

Échange ou prédation ?

Ce que le terrain fait aux Toubou (Tchad)

Catherine Baroin

“**L**A VALEUR du désordre» : voilà un titre d’ouvrage paradoxal, puisque c’est l’ordre qui est généralement mis en avant en tant que valeur sociale. Mais dans le Nord du Tchad, dans la ville-garnison de Faya-Largeau, ou Faya, tel n’est pas le cas. Le désordre y est entretenu parce que les habitants en tirent avantage. Des fonctionnaires sont payés sans fournir de travail en contrepartie, les droits sur les jardins restent dans le flou – ce qui permet aux plus forts de s’en arroger la propriété –, les archives ne sont absolument pas classées (cf. photographie, p. 41), le pillage des biens de l’État est la règle, pour ne mentionner que quelques aspects de ce « désordre ». Mais de quoi s’agit-il exactement ? Julien Brachet et Judith Scheele brossent un tableau sans concession de la situation qui prévaut dans cette ville-garnison d’accès difficile¹ et de la zone alentour, où les auteurs ont enquêté pendant douze mois (2011-2012). La ville de Faya, située au cœur de la vaste palmeraie du Borkou est la préfecture du BET (Borkou-Ennedi-Tibesti)², région qui englobe tout le Nord du Tchad. La description qui est donnée de la vie locale ne peut que susciter l’intérêt général en ces temps troublés que connaît l’espace Sahara-Sahel.

1. Faya se trouve à 1000 km de pistes sableuses de la capitale N’Djaména, hormis les 80 premiers kilomètres de route goudronnée.

2. L’ancienne unité administrative du BET est aujourd’hui divisée en trois régions : le Tibesti, le Borkou et l’Ennedi-Ouest.

À propos de Julien Brachet & Judith Scheele, *The Value of Disorder. Autonomy, Prosperity, and Plunder in the Chadian Sahara*, Cambridge University Press, 2019. Toutes les citations extraites de cet ouvrage ont été traduites par l’auteure.

Les auteurs cherchent à mettre en évidence, de façon subtile, l'*ethos* très particulier qui règne localement. Ce qu'ils s'abstiennent toutefois de souligner est que cet *ethos* porte la marque de la population majoritaire à Faya et dans tout le Nord du Tchad, c'est-à-dire les Toubou³, dont le domaine s'étend sur un quart du Sahara, du lac Tchad à la Libye, du Niger au Soudan. Même s'il est vrai que « la majorité des Toubou aujourd'hui vivent ailleurs »⁴ et que la plupart (les Teda au nord et les Daza au sud) sont des nomades suivant leurs chameaux loin des villes (p. 17), le milieu urbain sur lequel est centré l'ouvrage n'en est pas moins imprégné de leurs façons d'être et de faire. Pourtant leur nom n'apparaît pas dans le titre, ce qui peut étonner. Certes, il n'y est pas seulement question des Toubou, pourra-t-on objecter. Ce livre, en tout cas, ne leur est pas adressé, car très peu d'entre eux sont anglophones.

En dehors de la ville et des vastes palmeraies voisines, la région du BET est un désert faiblement peuplé. L'élevage extensif y est le principal moyen de subsistance et l'habitat est disséminé. Le contraste est donc total entre ce milieu rural désertique, ou semi-désertique, et le milieu urbain étudié ici. Il y a beaucoup de soldats à Faya, au point que la ville est qualifiée de ville-garnison. Ils côtoient une société civile locale composite, comme celle de toute ville, et cela n'a probablement pas facilité l'enquête. Les rapports entre les soldats et les autres habitants ne sont pas abordés dans ce livre, qui apporte néanmoins de nombreuses informations sur la vie et l'ambiance locales. Les auteurs ont visité d'autres oasis que Faya (p. 39), mais n'ont pas enquêté en milieu pastoral. Ils nous proposent donc l'ethnographie d'une population de sédentaires urbains.

L'*ethos* que Julien Brachet et Judith Scheele mettent en évidence est-il particulier à Faya, ou bien est-il commun à l'ensemble des Toubou ? Certes, le « système moral » (p. 312) défini en conclusion correspond, sur bien des aspects, aux observations que nous avons faites chez des pasteurs toubou quarante ans plus tôt, lors d'un séjour prolongé dans un petit campement d'une vingtaine de tentes au Niger (Baroin 1985) – sachant qu'aucune autre enquête en milieu rural toubou n'a malheureusement été effectuée depuis. En revanche, en ce qui concerne la nature des relations sociales, les auteurs optent pour des interprétations qui vont totalement à l'encontre des analyses menées alors chez les pasteurs. À nos yeux, cette divergence

3. Le BET est le pays des Toubou. Rappelons qu'ils furent nombreux à s'illustrer comme « rebelles du Tchad », avant de s'emparer du pouvoir et de fournir à ce pays deux chefs d'État : Goukouni Oueddei en 1979, puis le tristement célèbre Hissène Habré, président du Tchad de 1982 à 1990. Aujourd'hui, les Toubou restent politiquement très impliqués tant dans les rébellions, depuis la Libye notamment, que dans les sphères du pouvoir et de l'armée au Tchad.

4. « The majority of Tubu today live elsewhere » (p. 32).

d'interprétations est due à nos conditions d'enquête respectives qui, dans un cas comme dans l'autre, ont forcément influé sur les propositions théoriques.

Avant de revenir sur les interprétations qui me paraissent les plus sujettes à débat, mentionnons trois de ces propositions théoriques générales formulées dans l'ouvrage. Tout d'abord, les auteurs remettent en cause la légitimité du concept de « société » comme objet d'étude (pp. 262-263), en notant, à juste titre, que les anthropologues travaillant sur l'étude des « sociétés » sont souvent influencés par leur culture occidentale marquée par l'omniprésence de l'État, de sorte qu'ils s'intéressent aux mécanismes de maintien de l'ordre social qui assurent la survie du groupe en tant que tel. Or, c'est au désordre que Julien Brachet et Judith Scheele sont confrontés à Faya, en rapport avec les difficultés d'un terrain d'enquête très hétérogène. Cette hétérogénéité même ne peut assurément pas les conduire à considérer qu'ils sont face à une « société » formant un tout cohérent, d'autant plus d'ailleurs qu'ils soulignent ses liens multiples avec l'extérieur. La permanence de la crise (« permanence of crisis », p. 87), observée dans tout le Nord du Tchad, entrave en outre toute forme d'organisation structurée dans la société locale.

Julien Brachet et Judith Scheele relèvent également le manque de sources historiques sur les Toubou (p. 18) et le total désintérêt de ces derniers pour leur histoire (p. 26), à la différence des autres populations sahariennes. Si cette constatation n'est pas nouvelle (Chapelle 1957 : 37 ; Baroin 2015), l'originalité est qu'elle est ici mise en lien avec deux autres traits caractéristiques des Toubou : d'une part, l'absence de centralisation politique (p. 306)⁵ et, d'autre part, « l'invisibilité et l'inconnaissabilité protectrices que les Toubou ont cultivées au fil du temps »⁶. Les citadins de Faya, à l'instar des nomades, se vantent en effet d'être « insaisissables comme le sable ». C'est ce que rapportait Louis Caron, ancien administrateur en milieu toubou à l'époque coloniale, à travers ces louanges prononcées par un forgeron : « “Ton père est riche, il est comme le sable (*bosao kègè*), il est comme la lune (*aori kègè*) ”, ce qui signifie simplement que personne ne peut l'attraper, qualité éminemment gorane⁷ » (1988 : 100). Allons plus loin, et posons sur ce sujet une question plus large : faut-il considérer ce lien entre l'absence d'intérêt pour l'histoire et l'absence de centralisation politique comme une situation particulière propre aux Toubou, ou bien peut-on la constater ailleurs ? L'anthropologie politique pourrait s'appuyer sur d'autres exemples de sociétés anarchiques pour tenter de fournir des éléments de réponse.

5. Nous avons qualifié cette « absence de centralisation politique » d'anarchie (Baroin 1985).

6. « The protective invisibility and unknowability Tubu have cultivated over time » (p. 312).

7. Le terme « gorane » désigne les Daza. Ce sont les Toubou du Sud, par opposition aux Teda, qui sont les Toubou du Nord.

Une troisième proposition théorique est la distinction entre le don et le vol. Celle-ci est élaborée à partir de l'exemple très concret de la récolte des dattes (pp. 233-234) : pour ne pas reconnaître les nombreux vols de dattes dont ils sont victimes lors de la récolte, les propriétaires de palmiers préfèrent afficher leur indifférence face à ces pertes et prétendre qu'il s'agit de dons de leur part, et non de vols à leur encontre, ce qui retourne la situation à leur avantage. Cette ambiguïté de l'appropriation est une question théorique de grande ampleur, comme le soulignent Julien Brachet et Judith Scheele. Elle caractérise de nombreuses transactions non réciproques ou inégales, y compris chez nous où l'appropriation peut être conçue comme légale (c'est un don) ou illégale (c'est un vol). C'est toujours une affaire d'interprétation et d'acceptation publique. Franchissant cette frontière ténue entre don ou vol de dattes, Julien Brachet et Judith Scheele tranchent, pour leur part, en faveur du second, mettant l'accent sur l'acte de prédation, même si les intéressés se plaisent à affirmer l'inverse.

Don ou vol ? Échange ou prédation ? Ce dilemme revient à plusieurs reprises dans le livre et mérite réflexion. Car, chaque fois, c'est en termes de prédation, plutôt que d'échange, que les faits sont interprétés dans le milieu urbain étudié par les auteurs. L'idée de « pillage » (*plunder*) figure d'ailleurs dans le titre de l'ouvrage. Il est vrai que la prédation est valorisée chez les Toubou, ne serait-ce que dans le cadre des *razzias*. Mais les vols de chameaux dont ils s'enorgueillissent ne caractérisent pas les seuls Toubou : tous les pasteurs sahariens s'y livraient régulièrement, et s'y livrent encore. De plus, les Toubou n'encouragent pas la prédation dans tous les domaines puisque, en dehors des *razzias* de bétail, les vols sont considérés comme honteux (p. 229).

À Faya, Julien Brachet et Judith Scheele voient également un refus de l'échange dans les relations de parenté⁸. Il se peut que les relations familiales y soient fortement perturbées par la vie urbaine et par les multiples soubresauts politiques qui ont marqué le Nord du Tchad. Toujours est-il qu'à l'époque de nos propres observations en milieu rural chez les pasteurs toubou du Niger (Baroin 1985), la situation était totalement différente : c'est l'échange et non la prédation qui y définissait les liens de parenté. L'interprétation des auteurs se fonde sur des témoignages qui ont peut-être été biaisés par les langues utilisées lors de l'enquête, le français et l'arabe (p. 40). Ils n'ont en effet pas fait usage de la langue vernaculaire, qui se compose de deux dialectes inter-compréhensibles (le *dazaga*, ou langue des Daza, et le *tedaga*, ou langue des Teda). Or, certains Toubou, à Faya, ont peu d'estime pour les Arabes. Cela transparait même dans l'ouvrage, par exemple dans le passage suivant :

8. « [K]in relations [...] are marked by an (illusory) refusal of reciprocity » (p. 44).

« L'exogamie est énoncée explicitement comme une règle, comme centrale dans ce que signifie le fait d'être Toubou, en particulier par opposition aux Arabes, qui "aiment se marier dans leur propre famille", ce qui est considéré comme le signe de leur arrogance et de leur esprit de clocher, et tout simplement comme plutôt répugnant »⁹.

Compte tenu de ce point de vue, il est possible que l'usage de l'arabe dans les enquêtes auprès des femmes toubou n'ait pas favorisé la coopération de ces dernières. Elles étaient sans doute peu enclines à se confier sur leur vie familiale dans cette langue qui n'est pas la leur¹⁰.

Enfin, les analyses proposées par Julien Brachet et Judith Scheele ne semblent pas prendre en compte une caractéristique essentielle de la ville étudiée : sa composition démographique. Nous allons montrer que cette dernière a pourtant une importance cruciale à Faya.

Le déficit en hommes et ses conséquences sur les relations de parenté

Une caractéristique majeure du milieu urbain étudié est, qu'à l'exception des hommes en armes, la société civile y est essentiellement féminine. La présence massive des femmes à Faya se déduit par défaut dans l'ouvrage, lorsque les auteurs indiquent que la plupart des hommes se trouvent ailleurs, dans l'armée ou à N'Djaména, où ils travaillent dans la sécurité ou l'administration (pp. 228-229). Fin 2011 et en quelques mois, ajoutent les auteurs, les jeunes hommes se volatilèrent comme par magie après l'arrivée massive de réfugiés libyens à Faya, tandis que les femmes et les hommes plus âgés restèrent sur place¹¹. La plupart des hommes, donc, sont absents. Ce déséquilibre démographique provient aussi d'un autre facteur, dont Julien Brachet et Judith Scheele ne font pas mention : c'est l'énorme hécatombe

9. « Exogamy is explicitly stated as a rule, and as central to what it means to be Tubu, in opposition in particular to Arabs, who "like to marry their own family", which is seen as a sign of their arrogance and parochialism, and quite simply as rather disgusting » (p. 235).

10. L'influence arabe est assurément marquée à Faya, mais peut-être moins que Julien Brachet et Judith Scheele ne l'imaginent. On peut le constater notamment à partir de l'exemple de l'arrosage des jardins par puits à balancier – mais on aurait pu aussi choisir l'exemple des variétés de dattes, dont les noms ne sont pas arabes, mais spécifiques au Borkou (Baroin & Pret 1993 ; voir aussi Pret 1990 et Nachtigal 1980 : 413-414). Ce puits est désigné dans l'ouvrage par le terme arabe *shaduf* (cf. photographie, p. 151) et il s'agirait, selon les auteurs, d'un mode d'exploitation « historiquement exceptionnel » (*historically exceptional*) remontant à la présence des Senoussistes (pp. 149-150). Or, il existe tout un ensemble de termes toubou associés à cette technique, dont *djowa* en *dazaga*, *yoba* en *tedaga*. Charles Le Cœur, le premier ethnographe ayant travaillé chez les Toubou, au Tibesti, dans les années 1930, en fait une description détaillée avec tous les éléments du vocabulaire qui lui sont liés (1950 : 198). L'existence de ces termes révèle probablement l'autochtonie d'une pratique ancienne, donc sans lien avec les Arabes, ce qui démontre l'utilité d'enquêter en langue vernaculaire.

11. « Most of the young men nonetheless disappeared as if by magic, while the women and the older men remained behind » (p. 218).

résultant de plusieurs décades de guerres et rebellions ayant marqué l'histoire mouvementée du Nord du Tchad. Ces pertes humaines colossales, qui ne sont pas chiffrées, ont eu des conséquences démographiques durables et fortes. À titre d'exemple, lors de nos séjours au Borkou dans les palme-raies proches de Faya, en 1990-1991, après une longue guerre civile, on pouvait constater l'absence quasi totale de toute une tranche d'âge, celles des hommes d'âge mûr. Il n'y avait sur place que des adolescents et des vieillards. Ces données sont anciennes, certes, mais les morts, au combat, de mercenaires, soldats et autres rebelles, n'ont jamais cessé, puisqu'après la prise de pouvoir par Idriss Déby en 1990, « [l]a vie politique au Tchad continua d'être ponctuée de tentatives de coups d'État et de rebellions »¹², les rébellions devenant « un mode ordinaire de subsistance »¹³, selon l'expression empruntée à Marielle Debos (2013 : 75).

Sur la question du mariage, le corollaire de cette absence des hommes à Faya (en dehors de la garnison) est que Julien Brachet et Judith Scheele ne donnent que le point de vue des femmes, puisque c'est seulement auprès d'elles que les enquêtes ont été menées : il ressort que, pour elles, l'objectif est d'extorquer le plus de richesses possible au futur mari (p. 237). En effet, du fait de l'absence d'éléments masculins dans la famille à Faya, ce sont les femmes qui doivent assurer financièrement le mariage de leurs filles et les auteurs notent qu'elles se plaignent du coût que cela implique (*Id.*). Mais rien n'est dit du mariage des fils, ni du rôle des pères, sur lesquels aucune enquête ne semble avoir été faite. Or, quand les pères et les hommes de la famille de la mariée sont là, les choses se passent différemment. Dans un contexte rural et pacifique plus ancien, en 1970-1971 chez les pasteurs toubou du Niger, les mariages se contractaient entre deux parentèles actives, où les hommes jouaient un rôle prédominant¹⁴.

Julien Brachet et Judith Scheele sont peu loquaces sur la compensation matrimoniale. Ils notent que, idéalement, le futur marié doit obtenir la somme des biens concernés par ses propres moyens et non en la collectant auprès de ses parents¹⁵. Mais il existe un décalage entre l'idéal et la réalité, remarquent-ils, puisque la plupart des hommes comptent sur leur famille pour rassembler les fonds nécessaires à leur mariage¹⁶. Rien de plus n'est dit à ce sujet. L'on sait en revanche qu'en milieu rural pastoral, chez les

12. « Political life in Chad continued to be punctuated by attempted coups and rebellions » (p. 127).

13. « [A]n ordinary mode of subsistence » (p. 130).

14. Une photographie prise à cette époque témoigne de leur implication : on y voit les hommes des deux parentèles masculines, face à face, « attachant le mariage » par une prière musulmane (Baroin 1985 : 326, photographie n°28).

15. It « should ideally be not collected from relatives but obtained by independent means » (p. 239).

16. « Most men rely on their families to raise the necessary funds for marriage » (p. 238).

Daza du Niger observés en 1971-1972, un long processus d'échanges avait cours : le futur marié sollicitait au départ de nombreux parents et parentes pour réunir les biens au titre de la compensation matrimoniale, le beau-père redistribuait ensuite les animaux reçus de son futur gendre dans la parentèle de la fiancée et, en retour, ces bénéficiaires donnaient du bétail au marié le jour de la cérémonie. Rien de tel n'est relevé aujourd'hui à Faya. Les auteurs signalent juste un cas particulier, où les parents de l'épouse (grand-mère maternelle, oncle maternel, frères et cousins) réclament après coup une part de la compensation matrimoniale, au prétexte qu'ils étaient absents au moment de sa redistribution (p. 238) – l'absence des parents masculins n'étant pas surprenante compte tenu de l'absence générale des hommes en ville. Mais faut-il interpréter ces exigences exprimées *a posteriori* en termes de réciprocité (à l'instar du cycle d'échanges observé en milieu rural), ou comme un paiement extorqué unilatéralement (« one-off extorsion payment », *Id.*) ? Selon Julien Brachet et Judith Scheele, c'est plutôt la seconde interprétation qui prévaut à Faya. Là encore, on constate donc une opposition entre le milieu urbain observé par les auteurs, qui cherchent à montrer que c'est la prédation et l'extorsion qui y dominent, et le milieu rural pastoral où, au contraire, c'est l'échange et la réciprocité qui étaient légitimes.

Les femmes de Faya seraient-elles féministes, ou bien sont-elles simplement allées dans le sens des convictions de l'enquêtrice ? Toujours est-il que la mise en avant du point de vue féminin au détriment de celui des hommes apparaît sur trois autres sujets liés à la parenté : la résidence, le rapt et le divorce. En matière de résidence, il est indiqué que les jeunes mariées s'installent souvent à contrecœur chez leur mari¹⁷. Ce fait n'est pas contestable, mais peut-être les auteurs accordent-ils trop de crédit à ce ressenti féminin, et attribuent-ils trop de responsabilité à l'épouse quant au choix de la résidence. Cette tendance les conduit en tout cas à faire, à l'appui de leur propos, une fausse lecture de ce qui a été noté en milieu pastoral. D'après eux, nous aurions écrit (p. 237, note 23) que les mariées restent deux ans *avec* leurs mères, impliquant par là qu'il pourrait s'agir d'un choix personnel, ce qui n'est pas le cas. Ce que nous décrivions en réalité (Baroin 1985 : 142) est le fait que la tente du jeune couple reste pendant deux ans *dans le campement* des parents de la mariée, ce qui est sensiblement différent. La tente appartient à la femme, mais c'est le mari qui décide de son emplacement. Certes, cet emplacement se situe d'abord quelque temps dans le campement des parents de la mariée, mais la jeune épouse n'a pas son mot à dire sur la négociation du départ, qui s'engage entre l'époux et ses

17. « Girls, on marriage, only gradually and often grudgingly shift their residence to their husband's house » (p. 237).

beaux-parents. La discussion se fait entre hommes, même si, par égard pour la belle-mère, on sollicite son accord pour laisser partir sa fille. Il est clair que, sur ce point encore, l'absence des hommes à Faya modifie les règles.

Le mariage par rapt, pour sa part, est mentionné comme un mode fréquent d'union, mais qui n'exclut pas l'obligation de payer la compensation matrimoniale (ce qui a été noté aussi en milieu rural au Niger). Il permet toutefois d'éviter les frais d'équipement de la demeure conjugale (p. 239). Ces frais seraient-ils, sinon, à la charge de la famille de la mariée? Ne doivent-ils pas néanmoins être couverts ultérieurement? Rien n'est dit à ce sujet, et la situation décrite à Faya contraste fortement avec l'équilibre observé chez les pasteurs toubou du Niger, où les deux familles se partageaient les dépenses (Baroin 1985 : 302 *sq.*). Les femmes de Faya considèrent le mariage par rapt comme une expérience profondément traumatisante, l'une d'elles disant de ses ravisseurs qu'ils se comportaient comme des sauvages. Le rapt, certes, est un acte violent qui est tout aussi fréquent en milieu pastoral, mais les femmes interrogées à ce sujet au Niger n'en avaient pas la même lecture. Certaines réprimaient même un sourire, car il était flatteur pour elles d'être enlevées : c'était valorisant d'être choisies par un mari audacieux.

Sur le divorce enfin, c'est à nouveau la seule opinion des femmes de Faya qui est donnée. Et, plus particulièrement sur la question du dédommagement qu'exige l'ex-mari pour autoriser le remariage de sa femme, percent non seulement un certain féminisme mais aussi une interprétation des faits qui penche, une fois encore, en faveur de l'extorsion plutôt que de la réciprocité. Julien Brachet et Judith Scheele présentent en effet la somme à payer comme un paiement extorqué (« to be paid off », p. 242). Pourtant, dans le milieu pastoral au Niger, il s'agissait d'un droit coutumier appelé *feda*. C'était un montant, exprimé en animaux, que le mari qui répudiait sa femme pouvait choisir de percevoir sur le remariage de celle-ci. On disait alors : « Il a mis X animaux sur la tête de son épouse » (Baroin 1985 : 265). Nous regrettons donc que les auteurs n'aient pas fait le rapprochement entre cette extorsion qu'ils dénoncent et les faits observés en milieu rural, car cela aurait pu les porter à interpréter ce paiement en termes de droit plutôt que d'extorsion. Extorsion ou droit? Tout comme pour prédation ou échange, la question mérite aussi d'être débattue.

La circulation de la richesse

Le thème de la circulation de la richesse est largement analysé dans ce livre, sous un jour théorique. Les auteurs évoquent, dès le début de l'ouvrage (p. 35), la proposition de Carlos Fausto (2000 : 937), selon laquelle il y a lieu de différencier deux schémas de production sociale : l'un fondé sur

l'appropriation et la prédation, l'autre sur la circulation et l'échange. Et, nous avons vu plus haut qu'aux yeux de Julien Brachet et Judith Scheele, c'est la prédation qui est prédominante à Faya au détriment de l'échange, que ce soit dans les relations de parenté ou dans l'exemple particulier de la récolte des dattes.

De façon plus générale, Julien Brachet et Judith Scheele affirment que la « dispersion », et non l'« accumulation », est une valeur centrale à Faya¹⁸, ce qu'ils constatent notamment dans la propension des habitants au gaspillage ostentatoire (« a taste for conspicuous waste », p. 43). Il y aurait donc à la fois une économie de « prédation » et un goût pour la « dispersion » de la richesse (notons ici l'écart avec la typologie de Fausto qui, pour sa part, associe la prédation à l'appropriation, et non à la dispersion). Faut-il dès lors voir un lien entre la prédation et la dispersion de la richesse ? La question n'est pas posée clairement dans le livre, mais mériterait pourtant, elle aussi, d'être discutée : à quoi bon piller, si c'est ensuite pour redistribuer le butin de façon ostentatoire ? Les auteurs ont pu observer des manifestations de ce goût pour la dispersion de la richesse dans les largesses sans contrepartie (« the glory of giving ») qui sont faites aux griots. Ils citent aussi une anecdote allant dans le même sens : celle d'une riche femme toubou vivant à N'Djaména, qui distribue à profusion des billets de banque à tous les passants dans les rues de Faya (p. 224). Ils avancent enfin que ces mêmes logiques de dispersion se retrouvent dans les relations de parenté qui, en dépit de la règle clairement affirmée de l'exogamie, sont marquées par un refus (illusoire) de réciprocité¹⁹.

Il est clair que les forgerons-griots, à Faya comme ailleurs, profitent amplement du prestige que procure le fait de donner, prestige que recherche aussi le président du Tchad lui-même lorsqu'il dispense ses largesses lors de tournées dans le pays, qui sont également mentionnées dans le livre. Soulignons que si cette femme riche de N'Djaména distribue ses billets de banque à tous les passants de Faya avec autant de générosité, c'est parce qu'elle n'est que de passage dans cette ville. Si elle résidait sur place, en effet, elle serait sollicitée en permanence par ses parents et sa richesse fondrait comme neige au soleil. Son geste ostentatoire, exceptionnel, n'est donc possible que parce qu'elle habite au loin – elle n'en ferait rien à N'Djaména –, ce qui la met à l'abri de l'obligation de redistribution à laquelle elle serait sinon soumise.

18. « Dispersal rather than accumulation emerges as a key value » (p. 43).

19. « Similar logics of dispersal are reflected in kin relations that, despite a clearly stated rule of exogamy, are marked by an (illusory) refusal of reciprocity » (p. 44).

De sorte que l'accumulation de richesse n'est pas recherchée localement par les Toubou, puisqu'ils seraient contraints de la redistribuer. D'ailleurs, Julien Brachet et Judith Scheele indiquent que les riches Toubou de la ville préfèrent placer leur fortune loin de Faya pour cette raison, qui explique en outre leur manque de goût notoire pour le commerce (p. 174). La redistribution est donc bien la règle prédominante dans la culture toubou, mais c'est aussi une règle très contraignante comme le confirme, *a contrario*, le fait que ceux qui le peuvent s'efforcent d'y échapper. Les cas que les auteurs décrivent ne peuvent donc pas s'analyser en termes de « dispersion », puisqu'ils sont de deux ordres différents : il s'agit, d'une part, d'une mesure pour se soustraire à une obligation (on place sa richesse ailleurs) et, d'autre part, d'une distribution ostentatoire, laquelle n'est pas tant une dispersion qu'un moyen de s'attirer du prestige. C'est la recherche du prestige, dont la distribution n'est que le moyen, qui a valeur explicative dans ces actes.

Il se peut, à la décharge des auteurs, que cette obligation de redistribution soit contournée, ou moins visible en milieu urbain qu'elle a pu l'être en milieu pastoral. L'ancien administrateur colonial Louis Caron ne décrivait-il pas, avant l'indépendance, le fonctionnement de la parentèle « comme une sorte de compagnie d'assurances » : « La parentèle participe aux versements de dots, d'indemnités diverses dues par l'un de ses membres et, inversement, elle bénéficie d'une part des versements reçus dans les cas contraires » (1988 : 103). Or, même en ville, et donc à Faya, les obligations d'échanges qu'entraîne la solidarité familiale se rencontrent en certaines circonstances. Ainsi, alors que les cérémonies de mariage y sont marginales et attirent peu de monde, au contraire de ce qui a été constaté en milieu rural, c'est tout l'opposé pour ce qui est des funérailles auxquelles tous se doivent d'assister. De même, en cas de meurtre, des négociations sont entreprises entre les parents de la victime et ceux du meurtrier pour fixer le montant du « prix du sang », négociations sur lesquelles Julien Brachet et Judith Scheele apportent de riches indications (pp. 245-246). Avec la fréquence des meurtres et des décès dans cette ville, il est probable que la documentation sur ces sujets ne leur ait pas manqué. Les funérailles, précisent-ils, sont d'ailleurs la seule occasion où ils ont pu observer une solidarité familiale, « à [leur] connaissance » du moins²⁰. Sage réserve, car d'autres marques de solidarité familiale pourraient effectivement leur avoir échappé.

20. « [T]his display of solidarity is the only one, to our knowledge, that is common in Faya » (p. 243).

En matière politique, la nature particulière du rapport à l'État dans cet univers lointain du Nord du Tchad soulève un problème théorique éminemment intéressant pour le champ de la politologie. L'État, en effet, y apparaît comme détourné de son rôle essentiel, du moins selon nos conceptions occidentales. On s'accorde d'habitude à considérer, à la suite de Max Weber (1994 [1919]), que la fonction première de l'État est de concentrer le monopole de la violence, ce qui est loin d'être le cas au Tchad.

Le deuxième chapitre du livre, humoristiquement intitulé « Cinquante nuances de kaki » (« Fifty Shades of Khaki »), brosse notamment un redoutable tableau du pillage et de la répression tous azimuts qui eurent lieu sous les deux derniers présidents de la République du Tchad, Hissène Habré de 1982 à 1990, puis Idriss Déby depuis 1990²¹. Ces informations sont factuelles, mais c'est surtout la conclusion de ce chapitre (p. 132) qui attire l'attention, car elle va à l'encontre des idées reçues. Elle fait écho aux observations de Marielle Debos qui, dans son livre *Le métier des armes au Tchad* (2013), souligne la porosité des statuts de soldat et de rebelle ou bandit, le passage de l'un à l'autre étant souvent affaire de circonstance. Julien Brachet et Judith Scheele aussi mettent l'accent sur la fluidité des catégories de combattants, notamment en nuanciant l'opposition qu'ils jugent trop rigide entre Libyens et Tchadiens, entre Arabes et Toubou. À l'inverse du sens commun, ils remarquent que la guerre, plus qu'une lutte pour des ressources, est un moyen de les créer et de les redistribuer²². Cette « économie de guerre » s'est poursuivie même après la cessation officielle des hostilités, tandis que, sur le plan politique également, l'armée et les institutions apparentées restaient centrales, avec l'incorporation de tous les hommes « qui comptent »²³ dans l'armée et la taxation renforcée de tous les autres (p. 132).

En matière politique toujours, les auteurs décrivent de façon saisissante les liens entre l'État tchadien et le Nord du pays, considérés du point de vue des habitants de cette région. Si la fonction normale d'un État, selon la conception occidentale, est d'administrer le pays dans la poursuite du bien commun et du contrôle de la violence, cette conception de la fonction étatique est totalement contredite au Tchad, en particulier dans le Nord. À Faya, l'État n'est pas maître, il est « englobé » (*encompassed*) par les habitants

21. On comprend, à ce propos, la prudence des auteurs d'avoir publié dans une langue étrangère, l'anglais!

22. « War in this case was not so much a fight over resources as a way of creating and distributing them » (p. 132).

23. Et, en particulier, de très nombreux Toubou.

du lieu. On pourrait même aller plus loin, en ajoutant que les Toubou l'ont en quelque sorte phagocyté, dans la mesure où c'est leur refus d'obéir, leur potentiel de violence et leur désir d'autonomie qui prévalent (p. 259), au mépris de la notion d'ordre et d'intérêt général. L'impôt n'est pas payé, les nombreux postes administratifs ou militaires attribués aux habitants du Nord dans l'espoir de les contenir²⁴ sont, pour eux, des sources de revenus plus que d'obligations, et le matériel collectif est pillé. Une multitude de détails localement très significatifs révèle en fait que l'État tchadien est réduit à un rapport de quasi-subordination au Nord du pays. C'est un cas d'espèce pour le moins inhabituel qui devrait susciter l'intérêt des politologues. Même si le modèle de l'État distributeur de richesses et de prébendes dans l'intention d'affirmer son pouvoir politique n'est pas un fait nouveau et se constate en de nombreux autres lieux, la situation au Tchad semble tellement extrême qu'elle ne peut qu'alimenter une réflexion politique générale sur l'espace saharien.



Nous n'avons développé ci-dessus que quelques aspects d'un ouvrage particulièrement riche, brillant et bien documenté. Les auteurs rassemblent en conclusion leurs observations sur les valeurs des Toubou de Faya. Ces dernières, dans une large mesure, se constataient aussi en milieu rural quarante ans plus tôt, ce qui confirme la pertinence d'un « univers culturel » propre aux Toubou, qui semble avoir perduré au fil du temps.

Cet univers culturel se caractérise en premier lieu par l'attachement à une exogamie cognatique très poussée, qui distingue les Toubou de tous les autres peuples sahariens. Cette règle, que les Toubou considèrent comme essentielle, fonde en milieu pastoral une morphologie sociale qui s'organise, non pas en groupes (d'où l'absence de centralisation politique), mais dans un enchevêtrement de réseaux interindividuels. Partout, la connaissance approfondie des généalogies permet de garantir le respect de cette règle d'exogamie si importante, même si elle s'accompagne d'un désintérêt total pour l'histoire.

Le goût pour le défi, valorisé dès l'enfance (p. 266), le refus d'obéir (en lien lui aussi avec l'absence de centralisation politique), de même qu'une constante aspiration à l'autonomie personnelle (« a constant striving for personal autonomy », pp. 38 et 259) sont d'autres traits partagés avec nos propres observations en milieu rural. L'analyse y avait montré leur lien avec le cycle des échanges préalables au mariage. De nombreux parents cognatiques

24. « [G]overn the turbulent north by incorporating most of the local population into the army » (p. 277).

des deux futurs conjoints y prenaient part, dans un aller et retour de dons de bétail qui aboutissait à la création d'un nouveau troupeau, base de l'indépendance économique du jeune couple (Baroin 1985, 1993). L'autonomie du jeune marié était donc le fruit d'un vaste système d'échanges préalable au mariage. Mais l'aspiration à l'indépendance se double d'une affirmation de la différence, qui se traduit et se traduit toujours dans un détail révélateur : le port du turban. Julien Brachet et Judith Scheele constatent en effet, avec une grande justesse, que chaque homme toubou l'enroule d'une manière qui lui est propre, ce qui induit une « forme d'originalité qui est en fait plus difficile à obtenir que ne l'est la conformité à un standard imposé »²⁵. Ainsi peut-on, par le port du turban, distinguer immédiatement un Toubou d'un Touareg, par exemple, car ces derniers l'enroulent tous de la même façon, suivant un style typique de ce groupe.

On remarque aussi, tant en ville que chez les pasteurs, un potentiel de violence permanent, pour lequel les Toubou sont redoutés. Déjà Louis Caron avait constaté : « la violence était toujours virtuelle. Elle pouvait se manifester à tout moment » (1988 : 101). Mais, même si elle constitue « une valeur en soi » (« violence [...] has value in itself », p. 260), elle n'en est pas moins soigneusement chorégraphiée de façon à éviter les blessures graves, comme le notent subtilement Julien Brachet et Judith Scheele (pp. 269-270). Leurs pittoresques descriptions de combats de femmes (pp. 271-272) illustrent cette propension à la violence qu'elles partagent avec les hommes, à Faya comme en milieu rural. Un dernier détail plutôt inattendu retient l'attention : c'est le rôle de la prison. À Faya, elle tient plus de lieu de refuge que de geôle pour les meurtriers (p. 285), en attendant que les tractations sur le paiement du « prix du sang » entre les familles mettent fin à la menace de vendetta. Cela fait écho à cette autre remarque de Louis Caron, qui notait que l'incarcération d'un meurtrier par les autorités coloniales dans le Nord du Tchad suspendait le droit à la vengeance : « Ce droit d'asile ressemblait à celui qu'entraînait la présence d'un individu dans une église du Moyen Âge » (1988 : 105-106).

Les conclusions de Julien Brachet et Judith Scheele sur les valeurs et les aspirations des Toubou de Faya mettent en relief une « rhétorique masculine », à laquelle la présence massive de militaires n'est assurément pas étrangère. Cela les incite à souligner l'importance de la prédation dans les relations sociales, au contraire de la multiplicité des échanges décrits autrefois en milieu rural. Il est vrai que la permanence des conflits dans le Nord du Tchad a profondément bouleversé les liens sociaux en ville, mais

25. « [T]hey all take great care to wind them in their own individual way – an “originality” that is in fact more difficult to achieve than conformity to an imposed standard » (p. 266).

il se pourrait pourtant que ces anciennes formes de solidarité n'aient pas totalement disparu en ville, comme tendraient à le suggérer les observations des auteurs sur les échanges existant à Faya à l'occasion de funérailles ou de la compensation pour meurtre.

*Centre national de recherche scientifique
Archéologies et sciences de l'Antiquité (ArScAn, UMR 7041), Équipe Ethnologie préhistorique, Nanterre
baroin.cnrs@gmail.com*

MOTS CLÉS/KEYWORDS: prédation/*predation* – échange/*reciprocity* – redistribution – désordre/*disorder* – terrain ethnographique/*fieldwork* – compensation matrimoniale/*bride price* – compensation pour meurtre/*blood money* – Toubou/*Tubu people* – Tchad/*Chad*.

RÉFÉRENCES CITÉES

Baroin, Catherine

1985 *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou. Les Daza Kécherda (Niger)*. Paris, Éd. de la MSH / Cambridge, Cambridge University Press (« Production pastorale et société »).

1993 « Le système matrimonial daza (Niger), ses implications économiques et politiques », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds, *Les Complexités de l'alliance, 3. Économie, politique et fondements symboliques (Afrique)*. Paris, Éd. des Archives contemporaines (« Ordres sociaux ») : 109-138.

2015 « L'histoire des Toubou... perdue dans les sables? », in Manuel Gutierrez, Élodie de Faucamberge & Élisée Coulibaly, eds, *Actes du colloque « La Recherche archéologique en Afrique. Hommage au Professeur Jean Devisse »*, Paris, 6-7-8 décembre 2011. Saint-Maur-des-Fossés, Sépia : 119-128.

Baroin, Catherine & Pierre-François Pret
1993 « Le palmier du Borkou, végétal social total », *Journal des africanistes* 63 (1) : 5-20.

Caron, Louis

1988 « Administration militaire et justice coutumière en Ennedi au moment de l'Indépendance », in Catherine Baroin, ed., *Gens du roc et du sable : les Toubou. Hommage à Charles et Marguerite Le Cœur*. Paris, Éd. du CNRS : 87-110.

Chapelle, Jean

1957 *Nomades noirs du Sahara*. Paris, Plon (« Recherches en sciences humaines » 10).

Debos, Marielle

2013 *Le Métier des armes au Tchad. Le gouvernement de l'entre-guerres*. Paris, Karthala (« Les Afriques »).

Fausto, Carlos

2000 « Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia », *American Ethnologist* 26 (4) : 933-956.

Le Cœur, Charles

1950 *Dictionnaire ethnographique tédà. Précédé d'un lexique français-tédà*. Paris, Larose (« Mémoire de l'Institut français d'Afrique noire » 9).

Nachtigal, Gustav

1980 *Sahara and Sudan, 2. Kavar, Bornu, Kanem, Borku, Ennedi*. Transl. from german and ed. by Allan G. B. Fisher et Humphrey J. Fisher. London, Hurst & Co.

Pret, Pierre-François

1990 *Les Cultivars de palmiers-dattier (Phoenix dactylifera L.) de la dépression du Borkou (Tchad)*. Paris, Groupe de recherche et d'échanges technologiques.

Weber, Max

1994 [1919] *Le Savant et le Politique*. Trad. de l'allemand par Julien Freund; éd. par Eugène Fleischmann et Éric de Dampierre; préf. de Raymond Aron. Paris, 10-18.

