

Pudeur et nourriture, les manières de table des Toubou

Catherine Baroin
Ethnologue

Dans *L'origine des manières de table*, Lévi-Strauss considère ces dernières à travers la façon dont elles sont mises en scène dans les mythes, dont il poursuit la longue analyse dans ce troisième volume des *Mythologiques*. Il écrit en conclusion : « Régimes alimentaires, bonnes manières, ustensiles de table ou d'hygiène, tous ces moyens de la médiation ... modèrent nos échanges avec le monde » (1968, p. 421). Ces règles ont un rôle essentiel, celui de séparer le pur de l'impur, afin de se prémunir des dangers de l'impureté. Mais les manières de table peuvent aussi s'envisager d'un autre point de vue, que Lévi-Strauss n'aborde pas, et que pourrait condenser un vieil adage ainsi reformulé : « Dis-moi avec qui tu manges et je te dirai qui tu es ».

En effet, les bonnes manières comportent deux volets. Elles ne dicent 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. Ce second ordre de règles est peu élaboré dans notre société, mais il l'est beaucoup plus dans d'autres, en Afrique notamment. Néanmoins il ne fait l'objet, dans les ethnographies, que d'indications éparées.

Nous nous intéresserons à ces règles, à propos des Toubou, pour plusieurs raisons. Tout d'abord elles occupent, chez ces pasteurs du Sahara central, une grande place dans la vie quotidienne, où elles induisent de multiples contraintes. Ensuite, elles forment un ensemble cohérent. Enfin, et surtout, ce code de politesse n'est pas

une pure formalité. Il renvoie à un ordre social dont il est l'expression ; il traduit un certain mode de sociabilité qui est caractéristique des Toubou et qui s'observe non seulement dans le domaine alimentaire, mais dans bien d'autres champs de la vie sociale. De cette « manière d'être ensemble » qui leur est propre, elles sont le moyen d'aborder l'analyse.

Nous décrirons d'abord à grands traits l'alimentation de ces pasteurs, et l'attitude de retenue qu'ils inculquent très tôt à leurs enfants à son égard, puis montrerons comment les règles de commensalité forment un ensemble complexe et nuancé, où la notion de pudeur (**nungo**)¹ est déterminante. Le concept français de pudeur ou le terme voisin de « honte », qui s'emploie beaucoup plus fréquemment en Afrique, traduisent mal une notion très répandue sur ce continent mais qui n'a pas d'équivalent exact dans notre langue. Il s'agit d'une inhibition qui s'exprime par la réserve dans le comportement et marque le respect envers autrui. Comme l'écrivent M.-C. et E. Ortigues à propos du Sénégal, « avoir la honte, c'est savoir se mettre à sa place » (1953, p. 53). Respecter les règles de commensalité, c'est donc manifester cette pudeur, preuve que l'on sait rester à la place que la société vous assigne. La « honte » n'est donc pas seulement un sentiment individuel très intériorisé, elle est aussi et avant tout un phénomène social, et c'est en ce sens qu'elle nous intéresse ici.

L'importance du sentiment de pudeur qui se traduit dans les « manières de table »² des Toubou s'étend aussi à de multiples autres domaines. Ces règles, nous le montrerons, s'inscrivent dans un code comportemental plus général, où le sentiment de pudeur est omniprésent et induit de très fortes contraintes. Ce code ne s'applique pas seulement aux actes de boire et de manger, il dicte à chacun son comportement quotidien dans le moindre détail. Chacun sait à tout

¹ Note sur la transcription : la langue des Toubou, qu'il s'agisse du *teda-ga* au nord ou du *daza-ga* au sud, est une langue à tons. Cependant seule une transcription phonétique approchée est donnée ici, sans indication de tons. Le groupe *ng* se prononce comme le phonème final de l'anglais « morning », le groupe *sh* correspond au groupe *ch* de « chien », *d* est une consonne mouillée, le *h* est aspiré, *u* se prononce comme le « ou » français, *e* correspond au *e* muet, les autres lettres ont la même valeur qu'en français.

² Expression fortement entachée d'ethnocentrisme, et impropre *stricto sensu* dans le cas des Toubou, car ils n'ont pas de table.

instant en présence et avec qui il peut se permettre le moindre geste, qu'il s'agisse d'aller au puits, d'entrer sous une tente, de prendre la parole, etc. La question du lien entre les manières de table, le sentiment de pudeur et d'autres aspects de la société nous renvoie pour finir à la discussion pionnière lancée par Norbert Elias sur ce thème, au sujet de l'Occident (1939). Nous testerons la portée générale des conclusions de cet auteur, dont l'étude porte sur mille ans d'histoire européenne, à la lumière des faits toubou.

■ La vie au désert et l'apprentissage de la frugalité

Les Toubou ou Teda-Daza, qui se répartissent *grosso modo* en Teda au nord et Daza au sud, occupent au nord du lac Tchad un quart du Sahara. Ils pratiquent un élevage extensif de dromadaires et de petit bétail, ainsi que de bovins sur les marges sahéliennes du désert. Leur attitude face à la nourriture est commune à l'ensemble des sociétés sahariennes. Elle se caractérise par l'hospitalité et la frugalité (I. de Garine, 1990, p. 1537). Les Toubou par ailleurs sont musulmans, comme les autres éleveurs saharo-sahéliens qui les entourent, et les remarques d'Igor de Garine sur l'attitude générale de l'islam envers l'alimentation se confirment chez eux. Non seulement il convient, dans le monde musulman, de prendre la nourriture de la main droite et de « manger modestement » (I. de Garine 1990, p. 1549), mais en outre « Judaïsme, christianisme et islam ... continuent à perpétuer une attitude de respect, de frugalité et de culpabilité vis à vis de la satisfaction des besoins alimentaires » (1990, p. 1553).

Telle est bien la situation chez les Toubou, où la « modestie » envers la nourriture est particulièrement frappante. Sans doute cette attitude n'est-elle pas étrangère à la sévérité de leur milieu naturel. Pour y faire face, les jeunes Toubou reçoivent dès l'âge le plus tendre une éducation très stricte. On leur apprend, très tôt, que la gloutonnerie est une attitude particulièrement déshonorante et l'on

en réprime systématiquement la moindre manifestation. Comme l'écrit Jean Chapelle :

« On apprend aux enfants à supporter les privations. Pour éviter qu'ils ne deviennent de gros mangeurs, on leur refuse toute nourriture consistante entre les repas ; s'ils réclament à manger, on leur donne seulement du lait. Il n'est, d'ailleurs, guère besoin d'artifices pour leur apprendre la frugalité. Il n'arrive que trop souvent que la tente soit vide de provisions, et les petits Toubous font connaissance de bonne heure avec la faim. ... [elle] leur apprend à « tenir le coup » au-delà de toute limite imaginable » (1957, p. 267).

Jean-Charles Clanet, lui aussi, note la rudesse de l'apprentissage des petits chameliers du bassin tchadien, et les lourdes tâches qui leur incombent. Le jeune garçon, indique-t-il, passe de longues journées souvent seul au pâturage à garder les animaux, sans nourriture ou presque, et le soir « à son retour il est de bon ton, surtout chez les Toubous, qu'il ne se jette pas sur la nourriture et qu'il ne demande pas à boire avant que sa mère le lui propose » (2002, p. 156).

Cette retenue acquise dès la jeunesse se maintient par la suite, et suscita l'admiration de l'explorateur allemand Gustav Nachtigal. Il remarqua combien cette attitude tranchait avec celle de ses compagnons arabes : « Mon voisin daza montra par sa retenue combien tout signe d'avidité pour manger ou boire est strictement prohibée chez son peuple » (1974, p. 382).

■ Les nourritures sauvages

Pour pallier le manque de nourriture dans la journée, « les enfants se rattrapent comme ils le peuvent – nous indique Chapelle –, ... et le dénichage, le piégeage des oiseaux, la cueillette des baies qui sont le privilège de leur âge ne sont pas de simples jeux » (1957, p. 267-268). Clanet, dans le même sens, cite le cas d'un jeune berger toubou de 13 ans qu'il rencontra en brousse au Niger en 1997. Cet enfant s'estimait content de son sort, car « il piégeait beaucoup d'oiseaux, qu'il grillait et mangeait des tubercules sauvages fort nom-

breux dans le secteur ... Il se moquait de son frère (9 ans) qui, faute d'aimer ces tubercules, se gavait à longueur de journée de gomme arabique récoltée sur les acacias » (2002, p. 157).

Les produits de cueillette constituent donc, avec les petits animaux ou les oiseaux qu'ils piègent eux-mêmes, une nourriture d'appoint précieuse pour les jeunes bergers et les enfants en général. Les femmes aussi consomment, avec leurs enfants, les fruits de la brousse, tels que ceux du jujubier (*Zizyphus mauritania*) ou les petites baies noires et sucrées de l'oyu (*Salvadora persica*). Ces aliments sont mangés sur place, ou rapportés au campement pour être additionnés, selon le cas, de lait ou d'un peu de beurre. Les fruits de l'olow (*Balanites aegyptiaca*), lorsqu'on les récolte, sont généralement cuits pour en diminuer l'amertume. Quant aux céréales sauvages, telles que le digeri (*Brachiaria distichophylla*) et l'ontul (*Dactyloctenium aegyptium*), elles sont aujourd'hui largement délaissées (Baroin, 1985, p. 67-68).

Ces divers aliments (à l'exception sans doute des céréales sauvages, quand elles étaient récoltées en quantité importante) ne sont consommés que par les femmes et les enfants. Il serait honteux pour un homme de s'en nourrir. Au registre des nourritures sauvages, seule la gomme des acacias est mastiquée sans honte par tous. Mais peut-on, dans son cas, parler d'un véritable aliment ? Elle n'en a pas le statut, aux yeux des Toubou, pas plus d'ailleurs que la plupart des produits de la brousse qui viennent d'être évoqués, qui se consomment le plus souvent individuellement, en dehors des repas proprement dits. Ces produits échappent au code habituel de commensalité.

■ Les aliments de base

En dehors de ces aliments de brousse, l'essentiel de la nourriture se consomme au campement. Des règles précises établissent comment et avec qui on partage le repas, mais aussi en présence de qui les aliments peuvent être absorbés. Ces règles varient selon la nature de la nourriture et sa consistance. Nous ferons donc une brève présenta-

tion des principaux aliments des Toubou, avant d'évoquer leur mode de consommation.

La gamme de l'alimentation n'est pas d'une très grande variété, même si quelques différences s'observent d'une région à l'autre. Les aliments se répartissent en trois catégories principales : 1) les nourritures solides, le plus souvent à base de mil, agrémenté ou non de viande et de diverses sauces ; 2) le lait frais ou caillé, et quelques bouillies crues ou cuites à base de lait ; et 3) le thé, bu très sucré, que l'on peut considérer comme un aliment en raison de son apport énergétique. Mais le code de savoir-vivre, comme nous le verrons, le situe dans un registre à part.

Les nourritures solides

En règle habituelle, le seul plat consistant de la journée est consommé le soir. C'est une pâte compacte de farine de mil cuite à l'eau (**tiï** en langue daza), arrosée d'une sauce ou, plus souvent, simplement de lait. Les sauces à base de tomate séchée, d'oignon ou de piment, voire d'un peu de viande, varient parfois l'ordinaire. A la saison des pluies, elles s'enrichissent le cas échéant de plantes cueillies en brousse. Un peu de beurre fondu, quand on en dispose, est versé sur l'ensemble.

Le mil est acheté aux agriculteurs ou sur les marchés. On en consomme de façon à peu près régulière de septembre à janvier, mais il peut manquer ensuite pendant deux à trois mois, dès février ou mars et parfois jusqu'au mois de mai. Le simple éloignement des marchés peut être source de pénurie car lorsque le sac de mil est vide, la famille peut attendre plusieurs semaines qu'un parent en rapporte un nouveau sac.

Le matin et à midi, on se contente en général d'une soupe claire, appelée « l'eau blanche » **yi cow**, ou par raccourci « l'eau » **yi**. C'est un mélange de farine de mil crue, de petit lait, d'eau et de sucre, voire de piment. Les Toubou se nourrissent également de bouillies, plus ou moins consistantes, à base de farine de mil cuite dans du lait ou du petit lait. Ils font parfois des beignets. Contrairement aux Peuls, ils ne fabriquent aucun fromage.

Dans le nord du Tchad, les préparations à base de blé peuvent relayer le mil : on consomme aussi des crêpes et des pâtes fraîches que la maîtresse de maison fabrique elle-même, avec un petit appareil importé de Libye. Les dattes, de variétés sèches, y sont un autre élément important de l'alimentation. Elles sont croquées telles quelles, et provoquent de nombreuses caries dentaires. Elles entrent aussi dans diverses préparations, servies au campement ou consommées en voyage.

La viande est un luxe souvent réservé aux cérémonies familiales ou religieuses, ou lorsqu'on honore un hôte de marque. Plus que toute autre nourriture, elle doit être partagée. Cette nécessité de partage s'exprime dans un conte toubou, « le chef et la viande » (Baroin, 1988), où un chef de guerre commet le sacrilège de consommer seul, à l'insu de ses compagnons, la viande qu'ils avaient trouvée ensemble. La suite du conte narre les vicissitudes fantastiques qui s'abattent sur ce chef après ce grave manquement aux règles de la vie sociale.

Le lait

Le lait de chamelle et le lait de vache, frais ou caillé, sont une composante essentielle de la nourriture des Toubou. Si le lait de vache est assez abondant, une partie en est barattée pour faire du beurre. Il sert à la cuisine, mais aussi comme cosmétique, et la coquetterie féminine a souvent la priorité sur le souci alimentaire. Les Daza qui ont dû abandonner l'élevage des vaches à cause de la sécheresse expriment leur nostalgie du beurre, car on ne peut en faire avec le lait de chamelle. Le beurre est synonyme de richesse et de saison d'abondance, car il n'y a guère qu'à la saison des pluies, si l'on a beaucoup de vaches en lactation, que l'on peut en avoir suffisamment.

A certains moments de l'année, le lait est la seule nourriture. C'est le cas pour les bergers qui mènent paître les chameaux dans le désert pendant plusieurs mois, loin de leurs familles. Le lait de chamelle et celui de vache ont un goût et des propriétés nutritives différentes, mais surtout, les cycles de lactation sont décalés dans le temps. La combinaison des deux élevages, pour les familles qui la pratiquent, peut donc permettre d'éviter des mois de pénurie. Le lait de vache

est abondant en saison des pluies, quand l'herbe est verte et que naissent de nombreux veaux. Il reste une composante essentielle de l'alimentation en automne et en hiver, puis il se raréfie peu à peu. Il n'y en a quasiment plus à la saison chaude (avril-mai) où les vaches souffrent à la fois de la chaleur et de la maigreur du pâturage. Bien souvent, le mil manque alors également. Mais le lait des chamelles, qui ont mis bas en hiver, permet alors d'échapper à la disette jusqu'à la saison des pluies suivante.

Le thé

Comme les autres populations du désert, les Toubou apprécient énormément cette boisson. Stimulant et énergétique, le thé fait oublier la fatigue et délie les langues. On le prépare plusieurs fois par jour si possible, et il est placé en priorité dans la liste des achats au marché. Il n'est pas rare qu'un Toubou ait encore du thé et du sucre en réserve, alors que sa provision de mil est terminée depuis longtemps.

Il faut deux volumes de sucre en poudre pour un de thé, et deux petites théières en émail pour sa préparation. Thé et sucre sont mis à bouillir ensemble longuement dans une première théière posée sur le brasero, dont le contenu sera ensuite versé dans la seconde, puis dans la première à nouveau, d'un geste ample qui aère et fait mousser le thé. Cela prend du temps, car le thé doit cuire par trois fois successives, mais le plaisir est aussi dans cette attente et dans ce cérémonial, moments d'échanges et de conversations animées. L'idéal est d'avoir suffisamment de thé pour commencer une nouvelle tournée dès que la première a pris fin. Contrairement à la nourriture qu'il convient de consommer sans trop parler, le thé est la boisson sociale par excellence. C'est d'abord en lui servant le thé qu'on honore un hôte. C'est au moment du thé que l'on bavarde, que l'on se détend. La consommation régulière de thé est aujourd'hui générale en pays toubou, mais sa diffusion est relativement récente. Les Teda ignoraient encore cette boisson vers 1920³ et chez les Toubou du Niger, au

³ Les Teda du Djado rapportaient à Charles Le Cœur en 1942 que leurs grands-pères et même leurs pères ignoraient cette boisson : ils jetaient le thé lorsqu'au cours d'une razzia chez les Touareg, il leur arrivait d'en découvrir (Le Cœur, 1950, p. 165).

début des années 1940, il n'était pas encore admis qu'une femme mariée puisse en boire (Ch. et M. Le Cœur, 1955, p. 154).

Les modes de consommation alimentaire

Au contraire du thé, le repas se prend dans le silence et la discrétion. Mais la nourriture n'en est pas moins elle aussi objet d'échange, sous d'autres formes. Lorsqu'un animal est égorgé, il est de règle que la viande soit partagée avec les habitants des tentes proches. De même, un homme ou une femme qui a fait appel à ses voisins pour un travail collectif se doit de leur offrir un repas pris en commun. En dehors de ces circonstances occasionnelles, la nourriture préparée chaque jour par l'épouse est rarement consommée par les seuls membres de sa famille, car d'une tente à l'autre les visites sont fréquentes et la politesse exige que les voisins présents, apparentés ou non, soient conviés au repas tout autant que les fréquents hôtes de passage. L'hospitalité est une règle de base chez les Toubou.

La façon de manger est marquée par une grande pudeur. Hommes et femmes ne mangent pas ensemble. Si quelqu'un arrive à l'improviste quand un plat vient d'être servi, il est invité à le partager mais s'il refuse, il convient qu'il reparte pour ne pas gêner les convives par sa présence. Une femme qui entre par erreur dans une tente où des hommes sont en train de manger en repart aussitôt, de même qu'un homme s'en retourne immédiatement s'il est entré dans une tente où des femmes prennent leur repas. Les convives se cachent des personnes qui ne mangent pas, s'il en reste dans la pièce : ils leur tournent le dos. Le soir, on évite de placer la nourriture dans un lieu trop éclairé : on dispose par exemple un van ou un couvercle verticalement entre le feu et le plat, pour que ce dernier soit dans l'obscurité.

C'est en silence que l'on s'assied en cercle autour du plat commun. Sans empressement, chacun dégage une bouchée de pâte avec trois doigts de la main droite (pouce, index et majeur), qu'il absorbe avant de recommencer. S'il s'agit d'une bouillie chacun mange à son tour, seul, avec une louche. Il serait malvenu qu'un convive rompe le silence par une remarque sans rapport avec le repas. Un tel impair, appelé *sentî*, couvre son auteur de ridicule. Et quand on arrive à la fin du plat, chacun se lèche les doigts, laissant à une seule

personne le soin de terminer les dernières bouchées. On se rince ensuite les mains et la bouche, comme pour éliminer toute trace de la nourriture qui vient d'être consommée. L'impression qui se dégage de telles scènes est que manger, pour les Toubou, est un acte quasi honteux, effectué presque en cachette. Il serait inconvenant de manger trop vite, car il ne faut pas avoir l'air de se jeter sur la nourriture, mais il serait malséant tout autant de s'attarder autour d'un plat. C'est au moment du thé qu'ont lieu les conversations, les échanges, les plaisanteries éventuellement.

Ces multiples marques de retenue, comme nous l'avons noté plus haut, ne sont pas propres aux Toubou. Elles caractérisent l'ensemble du monde musulman, et tout particulièrement les sociétés de nomades du Sahara et du Sahel. Le rite malékite, dont relèvent les Toubou, est consigné dans un ouvrage, *La Risâla*, qui consacre tout un chapitre à la prise de nourriture (1975, p. 309-311). Le tableau qui précède est fidèle aux consignes qu'il édicte, notamment sur l'usage de la main droite, l'absence de précipitation et le rinçage de la bouche après le repas.

Par contre la notion de *sentî* paraît étrangère à l'islam. Elle est bien attestée chez les Touaregs (Gast, 1968 p. 110 et 423 ; Bernus, 1972, p. 89 ; Casajus, 2000, p. 31-32). Elle existe aussi chez les Haoussa⁴, mais semble peu connue des Arabes et des Peuls⁵. Cette notion déborde donc largement l'espace toubou, mais son aire d'extension et son origine restent à élucider.

■ Les règles de commensalité

Le savoir vivre ne dicte pas seulement de quelle manière il convient de manger. Il existe en outre tout un ensemble de règles qui définissent *en présence* de qui et *avec* quelles personnes chacun peut se

⁴ Information orale de Dymitr Ibrizimow.

⁵ Comme le remarque Edmond Bernus (1972, p. 89). Par ailleurs la racine *semf-* qui chez les Peul désigne la honte en général (Riesman, 1974, p. 132) n'a aucune parenté linguistique avec le mot *sentî*.

permettre de prendre son repas, ou de boire le thé, car ces règles sont différentes pour l'un et l'autre. Ces contraintes se modulent selon les divers paramètres qui caractérisent les relations entre deux individus : leurs âges et leurs sexes respectifs, leurs liens de parenté ou d'alliance⁶, leur statut social. Elles sont aussi fonction de la consistance de la nourriture.

Le cas des relations entre époux en est une bonne illustration. Ils boivent le thé ensemble, le plus souvent en compagnie d'hôtes ou de voisins, mais comme ils sont de sexes opposés, ils ne mangent jamais ensemble. Le mari peut manger en présence de sa femme, mais pas l'inverse. Au début du mariage, l'épouse ne se permettra pas même de boire en présence de son mari. Cependant le temps aplanit ces contraintes, et après de longues années de vie commune, une vieille femme ne se gênera plus pour manger et boire en présence de son époux.

De façon générale hommes et femmes, jeunes et vieux, mangent séparément. Ainsi le père de famille ne mange-t-il ni avec sa femme, ni avec ses filles. Il ne peut partager son repas qu'avec des hommes adultes, et son fils ne mangera avec lui que lorsqu'il sera lui-même adulte. Mère et fille, par contre, mangent ensemble, et à la rigueur un fils encore jeune peut manger avec sa mère, sa sœur, une tante ou une cousine. Frères et sœurs ne mangent ensemble que s'ils sont petits, avant la puberté. Seuls les tout jeunes enfants échappent à ces règles et l'on peut voir, parfois, une très vieille femme partager son repas avec un petit garçon.

Mais en l'absence de lien de parenté proche, une forte disparité d'âge ou de statut social instaure une distance et une obligation de respect qui sont source de multiples contraintes, que renforce encore la différence des sexes. Ces contraintes sont maximales s'il s'y ajoute une relation d'alliance, c'est-à-dire dans le cas des rapports entre le gendre ou la bru et leurs beaux-parents respectifs. Par définition, ils sont au départ étrangers les uns aux autres puisque le

⁶ La parenté, chez les Toubou, se compte aussi bien par les hommes que par les femmes. Les termes de parenté ne s'appliquent qu'aux parents les plus proches, jusqu'au 6 ou 7^e degré selon le mode civil de comput, tandis que le savoir généalogique s'étend jusqu'au 10^e degré et le sentiment de parenté peut aller jusqu'au 14^e degré (Baroin, 1985, p. 93-97).

mariage entre proches parents est exclu chez les Toubou. Il est interdit dès lors qu'une trisaïeule ou un trisaïeul est commun, c'est-à-dire jusqu'au 8^e degré selon le mode civil de comput (Baroin, 1985, p. 183). Les restrictions envers ces personnes ne portent pas seulement sur le simple fait de boire ou de manger, elles affectent de nombreux autres gestes de la vie quotidienne, comme nous le verrons plus bas. Mais décrivons d'abord le code relatif au thé.

Si les hommes et les femmes mangent séparément, il est fréquent par contre qu'ils boivent le thé ensemble, dans le respect de règles précises. Tout d'abord, le thé n'est pas une boisson pour enfants. Les jeunes filles, avant leur mariage, ne sont pas non plus admises à le boire, et les garçons ne commencent à en prendre qu'à l'adolescence. Mais dès lors, le fils peut boire le thé avec son père, alors même qu'il est trop jeune encore pour partager le repas paternel. D'ailleurs, c'est en général le fils qui fait le service : c'est lui qui prépare le thé si son père reçoit des hôtes. A défaut, la mère remplace le fils dans ce rôle.

Le jeune homme peut boire le thé avec tous ses parents, ses camarades et avec les jeunes femmes mariées ou divorcées. Boire le thé, en jouant aux cartes et en écoutant un joueur de luth, est d'ailleurs, aujourd'hui comme hier, une des distractions favorites de la jeunesse (Baroin, 2001, p. 166-168). Toutefois il s'abstiendra de boire le thé en compagnie d'hommes et surtout de femmes beaucoup plus âgés que lui, si ce ne sont pas des parents. Ceci n'est pas lié à une prohibition particulière, mais plutôt au fait qu'il ne convient pas, de manière générale, que jeunes et vieux passent leur temps ensemble, lorsqu'ils ne sont pas parents.

Quant aux jeunes femmes, qui commencent à boire le thé bien après les garçons, elles ne peuvent le faire qu'avec un nombre plus restreint de personnes : elles boivent le thé avec leurs camarades de même âge, ou bien avec leurs parentes d'âge égal ou plus. Mais pour ce qui concerne leurs parents masculins d'âge supérieur (père, oncles et autres), elles ne pourront boire le thé avec eux que lorsqu'elles seront elles-mêmes devenues des femmes d'âge mûr. Quant aux hommes et aux femmes nettement plus âgés qu'elles, si ce ne sont pas des parents, il ne convient pas non plus qu'elles passent du temps en leur compagnie ni qu'elles partagent le thé avec eux.

Les relations avec les beaux-parents

Envers leurs beaux-parents, le gendre et la bru ont des conduites très particulières. La bienséance ne détermine pas seulement dans quelles circonstances ils peuvent ou non boire le thé, mais elle dicte tous les autres détails de la vie quotidienne. C'est dans ces relations que les contraintes sont les plus fortes, d'autant que le mariage ne se pratique jamais dans la proche parenté. Le mariage associe deux parentèles distinctes et les parents du conjoint, par définition, sont donc de prime abord des étrangers.

La pudeur est maximale au début du mariage. Le gendre et la bru « ont peur » **aoshintigi**⁷, et la bru « cache sa tête » **daho soma d'akengi**. Concrètement, cela signifie que le gendre manifeste une extrême retenue devant son beau-père et qu'il fuit sa belle-mère, tandis que la bru prend le plus grand soin d'éviter tous ses beaux-parents. Ces attitudes sont interprétées par tous comme des marques de savoir-vivre et de respect.

Il est vrai que le gendre, moralement et matériellement, demeure l'obligé de l'ensemble de ses parents par alliance, dont il reçoit la majeure partie de son cheptel familial de départ (Baroin, 1985, p. 229-259). De toutes ces personnes, c'est son beau-père surtout qui lui donne, ou est susceptible de lui donner, le plus d'animaux, et il conserve après le mariage une forte influence sur sa fille. Le respect s'impose envers lui. Avant, et surtout juste après le mariage, le gendre se comporte devant les parents de sa femme, et surtout son beau-père, avec la plus grande réserve. Ces contraintes sont d'autant plus fortes que, pendant les deux ans qui font suite au mariage, le gendre doit rendre divers services à son beau-père et résider dans le même campement. Il ne se présente jamais tête nue devant ses parents par alliance, mais porte un turban dont il se couvre la bouche et le nez. Il serait très inconvenant qu'il prenne la parole sans y être sollicité. Il ne parle avec son beau-père que sur un ton

⁷ Une expression similaire est utilisée chez les Peuls (Riesman 1974, p. 137).

mesuré. Au début, le gendre ne se permet pas davantage de boire ou de manger en présence de son beau-père. Mais au bout de quelques mois, sur l'invitation du beau-père, les deux hommes boiront régulièrement le thé ensemble, tels un père et son fils, et, plus tard, ils partageront leurs repas. Par la suite, après deux ans environ, le beau-père autorisera son gendre à s'établir ailleurs, et ils cesseront désormais, dans le cas général, d'être voisins.

Avec sa belle-mère, l'attitude du gendre est marquée par la distance qui sépare automatiquement des personnes d'âge et de sexe différents, si elles n'ont aucun lien de parenté. À une femme d'âge mûr, un jeune homme ne doit jamais avoir affaire, et chacun d'eux veille à ne pas se trouver avec l'autre de façon durable au même endroit. Un jeune homme n'entre pas dans une tente s'il s'y trouve une femme d'âge mûr qui n'est pas sa parente, et vice-versa. S'il a la trentaine, il se permettra d'y entrer mais ne restera que brièvement, le temps d'échanger des nouvelles. Les contacts sont limités au strict minimum. Par exemple, si des hommes voyagent avec une vieille femme qui leur est étrangère, au moment de l'arrêt de midi ils se reposeront sous des arbres différents, à dix ou vingt mètres d'elle. C'est d'ailleurs assez malcommode car chacun devra préparer à part son thé et sa nourriture !

Cette séparation sociale rigoureuse est encore accrue par l'alliance. Entre le gendre et sa belle-mère, comme entre la bru et son beau-père, la retenue la plus forte s'impose : c'est 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. Ce comportement continue après la demande en mariage et jusqu'au moment où, deux ans environ après la cérémonie, le jeune couple quitte le campement des beaux-parents. Dès lors, la nouvelle résidence est choisie par le mari. Il installe sa tente où bon lui plaît, souvent au voisinage de proches parents agnatiques.

C'est alors 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. Qui plus est, 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**) tous les parents cognatiques de son mari nés avant lui : grands-pères, oncles et autres cousins plus âgés que l'époux, y compris ses frères aînés. Et si elle n'éprouve aucune gêne envers les cadets, 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. La bru « cache sa tête », ce qui signifie qu'elle la recouvre d'un voile, mais aussi qu'elle se cache littéralement, qu'elle « ferme » son visage, se détourne, ne parle pas. A cette marque de respect, le beau-père se garde de faire obstacle. Pour ne pas gêner sa bru, il évitera par exemple d'entrer dans une tente s'il sait qu'elle s'y trouve. La bru fait en sorte de ne jamais être vue de son beau-père, ou du moins qu'il ne voie jamais son visage. Si elle le voit venir dans sa direction, elle change de chemin. Elle s'assure avant d'aller au puits qu'il ne s'y trouve pas. À plus forte raison, ne doivent-ils jamais se trouver ensemble sous une même tente. La tente est symbole du mariage, et celle de la femme est interdite à tous ses beaux-pères. Mais la bru peut entrer dans la tente d'une belle-mère, si le beau-père est absent. De même 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 l'épouse, de la même façon, toutes les parentes aînées du mari sont des belles-mères. Elle les évite. Mais plusieurs de ces femmes deviennent ses voisines quand le couple s'est installé dans le campement choisi par le mari... et comme elles sont tenues de s'entraider, l'évitement devient extrêmement malcommode. Il faut y mettre un terme. La mère du mari en prend l'initiative. Elle demande à sa bru de « découvrir sa tête » et lui fait, à cette fin, cadeau d'une vache par exemple, ou d'un bijou de valeur. Les autres belles-mères font la même demande, au moment de leur choix, et l'accompagnent chacune d'un cadeau moins important. Après avoir reçu ce cadeau, 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.

Ces comportements d'évitement sont source de beaucoup d'inconfort pour les femmes, mais ils peuvent aussi donner lieu à plaisan-

terie. Rien de tel, par exemple, pour faire fuir une jeune fille nouvellement promise, que de lui dire : « Attention, ton beau-père arrive ! ». Elle partira sans même prendre le temps de regarder derrière elle.

I Convenances, hiérarchie sociale, violence

Les « manières de table » des Toubou témoignent donc d'une « manière d'être en société » plus générale, d'une forme de sociabilité qui touche l'ensemble des comportements, et dans laquelle la pudeur joue un rôle essentiel. Ce code de conduite impose des contraintes plus fortes aux femmes qu'aux hommes, et aux cadets qu'aux aînés. Ces règles multiples et précises composent un système structuré qui définit, dans la plupart des situations, comment il convient de « se tenir à sa place », c'est-à-dire de faire preuve de respect envers son entourage. Elles sont donc l'expression d'une hiérarchie sociale, par ailleurs fort peu marquée dans la société toubou, où chacun se considère comme son propre chef. On peut même se demander si ces manifestations extrêmes de pudeur ne sont pas la contrepartie, précisément, de l'absence d'autres signes suffisamment visibles de hiérarchie sociale.

Tel est le lien établi par Norbert Elias en 1939 dans son étude des mœurs européennes, et particulièrement des manières de table. Il met en évidence l'élévation progressif du seuil de la pudeur, du XVI^e siècle à nos jours, et suggère qu'il résulte de l'interdépendance croissante des hommes et de l'égalitarisation progressive de la société⁸ (1975, p. 275). Or s'il se trouve que la société toubou juxtapose, comme l'Occident moderne selon Elias, un certain égalitarisme et un haut niveau de pudeur, cette corrélation s'observe-t-elle dans d'autres sociétés ?

⁸ Qu'il appelle « l'effacement des grands contrastes entre les couches sociales ».

Les Peuls en constituent un autre exemple. En effet l'égalitarisme peul se marque au fait que « les possibilités de contrainte réelle (des chefs) sont très réduites », comme l'écrit Paul Riesman à propos des Peuls Djelgôbé du Burkina Faso (1974, p. 55), tandis qu'ils sont par ailleurs, dans leur ensemble, réputés pour leur code très strict de conduite, appelé **pulaaku**. La pudeur joue dans ce code un rôle primordial, auquel Riesman consacre de très belles pages (1974, chap. 7), mais il n'accorde que cinq ou six lignes aux interdits de commensalité dont il souligne pourtant l'étendue (1974, p. 128). Ses brèves indications témoignent de règles plus draconiennes encore que celles des Toubou, sans permettre une comparaison très poussée.

Faute de descriptions suffisantes sur ce sujet précis, la comparaison ne peut davantage s'effectuer avec d'autres sociétés. Cette lacune des ethnographies, de manière générale, est d'autant plus regrettable qu'il est raisonnable de postuler que toutes les sociétés humaines codifient, avec plus ou moins de raffinement, cet aspect révélateur de leur sociabilité.

Les facteurs qui entrent en jeu et que nous avons mis en évidence dans le cas des Toubou (l'âge et le sexe, les liens de parenté ou d'alliance, l'égalitarisme ou la hiérarchie, le respect ou la proximité sociale) ne sont pas nécessairement les seuls en cause dans ces codes de conduite. D'autres peuvent s'y adjoindre ou s'y substituer. Tel est le cas, par exemple, de la crainte de l'empoisonnement qui, chez les Masa et les Muzey du Nord-Cameroun et du Tchad, explique que l'étranger de passage ne peut manger qu'avec un petit enfant⁹.

Norbert Elias pour sa part, dans le cas du monde occidental, avance un autre facteur externe pour expliquer l'évolution des manières de table et l'accroissement de la pudeur en général. C'est la pacification. « A mesure que s'atténue la peur de l'agression extérieure, écrit-il, on voit s'intensifier les craintes « intérieures », c'est-à-dire ... la pudeur ou ... la gêne des autres » (1975, p. 277).

Les faits toubou cependant viennent à l'encontre de la validité générale d'une telle interprétation, car pudeur et violence dans leur société se conjuguent étroitement. La même crainte du déshonneur pousse la femme toubou à fuir son beau-père, et l'homme toubou à

⁹ Information orale d'Igor de Garine.

dégainer son poignard et à se précipiter sur son adversaire à la moindre insulte. Comme l'exprime un proverbe daza, « le cœur tout d'abord est de feu, ensuite il est de cendre », **owor gaddè wuni, sagaddè wunishi**. D'abord on se bat, ensuite on réfléchit. Cette crainte du déshonneur, extrêmement forte, s'applique dans tous les domaines et conduit à une vigilance de chaque instant. Il importe de savoir réagir dans la seconde à l'insulte, certes, mais il importe tout autant de savoir se contrôler quand d'autres circonstances l'exigent. Le Toubou se surveille en permanence. Il se garde de tout comportement qui l'exposerait au mépris ou à la risée, tel que faire preuve de goinfrerie, ou manquer de respect envers ses beaux-parents. Son impulsivité, quand il se rue sur son adversaire, est donc une attitude apprise, tout autant que son extrême retenue dans d'autres circonstances. Il intériorise ces règles dès son plus jeune âge, tel un « anneau incandescent d'angoisses intérieures », selon la formule imagée d'Elias, qui souligne le rôle déterminant que peut avoir la peur de perdre son prestige dans le façonnement des comportements (1975, p. 320).

La retenue qui s'exprime dans les manières de table, chez les Toubou, traduit donc une forme de sociabilité qui déborde largement le cadre alimentaire. La pudeur joue, dans ce domaine comme ailleurs, un rôle essentiel. Si les manières de manger de ces pasteurs du Sahara central sont conformes aux préceptes de l'islam, par contre leurs règles de commensalité (avec qui je mange et en présence de qui) leur sont spécifiques. Elles se modulent, nous l'avons vu, selon des principes généraux de vie en société qui leur sont propres, notamment pour ce qui concerne l'extension de la parenté, le vécu quotidien de l'alliance, les rapports de genre ou les facteurs de hiérarchie. Ces règles de sociabilité alimentaire, du fait qu'elles traduisent et contribuent à décrypter ces principes, sont donc loin d'être triviales. Elles méritent, dans d'autres sociétés tout autant, l'intérêt.

Bibliographie

BAROIN C., 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, coll. Production pastorale et société.

BAROIN C., 1988 —

« Une histoire honteuse : "le chef et la viande" ». In Baroin C. éd : *Gens du roc et du sable - Les Toubou, hommage à Charles et Marguerite Le Cœur*. Paris, Editions du CNRS : 111-137.

BAROIN C., 2001 —

La contestation chez les Toubou du Sahara central, *Etudes rurales* (157-158) : 159-172.

BERNUS E., 1972 —

Incongruités et mauvaises paroles touarègues (Touaregs lullemeden Kel Dinnik), *Journal de la Société des africanistes*, 42 (1) : 89-94.

CASAJUS D., 2000 —

Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg. Paris, La Découverte.

CHAPPELLE J., 1957 —

Nomades noirs du Sahara. Paris, Plon, rééd. 1982, Paris, L'Harmattan.

CLANET J.-Ch., 2002 —

La dure école des petits chameliers du bassin tchadien, *Journal des africanistes*, 72 (1) : 149-164.

ELIAS N., 1939.

Über den Prozess der Zivilisation (Du processus de civilisation), 2 vol., traduit en français sous deux titres distincts : vol. 1, *La civilisation des mœurs*. Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; vol. 2, *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975.

GARINE I. de, 1990 —

« Les modes alimentaires ; histoire de l'alimentation et des manières de table ». In Poirier J. éd. : *Histoire des mœurs*. I. Paris, La Pléiade : 1447-1627.

GAST M., 1968 —

Alimentation des populations de l'Ahaggar. Etude ethnographique. Paris, CRAPE, mémoire n° 8.

LE CŒUR Ch., 1950 —

Dictionnaire ethnographique tédá. Paris, Larose, mémoire de l'Institut français d'Afrique noire n° 9.

LE CŒUR Ch. et M., 1955 —

Grammaire et textes teda-daza. Dakar, Ifan, mémoire de l'Institut français d'Afrique noire n° 46.

LEVI-STRAUSS C., 1968 —

Mythologiques. 3. *L'origine des manières de tables*. Paris, Plon.

NACHTIGAL G., 1879-1881—

Sahara und Sudan, Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika. 3 vol., Berlin, Weidmann. Traduction anglaise avec introduction et notes par Allan G.B. Fisher et Humphrey J. Fisher. London, C. Hurst & Co., 3 vol., 1971, 1974 et 1987.

ORTIGUES M.-C. et E., 1973 —

Œdipe africain. Paris, Plon.

RIESMAN P., 1974.

Société et liberté chez les Peuls Djelgôbé de Haute-Volta. Essai d'anthropologie introspective. Paris, Mouton, Cahiers de l'Homme.

IBN ABÍ ZAYD AL-QAYRAWĀNÍ,

1975 (6^e éd.) —

LA RISÁLA. Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite mâlikite. Traduction française par Léon Berger. Alger, Editions populaires de l'armée.