : « les Peuls n'ont pas hérité d'azawak » (Alhaji Ali Boubakar à Bangola, le 20-11-05).

<sup>81</sup> *azawaaye walaa asilaaku* (idem).

<sup>82</sup> *ndelleeye namndaa he nagge Pullo* (Rougga Iddé à Kolo Tassi Gagaré, le 11-12-05).

<sup>83</sup> *ba aDa jogi Dum wi 'atakeDa na 'i KaaDo njogiDa* (Boubé Oumarou à Kolo Diagona, le 15-12-05).

<sup>84</sup> *FulBe ndelleeji* (Oumarou à Boundou Gorouyena, le 15-12-05).

bovine dénigrée : « les Peuls, ils n'aiment pas du tout, mais pas du tout, les azawak »<sup>85</sup>.

## 5. FRACTURES PASTORALES

La répartition des races bovines en Afrique s'articule selon des lignes de contact qui jouent un rôle pastoral important (Boutrais 1995 : 377 ; 2002). La région de Niamey est intéressante, à ce titre, car plusieurs variétés de zébus y coexistent. Ces rencontres spatiales ne sont pas neutres ou limitées à une question de technique d'élevage. Elles sont chargées de valeurs qui hiérarchisent les identités bovines, par suite de jugements qui valorisent ou qui déprécient. Qu'il s'agisse de *jalliiji* ou d'azawak, la honte pastorale s'exprime par la crainte de mettre en avant ces vaches, de les exposer à des regards et des jugements qui risquent d'aboutir à des moqueries. Ce sont des *na'i njaluuji* : des « vaches dont on se moque ». Au contraire, la fierté pastorale incite les bergers à présenter leurs troupeaux, à les faire passer devant d'autres Peuls afin que ceux-ci les admirent. Exhiber ses vaches, les faire défiler (*vitto*) au campement renvoient aux concours (*beefi*) d'autrefois, évoqués par des anciens. Ces concours ressemblaient sans doute aux festivités qui marquent le retour des transhumants au Maasina (Seydou 1991, Leblon 2011).

Au-delà du prestige accordé à des races animales et de la déconsidération exprimée envers d'autres, ce sont des groupes pastoraux qui sont concernés. Finalement, les races animales servant d'indicateurs de sociétés et de systèmes pastoraux, leurs lignes de contact correspondent à des fractures dans le monde pastoral.

Ce type de fracture se retrouve ailleurs en Afrique, par exemple au Cameroun et en Centrafrique, à l'interface entre les vaches rouges et les *gudaali*. De la même façon que dans la région de Niamey, les éleveurs de vaches rouges tendent à les

---

<sup>85</sup> *FulBe nden, Be njiDaa azawaaji, lay lay lay !* (Alhaji Ali Boubakar à Bangola, le 20-11-05).

remplacer partiellement par des troupeaux de *gudaali* ou de croisés (Boutrais 2002). Certes, les contextes écologiques et socio-culturels sont différents mais les enjeux de ces changements se posent, de façon similaire, en termes de patrimoine animal.

Opposition encore plus radicale, le clivage entre les zébus et les petits taurins traverse une grande partie de l'Afrique de l'Ouest et du Centre. C'est le cas au Burkina Faso, entre les vaches peules dites du Séno et les taurins des Bwaba et des Lobi. La logique des discriminations repérée dans la région de Niamey s'y retrouve, avec des antagonismes exacerbés : dénigrement des petits taurins qui ressembleraient à des moutons et se comporteraient comme des cochons, éloge des vaches peules agréables à conduire et obéissantes, blâme de l'indiscipline à la pâture des taurins, louange de l'intelligence des zébus peuls... Pourtant, comme dans la région de Niamey et en dépit d'antinomies entre races bovines encore plus tranchées, les Peuls entreprennent des croisements entre leurs zébus et les taurins trouvés sur place. Au-delà des exclusives, ces initiatives attestent de grandes capacités d'adaptation pastorale. En même temps, elles introduisent des malaises et du mal-vivre dans les rapports entre les bergers et des animaux qui ne sont pas estimés. Dès lors, les Peuls n'ont de cesse d'intervenir pour remodeler encore les identités animales, quand les ressources fourragères le permettent.

Ainsi, après les croisements de taureaux azawak avec des vaches rouges, des Peuls du Fakara s'efforçaient, dans les années 2005, d'éviter une absorption de leur race bovine ancestrale, en sélectionnant, à nouveau, des taureaux rouges. Des descendances, tout en ayant du sang azawak, finissaient par ressembler surtout aux vaches rouges. Cependant, une nouvelle sécheresse, survenue en 2010, a peut-être enrayé les efforts de retour à la race ancienne. D'un autre côté, la rébellion touareg au Mali a fermé de manière encore plus radicale qu'en 2005 les pâturages du nord et privé les transhumants peuls d'accès aux géniteurs azawak en brousse. N'étant plus de race rouge mais sans être pour autant de vrais azawak, les troupeaux des Peuls du Fakara et du Dallol sont probablement maintenant

de race intermédiaire, des *gabar-gabaraaji* et des *carcondirki* : des mélangés et des « mêlés », comme ils les appellent de façon désabusée.

Par le biais des rapports aux vaches, les discours relevés dans la région de Niamey exaltent une figure peule exemplaire, celle du berger qui vit avec ses animaux et qui se dévoue pour eux, dans une compréhension réciproque et une même identité. Cette construction idéologique exclut les détenteurs de bétail et les animaux qui ne tendent pas à s'inscrire dans le modèle pastoral : « l'azawak et la *jalli* et le Non-Peul, c'est la même chose »<sup>86</sup>. Sous-entendu : d'un point de vue pastoral, ils ne sont pas dignes d'estime. Cette logique d'auto-valorisation pastorale ne sépare pas seulement les Peuls des autres, elle divise également les Peuls eux-mêmes.

L'éloge de la grande vache rouge et le mépris des autres vaches sont exprimés de façon presque unanime par des *mawBe* : notables, chefs de groupes, responsables de transhumants, riches éleveurs. En effet, les *mawBe* s'imposent comme les représentants incontournables de la société peule, si bien que les discours relevés à propos des races bovines proviennent en majorité de ces interlocuteurs. Or, la société peule de la région est traversée de fractures internes qui se manifestent par vaches interposées. Ainsi, les préférences des jeunes ne correspondent pas toujours à la hiérarchie posée par les anciens. Etant ceux qui conduisent le bétail et qui vivent la vie pastorale, les jeunes ont la possibilité d'imposer à leurs familles des changements de races bovines. De même, les éleveurs pauvres et tous ceux qui veulent reconstituer ou augmenter rapidement de petits troupeaux tendent à se désintéresser d'une race bovine prestigieuse mais réputée pour sa faible prolificité. Quant aux éleveurs dans la périphérie de Niamey ou situés près d'un axe de circulation, ils ne tiennent plus tellement compte des valeurs ancestrales de lignées bovines mais privilégient l'importance des lactations. Enfin, dans un contexte pastoral sahélien dégradé par des crises climatiques et des contraintes socio-économiques,

---

<sup>86</sup> *azawaaye he jalliye, he KaaDo, fuu, na go'o* (Alhaji Ali Boubakar à Gangolan, le 20-11-05).

des éleveurs ne portent plus d'intérêt aux spécificités des races bovines : « quant à nous, nous voulons seulement avoir des vaches, nous ne faisons plus attention à la belle vache »<sup>87</sup>.

## RÉFÉRENCES

- ALHASSOUMI SOW Salamatou, BOUTRAIS Jean, 2004, Pâturages, races bovines et lait ; perceptions et stratégies des pasteurs peuls de l'Ouest-Niger, in *Du zébu à l'iroko ; patrimoines naturels africains*, Annales de l'Université Abdou Moumouni de Niamey, n° spécial : 25-41.
- ARBONNIER Michel, 2002, *Arbres, arbustes et lianes des zones sèches d'Afrique de l'Ouest*, Paris-Montpellier, CIRAD-MNHN.
- BEAUVILAIN Alain, 1977, *Les Peuls du Dallol Bosso*, Niamey, IRSH, Etudes nigériennes, 42.
- BERNUS Edmond, 1981, *Touaregs nigériens ; unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, ORSTOM, Mémoire, 94.
- BOUTRAIS Jean, 1995, *Hautes terres d'élevage au Cameroun*, Paris, ORSTOM, Etudes et thèses, vol. 1.
- 2002, Patrimoine animal et territoire chez des sociétés peules, in Marie-Christine Cormier-Salem et al. (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale ; dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD, Colloques et séminaires : 167-188.
  - 2007, Crises écologiques et mobilités pastorales au Sahel ; les Peuls du Dallol Bosso (Niger), *Sécheresse*, 18 (1) : 5-12.
  - 2009, La vache d'attache chez les pasteurs peuls (Niger et Centrafrique), *Journal des africanistes*, 78 (1 - 2) : 77-104.
- DOUTRESSOULLE Georges, 1947, *L'élevage en Afrique Occidentale Française*, Paris, Ed. Larose.
- DUPIRE Marguerite, 1962, *Peuls nomades ; étude descriptive des WoDaaBe du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'ethnologie.

---

<sup>87</sup> *minen kay, min keBa nii na'i, min killaakaa he wooDunge* (Oumarou à Boundou Gorouyena, le 15-12-05).

- HAMA BEÏDHI Boubacar, 2003, *Taariki FulBe Dallol ; histoire des Peuls du Dallol*, Niamey, éditions Albasa.
- KRÄTLI Saverio, 2007, *Cows who choose domestication ; generation and management of domestic animal diversity by WoDaaBe pastoralists (Niger)*, Univ. Sussex, thèse.
- 2010, Animal Science and the representation of Local Breeds ; looking into the Sources of Current Characterization of Bororo Zebu, in Karen Brown, Daniel Gilfoye (eds.), *Healing the Herds ; Disease, Livestock Economies, and the Globalization of Veterinary Medicine*, Athens, Ohio University.
- LAYA Diouldé, 1984, *La voie peule ; solidarités pastorales et bienséances sahéliennes*, Paris, Nubia.
- LEBLON Anaïs, 2011, *La patrimonialisation d'institutions pastorales : le yaaral et le degal (Delta intérieur du Niger)*, Aix-Marseille 1, thèse de doctorat en anthropologie.
- SAWADOGO Issa, 2011, *Ressources fourragères, représentations des éleveurs et évolution des pratiques pastorales en contexte d'aire protégée : cas du terroir de Kotchari à la périphérie de la réserve de biosphère du W au Burkina Faso*, Paris, MNHN, thèse.
- SEYDOU Christiane, 1991, *Bergers des mots, poésie peule du Mâsina*, Paris, Classiques africains.
- VISSAC Bertrand, 1994, Mouvements et mémoire de l'élevage, in Chantal Blanc-Pamard, Jean Boutrais (éds.), *À la croisée des parcours ; pasteurs, éleveurs, cultivateurs*, Paris, ORSTOM, Colloques et séminaires : 79-108.
- 2002, *Les vaches de la République ; saisons et raisons d'un chercheur citoyen*, Paris, INRA.





## CHAPITRE 6

### Les trois dimensions de la honte suivant les bouffons rituels du Mali

Par Laure Carbonnel<sup>1</sup>

À la fois sentiment que l'on veut éviter, et conduite déférente et respectueuse socialement valorisée (Olivier de Sardan 1982), la honte est abordée ici<sup>2</sup> au travers d'un prisme particulier, celui de pratiques dites « sans honte » des *kɔrɔdugaw*<sup>3</sup> de la région de Ségou au Mali. Ces personnages qui interviennent dans les cérémonies rituelles et séculières comme dans la vie quotidienne, sont désignés dans la littérature comme des bouffons rituels<sup>4</sup>, *ritual clowns* en anglais. Ils se reconnaissent par un même type de comportement. Vêtus de parures composites, ils surprennent sans cesse, car ils sautent, courent, dansent, s'esclaffent, se servent dans les plats, exposent l'intime. Ils s'imposent et interagissent avec tout un chacun,

---

<sup>1</sup> Anthropologue, LESC (UMR 7186).

<sup>2</sup> Les matériaux s'appuient sur un terrain de doctorat réalisé entre 2006 et 2010 dans la région de Ségou au Mali. Je remercie très chaleureusement tous mes interlocuteurs.

<sup>3</sup> J'utilise la transcription du bambara *kɔrɔduga* (ou *kɔrɔdugaw* au pluriel) qui suit la prononciation la plus répandue à Ségou et l'alphabet officiel. D'autres transcriptions (et prononciations) coexistent dans les écrits : *korɛduga*, *korodouga*, *korɛduga*.

<sup>4</sup> Je reprends ici le syntagme « bouffon rituel », d'usage dans la littérature ethnologique (*ritual clown* en anglais). La notion de rituel ne renvoie pas ici à un cadre d'intervention, il s'applique à la pratique. Cette question spécifique sera traitée dans un article ultérieur.

n'hésitent pas à jouer avec la religion, semblent faire fi des hiérarchies et de la propriété d'autrui. Ils se rencontrent sur le continent africain<sup>5</sup> ; on les retrouve aussi en Amérique du Nord et en Asie<sup>6</sup>. Quels que soient les jugements portés sur ces comportements, au Mali, tous mes interlocuteurs bambarophones<sup>7</sup> s'accordent pour les qualifier de « sans honte » (*malobali*), une expression que l'on retrouve sous la plume d'ethnologues comme Don Handelman (1981) qui fait une synthèse de ces pratiques sur le continent américain.

Le terme *kɔrɔduga* désigne à la fois les acteurs sociaux, leurs répertoires musical et dansé, un groupe social représenté par un chef à l'échelle de la localité, et plus largement une catégorie sociale transmise par adoption ou par filiation agnatique (dans une société patrilinéaire et patrilocale). Ses membres se retrouvent dans toutes les strates de la société, car cette identité reste secondaire : contrairement au référent ethnique ou statutaire, elle n'apparaît ni dans le patronyme ni dans aucun autre signe visible en dehors de la pratique bouffonne. Les *kɔrɔdugaw* de filiation ne pratiquant pas tous nécessairement la bouffonnerie<sup>8</sup>, je parlerai de *kɔrɔdugaw* passifs ou actifs, et j'utiliserai la notion de bouffon rituel uniquement pour ces derniers. La pratique bouffonne est elle-même secondaire pour les *kɔrɔdugaw* actifs. Ces derniers ont un métier, d'agriculteur, de commerçant, de chauffeur, de planton. Ce n'est

---

<sup>5</sup> Au Mali, les bouffons rituels (notés fréquemment *korɛduga*) ont été étudiés dans les régions à majorité bambara (Pâques 1954, Monteil [1924] 1976, Tauxier 1927, Zahan 1960, Leiris 1996), dans les régions minianka (Colley 1988, 2004) ou dogon (Jolly 1994). Les *kɔrɔdugaw* sénoufo sont également réputés au Mali. On retrouve aussi la figure du bouffon rituel au Bénin (Bastide 1956), et au Togo (Agué 1978).

<sup>6</sup> Aux Etats-Unis, Don Handelman (1981) présente une synthèse des études sur les bouffons rituels Hopi, Robert Brightman (1999) traite des bouffons rituels Maidu. Anne de Sales propose une analyse comparative de cette figure bouffonne au Népal et en Sibérie (de Sales 1995). En Inde, Gilles Tarabout présente cette figure qui fait des « gags dans les cultes » (Tarabout 1998), etc.

<sup>7</sup> Le bambara est la principale langue parlée dans la région de Ségou, elle est aussi une langue véhiculaire au Mali.

<sup>8</sup> Il est possible que *kɔrɔduga* désigne simplement une fonction (bien que tous ceux que j'ai rencontrés soient *kɔrɔduga* de filiation ou d'adoption). Cette question devra faire l'objet de plus amples recherches.

qu'occasionnellement, au cours de cérémonies, qu'ils se rassemblent, revêtent leurs parures et adoptent leurs conduites bouffonnes. Ce caractère secondaire n'enlève rien à l'importance de leurs rôles : ils sont appelés non seulement pour animer les cérémonies mais aussi pour favoriser la fertilité des terres, la maternité des femmes et la prospérité des maisonnées. Ils protègent également les habitants des afflictions liées aux sorciers notamment. Ces fonctions étant partagées par bien d'autres officiants, elles ne constituent pas des cadres suffisants pour justifier leurs comportements « sans honte » (Carbonnel 2015). Ce sont donc leurs pratiques qui seront abordées ici, afin de nourrir la réflexion sur cette notion complexe de honte.

L'absence de honte des *korɔdugaw* s'exprime explicitement dans certains de leurs prénoms : Malobali, qui signifie littéralement « honte-manque », et Tietemalo<sup>9</sup>, qui signifie « l'homme sans honte »<sup>10</sup>. Ils l'annoncent aussi dans un de leurs chants lorsqu'ils déambulent dans les rues ou dans les allées des marchés : « Ne nous manquez pas de respect, les gens sans honte sont des gens intrépides »<sup>11</sup>. Surtout, cette absence de honte s'applique à des conduites. Au Mali, dire de quelqu'un qu'il n'a pas honte c'est porter un jugement sur un comportement considéré comme irrespectueux, eu égard aux attitudes attendues en public. Certaines catégories de population sont également considérées comme n'ayant pas honte : les enfants de moins de cinq ans et les jeunes. Les premiers parce qu'ils ne connaissent pas encore les règles sociales, les seconds parce qu'ils sont trop impétueux. La honte transparait également dans le système de stratification sociale. Au Mali, comme au Sénégal (Irvine 1975, Moya 2011) et au Niger (Olivier de Sardan 1982, Bornand 2013), sont opposés d'un

---

<sup>9</sup> Pour les prénoms, j'utilise l'orthographe utilisée par mes interlocuteurs qui s'appuie souvent sur l'alphabet mandingue de 1967. Pour les autres termes, je m'appuie sur l'alphabet mandingue officiel fixé par décret en 1982 au Mali.

<sup>10</sup> Certains prénoms dits sans valeur, comme Nyama (« ordure »), Toboji (eau dans laquelle est trempée la cuillère qui permet de sortir la pâte de mil appelée *to*), Seki kolon (« vieux panier »), sont donnés aux nouveau-nés suite aux décès successifs de leurs aînés (Journet 2001). Certains de ces nouveau-nés sont mis sous la protection des *korɔdugaw* et entrent ainsi dans le groupe.

<sup>11</sup> En bambara : *Aw kana bilana cɛbaw tɛ malo. a ye fara an na.*

côté ceux qui ont honte, le groupe statutaire des nobles (*horonw*), de l'autre ceux qui n'ont pas honte, c'est-à-dire les groupes statutaires d'artisans *nyamakalaw* (les griots, les forgerons notamment) et les descendants d'esclaves (*jonw* et *wolosow*<sup>12</sup>).

Pour les bouffons rituels, ce qualificatif « sans honte » ne renvoie ni tout à fait à un jugement, ni tout à fait à l'intégration au groupe d'artisans *nyamakala* ou à celui de descendant d'esclave *jon* : il qualifie avant tout des conduites, des pratiques spécifiques<sup>13</sup>. À partir de la description de leurs interventions, la honte et son absence seront abordées sur trois plans différents. Le premier touche la corporéité et renvoie à ce que nous appelons communément la pudeur. Il s'agit du rapport à soi (son corps, ce que l'on ingurgite) qui affecte les autres dans le sens où il suscite une réaction. La honte s'exprime également au niveau des interactions. Cette fois, c'est la manière de se comporter avec les autres qui aura des répercussions sur la représentation donnée de soi. Enfin, la honte s'exprime en troisième lieu dans l'objectivation de relations : les relations de parenté qui s'accompagnent de conduites d'évitement, ou plus encore une stratification sociale fondée sur la distinction entre les groupes statutaires<sup>14</sup>. En conclusion, nous reviendrons sur

---

<sup>12</sup> *Wolosow* signifie littéralement « né dans la maison ». Ces captifs avaient un statut particulier. Ceux qui le souhaitent assument et jouent avec cette absence de honte au même titre que les *korɔdugaw* actifs. Les *wolosow* sont aussi présentés comme ayant encore moins honte que ces derniers.

<sup>13</sup> Les perspectives théoriques qui influencent cette description sont la sociologie interactionniste d'Erving Goffman (1972), l'étude de la morphogénèse de la socialité de Georg Simmel (1999), l'approche pragmatique du rituel de Michael Houseman (2009), l'ethnographie de la communication ainsi que la phénoménologie de l'action.

<sup>14</sup> Cette acception de la honte comme un double rapport à soi et aux autres (au lieu d'un simple rapport de l'individu à la collectivité) fait suite à l'analyse des pratiques des bouffons rituels qui, comme nous allons le voir, disjoignent ces deux dimensions normalement fusionnées, ce qui leur permet d'exposer l'émotion sociale de la honte. Cette acception est également en contrepoint des discussions qui opposent deux acceptions de la honte, la première comme une émotion tournée vers les autres, ce qui en fait une émotion morale et/ou sociale, la seconde comme une émotion tournée vers soi. Sur ce point, voir Heinz et Rivoal, à paraître.

l'articulation de ces trois niveaux d'expression de la honte qui se confondent bien souvent.

## 1. ENVERS SOI : LES BONNES MANIÈRES DE L'INDIVIDU

Commensalité, scatologie et sexualité sont les domaines privilégiés des détournements ludiques et subversifs.

### a) La commensalité et l'hospitalité

Les *kɔɔdugaw* que j'ai suivis au Mali se montrent systématiquement gloutons. Obnubilés par la nourriture, ils cherchent à acquérir des aliments, les avalent goulûment en public et refusent de partager. Cette acquisition de nourriture est pleinement intégrée à leurs mouvements musicaux et dansés ; une large partie de leur répertoire chanté porte sur les aliments.

La manière de susciter des dons alimentaires s'ajuste aussi en fonction de leur interlocuteur et du type de denrée. Au cours d'une déambulation dans les rues de Ségou, une quinzaine de bouffons rituels, dont une majorité de non résidants, s'arrêtent dans un marché du centre-ville. « *Salati !* » crient-ils en s'arrêtant devant une marchande de salade. Ils s'adressent aux vendeurs par le nom de la denrée convoitée. Une heure plus tôt, dans un quartier résidentiel, ils procédaient un peu autrement en lançant le chant suivant :

Bagneba, il y a du sucre ! Bagneba, il reste de la viande ! Bagneba, on a faim !

*Bagneba Sukaro b'a la ! Bagneba sogo m'a ban ! Bagneba Kɔngɔ be na.*

Arrêtés derrière le mur d'enceinte d'une maison arrivant à hauteur du buste, leurs chants mettaient en miroir leur faim avec les biens que la maîtresse de maison était supposée posséder.

Lorsqu'ils s'adressent à des pêcheurs revenant sur la berge, les chants bouffons annoncent au pêcheur venant d'accoster que le commerce a été bon, que le poisson n'est pas encore pourri et que le chat ne l'a pas volé. Ils sous-entendent par ce chant qu'il

faut se dépêcher de donner le poisson avant qu'il soit pris ou pourri, et que ce don sera bénéfique pour le commerce :

Petite carpe ! Le commerce a été bon (*bis*)

L'aigle ne l'a pas pris, le chat ne l'a pas pris. Tu n'es pas gâté, tu n'es pas pourri.

*Ntebeni jago jarila, Ntebeni jago jarila.*

*Segen ma e ta jakuma ma e ta. E ma tiyen e ma murumara*

Ainsi, pendant ces déambulations, les bouffons rituels s'adressent aux « bonnes personnes ». Ils respectent l'organisation sociale et économique qui partage tâches et responsabilités entre les membres de la communauté pour la production de nourriture et la gestion des réserves (Verdier 1969). L'échange tient également compte des valeurs attribuées aux qualités sensibles de l'aliment : les chefs de maisonnes leur donnent des céréales crues qu'ils puisent dans leur grenier, tandis que leurs épouses leur donnent surtout de la nourriture cuite qu'elles ont cuisinée. Les aliments qui leur sont offerts, la bouillie de mil (*dege*), le haricot blanc et la viande de chèvre sont systématiquement consommés pendant les cérémonies, ils constituent les principaux « conducteurs sociaux » (Bloch 2010) au Mali. Les *korɔdugaw* respectent donc un certain nombre de conventions de la société dont ils sont membres.

La glotonnerie des bouffons rituels tient également à leur manière d'avalier goulument les aliments acquis. Pour en accaparer une part, les gestes complètent parfois les chants : ils dansent devant une marchande ambulante pour arrêter son mouvement et susciter des dons, ils se servent dans les plats bouillants, courent après les poulets et tentent de les attraper en se jetant à terre. Ils avalent n'importe quoi, mélangent tout ce qu'ils ont sous la main, lait, salade, bouillie, beignets, etc. en se contentant bien souvent de restes ou d'aliments à peine digestes comme la farine de mil fraîchement pilée. Ils bâfrent en laissant des traces autour de leur bouche, prennent d'énormes bouchées qu'ils tentent de se voler, n'hésitent pas à ouvrir la bouche face aux personnes qui les photographient<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Ouvrir grand la bouche est généralement évité dans le monde mandingue. Pour une analyse des « rires inconvenants et orifices corporels béants », voir Jolly (1998 : 94 ; 2004).

Cette avidité ostentatoire va jusqu'à cultiver le refus du partage. Entre eux tout d'abord, ils se volent ostensiblement les quelques beignets qu'ils viennent d'acquérir (même si tous les aliments crus et l'argent sont ensuite rigoureusement partagés entre eux). Lorsque les denrées sont acquises, ils énoncent des bénédictions ordinaires et propitiatoires à leurs donateurs. Mais les bouffons ont aussi pour habitude de lancer une bénédiction qui prône l'accumulation au lieu de la réciprocité : « que Dieu fasse que l'on prenne la part des autres, que Dieu fasse que personne ne prenne notre part ».

Quel est l'effet de ces conduites gloutonnes ? Subversives, elles ne sont pas pour autant transgressives, car dans le même temps, ils partagent les dons systématiquement et sont attentifs à ne pas porter préjudice à leurs cibles (sinon ce n'est plus de la bouffonnerie). Les bouffons rituels disent le contraire de ce qu'ils font, à la différence des personnes mal intentionnées qui font le contraire de ce qu'elles disent.

Ces conduites peuvent être évaluées suivant l'attention portée au rapport à la nourriture au long de la vie. Un jour, mon hôte appela les enfants qui jouaient à proximité de sa maison pour leur proposer de la bouillie de mil (*dege*). Les enfants s'assirent autour du même bol, mais une seule cuillère leur fut donnée : ils doivent en effet se servir chacun une fois puis passer immédiatement la cuillère au voisin, jusqu'à ce que le plat soit fini. Il s'agit d'un processus de socialisation décrit par Jacqueline Rabain au Sénégal. Selon elle, la régulation de l'alimentation est horizontale, car la mère insère son enfant dans le réseau fraternel d'interactions, au lieu d'énoncer un interdit sur la quantité à ingérer :

« Toute forme d'excès, de précipitation dans l'alimentation par exemple (...) s'articule immédiatement dans le cycle de l'échange (...). Manger, modalité essentielle du donner et du recevoir, devient un élément de premier plan de l'échange social global. » (Rabain 1979 : 56).

Dans l'une des situations décrites, la mère cède à la demande d'un cadet, le frère aîné fait mine de voler le bien acquis, le cadet s'en va le cacher, le ressort, le cache à nouveau pour finalement en partager un morceau. « Tout le jeu consiste

ensuite à acheminer l'action vers un partage », en soulignant que l'enfant est bien le possesseur d'un bien, et qu'il lui revient de le partager. Les manières de manger sont contrôlées au cours du processus de socialisation et les dons sont aussi l'occasion d'apprendre aux enfants à partager. Au Sénégal comme au Mali, les interactions entre alliés à plaisanteries (*sinankuya* en bambara) font également circuler les biens, en particulier les aliments, et toute infraction à l'étiquette, aussi légère soit-elle, suscite une demande de compensation, sur le ton à la fois plaisant et impératif de ce type de relation.

Ainsi, la glotonnerie ne caractérise pas seulement le rapport d'un individu à la nourriture, mais aussi la primauté d'un individu sur la collectivité. C'est ce que les bouffons rituels énoncent clairement, en affirmant haut et fort qu'ils ne souhaitent pas partager des biens qui leurs ont été offerts.

Celui qui se montre glouton n'est pas sanctionné individuellement, en revanche il peut être moqué publiquement : « tu es le seul à connaître l'emplacement des toilettes ?! » cria le chef de maison lorsqu'un des enfants s'est aventuré à prendre plus d'une cuillère à chaque tour. La glotonnerie est un thème de prédilection dans les relations à plaisanteries. Au Sénégal, Jacqueline Rabain (1979 : 55) évoque la fréquence des interventions ludiques, chez ses interlocuteurs wolof, portant sur l'avidité alimentaire du partenaire ou sur le refus du don d'aliments. Etienne Smith note pour ses interlocuteurs peuls vivant au Sénégal que « ces faillites de soi que guettent les alliés à plaisanteries » sont désignées en pulaar, seerer et wolof par le même mot, *saalit*. « Le *saalit* est lié à la commensalité et indexé à l'appétit excessif de l'individu » (Smith 2010 : 279). Ainsi, au cours de la socialisation comme dans les interactions à plaisanteries, les désirs individuels ne sont pas éconduits, mais immédiatement insérés dans une économie de partage, pour devenir une conduite sociale.

En se montrant glouton à leurs manières, alors que la glotonnerie est moquée ou critiquée, les bouffons rituels opèrent deux disjonctions. La première porte sur le besoin que le repas est censé satisfaire, même symboliquement : être rassasié. La formule usitée à la fin d'un repas à Ségou est de dire « je n'ai plus faim » (*ne fara*, littéralement « je suis plein »),



que cela soit un sentiment réel ou par politesse, puis *abarika* qui signifie « merci ». Autrement dit, le cycle des repas et la quantité ingérée sont indexés sur le fait d'être rassasié, que cela soit vrai ou non. Or, lorsqu'une maîtresse de maison demande aux bouffons rituels s'ils sont repus avant de retirer le plat, ils répondent pour leur part que « les *kərɔdugaw* ne se remplissent pas » (*kərɔdugaw tɛ faa*). Cet état de faim permanente est une ressource d'actions bouffonnes : ils crient leur faim à l'assemblée, et cherchent à la combler dans leurs quêtes. Cet état de faim permanente exprime également l'obligation d'y remédier, comme pour les enfants non sevrés dépendants de leurs parents. Si les ethnologues soulignent que le fait que manger ne consiste pas seulement à « combler des besoins vitaux » (Fournier *et al.* 2015 : 20) à l'inverse, les bouffons rituels rappellent que la fonction vitale est totalement intégrée dans la dimension sociale de la commensalité.

Demander à manger n'est pas suffisant pour obtenir des aliments, les dons de nourriture s'appuient sur des relations définies. Bien qu'ils crient leur faim comme des enfants, les *kərɔdugaw* n'engagent pas de relation parents-enfants, mais l'hospitalité, qu'ils exacerbent dans un premier temps. Mobiles, ils sont susceptibles d'entrer dans n'importe quelle cour de maison et donc d'activer une relation d'hospitalité, d'autant qu'ils se présentent dans leurs chants comme des étrangers bienvenus dans la localité. Dans le même temps, ils ne laissent pas la possibilité à leur hôte d'exprimer cette relation d'hospitalité par les gestes appropriés. Dès qu'ils entrent dans la cour d'une maison, ils forment immédiatement un cercle de danse, ce qui ne laisse ni le temps ni la possibilité de leur offrir de quoi manger ou boire, sauf s'ils le demandent (de l'eau notamment). S'ils mangent, soit ils avalent un peu de farine de mil laissée dans le mortier, soit ils se volent la nourriture entre eux. Ainsi, ils se contentent de prendre ce qu'ils trouvent.

Ces deux disjonctions – entre un besoin crié et sa satisfaction, entre une relation d'hospitalité suscitée et sa réalisation – ont pour effet de souligner certains enjeux de la commensalité. Les situations d'hospitalité sont systématiquement citées comme situations fragiles où le maître de maison risque aisément d'avoir

honte, une situation des plus courantes puisqu'en principe au Mali n'importe qui (de son réseau social élargi) peut arriver n'importe quand et rester aussi longtemps qu'il en a besoin. La honte liée à l'hospitalité n'est pas liée au manque de ressource<sup>16</sup>. Elle relève d'un subtil équilibre pour que chaque partie puisse assurer les conditions de l'échange réciproque. Ceux qui reçoivent doivent masquer leur manque de ressources éventuel, sans pour autant puiser inconsidérément dans les réserves de la maison. Les étrangers, de leur côté, doivent faire attention à ne pas trop ponctionner les ressources de leurs hôtes, tout en affichant qu'ils sont à l'aise et repus.

Une troisième condition de commensalité qui n'est pas satisfaite par les bouffons rituels porte sur les cercles de commensaux : on ne mange pas avec n'importe qui n'importe où. Sur la dimension relationnelle des bonnes manières, l'analyse de Catherine Baroin à propos des Toubou du Tchad s'applique à une grande partie de l'Afrique, dont la région de Ségou au Mali :

« Les bonnes manières comportent deux volets. Elles ne dictent pas seulement comment il convient de consommer la nourriture ou la boisson, elles stipulent aussi avec qui, et en présence de qui, chacun peut se permettre de le faire. » (Baroin 2005 : 377).

Au Mali, dans des situations publiques, une attitude d'évitement et de retenue est de mise entre mari et femme, avec les beaux-parents, et plus largement entre aînés et cadets. À l'inverse, une relation à plaisanterie est attendue entre générations alternes et cousins croisés. Ces règles de commensalité s'appliquent à l'enfant, dès l'âge de cinq ans<sup>17</sup>. Cependant, les enfants bénéficient également du droit de manger chez tout un chacun, parent ou voisin, tant qu'ils restent rassemblés dans leur classe d'âge.

---

<sup>16</sup> Au Mali comme chez des populations voisines, par exemple au Niger, « le manque (ne pas avoir) n'est pas motif de honte » dit un proverbe zarma (Olivier de Sardan 1982 : 184). Ne pas donner est tout à fait accepté si la personne ne peut pas se le permettre, les bouffons rituels font même attention à ce qu'elle ne donne pas trop au regard de ses capacités (la vendeuse ambulante notamment).

<sup>17</sup> Lorsque l'enfant a entre deux et cinq ans, la propreté et la souillure ne font l'objet que de remarques sur le ton de la plaisanterie (Rabain 1979 : 59).

Or si les bouffons se rendent en premier lieu chez les chefs et chez leurs pairs, leurs déplacements continus et leur demande de nourriture incessante font qu'ils semblent être présents partout et tout le temps, allant chez les uns et les autres, sans être conviés bien souvent. Ces pratiques bouffonnes ressemblent à celles des enfants de cinq ans, mais elles varient en fonction de la relation qui les unit à leurs hôtes. Lorsqu'ils se rassemblent chez le chef *kərɔduga* de la localité, par exemple, ils mangent de manière ordinaire, car la relation est celle d'hospitalité entre pairs. Lorsqu'ils sont reçus au cours de leurs déambulations et qu'un repas leur est offert, ils commencent à manger de manière ordinaire mais se mettent assez rapidement à se voler la nourriture entre eux, montrant une faim insatiable et une relation de bouffonnerie avec leur hôte.

Ainsi, la glotonnerie bouffonne est moins une rupture de conventions qu'une autre forme de relation générée par leurs actions. En mangeant avec excès et avidité dans la rue comme dans les maisons, les bouffons rituels surexposent dans l'espace public le rapport individuel à la nourriture consommée, au lieu de se placer dans des cercles de commensaux organisés en fonction des positions (hommes, enfants, famille, etc.). D'un côté, avaler de la nourriture en laissant des traces autour de la bouche montre par exagération le rapport de l'individu à la matière ingurgitée ; de l'autre côté, s'exposer systématiquement en public en train de manger, en criant cette faim, et en sollicitant l'hospitalité, montre par exagération le rapport du commensal à la collectivité. Autrement dit, la bouffonnerie rituelle disjoint par exagération le rapport à soi et le rapport aux autres ordinairement fusionnés.

## **b) La scatologie**

Comme la commensalité, la scatologie est un domaine prégnant dans la socialisation des enfants. Petits, ils urinent et défèquent en public, par terre entre les pieds de leurs mères<sup>18</sup>. Lorsque mon hôte, *kərɔduga*, recevait de la visite, il aimait me

---

<sup>18</sup> Epelboin (1981) fait un constat similaire à propos des Peuls du Sénégal oriental.

préciser, sourire aux lèvres, qu'il avait vu son visiteur déféquer devant lui, ce qui suscite bien souvent des remontrances de la part de sa cible : « vraiment ces *kɔrɔduga* n'ont pas honte ! »). L'éducation des enfants au Mali semble comparable à celle des Mossi du Burkina Faso, dont Suzanne Lallemand montre qu'en grandissant, les enfants sont sanctionnés s'ils ne contrôlent pas la défécation (Lallemand 1975). Puis, c'est au tour de l'urine et des flatulences, qu'ils devront contrôler en se rendant dans des lieux appropriés. La scatologie est un domaine privé, défécation et miction ne se font pas en public, sauf pour les très jeunes enfants sur une période courte suivie d'une contrainte permanente de socialisation.

Les bouffons rituels ne défèquent ni n'urinent de manière inappropriée. Mais ils se font un plaisir d'annoncer haut et fort « Je vais faire caca ! » (*ne be taa bo ke*), ou bien si quelqu'un se trouve dans l'espace qui sert de douche et de toilettes (*jegeŋ*), ils crieront qu'il ou elle « fait caca » au lieu de dire pudiquement qu'il ou elle « est dans la douche ». Le vocabulaire n'a rien de grossier, il est employé couramment par les adultes lorsqu'ils s'adressent aux enfants. Le caractère inattendu réside principalement dans la déclaration publique, qui a la particularité de ne pas être cantonnée à un groupe de pairs ou à un allié à plaisanterie. En effet, si ces déclarations ne sont pas rares dans le cadre de relations à plaisanteries, en revanche elles sont inconvenantes d'une manière générale au Mali devant les personnes avec qui une attitude d'évitement est attendue. C'est ce que note de manière plus prononcée encore Epelboin en contexte peul, au Sénégal :

Il est inconvenant de tenir des propos ayant trait aux déjections en présence de personnes respectables, vieillards, beaux-parents potentiels. Dans l'aire de défécation *buylirde*, les plaisanteries sur l'aspect ou la qualité des étrons visibles sur le sol ne sont pas de mise : ne sachant pas de qui ils proviennent, on risquerait de se moquer d'un vieux. (Epelboin 1981 : 519)

Les *kɔrɔdugaw* pratiquant la bouffonnerie ont donc la capacité de rester dans le registre de la plaisanterie tout en s'adressant à tout un chacun. Pour comprendre comment ils arrivent à être les « alliés à plaisanterie de tous » (Colley

1988 : 157), examinons de plus près ce qu'ils font et ce qu'ils ne font pas.

Uriner en public ne suscite pas le rire. Au Mali, c'est le passant qui doit détourner les yeux : comme partout ailleurs, la pudeur est aussi et surtout une affaire de regard (Duerr 1998). Les bouffons n'urinent pas en public, mais ils attirent l'attention vers ceux qui le font en indiquant du doigt l'endroit qu'il ne faut pas regarder, ou en annonçant haut et fort qu'ils vont uriner avant d'ajouter : « il ne faut pas regarder, hein ! ».

Outre la transformation par la parole qui permet d'exposer urine et défécation, la seule dimension scatologique mise en acte par les bouffons est l'émission de flatulences (sonores mais inodores, précisent-ils), principalement lorsqu'ils sont rassemblés dans la cour de la maison où ils sont accueillis le temps de leur passage. Ainsi, alors qu'ils sont engagés dans une activité ordinaire dans la cour, ils maintiennent le potentiel d'une conduite bouffonne qui peut surgir à tout moment. D'où les commentaires de femmes entendus un jour. Elles ne dirent pas seulement « il a pétié », mais « tu as vu, il a pétié ! Et il ne s'est pas levé ! », autrement dit, il n'a exprimé aucune gêne comme le voudrait la bienséance. Les enfants qui émettent un pet intentionnel ou incontrôlé rient beaucoup malgré la réprobation ou la moquerie des adultes. À la différence des enfants, les bouffons rituels assument. À l'occasion d'un rassemblement, un homme pète. Les *kɔɔdugaw* de passage font une onomatopée de stupéfaction pour souligner l'inconvenance. L'homme se lève alors immédiatement puis se ravise et dit : « Moi aussi, je suis *kɔɔduga* ». Son premier geste était celui d'une honte attendue, puis il assume la flatulence en arguant d'une identité qu'il n'avait probablement pas l'habitude d'exposer.

Les flatulences séparent et intègrent dans un même ensemble les dispositions individuelles (émission des flatulences) et les dispositions collectives (qui les interdisent en public). Lorsque les bouffons rituels demandent tout haut « Qui a pétié ? », ou interrogent l'étranger (l'ethnologue), ou les enfants qui, moins conscients du regard des autres, n'hésiteront pas à désigner l'émetteur en question, ils soulignent cette frontière fragilisée

entre dispositions individuelles et collectives, plus que l'action en elle-même.

Les bouffons rituels *kərədugaw* et les descendants de captifs *wolosow* sont les seuls adultes, semble-t-il, à détourner ostensiblement et corporellement les comportements en public dans les domaines de la scatologie, de l'alimentation, et aussi de la sexualité. Ce qu'ils subvertissent n'est pas une convention, ils ne se montrent pas nus ni ils n'urinent ou défèquent en public. En revanche, ils subvertissent ce qui est au fondement de la pudeur : l'attention sur le corps, qui passe par le regard (Duerr 1998), et par l'expression ou la désignation verbale de l'intention ou de l'action (crier tout haut qu'ils vont faire caca). Le rapport à son propre corps qui est en lien avec les autres individus peut être considéré comme une honte (ou une absence de honte) minimale, laquelle fait l'objet d'une socialisation dès le jeune âge. Pour les bouffons rituels, cette absence de honte relève d'un maniement maîtrisé de la relation entre conscience de soi et rapport aux autres.

## **2. AVEC LES AUTRES : L'ABSENCE DE HONTE COMME CAPACITÉ D'AGIR ET D'INTERAGIR**

Le second niveau d'expression de la honte se manifeste dans les interactions. Il ne porte plus sur le sens de soi affectant le rapport aux autres (la pudeur), mais sur le rapport direct aux autres censé affecter le sens de soi (la contenance et le respect). Au Mali, il concerne l'ensemble des catégories sociales dites « sans honte » : bouffons rituels, griots, descendants d'esclaves, etc.

### **a) Honte et respect**

Le respect, le fait d'honorer quelqu'un, fait partie du champ sémantique de la honte comme l'indiquent les entrées de dictionnaires bilingues bambara (Dumestre 2011), wolof (Diouf 2003), ou songhay-zarma (Olivier de Sardan 1982). Par exemple, le terme bambara *malo*, honte, signifie : faire honte,

humilier ; avoir honte, être gêné, être confus, être réservé (par respect, par pudeur). Son contraire, *malobali*, est l'absence de honte autant que le manque de respect. Le respect est aussi un des domaines mentionnés par Fatoumata Ouattara (1999) au Burkina Faso, pour traduire le terme sénoufo de *siige* désignant différentes formes d'expression de la honte. Cette honte-respect s'acquiert dans l'enfance :

En même temps qu'il commence à mettre en pratique des manifestations de pudeur corporelle, le jeune enfant apprend à adopter à l'égard des adultes des conduites de respect. (Ouattara 1999 : 172)

Comme la honte, les conduites de respect, ou le respect de ces conduites, évoluent au cours de la vie, en fonction du développement ou des reconfigurations des différents cercles relationnels des individus – l'effritement du noyau maternel, par exemple, comme le souligne Paul Riesman (1974 : 126) à propos de Peuls du Burkina Faso. Ainsi, au Mali, alors que les jeunes adultes non mariés ont appris les bonnes manières de se comporter avec les autres, ils ont un comportement fréquemment considéré comme irrespectueux, du fait de leur extravagance gestuelle et verbale tant entre eux que lorsqu'ils s'adressent à leurs aînés, et parce qu'ils préfèrent se promener (*yaala*) et courtiser plutôt que de travailler. Ces attitudes sont qualifiées de *malobali*, « sans honte ». Un autre terme bambara pourrait traduire la notion de respect, *bonya*, mais il exprime moins des comportements que des actions : faire un cadeau, de kolas notamment, en arrivant chez un aîné par exemple.

Honte et respect se confondent parfois, car ils se manifestent par des attitudes similaires. Dans les villages, il est fréquent de voir les jeunes femmes plier les genoux lorsqu'elles saluent un homme, ce qui est une marque de respect ; d'une manière générale, les bénédictions et les salutations sont énoncées en détournant le regard ; les plus jeunes se baissent aussi pour montrer du respect à leurs aînés, en détournant le regard et en usant d'une voix basse<sup>19</sup>. Raymond Firth remarque à ce sujet :

---

<sup>19</sup> Mon travail de terrain ayant porté sur les pratiques bouffonnes, d'autres manifestations de la honte et du respect (selon les situations, les positions

*Malgré les difficultés de la comparaison, les analogies physiques de l'inclination et de l'abaissement du corps existent toujours, même si c'est sous une forme quelque peu différente. (Firth 2000 : 52)*

Les mêmes gestes sont recensés comme indicateurs de honte par D.S. Fearon (2004 : 10) dans la littérature états-unienne : se cacher, baisser les yeux, parler d'une voix basse, faire des pauses, utiliser l'abstraction dans les comportements verbaux, c'est-à-dire éviter la référence directe aux personnes, et la référence à ses propres sensations et émotions.

Pendant, l'absence de honte des bouffons rituels n'est pas un manque de déférence, ces postures similaires ne relèvent pas exactement du même processus. La honte est un sentiment portant directement sur une action : elle inhibe les comportements, ou exprime une réflexivité (sur ses actions ou celles des autres). Les relations de déférence en revanche concilient deux attentes opposées en termes d'action. D'un côté, elles se manifestent par l'évitement : éviter de prononcer le prénom, de manger avec quelqu'un, de le regarder, etc. De l'autre, ce sont les personnes en position de subalternité relative qui sont toujours dans l'obligation d'agir, d'aller vers les aînés, pour saluer, bénir, offrir de l'eau, etc. Les deux attentes opposées, aller vers et éviter, s'ajustent corporellement par un mouvement retenu, un regard détourné, un port incliné. Pour leur part, bouffons rituels, descendants d'esclaves et griots en représentation se montrent bien déférents, ils se déplacent et rendent visite aux habitants pour les saluer. Mais ils le font de manière expansive, en poursuivant leur mouvement en avant (par des gestes, des danses, des élans sonores) au lieu de le retenir. Or cette manière de faire n'est pas jugée irrespectueuse, elle est considérée comme « sans honte », ce qui est pour les griots, une manière de faire honneur à leurs hôtes.

---

relationnelles) restent à étudier. Ces questions seront approfondies ultérieurement, en suivant d'autres types de situations, qui éclaireront des aspects de cette émotion morale au fondement de la socialité. L'approche par la bouffonnerie permet d'aborder la question par le biais de pratiques observables plutôt que par une grille d'analyse préalable sur les conduites.



L'absence de honte des bouffons rituels et des griots n'est pas irrespectueuse car elle est aussi une conduite régulée, il y a les bonnes et mauvaises manières de se conduire en tant que *kərɔduga* pour être reconnu comme tel. De plus, il faut souligner, à la suite d'Edward Shills, que les actes de déférence ne sont pas des représentations de statuts, ce sont avant tout des actes qui ponctuent les interactions ordinaires et qui appellent une analyse séquentielle. Toujours périodiques, certains actes de déférence sont concentrés « c'est-à-dire accomplis ouvertement et uniquement en tant que tels — comme les salutations et les présentations » (Shills 2000 : 229). D'autres persistent sous une forme atténuée :

*[La déférence] survit sous une forme diffuse et impalpable qui pénètre les relations de toutes sortes par le ton du propos, le maintien, la préséance dans la prise de parole, la fréquence et le mode selon lesquels il est possible de porter la contradiction, etc. (ibid. : 230-231)*

En suivant cette logique, les catégories de gens sans honte sont respectueuses dans le sens où leurs membres montrent leur reconnaissance des statuts : ils interpellent les personnes en fonction de leurs positions relatives, suivent l'ordre de préséance, etc. Leur absence de honte, le fait de parler fort, de s'adresser à tout un chacun ou de danser, par exemple, porte sur d'autres actions à l'adresse de leurs hôtes et des invités, à savoir louanges, truchement, ou encore animations festives. Or ces interventions ont pour effet de modifier le cours de l'action, en créant un événement cérémoniel (mariages, circoncisions, mais aussi événements politiques) ou en faisant lien (entre les individus et leur lignage pour les griots, entre les hôtes et les invités, entre les membres d'une société d'initiation). Ainsi, l'absence de honte de ces catégories sociales désigne une autre configuration d'actions et de relations plus qu'elle qualifie leurs comportements.

## **b) L'individu et le collectif**

Judith Irvine fait une analyse prosodique, sémantique, et syntaxique des manières de parler des griots wolof au Sénégal

par comparaison avec les nobles, pour montrer que ce « style griot » est attribué à toutes les personnes qui sont dans une position subalterne. Ce n'est donc pas seulement une question de caste, les mêmes critères s'appliquant aux femmes et aux enfants<sup>20</sup>.

Il peut sembler surprenant que ceux qui sont taxés d'un manque de contrôle de soi, d'extravagance gestuelle et verbale, les personnes en position de subalternité relative, sont justement ceux qui doivent montrer une attitude de respect, marquée à l'inverse par la réserve et la retenue.

Deux déterminants supplémentaires permettent de résoudre en partie ce dilemme : l'importance des personnes en présence, et le lieu. Riesman (1974 : 122) dans son étude sur la *pulaaku*, qu'il définit comme un code de conduite peul sous-tendu par la honte *semtende*, remarque que le comportement des Peuls *fulbe* vis-à-vis de leurs anciens esclaves *maccube* diffère selon le lieu : lorsqu'ils sont chez eux, les *fulbe* montrent de la gêne face aux *maccube*, mais chez ces derniers au contraire ils se montrent grossiers. L'espace et la temporalité, comme les bars le soir, peuvent minimiser les relations de déférence et de honte avec les autres, mais rendre également la honte beaucoup plus importante, par exemple si un cadet surprend les

---

<sup>20</sup> « There is, then, a certain Wolof style of speaking that is thought of as griot-like: it is speech that is formally characterized by its relatively high speed, quantity, volume, and pitch; its semantic content is either "less" (relatively meaningless) or "bad" (false, or harmful). Griots are the prototype of speakers who use this style of speaking; anyone else who uses it will be called "like a griot." However, the same criteria are said to characterize the speech of other low-status speaker categories. Thus the same contrasts that differentiate "noble" speech from "griot" speech also differentiate men's from women's speech and adults' from children's. Both women's and children's speech are, of course, higher in pitch than the speech of adult men; other "griot-like" criteria are also invoked by male informants to criticize women's speech, and by all adult informants to criticize children's speech. Women and children "talk too much", "make too much noise", and "talk without knowing what they are saying" (meaninglessly, or not bothering to be sure they are telling the truth). So although Wolof use caste referents to describe this kind of speech as "like a gewel", it is actually an attribute of low status in a more general sense, not just an attribute of low caste. » (Irvine, 1975 : 154-155).

comportements désinhibés des aînés de sa famille. Si les personnes qui se retrouvent en position subalterne peuvent être globalement taxées d'extravagantes, elles savent néanmoins se montrer déférentes et réservées lorsqu'elles s'adressent aux aînés dans les moments appropriés (salutations, etc.). Au contraire, les bouffons rituels semblent à première vue maintenir ce comportement extravagant de manière continue.

Ces deux nuances nous conduisent à qualifier la honte de second niveau, qui porte sur les manières de s'adresser aux autres (et qui rejaillit sur la présentation de soi), moins comme un attribut de statut, que comme une action de mise en relation de l'individu et d'une collectivité identifiée. Privilégier cette constante, plutôt que la relativité des lieux et des positions, permet de considérer une dimension plus générale de la honte, la tension qu'il peut y avoir entre l'expression de la singularité et l'obligation de se soumettre à une collectivité. Une très belle étude menée par Ryan Skinner sur les musiciens à Bamako donne un exemple très concret d'un de ses effets :

Si une performance musicale n'atteint pas un équilibre éthique à la fois sonore et social, avec par exemple un usage mesuré du volume de la pédale (ce que les artistes et l'audience appellent « *ambiance* » en français), ce qui est produit est perçu comme une extravagance sans honte qui met en avant des intérêts individuels au détriment de la qualité sonore et de l'intérêt de la collectivité. (Skinner 2009 : 227)<sup>21</sup>

L'absence de honte est pourtant nécessaire chez ces musiciens, comme pour les populations peules dont il a été longtemps souligné que leur code de conduite est dicté par la honte. Ryan Skinner (2009) au Mali, mais aussi Paul Riesman (1974) et Dorothee Guilhem (2013) ont noté l'importance de ces expressions individuelles, tant pour l'innovation et la création que pour affirmer sa liberté. Il s'agit de ce que l'on

---

<sup>21</sup> « If musical performance does not achieve an ethical balance of sound and sociability, including (in the case of house band at Le Hogon) a measured use of volume and effects pedals (what Bamako artists and audiences refer to as *ambiance*) then what remains is perceived as shameless extroversion - emphasizing individual interest over social and musical good. » (Nous traduisons, ici et pour les notes suivantes.)

pourrait appeler aujourd'hui un libre arbitre, sans lequel aucun ajustement (conjoncturel ou structurel) ne pourrait se faire.

Paul Riesman (1974) affirme que dans la *pulaaku* peule, code de comportement fondé sur la honte et donc sur la retenue, la liberté est aussi une qualité indispensable. Le modèle du Peul idéal implique d'être né libre (et non esclave), et une liberté face à ses besoins comme à ses pairs qui ne peuvent le commander :

Il s'ensuit que, dans la pratique, il est parfois nécessaire d'aller à l'encontre de l'opinion publique pour manifester cette liberté. Il peut même arriver que l'homme doive surmonter sa propre *semteende* [honte] afin de réaliser les autres aspects de la *pulaaku*. (Riesman 1974 : 138)

Au Mali, Dorothée Guilhem analyse une humiliation que des jeunes bergers peuls ont fait subir à une jeune fille en la surprenant au moment où elle émet une flatulence alors qu'elle se croyait seule dans la cour qu'elle balayait. Cette humiliation, illégitime, a eu pour effet de les faire rejeter de la communauté par la grand-mère qui était présente. Mais :

Elle ne relève pas d'une contestation du principe de régulation du corps, mais au contraire par leur acte « *gacce* » (« sans honte »), les jeunes garçons réaffirment leur adhésion à ce principe. Elle doit davantage être interprétée comme une expression d'un idéal d'indépendance, de liberté auquel les hommes aspirent. Elle présage que la masculinité se construit dans une oscillation entre une affirmation de soi et une adhésion ou une transgression des règles sociales. Elle précise également que les codes et les comportements de la masculinité diffèrent au cours de l'avancée en âge. Mohammed, en choisissant d'évoquer ce souvenir plutôt qu'un autre, illustre une attitude qui définit pour lui la jeunesse. (Guilhem 2013 : 92)

L'attitude sans honte des jeunes peuls est considérée comme une distanciation volontaire des normes, une démonstration probante de virilité. Elle est acceptée dans la mesure où elle est mise en acte par cette classe d'âge.

L'absence de honte exprime alors un idéal d'indépendance de l'individu, qui peut être menaçant comme l'indique le chant *kərɔduga* cité plus haut : « Ne nous manquez pas de respect, les

gens sans honte [comme les bouffons] sont des gens intrépides ». Ryan Skinner montre que la notion de personne se construit dans cet équilibre entre le respect de la continuité culturelle et de la communauté d'un côté, et la compétition sociale fondée sur l'initiative personnelle de l'autre (Skinner 2009 : 164). Chacune de ces dimensions est donc ramenée à la honte et à l'absence de honte.

Au-delà des statuts, l'absence de honte et l'indépendance associée révèlent une capacité d'agir appréciée, même si ce type de comportement est critiqué. « Si tu as trop honte tu ne fais rien », me dit un jour une jeune fille qui n'avait pas osé entrer dans une salle où son père et son oncle paternel étaient en train de discuter. Elle a fait preuve de respect, mais l'inhibition est allée trop loin en bloquant l'action qu'elle voulait accomplir. Paul Riesman remarque que « bien des transactions peuvent se faire dans cet espace moins contraint », quand les Foulbé s'en vont chez les Maccubé (Riesman 1974 : 122).

Cette capacité d'agir est attribuée au Mali à des catégories sociales dans leur ensemble, celles des « gens sans honte », griots, bouffons, descendants d'esclaves. Elle est mise au service des autres, comme Jean-Pierre Olivier de Sardan le remarque également dans son ouvrage sur les concepts et conceptions songhay-zarma :

Certaines des choses que fait le captif par manque de honte sont parfois bien (*henne* – en songhay -zarma), car il révèle la vérité, tandis que le noble cache les choses. L'esclave ne cache rien, il dit les choses en face (litt. : il frappe sur la tête). (Olivier de Sardan 1982 : 184)

Dire les choses en face n'est pas anodin, cela implique de s'extraire de certaines obligations de réserve, cela permet d'assurer bien des fonctions attribuées aux « gens sans honte ».

La dimension individuelle de cette intention dans l'action d'aller vers les autres s'efface alors au profit d'un dispositif plus générique. Par exemple, les groupements de bouffons actifs que j'ai suivis ne sont pas des rassemblements de personnalités extraverties, ce sont leurs modes d'interaction et de relation *kɔrɔdugaw* qui leur permettent d'animer une cérémonie ou d'investir les rues et les cours d'un village. Autrement dit, la

dimension collective de cette capacité d'agir repose moins sur des caractères personnels, que sur des dispositifs interactionnels caractéristiques de chaque catégorie de « gens sans honte ». En effet, chaque groupement (bouffon, griot, descendant d'esclave, etc.) a une routine spécifique, sa propre efficacité et sa manière d'articuler l'individu et la collectivité.

### 3. HONTE ET ABSENCE DE HONTE : VALEUR ET HIÉRARCHIE

Honte et absence de honte ne qualifient pas seulement des comportements et des statuts. Ce sont également des références mobilisées pour opposer des groupes statutaires qui ont honte, les nobles (*horonw*), à ceux qui n'ont pas honte, les statuts associés à une activité rassemblés sous le terme de *nyamakala* (les griots *jeliw*, les forgerons *numuw*) et les descendants d'esclaves (*jonw*, *wolosow*). À première vue, cette stratification semble congruente avec les attributions de comportements puisque les descendants d'esclaves et les artisans sont dits avoir des comportements exubérants caractéristiques des personnes en position subalterne.

La position sociale des *kərɔdugaw* vient remettre en cause la relation de causalité entre comportement et hiérarchie, autrement dit l'idée que la stratification sociale serait le reflet de ces attributs. En effet, les *kərɔdugaw* sont eux aussi qualifiés de « sans honte » parce qu'ils sont susceptibles de se montrer exubérants au cours des cérémonies, de susciter constamment des dons en public. Mais ils appartiennent à toutes les strates de la société<sup>22</sup>. Il persiste uniquement des incompatibilités entre un comportement bouffon et certains statuts. Par exemple, un *kərɔduga* devenu imam ne pourra plus pratiquer la bouffonnerie ; une personne au statut élevé n'ira pas susciter des dons chez les autres. Il pourra néanmoins exprimer son identité *kərɔduga* en respectant l'obligation de réciprocité entre

---

<sup>22</sup> Il semble qu'il n'y a pas de *kərɔduga* chez les descendants d'esclaves, les *wolosow* pouvant être déjà considérés comme une autre catégorie de bouffons rituels.

pairs, ou aura la possibilité d'esquisser quelques pas de danses au passage des bouffons rituels plus actifs.

Cette position particulière peut se comprendre en regardant non plus les statuts relatifs des individus mais le déroulement de leurs interventions. Prenons l'exemple de leurs danses. Elles sont fréquemment ponctuées d'un mouvement du bassin ou d'un phallus en bois vers une cible féminine, dont il est attendu un mouvement de fuite interprété par mes interlocuteurs comme l'expression attendue de la honte. En dehors de ces danses, les bouffons rituels s'amuse à faire fuir des cibles, hommes ou femmes, en émettant des flatulences, en faisant mine de se précipiter vers elles, ou de prendre leurs biens. Toutes ces activités sont ensuite racontées et décrites en ces termes : « il/elle est parti en courant, il/elle a eu honte » (*a bolila, a maloyera*).

Les bouffons rituels mettent ainsi systématiquement en scène la honte et son absence, dans leurs interactions comme dans leurs propres performances. Lors d'une cérémonie d'ouverture de la semaine de lutte contre le sida, le président de de l'« *association des korodouga, naloma et woloso du cercle de Ségou* »<sup>23</sup> se faufila parmi des comédiens en représentation, pour demander à celui qui jouait le rôle de docteur comment enfiler un préservatif. Joignant l'acte à la parole, il utilisa le phallus en bois attaché à sa ceinture, avant de le cacher d'un geste vif et gêné sous sa chemise. La limite des conduites « sans honte » des bouffons rituels est en effet la honte. C'est ce qu'ils affirment et ce que j'ai pu observer à plusieurs reprises dès qu'une action dépassait les limites de la bouffonnerie. Cette expression de la honte comme limite d'une conduite sociale peut aussi être suscitée, en appelant le jugement d'un tiers comme on l'a vu avec l'émission de flatulences.

Ainsi, pour entrer en interaction, les bouffons rituels s'appuient bien souvent sur une relation ordinaire : avec un aîné, un chef, un cadet, un marchand, un allié à plaisanterie par exemple. Puis ils transforment l'interaction en une situation

---

<sup>23</sup> Il s'agit des trois catégories sociales de bouffons rituels, mon étude concerne principalement la première.

bouffonne sur la base de différents procédés dont l'expression de la relation complémentaire entre honte et absence de honte<sup>24</sup>. Ils respectent ainsi les statuts, sans se plier aux conduites associées qui induisent des positionnements hiérarchiques différents.

#### 4. TROIS NIVEAUX QUI SE RÉPONDENT

Trois niveaux de honte peuvent donc être distingués : la honte envers soi (qui affecte les autres), la honte avec les autres (qui a des répercussions sur soi), et la relation complémentaire entre honte et absence de honte qui accompagne les positions statutaires. Mais ces trois niveaux se confondent et se répercutent souvent l'un sur l'autre.

Quittons un instant la bouffonnerie rituelle pour prendre l'exemple d'autres « gens sans honte », les griots. Au Sénégal, les griots sont fréquemment taxés d'avoir une vie sexuelle débridée, de s'abandonner aux plaisirs physiques, d'être avides :

“Les *Nyenyoy* sont avides” selon les nobles, la gourmandise et le désir de bien être est un autre aspect du manque de discipline et d'abandon aux plaisirs physiques auxquels s'adonnent les *nyenyoy*. (Irvine 1975 : 140)<sup>25</sup>.

Pourtant, selon mes observations au Mali, les griots ont un rapport à soi tout à fait ordinaire en comparaison des bouffons rituels. Ils ne se goinfrent pas, ni n'exposent sexualité ou scatologie. Au contraire, dans les cérémonies, les griots principaux sont fréquemment vêtus de riches tenues, ils s'ajustent au niveau social de leur hôte, contrairement aux bouffons rituels (Carbonnel 2016). Cette attribution d'une

---

<sup>24</sup> Ces relations sont décrites en détail dans deux articles à paraître. L'un porte sur les dynamiques affectives bouffonnes (dans Plancke et Mariani (éds.), *Décrire les affects*). L'autre analyse la morale à l'épreuve de la bouffonnerie (dans Heinz et Rivoal (éds.), *Morale et cognition : l'épreuve du terrain*).

<sup>25</sup> « “*Nyenyoy* are greedy”. According to nobles, greediness about food and other comforts is another aspect of the *nyenyoy*'s general lack of discipline and abandonment to physical pleasure. In the first place, the *nyenyoy* are thought to eat more food (noble speaking). »



absence de honte qui, selon notre schéma, correspond au premier niveau, repose donc moins sur des faits observés que sur une déduction de leur absence de honte de second niveau. En effet, les griots partagent avec les bouffons rituels une absence de honte interactionnelle et maîtrisée (le second niveau), cette capacité d'agir et d'interagir, de poursuivre le mouvement au lieu de le retenir. L'image la plus pragmatique de cette exubérance se prolonge dans un manque de contrôle de soi imaginé.

Ces confusions ou fusions des différents niveaux d'expression de la honte (rapport à soi, interactions, positions relationnelles) sont importantes à considérer comme telles, au même titre que la polysémie des termes honte, pudeur, respect, honneur, dont on a d'ailleurs vu qu'ils ne recoupaient pas les termes vernaculaires. En effet, ces contours un peu flous et un peu vastes contribuent à mettre l'accent sur la qualité, sur la tonalité, à l'image de ces griots à la vie soi-disant débridée qui font danser les femmes, ou de ces bouffons exubérants qui se placent au-dessus des règles et des statuts. C'est bien l'impression que ces derniers veulent donner pour affecter leurs cibles.

## **5. QUEL EST CE DISPOSITIF AGISSANT QUE NOUS APPELONS HONTE ?**

Au terme de ce parcours des différents niveaux d'expression de l'absence de honte des bouffons rituels *korɔdugaw* de la région de Ségou au Mali, quelques pistes d'analyse de cette émotion sociale peuvent être proposées. Nous avons parlé ici d'expressions de la honte, mais il n'est pas rare en ethnologie de placer la honte comme sujet d'une phrase, et de la considérer ainsi comme agent agissant : « *La honte sanctionne positivement les pratiques du savoir-vivre* » (Ouattara 1999 : 23), « *la honte exerce une forte contrainte sur les comportements individuels* » (Baroin, ce volume). De quelle sorte de sujet s'agit-il ? Puisque nous sommes partis ici de l'absence de honte, il nous faut d'abord replacer ces expressions

par rapport à la honte, car un troisième terme doit être considéré, celui des conduites ordinaires.

### a) À quoi s'oppose l'absence de honte ?

Les prestations des *kərədugaw* exposent deux attitudes : l'absence de honte — le bouffon qui exhibe un phallus en bois — et une expression de la honte — la jeune fille qui fuit, ou le bouffon qui recouvre son propre phallus en bois l'air surpris. Faut-il en déduire que le contraire d'une conduite qualifiée de sans honte est une conduite qualifiée de honteuse ?

Considérons l'inverse des comportements sans honte des bouffons : ne pas manger avec avidité et excès, ne pas se servir dans les casseroles en passant chez les gens, ne pas émettre des flatulences, ne pas exhiber un phallus en bois. Toutes ces actions sont simplement des comportements ordinaires empreints de pudeur, de sens de soi, de respect, etc.

La honte (parfois absente) n'est pas ici un sentiment négatif lié à un événement traumatisant, elle est considérée comme partie prenante des interactions ordinaires. C'est bien ce que suggèrent nombre d'auteurs, chacun à sa manière. En Afrique de l'Ouest, l'acquisition de la honte fait partie du processus de socialisation des enfants. Les enfants de moins de 5 ou 6 ans ont un statut à part. Au Mali, on dit qu'ils mangent beaucoup et salement, et qu'ils ne connaissent pas la honte, mais ils sont considérés comme sages ; en cas d'incendie par exemple, l'enfant peut désigner le coupable (Fellous 1981 : 205)<sup>26</sup>. Au Sénégal l'enfant, depuis son sevrage jusqu'à l'âge de cinq ans environ, passe par une phase de transition marquée par la mobilité, l'apprentissage de la pudeur, des relations sociales (Rabain 1979 : 44). Ensuite :

*Cette présence diffuse à toute une géographie sociale est un moment privilégié de l'enfance, puisque vers 4 ou 5 ans déjà, on attend de l'enfant wolof qu'il s'inscrive dans un territoire précis, qu'il se classe dans une génération, parmi les compagnons d'âge.*

---

<sup>26</sup> On reconnaît là des attributs des bouffons, qui ne procèdent néanmoins pas du tout de la même façon.

*Il apprend alors à définir et à garder ses distances à l'égard des aînés et des adultes en général, à adopter envers eux le comportement de pudeur, de discrétion, de « honte » qui ne devra guère le quitter tout au long de son existence. (Rabain 1979 : 19)*

La honte touche aussi les domaines les plus fondamentaux de la vie sociale, elle « cristallise les valeurs sociales les plus fortes » (Olivier de Sardan 1982 : 184). Tous les auteurs qui s'y réfèrent l'illustrent bien, autant au Sahel que dans d'autres sociétés.

En se fondant dans la vie sociale, la honte manifeste d'autres déterminants, comme les relations de parenté ou les codes de comportements. Pour saisir cette dimension, il reste donc à savoir quelle est la nature de la honte, ce qu'elle produit exactement et comment. Voici, en guise de conclusion, quelques pistes de réflexion à ce sujet.

### **b) Ressentir, agir et être capable d'avoir honte**

Il n'est pas aisé d'appréhender la honte dans son ensemble, parce qu'elle est à la fois un sentiment personnel, une émotion sociale et morale associée à des règles, et parce qu'elle recouvre d'autres notions telles que la pudeur, la déférence, l'embarras.

Ces deux dimensions, la honte négative que l'on veut éviter et la honte positive qui marque le respect (Olivier de Sardan 1982 : 185), peuvent être articulées si l'on prend en considération à la suite de Paul Riesman les deux aspects du verbe « avoir honte », accompli ou inaccompli. À l'aspect accompli, avoir honte caractérise « la condition d'une personne qui a failli au code de comportement. À l'aspect inaccompli, il désigne une situation où l'intéressé court le risque de faillir [...] » (Riesman 1974 : 133). Paul Riesman rappelle la définition proposée par Helen Merrill Lynd en 1958, à savoir que la honte naît de la perception d'une incongruité entre le rôle d'un individu et sa capacité à le remplir. Il note ensuite quelques attributs similaires dans le cas de la *semte*, et souligne pour finir la disjonction entre agir honteusement et ressentir la honte :

*Cependant ce rapprochement [entre la notion de honte telle que rapportée ici et celle trouvée en analysant le verbe semtende] n'est valable que si l'on précise qu'il s'agit de l'emploi du verbe à l'aspect accompli. La phrase o senti signifie clairement qu'une personne a agi honteusement, mais pas forcément qu'elle ressent la honte. Ce n'est que lorsqu'on entend mi senti (« J'ai fait une chose honteuse » [donc à l'aspect accompli]), qu'on peut supposer que cela veut également dire : « J'ai honte ». Ce fait tient à la nature même de la honte. Comment savoir si une personne a honte si elle ne l'admet pas ? (Riesman 1974 : 134-135)*

Si la personne dit « j'ai honte », le pense-t-elle vraiment ? Ce que ressent réellement un individu est parfois explicitement écarté en ethnologie. Fatoumata Ouattara, par exemple, stipule qu'elle ne souhaite pas se préoccuper de la dimension psychologique de la honte, préférant se concentrer sur sa dimension sociale, en accordant tout de même à la honte le pouvoir d'agir. Paul Riesman tente d'articuler ces deux dimensions, mais sa formulation réitère l'opposition entre le psychologique et le social, l'interne et l'externe.

Focaliser sur l'action en situation, sur son déroulement et plus encore sur ses limites, permet de considérer cette valeur d'action sans se préoccuper de la véracité d'un sentiment. En effet, tout en se montrant sans honte et désordonnés, les bouffons rituels doivent faire très attention à ne pas tomber dans la transgression de normes qui appelleraient une sanction. Par exemple, ils se servent en courant après les poulets, mais ils ne volent pas puisqu'après s'être imposés ils attendent systématiquement l'accord du propriétaire. Et en cas de vol, des procédures de réparations sont initiées par les bouffons rituels eux-mêmes. De même, ils ne transgressent jamais les tabous liés à la sexualité. Ils maintiennent un équilibre, par différents procédés, dont celui d'exposer la complémentarité entre honte et absence de honte : ce sont ces doubles rapports à soi et aux autres qu'ils exposent, et qui donnent à la bouffonnerie ce côté réflexif qui tend à renforcer les dispositifs normatifs.

Qu'est-ce que cette émotion sociale de la honte, agissante ? Les interventions des bouffons rituels montrent que la honte n'est pas seulement une émotion dite ou ressentie, elle est une modalité qui imprègne potentiellement chaque interaction. Cette

modalité repose sur un double rapport, à soi et aux autres. Celui-ci s'acquiert au-delà des conventions, dans des domaines les plus sensibles comme la commensalité ou la scatologie, il se développe dans des interactions avec des signes de respect, et se cristallise parfois par des relations statutaires. Dans les actions des bouffons rituels, cette modalité se manifeste par l'exagération de chacun des deux termes pour mieux les relier. Ni valeur, ni statut, la honte apparaît comme une capacité à gérer la bonne distance entre soi et les autres. Un « sens du social » (Kaufmann et Clément 2007) aux multiples facettes dont un infime aspect a été esquissé ici, à partir des pratiques de « gens sans honte ».

## RÉFÉRENCES

- AUGÉ Marc, 1978, Quand les signes s'inversent. A propos de quelques rites africains, *Communications* 28 : 55-67.
- BAROIN Catherine, 2005, Pudeur et nourriture : les manières de table des Toubou, in Christine Raimond, Eric Garine, Olivier Langlois (éd.), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD, Prodig (CNRS) : 377-395.
- BASTIDE Roger, 1956, Immigration et métamorphose d'un Dieu, *Cahiers Internationaux de Sociologie* 20 : 45-60.
- BLOCH Maurice, 2010, Commensalité et empoisonnement, *La pensée de midi* 30 : 81-89.
- BORNAND Sandra, 2013, Le joueur de tambour d'aisselle est-il un homme ? De la construction de la masculinité et du statut social chez les Zarma du Niger, *Cahiers d'études africaines* 209-210 : 269-291.
- BRIGHTMAN Robert, 1999, Traditions of subversion and the subversion of tradition: Cultural criticism in maidu clown performances, *American anthropologist* 101 (2) : 272-287.
- CARBONNEL Laure, 2015, *Les kərədugaw du Mali, comportements et groupements bouffons*, Thèse d'anthropologie, université Paris Ouest.

- 2016, Des rebuts captivants : un nouvel ordre bouffon au cœur de la collectivité, *Techniques & Culture* 65-66 : 370-385.
- à paraître, Les dynamiques affectives de la bouffonnerie rituelle au Mali, in L. Mariani, C. Plancke (éds.), *(D) écrire les affects. Perspectives et enjeux anthropologiques*. Paris, Pétra (collection Anthropologiques).
- à paraître, Avec ou sans honte : la morale à l'épreuve de la bouffonnerie, in M. Heinz et I. Rivoal, *La morale et la cognition à l'épreuve du terrain*, Nanterre, Presses Universitaires Paris Nanterre.
- COLLEYN Jean-Paul, 1988, *Les chemins de Nya. Culte de possession au Mali*, Paris, EHESS.
- 2004, L'alliance, le Dieu, l'objet, *L'Homme* 170 : 61-77.
- 2010, *Les chevaux de la satire : les Korèdugaw du Mali*, Montreuil, Gourcuff Gradenigo.
- DIOUF Jean-Leopold, 2003, *Dictionnaire français-wolof et wolof-français*, Paris, Karthala.
- DOUYON Denis, 208, *Le regard d'un ethnologue malien sur les archives du fonds Marcel-Griaule*, *Atelier d'anthropologie* 32
- DUERR Hans Peter, 1998, *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DUMESTRE Gérard, 2011, *Dictionnaire bambara-français : suivi d'un Index abrégé français-bambara*, Paris, Karthala.
- EPELBOIN Alain, 1981, Selles et urines chez les Fulbe Bande du Sénégal Oriental. Un aspect particulier de l'ethnomédecine, *Cahiers de l'ORSTOM* 18 (4) : 515-530.
- FEARON D.S., 2004, The Bond Threat Sequence: Discourse Evidence for the Systematic Interdependence of Shame and Social Relationships, in Colin Leach et Larissa Tiedens (eds.), *The Social Life of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FELLOUS Michèle, 1981, Socialisation de l'enfant bambara, *Journal des africanistes* 51 (1) : 201-215.
- FIRTH Raymond, [1970] 2000, Attitudes et gestes de respect, *Communications* 69 : 37-60

- FOURNIER Tristan, JARTY Julie, LAPEYRE Nathalie, TOURAILLE Priscille, 2015, L'alimentation, arme du genre, *Journal des anthropologues* 140-141 : 19-49.
- GOFFMAN Erving, 1972, Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction, Penguin University books.
- GUILHEM Dorothée, 2013, La sonorité du pet. Figures et mises en scène de la virilité chez les Fulbe de Mopti (Mali), *Cahiers d'études africaines* 209-210 : 87-117.
- HANDELMAN Don, 1981, The ritual-clown: attribute and affinities, *Anthropos* 76 (3/4) : 321-370.
- HOUSEMAN Michael, SEVERI Carlo, [1994] 2009, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. 2<sup>ème</sup> édition. Paris, CNRS Éditions.
- IRVINE Judith, [1973] 1975, *Caste and Communication in a Wolof Village*, PhD. Thesis. Department of Anthropology, University of Pennsylvania. FacSimilé d'après la microfiche, Xerox University Microfilms Ann Arbor, Michigan.
- JOLLY Eric, 1994, Diffusion de trois cultes dans le sud du pays Dogon : *jur*, *ina* et *ara-manu-na*, *Journal des africanistes* 64 (2) : 3-38.
- 1998, Des pleurs et des rires en pays Dogon, in Yves Lorelles, *Du rire et des pleurs*, Actes des journées initiales de Paris X-Nanterre : 91-102.
- 2004, *Boire avec esprit : bière de mil et société dogon*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- JOURNET Odile, 2001, Noms d'ancêtres, noms d'amis, noms de dérision. Exemples africains. *Spirale* 19 : 51-60.
- KAUFMANN Laurence, CLEMENT Fabrice, 2007, Les formes élémentaires de la vie sociale, in Michel de Fornel, Cyril Lemieux (dir.), *Naturalisme versus constructivisme ?* Paris, EHESS : 241-269.
- LALLEMAND Suzanne, 1975, Tête en loques : insulte et pédagogie chez les Mosi, *Cahiers d'études africaines* 15 (60) : 649-667.
- LEIRIS Michel, [1934] 1996, *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard.
- LYND Helen Merrill, 1958, *On shame and the search for identity*, New York, Harcourt Brace.

- MONTEIL Claude, [1924] 1976, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta : étude historique, ethnographique et littéraire d'une peuplade du Soudan français*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- MOYA Ismaël, 2011, *De l'argent aux valeurs. Femmes, économie, parenté et islam à Thiaroye-sur-Mer, Dakar, Sénégal*, thèse de doctorat en ethnologie et anthropologie sociale, Paris, EHESS.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1982, *Concepts et conceptions songhay-zarma*, Paris, Nubia : 182-186.
- OUATTARA Fatoumata, 1999, *Savoir-vivre et honte chez les senoufo nanerge (Burkina Faso)*, thèse de doctorat en sciences sociales, Marseille, EHESS.
- PÂQUES Viviana, 1954, Bouffons sacrés du Cercle de Bougouni, *Journal de la Société des Africanistes* 24 (1) : 63-110.
- RABAIN Jacqueline, 1979, *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge*, Paris, Payot.
- RIESMAN Paul, 1974, *Société et liberté chez les peul djelgôbé de Haute-Volta. Essai d'anthropologie introspective*, Paris - La Haye, Mouton - EPHE.
- SALES Anne de, 1995, Chamanes et Bouffons (Népal et Sibérie), *Etudes Mongoles et Sibériennes* 26 : 17-40.
- SHILLS Edward, 2000, Déférence, *Communications* 69 : 214-249.
- SIMMEL Georg, 1999, *Sociologie : étude sur les formes de la socialisation*, Paris, France, Presses universitaires de France.
- SKINNER Ryan, 2009, *Artistiyw. Popular Music and Personhood in Postcolonial Bamako, Mali*, PhD thesis in School of arts and sciences, Columbia University.
- SMITH Etienne, 2010, *Des arts de faire société. Parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)*, thèse de doctorat en sciences politiques, Paris, Institut d'Etudes Politiques.
- TARABOUT Gilles, 1998, Des gags dans le culte. Remarques sur la bouffonnerie rituelle au Kerala. Suivi de Notes sur théâtre et possession ou petite collection d'historiettes, in Lyne Bansat-Boudon (éd.), *Théâtres indiens = Indian theatres*, Paris, EHESS : 269-299.
- TAUXIER Louis, 1927, *La religion Bambara*, Paris, Geuthner.



- VERDIER Yvonne, 1969, Pour une ethnologie culinaire,  
*L'Homme* 9 (1) : 49-57.
- ZAHAN Dominique, 1960, *Sociétés d'initiation Bambara. Le  
n'domo, le korè*, Paris, La Haye, Mouton.



## PRÉSENTATION DES AUTEURS

### CATHERINE BAROIN

Catherine BAROIN, anthropologue du CNRS, est membre d'ArScAn (UMR 7041), Equipe Ethnologie Préhistorique, à Nanterre. Elle a publié sur les Toubou (Tchad et Niger) trois ouvrages, en particulier *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou : les Daza Kécherda (Niger)* en 1985. Elle a dirigé ou co-édité huit ouvrages ou dossiers collectifs, dont quatre dans le cadre du réseau Méga-Tchad, réseau international de recherches pluridisciplinaires sur l'histoire et l'évolution des sociétés dans le bassin du lac Tchad, dont elle est présidente. Fondé en 1984, ce réseau a organisé 17 colloques internationaux suivis de publications. Depuis les années 1990, C. Baroin étudie aussi une société paysanne de Tanzanie, les Rwa du mont Méru.

### SANDRA BORNAND

Sandra Bornand est anthropologue linguistique, chargée de recherche au CNRS, membre du LLACAN (UMR 8135), co-rédactrice en chef des *Cahiers de Littérature Orale* (avec Nicole Belmont et Cécile Leguy), membre du comité scientifique de la revue *Glad ! Revue sur le langage, le genre, les sexualités*. Elle mène des recherches depuis 1995 dans l'ouest du Niger, dans l'aire songhay-zarma. Ses principaux ouvrages sont : *Le Discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*, Paris, Karthala, 2005 et *Anthropologie des pratiques langagières* (avec Cécile Leguy), Paris, Colin, 2013.

## **JEAN BOUTRAIS**

Jean Boutrais, géographe de l'IRD (Institut de Recherches pour le Développement), est membre de l'UMR PALOC (IRD-MNHN). Il a d'abord effectué des recherches auprès des montagnards des Monts Mandara (Cameroun). Ses recherches sur les pasteurs peuls en savanes d'altitude du Cameroun (Grassfields et Adamaoua) ont donné lieu à une thèse d'Etat : « Hautes terres d'élevage au Cameroun ». Ensuite, il a orienté ses recherches sur le patrimoine animal des pasteurs au Niger et au Burkina Faso. Il a été co-éditeur scientifique de plusieurs ouvrages collectifs dont *L'homme et l'animal dans le Bassin du Lac Tchad* (1999), *Figures peules* (1999), et *Patrimoines naturels au Sud* (2005). Il a assuré en outre la direction de la collection « À travers champs » publiée par l'IRD.

## **LAURE CARBONNEL**

Laure Carbonnel a obtenu un doctorat en anthropologie en 2015 à l'université Paris Nanterre. Ses recherches, qui se déroulent au Mali et en France, portent sur la bouffonnerie rituelle et plus largement sur la régulation des conduites sociale et le rôle des acteurs de cérémonie.

## **BARBARA M. COOPER**

Barbara M. Cooper est professeur d'Histoire à Rutgers, l'Université d'Etat du New Jersey (USA). Ses principales publications sont *Marriage in Maradi: Gender and Culture in a Hausa Society in Niger, 1900-1989* (Heinemann 1997) et *Evangelical Christians in the Muslim Sahel* (Indiana 2006). Elle rédige actuellement un livre sur l'histoire des idées et des pratiques liées à la naissance et la fertilité au Sahel tout au long du XXe siècle, sous contrat avec Indiana University Press. Son projet suivant, "Histories of Trafficking in the Sahel", analysera l'enchevêtrement des liens entre l'asservissement, la légitimité,

le mariage, le travail et la valeur dans l'évolution des modalités et du sens des commerces illégaux sur la longue durée.

## **FATOUMATA OUATTARA**

Fatoumata Ouattara, originaire du Burkina Faso, est docteure en anthropologie sociale de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) de Marseille où elle a soutenu une thèse en 1999 sur le thème de la honte chez les Sénoufo (Burkina Faso). Elle est chargée de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD) en France. Depuis une vingtaine d'années, elle mène des enquêtes de terrain qui portent sur la santé, plus spécifiquement la santé de la reproduction et des enjeux méthodologiques lorsque des enquêtes sont conduites auprès de populations dont le chercheur est proche. Ses travaux récents portent sur les politiques publiques et les enjeux sociaux autour de l'avortement dans des pays d'Afrique de l'Ouest (Bénin, Burkina Faso et Togo).



## LISTE DES CARTES ET FIGURES

Le Sahel .....	16
Le domaine toubou .....	135
Carte linguistique de l'Afrique .....	136
Plan intérieur de la tente de nattes .....	143
Disposition hiérarchique des tentes dans un campement.....	144
Unités géographiques de la région de Niamey.....	169
Répartition ancienne des races bovines dans la région de Niamey ..	171
Taureaux <i>jalli</i> (à gauche) et <i>gurma</i> (à droite) .....	172
Vache <i>jalli</i> (à gauche) et vache rouge (à droite) .....	178
Répartition actuelle des races bovines dans la région de Niamey....	187
Vache rouge (à gauche) et taureau <i>azawak</i> (à droite).....	189