

BAROIN, Catherine et COOPER, Barbara. 2018, La honte, introduction au dossier. In : BAROIN Catherine et COOPER Barbara (ed.), *La honte au Sahel. Pudeur, respect, morale quotidienne*. Paris, Sépia, pp. 9-28.

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'Odyssée. 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 ici¹. 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 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

¹ Citons par exemple Pitt-Rivers 1977, Gilmore 1987, Peristiany & Pitt-Rivers 1992.

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*²) diffère de la honte sexuelle ('*ar*) dont les 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 français³, s'est intéressé à l'histoire des mœurs de la société européenne. Il lie le développement d'une civilisation européenne spécifique à la 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

² transcrit '*aib* par Abou-Zeid (1966 : 247).

³ *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.

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 »⁴. 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

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

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 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 subsahariennes, qui occupent la zone frontière 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 »⁵ sud 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, sahéenne 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

⁵ Le mot *sahel* désigne le rivage en langue arabe.

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 »⁶, 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^e 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 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)

⁶ 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).

- *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)
- *yàagú* (Soninké, Razy, communication personnelle)
- *siige* (Sénoufo, Ouattara, voir article dans ce volume)
- *màlo, saame* (Bambara, Dumestre 2011)
- *sahwä, ḥšämä* (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
 - . *hakkille*, 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^e et XIX^e 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 (*nunjo*) 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.

REFERENCES

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 Insécurité dans le bassin du lac Tchad, XVII^e 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^{ère} 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), SISMELE-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^{ème} partie.

STEARNS Peter N, 2016, Shame, and the Challenge for Emotions History, *Emotion Review* 8 (3) 197-206.

TAINÉ-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 Aytawari de l'Azawagh, Niger), thèse de doctorat, Paris, EHESS.

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

WIKAN Uni, 1984, Shame and honor. A contestable pair, *Man* 19 : 635 652.