

JOURNAL des

africanistes

Le lien au bétail

TOME 78 – Fascicule 1-2

Sommaire

LE LIEN AU BETAIL

Sous la direction de Catherine BAROIN et Jean BOUTRAIS

Catherine BAROIN et Jean BOUTRAIS	
Bétail et société en Afrique	9
Michèle FIELOUX et Jacques LOMBARD	
Le riche beugle (Sud-Ouest de Madagascar)	53
Jean BOUTRAIS	
La « vache d'attache » chez les Peuls pasteurs (Niger et Centrafrique)	71
V. ANCEY, A. ICKOWICZ, C. CORNIAUX, C. MANOLI, S. MAGNANI	
Evolution du pastoralisme peul et stratégies de sécurisation au Ferlo (Sénégal)	105
Catherine BAROIN	
Les transferts de bétail, clé de l'économie et de la vie sociale chez les Toubou (Tchad, Niger)	121
Françoise DUMAS-CHAMPION	
L'activité pastorale et le cycle végétatif chez les Masa (Tchad/Cameroun) ..	143
Christian SEIGNOBOS	
La chèvre animal de la terre, le mouton animal de l'eau : deux élevages distincts dans le Nord-Cameroun	157
Paulette ROULON-DOKO	
La chèvre dans une société de chasseurs-cueilleurs-cultivateurs, l'exemple des Gbaya 'bodoë de R.C.A.	183
Pierre BONTE	
De la boomanie au fétichisme du bétail. Une approche du pastoralisme en Afrique de l'Est	197

ETUDES ET RECHERCHES

Dominique MOUTON	
Les ethnologues et leurs archives, Passion, possession et appropriation	221
Alpha Oumarou BA	
Vouvoiement et formes de politesse en peul du Foûta-Djallon (Guinée Conakry)	235
Olivier LESERVOISIER	
Les héritages de l'esclavage dans la société haalpulaar de Mauritanie	245
Mathieu HILGERS	
Autodétermination et réflexivité dans les sociétés africaines anciennes (le cas moaga)	269

Bétail et société en Afrique

Ce dossier vient à la suite de plusieurs études sur les relations homme-animal dont l'une des plus récentes est l'ouvrage collectif rassemblé par Edmond Dounias, Elisabeth Motte-Florac et Margaret Dunham sous le titre général du symbolisme des animaux (2007). Il s'en distingue cependant par une aire géographique uniquement africaine. De plus, le registre des animaux pris en compte se limite ici au bétail, c'est-à-dire aux animaux d'élevage. Enfin et surtout, le projet thématique est moins ambitieux d'un point de vue théorique. En empruntant à l'écologie la notion de clef de voûte, les coordonnateurs de la publication citée visaient à cerner l'animal essentiel à chaque société. Par tout "un système de récits, de croyances et pratiques" élaboré à son propos, ce type d'animal permet, à lui seul, d'approcher l'identité culturelle d'une société (Dounias, Mesnil : 2007). Or, cet animal, central dans la façon dont une société se pense dans son rapport au monde, ne relève pas nécessairement du réel mais tout aussi bien de l'imaginaire. Par rapport à l'objectif de ces auteurs, finalement orienté vers les sociétés humaines à travers des animaux emblématiques, les textes présentés ici concernent seulement des animaux du quotidien, proches des humains mais sans accéder toujours à un statut d' "animal de civilisation" (*ibidem*).

UN SUJET VASTE ET DIVERS

La question du 'lien au bétail', c'est-à-dire du rapport entre l'homme et les animaux qu'il élève, peut être abordée sous des angles extrêmement variés et ne saurait se limiter au simple champ de la domestication. À ce propos d'ailleurs, il faut souligner que la controverse sur la notion de domestication, lancée en 1988 dans la revue *L'Homme*, est toujours d'actualité. Tandis que Jean-Pierre Digard

* Anthropologue CNRS, UMR 7041.

** Géographe IRD, UMR Patrimoines locaux, IRD/MNHN.

proposait qu'elle fonde un nouveau champ de l'anthropologie, celui des "systèmes domesticatoires", François Sigaut considérait qu'elle était inadéquate car elle confond des réalités différentes. En effet dans la relation homme-animal, il y a lieu selon lui de distinguer trois ordres de réalités qui n'entretiennent entre elles aucun rapport nécessaire : "l'appropriation de l'animal, sa familiarisation avec l'homme, et son utilisation" (Sigaut, 1988 : 60). Il donne de ces disjonctions toute une série d'exemples. Un animal sauvage, notamment, peut être approprié (comme le manifestent les règles interdisant le braconnage) sans être pour autant domestiqué. Les remarques fort pertinentes de Sigaut rejoignent une autre critique plus essentielle. La notion de domestication se fonde en effet sur l'opposition entre nature et culture, les animaux sauvages relevant de la nature et les animaux domestiques de la culture. Or les oppositions nature / culture et sauvage / domestique, comme l'ont amplement montré les travaux de Philippe Descola (1986, 2005) ne résistent pas à l'examen des faits. Cet auteur démontre que l'opposition nature / culture n'est pas universelle ; elle n'est que le fruit d'une conception spécifique du monde, la nôtre. Digard en convient d'ailleurs, puisqu'il reconnaît qu'"il n'est pas pertinent de distinguer les espèces domestiques des espèces sauvages" (1990 : 176). Il revendique néanmoins le recours à la notion de domestication, affirmant qu'elle est "dans son essence, une et indivisible" (*ibidem* : 177). Cette position de principe est pourtant mise à mal quelques lignes plus bas, où il remarque que "la diversité des animaux domestiqués... et des formes de domestication a de quoi dérouter" ! Ne serait-il pas préférable de renoncer à ce terme, une bonne fois pour toutes, et de parler simplement de relations homme-animal ?

On peut discuter de la pertinence des trois ordres de réalités proposés par Sigaut, proposer d'autres découpages dans la thématique homme / animal, ou y ajouter d'autres champs de recherche, comme l'ont fait Tim Ingold et Jennie Coy, auteurs cités par Digard (1990 : 100). Tim Ingold par exemple s'intéresse aux relations de production homme-animal, où il distingue trois domaines : l'approvisionnement (*taming*), la conduite en troupeaux (*herding*) et l'élevage proprement dit (*breeding*) – lequel suppose, au contraire du *herding*, le contrôle de la reproduction du bétail. Jennie Coy, pour sa part, considère comme des domaines distincts l'appropriation, la domination et l'exploitation des animaux. Mais ces champs de recherche n'épuisent pas la vaste sphère des relations homme-animal. Il y a également lieu de prendre en compte les aspects cognitifs et symboliques de ces relations, qui peuvent être liés aux usages rituels comme aux modes de consommation, tout autant qu'à la valeur et à la circulation des

animaux dans le système socio-économique. Ces divers domaines méritent eux-mêmes notre intérêt à part entière. Notre objectif ici n'est pas de discuter les limites ou les interférences de ces divers champs scientifiques, mais d'en illustrer certains aspects. Nous commencerons par examiner les liens au bétail impliqués par les stratégies d'élevage, puis les interprétations qui peuvent en être faites aux niveaux économique et social, mais aussi dans les domaines affectif, esthétique et symbolique.

LES STRATÉGIES D'ELEVAGE

Un premier champ de recherches sur lequel ce dossier offre des perspectives variées est celui des stratégies d'élevage. A cet égard il faut d'abord souligner combien le pastoralisme traditionnel a été perturbé, de façon variable selon les lieux, par les évolutions récentes. Il y a bien sûr les changements climatiques, sur lesquels beaucoup d'encre a coulé et qui menacent à terme la plupart des sociétés pastorales, mais aussi les conflits politiques qui entraînent partout de fortes perturbations quand ce ne sont pas de véritables drames. Ces tragédies ont suscité tant de débats qu'il n'est peut-être pas utile d'y revenir ici à nouveau. Une autre source de changement tient à l'impact toujours croissant de l'économie de marché, dans des sociétés qui s'en tenaient, et s'en tiennent encore, largement à l'écart. En effet, l'économie traditionnelle des sociétés de pasteurs nomades, en particulier celles qui sont présentées dans ce dossier, relève d'un choix stratégique qui les oriente, le plus possible, vers l'autarcie : l'objectif consiste à vivre essentiellement des produits de l'élevage et de préserver le capital, c'est-à-dire de limiter autant que faire se peut les ventes de cheptel.

Pourtant dès l'époque coloniale, les pasteurs furent confrontés à l'obligation de payer l'impôt en numéraire, et donc de vendre à cette fin du bétail. Le développement des marchés les incita aussi à accroître leurs achats, et donc à vendre plus d'animaux. Par ailleurs, la proximité éventuelle d'un centre urbain, devenue plus fréquente avec l'essor de ces derniers et la 'descente', vers les zones plus urbanisées du sud, de nombreux pasteurs sahéliens en raison de la sécheresse, leur apporte une clientèle nouvelle pour les produits laitiers (lait, beurre¹). Cette conjugaison de facteurs pousse indéniablement les éleveurs d'aujourd'hui à une insertion croissante dans l'économie de marché qui, dans certains cas, modifie complètement le type d'élevage qu'ils pratiquent. Dans ses

¹ Et plus rarement le fromage.

formes les plus accentuées, l'élevage peut alors s'orienter vers des fins plus commerciales, avec des ventes plus nombreuses d'animaux destinés en particulier à la boucherie. Dans ce dossier, l'article de Véronique Ancey *et al.* sur les Peul du Ferlo, au Sénégal, illustre bien de telles mutations.

Chez ces pasteurs, le rôle du marché s'accroît et tend à modifier beaucoup de composantes pastorales : réduction de la propriété féminine de gros bétail, restriction de la circulation inter-générationnelle du bétail, remplacement des animaux par du numéraire pour remplir ses obligations familiales (compensation matrimoniale) et socio-religieuses (aumône islamique). À mesure que les versements liés à ces obligations changent de nature, le réseau de solidarités au sein de la société pastorale tend à se restreindre. En même temps, la gestion spatiale des troupeaux ne répond plus seulement aux disponibilités en ressources mais également à des opportunités économiques. De même, les risques pastoraux et les stratégies de sécurisation ne concernent plus seulement les domaines écologiques mais intègrent les aléas des marchés. Un système pastoral nouveau se met en place. Pour le moment, les pasteurs du Ferlo restent tout de même attachés à des valeurs symboliques et identitaires du bétail : maintien de la notion culturelle des vaches d'origine, même si elle est dépourvue de base biologique et qu'elle se trouve contredite par le développement d'un élevage mixte bovins-petits ruminants, les ovins et caprins assurant désormais l'autonomie des jeunes. Sur de nombreux registres, tout se passe comme si les principes d'un pastoralisme 'traditionnel' étaient maintenus alors que de nouvelles logiques et stratégies se mettent en place. Tout cela caractérise un pastoralisme qu'on peut qualifier de transition.

Des dynamiques pastorales comparables se développent actuellement à la faveur de l'essor d'un commerce laitier autour des grandes villes (Duteurtre, Meyer, 2001). La valorisation du lait frais livré à des laiteries ou aux citadins par des filières de collecteurs et de petits transporteurs entraîne de nouvelles pratiques et de nouveaux rapports sociaux. Du troupeau familial tend à être scindé, la plus grande partie de l'année, un lot de vaches laitières qui bénéficie d'apports de compléments : son de mil par exemple aux environs de Niamey, tourteau de coton autour de Bobo Dioulasso. Une fois habituées à ces aliments, les vaches laitières se contentent mal des seuls pâturages naturels où elles sont renvoyées, une fois tarées. Les enquêtes sur les élevages laitiers péri-urbains ont surtout montré une exclusion des femmes de la 'sphère laitière' quand celle-ci procure des revenus, alors que c'est traditionnellement un domaine réservé à la femme dans la plupart des sociétés pastorales. Quand elle se développe pour

approvisionner un marché urbain, la filière laitière passe sous le contrôle des hommes. Ce sont eux les partenaires des laiteries, eux qui reçoivent les paiements du lait et qui achètent des compléments alimentaires. Les femmes d'éleveurs péri-urbains se trouvent écartées des vaches et de la gestion du lait. Au mieux, deux filières coexistent : l'une du lait frais, contrôlée par les hommes et l'autre, de lait caillé et de beurre aux mains des femmes mais celle-ci n'est active qu'en hivernage, période de surplus laitiers.

Par ailleurs la paupérisation de nombreux éleveurs ayant perdu leur bétail lors des sécheresses, conjuguée à l'enrichissement de certains citadins, entraîne l'essor d'un élevage moderne dont les bases sociales n'ont plus rien à voir avec les réalités anciennes : le cheptel devient un placement financier effectué par de riches citadins et les éleveurs, autrefois propriétaires du bétail, ne sont plus que des bergers rémunérés. À l'évidence cette mutation sociale entraîne de profonds changements pour ce qui concerne les liens au bétail. Les animaux deviennent étrangers à l'éleveur, qui cherche à en tirer profit et devient moins soucieux de leur bien-être.

Nous sommes alors dans des logiques bien éloignées de celles de l'élevage traditionnel, même si le but reste le même, à savoir le croît du troupeau. Mais quel troupeau ? Il y a une grosse différence entre la production d'animaux pour la viande de boucherie, et un élevage dont les objectifs sont sociaux avant d'être économiques. Dans ce second cas, l'objectif de l'éleveur est de développer son cheptel non pas pour le vendre, mais pour augmenter son propre statut, son cercle de relations et ses capacités d'influence à travers des transferts de bétail vers divers partenaires, apparentés ou non, qu'il s'agisse de prêts, de dons ou d'autres formes de contrats.

La stratégie qui vise à maximiser la taille du troupeau est extrêmement générale, elle se vérifie aussi bien dans les sociétés pastorales ou agropastorales d'Afrique de l'Ouest que dans celles d'Afrique de l'Est. L'éleveur répugne à vendre ses animaux et privilégie dans son cheptel la présence de femelles, promesses de croît. Cette stratégie se justifie par la raison suivante : plus on a de bêtes, plus on a de chance qu'il en reste au moins quelques unes en cas de sécheresse, d'épidémie ou de vol. Et l'expérience ne manque pas de donner aux éleveurs maints exemples de la justesse de ce raisonnement. Pour autant Garrett Hardin (1968, 1991) a souligné, dans sa thèse sur *La tragédie des communs*, combien dans un contexte d'accès libre aux ressources cette logique individuelle produit un résultat contraire à l'intérêt collectif. En effet lorsque le pâturage et l'eau ne sont pas limités, l'effort de chaque éleveur pour maximiser

son troupeau entraîne un tel accroissement de la population animale globale que la surcharge des pâturages peut mettre en péril la prospérité, voire le maintien de l'élevage à l'échelle collective.

Par contre lorsque les ressources sont réduites, les éleveurs savent limiter aussi la taille de leurs troupeaux. Tel est le cas par exemple des Dassanetch, agro-pasteurs qui occupent un espace restreint (2 300 km²) sur la basse vallée de l'Omo en Ethiopie. Selon Uri Almagor, les Dassanetch se protègent du surpâturage en maintenant à un niveau stable l'effectif de leur cheptel. A cette fin ils procèdent, lors de multiples cérémonies, à un abattage parfois massif de bétail qui est consommé lors de grands festins, principalement par les hommes (Almagor 1978 : 54).

En Afrique de l'Ouest, de telles pratiques ne sont pas attestées chez les pasteurs. Ici, la stratégie de maximisation du cheptel est seulement freinée, voire remise en cause, par des contraintes naturelles. Cette stratégie conduit à une prédominance des femelles sur les mâles : chaque éleveur privilégie en effet l'élevage de bêtes laitières, qui assurent à la fois le croît et le lait, tandis que seul un petit nombre d'animaux mâles sont gardés pour la reproduction, le transport et la monte, le reste étant vendu en priorité quand un besoin de numéraire se fait sentir en vue de quelques achats. Les éleveurs d'Afrique de l'Ouest limitent autant que possible l'abattage de gros bétail à des fins alimentaires. C'est le petit bétail qu'ils privilégient pour la consommation, parce qu'il a une valeur moindre et présente l'avantage de se reproduire plus vite. Le gros bétail (bovins et dromadaires), au contraire des chèvres et moutons, représente le capital social, symbolique et économique, celui que l'on cherche à préserver et maximiser.

LE BETAIL COMME RICHESSE

Si les usages varient, pour tous ces pasteurs ou agro-pasteurs, à l'Est comme à l'Ouest, le bétail c'est la richesse : "cattle constitute wealth", comme le soulignait Melville Herskovits dans un ce long article sur « l'aire de la vache » (*cattle complex*) en Afrique de l'Est² (1926 : 650). Cet auteur souligne combien l'importance du bétail dans la zone qu'il étudie tient en large part au fait que les bovins sont la forme essentielle de richesse, y compris chez les agro-pasteurs. L'aire géographique de la vache qu'il prend en compte est

² « Aire de la vache » est la traduction correcte en français de l'expression « *cattle complex* » qui, à la suite de cet article d'Herskovits, a fait fortune dans la littérature sur les sociétés pastorales.

considérable. Elle s'étend selon un axe nord-sud depuis la basse vallée du Nil Blanc (Soudan) jusqu'à la pointe sud de l'Afrique, excluant au nord-est l'Éthiopie et la Somalie, à l'ouest le bassin du Congo et au sud-est le désert du Kalahari. Pourtant ses considérations sur le bétail en tant que richesse s'appliquent tout autant aux éleveurs de dromadaires qui nomadisent aux limites de la zone qu'il a circonscrite. Il souligne d'ailleurs lui-même cette difficulté à propos des Galla d'Éthiopie, qui sont éleveurs de bovins au sud et de dromadaires au nord. Dans cette société comme dans tant d'autres, ce ne sont pas seulement les bovins mais aussi les dromadaires qui représentent la principale sinon l'unique richesse des éleveurs. La remarque vaut aussi bien pour les sociétés pastorales d'Afrique de l'Ouest qui pratiquent ces deux élevages (les Maures, les Touareg et les Toubou) comme pour celles qui n'élèvent que des bovins, en particulier les Peul. La notion d'aire culturelle centrée sur la vache, dont Herskovits cherche à démontrer l'existence, perd ici beaucoup de sa crédibilité : les remarques de cet auteur sont pour la plupart excellentes, mais elles ne s'appliquent pas seulement aux éleveurs de bovins, et pas seulement en Afrique de l'Est. Il y aurait donc lieu de repenser la question entièrement, et de s'interroger plutôt sur les caractéristiques propres aux sociétés pastorales ou agro-pastorales en général.

Il est remarquable de constater que de façon extrêmement générale en Afrique, même chez les agro-pasteurs où l'alimentation se base essentiellement sur les produits agricoles, c'est le bétail avant tout qui est valorisé, car la possession de bétail, bien plus que celle de champs ou de récoltes, est synonyme de richesse. Cette valorisation de l'élevage par rapport à l'agriculture apparaît même, au regard occidental, comme une survalorisation, tant elle paraît disproportionnée par rapport à la place de cette activité dans l'économie des sociétés en question. Bien des auteurs ont souligné le fait que, même chez des agriculteurs ne possédant que très peu de bétail, c'est le bétail qui est valorisé beaucoup plus que la terre, dont l'appropriation n'est pas individuelle. Elle appartient au lignage ou au clan, et chacun dispose d'un droit d'usage qui n'est effectif que dans la mesure où l'individu en cause y exerce une activité agricole. S'il cesse de cultiver ou qu'il quitte les lieux, pour une raison quelconque, la terre qu'il exploitait est reprise et allouée à quelqu'un d'autre. On peut donc avancer que l'appropriation individuelle du bétail, qui s'oppose à l'appropriation collective du foncier, peut être l'une des raisons de l'extrême valorisation du bétail et, partant, de l'activité pastorale face au travail agricole.

Le bétail, forme de monnaie

Il y a peut-être une autre raison à ce décalage. En effet le bétail, au contraire des biens fonciers ou des récoltes, rassemble des caractéristiques qui permettent de l'assimiler à une forme de monnaie. Ce trait a d'ailleurs d'autant plus d'importance que les sociétés en cause ignorent ou ignoraient largement l'usage de la monnaie en dehors de leurs rapports – souvent limités – avec le monde extérieur. En quoi le bétail peut-il donc jouer le rôle d'une monnaie ? Ceci tient au fait qu'il présente des propriétés qui lui permettent de répondre aux trois fonctions essentielles de toute monnaie, définies par les économistes, à savoir d'être à la fois une réserve de valeur, un étalon de mesure et un moyen d'échange.

Mieux qu'un stock de céréales par exemple, un troupeau constitue une réserve de valeur dans la mesure où il se prête moins aisément à la consommation ou à la destruction par des prédateurs, même si ces deux risques ne sont pas pour autant exclus car l'abattage ou le vol de bétail sont toujours possibles. Remarquons d'ailleurs que si les troupeaux, de nos jours, deviennent souvent un placement dans lequel de riches citadins africains investissent leur capital, c'est bien parce qu'ils constituent des réserves de valeur relativement fiables, toutes choses égales par ailleurs.

En second lieu, le bétail constitue aussi un étalon de mesure de la richesse, puisque tous les éleveurs établissent des ratios de valeur entre les animaux, en fonction de leur âge et de leur sexe principalement. Chez les Toubou du Niger par exemple, où la valeur des biens se mesure en pièces de percale, on a les équivalences suivantes : une chamelle de trois ans en vaut sept, une chamelle pleine dix³. Les pièces de percale elles-mêmes ne sont pas échangées, elles sont le référent abstrait de valeur (Baroin 1985 : 211).

En troisième lieu, le bétail est un moyen d'échange, et même un moyen d'échange remarquable parce que non seulement il est facilement cessible, mais qu'en outre il reste individualisé et donc facilement repérable, parmi les biens de la personne à laquelle il a été cédé, au contraire d'un billet de banque, parmi les biens de la personne à laquelle il a été cédé. Cette propriété est particulièrement précieuse en matière d'échanges car elle offre la possibilité du retour de l'échange : dans certaines circonstances précises définies socialement (divorce, veuvage, stérilité de l'épouse), le donateur d'un animal peut obtenir son retour, ainsi que celui de toute la lignée animale issue de la bête donnée au

³ Les données datent de 1972.

départ. A l'évidence, des denrées agricoles peuvent aussi s'échanger, mais elles n'ont pas la propriété d'être aussi facilement identifiables qu'un animal. Quant aux biens fonciers, ils commencent à constituer en Afrique d'excellentes réserves de valeur mais ils se prêtent bien moins à l'échange que des têtes de bétail. Il leur manque la mobilité, et un transfert de propriété foncière est, par nature, une opération moins aisée qu'un transfert de bétail.

Une dernière remarque vient renforcer l'idée que le bétail constitue une forme de monnaie : de même que, dans l'économie moderne actuelle, une ligne de crédit que l'on inscrit sur un compte bancaire revient à une création de monnaie, de même dans les sociétés pastorales ou agro-pastorales le don d'un animal entraîne souvent une obligation de retour, plus ou moins impérieuse et après un délai plus ou moins long. Les dettes de bétail sont une des formes, et non des moindres, de l'échange social entre pasteurs et tout comme un prêt bancaire, elles impliquent la nécessité du remboursement.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que le bétail en raison de ses qualités intrinsèques qui permettent de l'assimiler, plus que tout autre bien économique, à une forme de monnaie, soit aussi le mode d'expression privilégié de la richesse. C'est en effet la possession de bétail qui marque la richesse d'un individu et donc son statut social. On en trouvera dans ce dossier une illustration particulièrement imagée avec l'article de Michèle Fiéloux et Jacques Lombard sur les propriétaires de troupeaux de Madagascar.

Si le bétail, dans toutes les sociétés qui pratiquent l'élevage, est synonyme de richesse, ceci ne fait que traduire la fonction de réserve de valeur du bétail, puisque c'est lui qui tient lieu de monnaie, surtout dans des milieux où l'usage d'autres monnaies est ou était largement ignoré. Les sociétés pastorales en effet n'ont recours à l'argent, le plus souvent, que dans leurs transactions avec le monde extérieur. Parce qu'il est réserve de valeur, la possession de bétail marque la richesse d'un individu et donc son statut social. Mais le bétail, en tant que substitut de monnaie, a aussi cette autre fonction de la monnaie : c'est un moyen d'échange, et notamment un moyen de paiement. Il importe de dissocier l'un de l'autre car ils ne sont pas synonymes : on observe en effet, dans les sociétés pastorales, de nombreuses formes d'échange qui sont ponctuées par des transferts d'animaux, mais qui ne sont pas pour autant des paiements.

Le bétail comme moyen de paiement

Dans de multiples circonstances en Afrique, le bétail est utilisé comme moyen de paiement. Il est même, dans les sociétés pastorales ou agropastorales, le moyen de paiement privilégié si ce n'est l'unique moyen de paiement envisageable. Tel est le cas en matière de compensation pour meurtre. Innombrables sont les sociétés africaines où le meurtre entraîne l'obligation, pour les parents du meurtrier, de verser une importante compensation en bétail à la famille de la victime afin d'échapper à la menace de mort que l'obligation de vengeance fait peser sur eux. C'est le « prix du sang » (*diya*) du monde arabo-musulman, qui s'observe d'ailleurs bien au delà du continent africain, et dont il existe en Afrique de nombreux équivalents dans des sociétés qui n'ont aucun rapport avec l'islam.

Autre circonstance majeure, le mariage entraîne lui aussi l'obligation d'un transfert de bétail, qui passe de la famille du marié à celle de l'épouse. C'est la compensation matrimoniale ou 'prix de la fiancée', prestation extrêmement répandue dont les modalités varient d'une société à l'autre. Soulignons, à l'instar de maints anthropologues, que le versement de cette compensation ne peut être assimilé à un achat de l'épouse, comme les premiers observateurs de cette coutume l'ont trop rapidement supposé. Mais ce transfert de richesse est indispensable pour légaliser l'union, et notamment pour que le mari jouisse des droits de paternité sur les enfants à naître. Nombreux sont les exemples où, faute d'avoir versé cette compensation, le conjoint de la mère n'est pas considéré comme le père légal des enfants, et ceux-ci se rattachent alors non pas au groupe social de ce dernier, mais à celui de leur mère et de leur grand-père maternel (ceci vaut bien sûr dans le cas de sociétés patrilinéaires, comme le sont la plupart des sociétés pastorales ou agropastorales considérées dans cette étude). Le droit à la paternité n'est d'ailleurs pas le seul qui s'acquiert par le versement de la compensation matrimoniale. De nombreux autres droits s'y ajoutent, tels que celui de partir avec l'épouse vers une autre résidence, celui d'avoir avec elle des relations sexuelles, celui de profiter de sa force de travail, etc. (Testart 2002 : 35-36).

Lorsque le mariage est rompu, les situations sont très variables d'une société à l'autre et l'un des points qui importent est le devenir des animaux qui avaient été donnés pour le mariage. Dans certains cas ceux-ci sont retournés aux donateurs, mais beaucoup de facteurs entrent en ligne de compte, en particulier la fertilité de l'épouse, les circonstances de la rupture, la présence d'enfants. Il n'est guère possible d'établir sur ce sujet une règle générale. Toujours est-il que

ces questions ont une grande importance aux yeux des éleveurs et occupent une large place dans leurs palabres, comme le souligne à juste titre Herskovits (1926). Si ces affaires de bétail comptent tant, c'est parce qu'à travers des transferts de bétail se nouent, dans les sociétés qui nous occupent, l'essentiel des relations sociales. Mais pour autant, ces rapports sociaux sont loin de se limiter à des paiements, quels qu'en soient les motifs. De nombreuses autres formes de relations se nouent à travers le bétail, dans des modalités de contrats qui varient selon les sociétés mais qui partagent ce point commun : le bétail est utilisé comme moyen d'échange, non pas d'échange commercial, mais d'échange social. Les transferts de bétail concrétisent des rapports sociaux.

Le bétail comme moyen d'échange

A cet égard un premier point doit être souligné : la propriété du bétail, dans les sociétés pastorales ou agro-pastorales africaines, est dans une très large mesure une affaire d'hommes. Les femmes le plus souvent ne possèdent que peu de bétail, et leurs droits se centrent sur l'usage du lait. Dans le cas de figure le plus courant, c'est le mari qui possède la plus grosse partie du bétail familial. Il répartit ses animaux entre ses diverses épouses s'il en a plusieurs, et chaque femme prend soin des bêtes qui lui sont confiées, et qui reviendront à ses enfants. Le lait des bêtes laitières, dont elle nourrit sa famille ou qu'elle peut vendre pour les besoins de son ménage, lui tient souvent à cœur davantage que la propriété du bétail proprement dite.

Les rapports sociaux qui se tissent à travers des liens de bétail sont donc essentiellement des relations entre hommes. Une première forme de ces relations, peut-être la plus répandue, est le prêt de bétail. Un propriétaire, surtout s'il est riche mais même sans cela, peut choisir non pas de garder tous ses animaux dans son propre troupeau, mais d'en distribuer un certain nombre à des éleveurs distincts, apparentés ou non. Inversement d'ailleurs, mais sans qu'une réciprocque rigoureuse soit nécessaire, ses partenaires lui confieront eux aussi du bétail. Ces pratiques pourraient ne relever que d'une simple stratégie bien conçue de diversification des risques, dans un environnement naturel qui comporte beaucoup d'aléas.

Mais il serait réducteur de considérer qu'elles n'ont pas d'autre motif. D'ailleurs les prêts de bétail ne constituent pas une forme unique de transaction. Ils sont plus ou moins formalisés selon les sociétés qui les pratiquent, et leurs modalités sont variables. De plus, une même société peut connaître divers types de prêts de bétail ou avoir tout un répertoire d'autres formes de contrats qui

peuvent se nouer entre partenaires choisis. Ainsi chaque éleveur peut-il développer son réseau personnel de relations sociales, de façon à disposer d'appuis en diverses circonstances, par exemple pour accéder à un puits, à des pâturages ou à d'autres avantages économiques ou sociaux.

C'est l'anthropologue Philip H. Gulliver qui, le premier, a mis l'accent sur l'importance sociale de ces liens de bétail. Dans son ouvrage consacré aux Jie d'Ouganda et aux Turkana du Kenya, *The Family Herds* (1955), il montre que ces relations entre partenaires de bétail (*stock associates*) sont une forme essentielle de la vie économique et des rapports sociaux (1955 : 1-2). Il souligne aussi combien ce phénomène, de façon surprenante, a été peu étudié avant lui. Edward E. Evans-Pritchard notamment, qui est connu pour la finesse de ses observations, l'excellence et la richesse de ses travaux sur les Nuer du Soudan, a publié une ethnographie qui fourmille de renseignements sur ces questions, mais n'a pourtant jamais consacré à la propriété du bétail ni à sa circulation un chapitre à part entière. Il serait intéressant de reprendre ces informations éparées pour écrire, dans cette optique, un chapitre spécifique de l'ethnographie des Nuer.

Suite au livre précurseur de Gulliver, nous devons à deux autres auteurs, Uri Almagor et Angelo Maliki Bonfiglioli, les travaux les plus aboutis sur les liens de bétail. Almagor, à propos des Dassanetch d'Éthiopie, développe cette thématique tout au long de son ouvrage au titre révélateur, *Pastoral Partners* (1978). Il est vrai que ces agro-pasteurs de la basse vallée de l'Omo offrent un éventail particulièrement large de formes de partenariats de bétail (*bond partnerships*) qui ne semble avoir leur équivalent nulle part ailleurs. En Afrique de l'Ouest Bonfiglioli de même, après avoir brossé dans *Dudal* (1988) l'histoire d'une tribu de Peul Wodaabe du Niger, insiste sur l'importance de la circulation du bétail dans le tissage des rapports sociaux.

Jean Boutrais, dans ce dossier, enrichit à son tour cette perspective par une étude très nuancée du contrat de la "vache d'attache" chez les pasteurs peuls. Signe d'une solidarité pastorale forte spécifique du monde peul, ce contrat diffère d'autres formes de prêt de bétail également pratiquées et traduit des valeurs morales essentielles. A propos de deux groupes distincts, l'un à l'Ouest du Niger et l'autre en Centrafrique, Boutrais décrit les modalités et l'évolution de ces pratiques, aujourd'hui sujettes à contestations. Il débouche sur une cartographie générale de cette forme de contrat.

C'est également dans cette ligne de travaux que s'inscrit le texte présenté par Catherine Baroin sur les Toubou (Tchad et Niger). Elle y décrit la logique

particulière des liens de bétail qui caractérise la société toubou, qui s'organise pour l'essentiel à partir d'échanges initiés à l'occasion des mariages. La spécificité de ces modes d'échanges est mise en rapport avec la remarquable résilience de cette société et son côté foncièrement anarchique.

Il est clair qu'au sein de toute société pastorale ou agro-pastorale donnée, l'identité des partenaires qui donnent ou reçoivent du bétail, l'intensité de ces échanges comme les règles qui définissent cette circulation de la richesse, en disent long sur une organisation socio-économique spécifique qui ne peut être dénuée de rapport avec l'organisation politique. Dans les sociétés qui précèdent, qui sont toutes acéphales, la diversité et la richesse des liens de bétail, entre partenaires égaux en droit, concordent avec un éthos fortement égalitaire au niveau politique (Gulliver 1955 : 177; Almagor 1978 : 10 ; Bonfiglioli 1988 : 185 ; Baroin *infra*). Il y a tout lieu de penser que la multiplicité de ces liens de bétail contribue à entretenir cet éthos, même si ce dernier n'exclut pas, le cas échéant, de fortes disparités de fortune comme cela s'observe notamment chez les Turkana (Gulliver, *ibid.*) et les Toubou (Baroin 1985 : 204).

Cependant si l'égalitarisme est assez répandu dans les sociétés de pasteurs (Salzman 1999), il n'est pas général. Certaines ont des structures politiques hiérarchisées, comme les Maures ou les Touareg. Qu'en est-il alors de la circulation du bétail, et des tendances morales qui pourraient y être associées ? Prenons un exemple, celui des Touareg du Niger. La formation du troupeau et la circulation du cheptel chez ces pasteurs sont brièvement décrites par Edmond Bernus (1981 : 161-165). La compensation matrimoniale est faible, et les aides au mariage sont fréquentes, mais sans obligation de réciprocité. Le prêt d'une bête laisse au bénéficiaire la jouissance de son lait ou de son travail, mais le croît reste au propriétaire et aucune réciprocité n'est obligatoire. En somme, les liens de bétail sont peu développés chez les Touareg. D'ailleurs "chez bien des Touaregs le troupeau n'est pas une fin en soi : les hommes libres et surtout les *imajeghen* ne tiennent à leurs animaux que pour ce qu'ils leur rapportent : si le troupeau est gardé au loin par des serviteurs, ils se contentent volontiers de quelques chamelles et quelques vaches pour le lait" (*ibid.* p. 165). Les Touareg n'ont pas, envers leurs animaux, l'attachement sentimental si souvent signalé chez les Peul.

L'ELEVAGE SENTIMENTAL⁴

La forte valorisation symbolique du bétail chez les pasteurs est un thème cher aux anthropologues. À propos des pasteurs d'Afrique orientale, Pierre Bonte rappelle ici les jugements négatifs qui furent longtemps portés à l'encontre de leurs pratiques. L'accusation de boomanie mettait en évidence l'absence de rationalité de ces pasteurs tandis que la boolâtrie stigmatisait une composante religieuse de leurs conceptions du bétail. Plutôt que de s'engager dans une réhabilitation économique ou écologique des pratiques pastorales en Afrique de l'Est, l'auteur restitue les systèmes de valeurs spécifiques que ces pratiques sous-tendent. L'argument peut être élargi en grande partie aux pasteurs d'Afrique de l'Ouest, sauf en ce qui concerne le rôle rituel du bétail. En Afrique de l'Ouest, non seulement des administrateurs coloniaux mais également des scientifiques ont mis en cause le caractère irrationnel et sentimental des élevages, surtout bovins. L'un des représentants les plus acerbes de ces mises en cause fut le géographe Jacques Richard-Molard, pourtant bon connaisseur des Peul du Fouta-Djalon. Il a critiqué leur 'prétendu élevage' en recourant à des appréciations systématiquement dépréciatives : "étrange éleveur" (Richard-Molard, 1953 : 196), "absence de toute technique d'entretien des bêtes" (*ibidem*) de la part de "pseudo-éleveurs" (*ibid.* : 200). Aux yeux de ce géographe, que l'élevage soit associé à un statut social prestigieux signifie qu' "il n'y a pas un élevage au sens propre du terme chez les Foulas du Fouta-Djalon" (*ibid.* : 203). En fait, ces dénigrements étaient largement partagés à une époque qui accordait la priorité à des objectifs d'augmentation des productions. La présentation générale que dresse rapidement Pierre Gourou du pastoralisme africain, plusieurs décennies plus tard, reste dans le même registre. Pour lui, cette activité relève d'une "manie pastorale" (Gourou, 1970 : 86) où "l'attachement sentimental et le prestige" comptent autant que les ressources alimentaires. Dans sa description du dévouement des Peul nigériens envers leurs bovins transparaît une incompréhension du géographe. Incompréhension générale et d'autant plus forte que les pasteurs sont surtout attachés aux races bovines peu productives et qu'ils valorisent des spécificités corporelles jugées comme inutiles par les experts, notamment la taille et la forme du cornage. Ainsi, en Afrique de l'Est, les pasteurs d'Ouganda et du Rwanda restent-ils très

⁴ L'expression, classique dans les anciens manuels de géographie, semble inventée par Paul Veyret (1952). Pour cet auteur, les Hindous mais également les Malgaches, les Peul et les pasteurs d'Afrique de l'Est partagent la même caractéristique d'être des « éleveurs sentimentaux ».

attachés aux grands bovins de race ankole alors que les zébus sont “définitivement plus utiles” (Epstein, 1971 : 541). Il en est de même, en Afrique de l’Ouest, des Peul Wodaabe qui privilégient leurs grands zébus rouges aux dépens des zébus azaouak pourtant reconnus plus productifs par les zootechniciens.

Il a fallu des travaux d’anthropologues et de quelques géographes pour restituer les logiques sociales et spatiales des pasteurs. Il n’en reste pas moins que l’importance des critères esthétiques chez les éleveurs continue à dévaloriser leurs choix pastoraux aux yeux des zootechniciens. Le fait de sélectionner des bovins d’après leur beauté serait une autre preuve d’une absence de rationalité économique. Pire encore, une sélection esthétique basée essentiellement sur la longueur et la forme du cornage des animaux disqualifierait ce pastoralisme. En fait, ce critère esthétique, comme le met en évidence Saverio Krätli dans sa thèse (2007), est pour les pasteurs l’aboutissement qui signale la réussite d’une stratégie globale d’élevage. La beauté des animaux n’est pas valorisée de façon indépendante, voire en opposition à des critères productifs, par exemple de production laitière et de fécondité en ce qui concerne les vaches. De plus, le critère esthétique des animaux n’est pas gratuit mais socialement productif. La beauté de ses animaux confère au propriétaire du prestige social par la reconnaissance collective de ses compétences.

La thèse récente de Saverio Krätli s’inscrit dans le prolongement des travaux de Marguerite Dupire et d’Angelo Bonfiglioli qui avaient déjà réhabilité “l’élevage sentimental” des Peuls Wodaabe. Bonfiglioli (1988) avait restitué de front l’histoire sur le temps long d’une famille pastorale et de son troupeau. Krätli a renouvelé l’exercice de manière encore plus fine, à propos de deux troupeaux familiaux. Pour les Wodaabe, chaque bovin n’est pas un animal isolé et interchangeable, une simple ‘unité de production’. Les troupeaux sont constitués de sous-groupes, des « lignages bovins » qui, comme pour les humains, rassemblent les descendants d’un ancêtre commun connu. Le fait de penser chaque bovin comme relevant d’un lignage ajoute à leur identité un caractère qui dépasse leur existence biologique et les place dans la société et l’histoire humaine (Krätli, 2007 : 168). Parmi ces lignages bovins, les Wodaabe valorisent ceux qui ont accumulé une longue histoire dans le cheptel d’une famille élargie ; ce sont des lignages d’origine. Comme ils constituent le noyau fiable du système de production pastoral, les pasteurs s’efforcent d’assurer leur continuité (*ibid.* : 169). Pour les Wodaabe, la continuité des générations

d'animaux représente un intérêt économique supérieur aux performances individuelles de chaque animal. En fait, la notion de vache d'origine définit moins une pureté sanguine qu'une présence ancienne continue dans le troupeau familial. En ayant connu longtemps la même stratégie pastorale, ces animaux ont fini par en être modelés dans leur comportement et même leur morphologie. Pour les Wodaabe, le comportement animal n'est pas un caractère individuel mais un label lignager. Ce sont précisément les lignages bovins d'origine qui manifestent le mieux un comportement animal très valorisé : l'attachement à la famille de l'éleveur.

Krätli renverse ainsi la perspective de la conception classique de l'élevage sentimental qui, dès lors, ne concerne plus seulement l'attitude des éleveurs. Les Wodaabe privilégient les lignages bovins anciens qui sont les plus attachés à leurs éleveurs (et, inversement, les plus craintifs à l'égard des autres humains). La domestication des bovins par les Wodaabe ne s'inscrit pas dans une logique de subjugation mais de persuasion et d'accommodement (*ibid.* : 243). Le pastoralisme sollicite la coopération active des animaux. D'une part, ceux-ci sont l'objet de beaucoup d'interventions et de manipulations mais, d'autre part, ils effectuent diverses activités attendues par les éleveurs ; ils sont engagés dans un processus qui sollicite leur mémoire et recourt à des intelligences et à des compétences (*ibid.* : 221). Les grands bovins rouges, réputés comme des animaux grands marcheurs, sont capables d'accomplir de plus longs déplacements que les autres races bovines et ils sont doués d'un sens exceptionnel de l'orientation. Cependant, ils ne divaguent jamais par eux-mêmes sur les pâturages ; ils attendent et comptent sur les ordres du berger pour qu'il les conduise sur les bons pâturages. La principale originalité du comportement des zébus rouges tient au rassemblement compact des animaux de chaque troupeau : déplacement en ligne serrée derrière le berger et pâture en groupe. Cette cohésion de groupe est entretenue par quelques animaux 'leaders' : ils rappellent ceux qui s'écartent trop du troupeau ; ils montent la garde et alertent les autres dès qu'ils prennent conscience d'un danger ; le soir, ils font rentrer le troupeau au campement sans s'attarder. Les Peul Wodaabe disposent d'expressions pour dire chacune de ces compétences animales (*ibid.* : 251). Finalement, si cet élevage est sentimental, il l'est à la fois par l'attachement des animaux et par celui des éleveurs.

Cette logique de coopération entre humains et animaux explique des décisions apparemment irrationnelles, comme le maintien de vieilles vaches dans les troupeaux. Ce sont souvent des vaches très coopératives avec l'éleveur

et qui participent à 'l'éducation' des autres animaux ; elles commandent ou orientent leurs conduites à la pâture et réduisent les conflits au sein du troupeau. De tels bovins vétérans représentent un capital décisif pour assurer les bonnes performances alimentaires de l'ensemble du troupeau. En même temps, ce système pastoral ne fonctionne pas en étant fermé sur chaque troupeau familial. La pratique de la vache d'attache, présentée dans ses diverses modalités par Jean Boutrais dans ce dossier, s'inscrit également dans un processus de domestication sans cesse renouvelé. La vache d'attache introduit, par sa descendance, de nouveaux lignages bovins dans le troupeau du bénéficiaire. Inversement, après sa restitution, le prêteur tire avantage des compétences acquises par la vache d'attache. Celle-ci a passé plusieurs années et elle a souvent grandi dans un autre système de relations famille-bétail et au milieu d'animaux ayant un autre capital d'expériences que son troupeau d'origine. Une fois revenue, elle est capable de transmettre des compétences, notamment dans la conduite du troupeau au pâturage (Krätli, 2007 : 256). Accommodement réciproque des animaux et des éleveurs, la domestication dans les systèmes pastoraux est ainsi un constant processus d'apprentissage par les animaux eux-mêmes.

L'étude de Saverio Krätli confirme ainsi que le lien intime qui lie les pasteurs à leur bétail ne relève pas, contrairement à la vision superficielle qui en est trop souvent donnée, d'un attachement affectif qui dépasserait les bornes du rationnel, et qui en tout cas serait disproportionné à la valeur économique objective de ce bétail. La symbiose homme-animal répond à une logique que seules des enquêtes approfondies telles que celle de Krätli permettent de mettre en lumière.

En Afrique de l'Ouest, le fort attachement réciproque entre l'homme et la vache constitue une spécificité des Peul pasteurs qui ne se retrouve pas au même degré chez d'autres pasteurs, par exemple leurs voisins touaregs au Niger. Le comportement relativement distant des Touareg envers leurs animaux, déjà signalé, mérite d'être nuancé. Pour eux, la vache est un animal nourricier mais ce n'est pas le plus noble des animaux domestiques. Les Peul Wodaabe n'ont de cesse de comparer les soins et le gardiennage qu'ils accordent à leurs vaches avec la pâture libre et le peu d'attentions que les Touareg portent à leurs vaches azaouak. Les observations d'Edmond Bernus (1981 : 197) confirment que les Touareg ne pratiquent pas de véritable gardiennage des vaches mais seulement des contrôles au campement et au point d'abreuvement habituel. En zone nomade, les vaches des Touareg sont ainsi

« des animaux très libres, dont on s'occupe peu » (*ibid.* p. 197). Chez eux, des bergers sont spécialisés dans le gardiennage des moutons ou des chameaux mais pas dans celui des vaches. Il en résulte un comportement animal que les Peul interprètent comme une indifférence à l'égard de l'éleveur. En même temps, ces derniers incriminent un comportement difficile de la vache azaouak en elle-même : dispersion à la pâture, désobéissance aux ordres du berger, irrégularité dans les temps de pâture et de retour au campement. Finalement, le comportement de la vache azaouak n'a rien de commun avec celui de la vache rouge peule. Pour les Peul, cela tient à des dressages inégaux mais également à des caractères innés foncièrement différents des deux races bovines.

Catherine Hincker (2004 : 287) résume l'attitude des Touareg envers les vaches en un refus de les "des-animaliser", c'est-à-dire de transformer complètement leur nature en les rendant aussi soumises que possible aux humains. Ce faisant, elle compare cette conception avec celle des Peul. Ceux-ci sont plus directifs dans la conduite des troupeaux ; ce sont eux qui décident des pâturages, des itinéraires et des temps de pâture, des lieux d'abreuvement. Les initiatives des vaches ne sont sollicitées que pour mieux collaborer aux décisions des bergers. Au contraire, les Touareg laissent beaucoup plus de liberté et d'autonomie aux vaches. Les vaches touarègues sont ainsi capables de trouver leur nourriture sans intervention humaine. Dès lors, les vaches peules sont perçues comme plus dépendantes de l'homme et d'un caractère plus docile que celles des Touareg. À une domestication directive s'oppose une autre légère et libérale. Ce schéma séduisant de deux modèles de rapports au bétail demande cependant à être nuancé. Contrairement à la « douceur animale », les Peul souhaitent souvent préserver une part du caractère sauvage de leurs vaches vis-à-vis des étrangers. Le comportement farouche de ces vaches est d'ailleurs réputé. Parfois, les Peul cherchent même à l'exacerber en leur administrant de véritables drogues. Certes, l'animal domestique s'oppose au sauvage mais sans que disparaisse complètement une part de sa nature primordiale, même chez les vaches peules.

Si les Touareg n'accordent pas une grande attention à la vache, c'est qu'ils valorisent en premier le chameau. Edmond Bernus a restitué la richesse des savoirs techniques qui accompagnent la naissance et les débuts de vie du chamelon, animal fragile dont la survie dépend souvent d'une intervention humaine. Il en est de même d'autres phases délicates, par exemple l'adoption d'un chamelon orphelin par une chamelle et le sevrage. Le dressage des chameaux comme monture est une longue entreprise de familiarisation mais la

qualité du dressage assure, avec la beauté de l'animal et sa rapidité, le prestige du Touareg. Plus répandu dans la société que le cheval, autre animal noble réservé à quelques chefs, le chameau est associé symboliquement à l'aristocratie. Dans une société inégalitaire comme l'est la société touarègue, une hiérarchie très nette entre les animaux domestiques reproduit celle qui existe entre les hommes (Bernus, 1999).

D'autres correspondances entre les conceptions et les pratiques du bétail peuvent également être esquissées chez des pasteurs d'Afrique australe. Par exemple, chez les Hima de Namibie, les vaches sont au centre de la vie familiale et chaque troupeau est organisé de façon analogue à la société humaine (Van Wolpute, 2003 : 57). Le statut des bovins mâles renvoie, par toute une série de similitudes, à des stades d'âges et de pouvoirs chez les hommes (*ibid.* : 115).

Il ne faudrait pas que les développements précédents donnent l'impression que l'attachement au bétail est une spécificité des pasteurs. Le texte de Françoise Dumas-Champion vient rappeler, de façon opportune, qu'un attachement aussi fort peut exister chez des agro-pasteurs. Des chants de louange adressés par les Masa à des vaches qu'ils nomment et comparent à des femmes n'ont rien à envier aux poèmes de pasteurs (Dumas-Champion, 1983 : 131). Certes, les Masa ont de l'affection pour leurs vaches parce qu'elles leur permettent surtout d'accéder à des épouses. Dans cette société qui mène de front, de façon traditionnelle, plusieurs activités, l'élevage bovin est valorisé en lui-même mais également comme médiateur symbolique en faveur de l'activité agricole. Cette interdépendance étroite entre les deux activités caractérise un véritable agro-pastoralisme. Cependant, même des agro-pasteurs plus récents ou plus opportunistes manifestent des formes d'attachement au bétail.

De façon étonnante, les espèces animales, voire les races qui bénéficient d'attachements les plus forts de la part de leurs éleveurs font l'objet, au contraire, de jugements négatifs émis par les techniciens et les responsables des services d'élevage. En Afrique de l'Ouest, l'une des races animales les plus dénigrées est certainement la grande vache rouge peule, la bororo. Dans sa thèse déjà citée, Krätli a cherché les origines de cette déconsidération. Il incrimine des publications de vétérinaires coloniaux français qui ont servi de référence à des générations de responsables des services d'élevage. Au Niger, la vache rouge peule se trouve ainsi complètement déclassée par la vache azaouak promue en race bovine d'avenir du pays. Pratiquement tous les indicateurs zootechniques joueraient en défaveur de la première. En fait, Krätli rappelle la

minceur de données sûres concernant la race bororo, très rare dans les stations d'élevage où les études techniques sont toujours menées. Le même auteur souligne que la disqualification de cette race animale ne reste pas sur un terrain zootechnique. Elle affecte également les évaluations officielles des effectifs de cheptel. Au Niger, la race azaouak est présentée comme la race bovine la plus nombreuse alors que c'est inexact. Tout se passe comme si la race bororo était "une race invisible dans le paysage officiel de l'économie pastorale" (*ibid.* : 110). Plus grave encore, le discrédit dont souffre cette race bovine rejaillit sur ses éleveurs eux-mêmes. À travers leur race bovine classée comme indésirable, ce sont les Peul pasteurs, notamment les Wodaabe, qui se trouvent marginalisés. Cet *a priori* à l'encontre de la race rouge peule, systématique au Niger, n'est pas limité à ce pays. Il se retrouve au Cameroun, par exemple en Adamaoua où la politique d'élevage consiste à l'exclure d'une grande partie de cette région (Boutrais, 2002). Les oppositions de perceptions du bétail sont telles, en Afrique de l'Ouest, que les ensembles hommes-bétail les plus fortement liés et solidaires n'ont, aux yeux des techniciens de l'élevage, que peu d'avenir. En Afrique de l'Est, un discrédit similaire pèse sur la grande race bovine ankole, pourtant valorisée par des éleveurs comme une race ancestrale, belle, résistante aux maladies et productrice d'un lait de bonne qualité (Wurzinger *et al.*, 2006 : 575). Tant que les pasteurs d'Ouganda et de Tanzanie disposent de pâturages suffisants, ils tiennent à la préserver. C'est seulement en contexte de manque de pâturages, en particulier au Rwanda et au Burundi, que les éleveurs entreprennent des croisements avec des races importées (*ibid.* : 579). Malgré cet attachement à une race locale qui constitue une ressource génétique unique, les politiques pastorales privilégient d'autres races, par exemple la frisonne-holstein, toujours présentées comme porteuses d'améliorations de productivité (Hesse et MacGregor, 2006 : 10). Dès lors, la race ankole serait menacée d'extinction.

On constate donc en Afrique de l'Est le même attachement au bétail que chez des pasteurs d'Afrique de l'Ouest et l'expression *cattle complex* utilisée par Herskovits dans son article sur les éleveurs de bovins d'Afrique de l'Est est devenue célèbre pour y renvoyer. Mais en fait elle a été dévoyée du sens dans lequel l'emploie cet auteur. Pour lui il ne s'agit que de "l'aire culturelle de la vache", dont il cherche à démontrer l'existence, tandis que les auteurs qui ont suivi ont interprété le mot *complex* dans un sens freudien, pour dénoncer une attitude qui leur paraît irrationnelle. Lucy Mair dans un court article de 1985 remet les choses en place et souligne combien l'expression *cattle complex* a été

ainsi détournée de son sens premier, de façon aussi générale que tout à fait abusive. D'ailleurs ce n'est pas un attachement excessif des éleveurs pour leur bétail sur lequel Herskovits met l'accent dans son article ; il se contente de souligner l'importance du bétail dans la vie sociale et religieuse. Mais, comme nous l'avons noté plus haut, beaucoup de ses judicieuses remarques sur les éleveurs de bovins est-africains ont une portée plus large. Elles s'appliquent en fait, d'une part, non seulement aux éleveurs de bovins mais à tous les éleveurs de gros bétail (dromadaires inclus). D'autre part, elles valent aussi dans une large mesure pour les éleveurs d'Afrique de l'Ouest. Dans ces conditions, y a-t-il des domaines où il soit possible de mettre en évidence de nettes divergences entre les mondes pastoraux d'Afrique de l'Est et ceux de l'Ouest ?

ELEVEURS DE L'OUEST ET ELEVEURS DE L'EST

La particularité sociologique la plus notoire des pasteurs ou agro-pasteurs africains de l'Est est la présence assez fréquente, chez eux, d'organisations par classes d'âge ou de génération. Ces systèmes d'âge tiennent lieu de système politique dans certaines sociétés acéphales, chaque classe d'hommes passant par divers statuts successifs, au fur et à mesure de leur avancée en âge. Les trois principales étapes correspondent à l'exercice collectif de trois rôles distincts. D'abord les hommes sont guerriers, chargés de la défense du pays. Puis leur fonction est politique, et ils sont alors responsables de la gestion des affaires. Enfin lorsqu'ils sont vieux, leurs prérogatives sont religieuses : ils entretiennent des liens avec le surnaturel et leur capacité de maudire est particulièrement redoutée. Mais ceci n'est qu'une esquisse, car les modalités de ces systèmes sont extrêmement diverses, et parfois très complexes. Leur analyse a fait l'objet d'une très abondante littérature, à laquelle nous invitons le lecteur à se reporter⁵. En Afrique occidentale, ce mode d'organisation connaît quelques lointaines variantes dans les sociétés dites lagunaires de Basse Côte d'Ivoire⁶, mais il ne s'observe pas chez les pasteurs. Ces questions ayant été largement traitées ailleurs, il est inutile d'y revenir.

À l'Est comme à l'Ouest, on trouve des sociétés lignagères, des sociétés acéphales et des sociétés hiérarchisées. Dans la grande variété des systèmes politiques, en dehors de la spécificité est-africaine des systèmes d'âge, aucune

⁵ Voir par exemple Baxter et Almagor (eds.) 1978, et Peatrik (éd.) 1995.

⁶ Cf. Verdeaux, 1995 ; Dugast, 1995.

tendance large ne différencie les sociétés pastorales ou agro-pastorales africaines de l'Est de celles de l'Ouest.

Le bétail dans les rituels

Un point mérite examen, celui de la place du bétail dans les rituels. A cet égard, que ce soit ou non en liaison avec les systèmes d'âge, la forte valeur rituelle des bovins chez les pasteurs d'Afrique de l'Est ne semble pas avoir de véritable contrepartie à l'Ouest, du moins dans les sociétés qui vivent strictement de l'élevage. On peut citer le cas des Maasaï (Kenya, Tanzanie) à propos desquels Pierre Bonte, dans ce dossier, évoque un mythe rapporté par Merker, où les bovins apparaissent comme un don de Dieu. Ils participent à ce titre d'une surnature et ne sauraient être mis à mort qu'à l'occasion de sacrifices. De même chez les Nyangatom, agro-pasteurs du sud de l'Ethiopie, le rôle sacrificiel du bétail est primordial (Tornay 2001 : 306-307). Pour les Karimojong (Ouganda et Kenya), de façon similaire, tout événement marquant de la vie familiale ou publique est sanctionné par le sacrifice d'un ou plusieurs bovins (Dyson-Hudson 1966 : 93-95). On pourrait ainsi multiplier les exemples. C'est un fait sur lequel de nombreux auteurs ont mis l'accent, à commencer par Herskovits (1926).

En Afrique de l'Ouest par contre, le lien du bétail avec le divin est moins manifeste. Aujourd'hui toutes les grandes sociétés pastorales d'Afrique occidentale sont islamisées, et leurs usages rituels du bétail se limitent aux sacrifices musulmans. Le gros bétail (bovin de préférence) n'est généralement sacrifié que lors de grands événements tels que le mariage, ou les funérailles pour certains. Pour les fêtes religieuses annuelles et pour les circonstances familiales de moindre importance (imposition du nom⁷, circoncision), on se contente de tuer une chèvre ou un mouton. Les rites préislamiques, s'ils ont existé, sont aujourd'hui largement gommés des mémoires. Néanmoins il en reste parfois des traces. Elles sont même nombreuses chez les Zaghawa, agro-pasteurs des confins tchado-soudanais, au point que Marie-José Tubiana a consacré à ce sujet un ouvrage entier (1964). Elle y répertorie de nombreux sacrifices d'animaux divers (bovins, dromadaires, petit bétail), lors de rituels d'intronisation ou pour demander la pluie. Fait surprenant, cet auteur mentionne plusieurs sacrifices de bêtes pleines avec traitement rituel particulier du fœtus,

⁷ Chez les Peul, au contraire des Toubou, on immole un bœuf pour la naissance, mais pas pour les funérailles.

ce qui semble tout à fait exceptionnel en pays musulman. Mais les pratiques décrites sont anciennes et n'ont probablement plus cours aujourd'hui.

Dans certaines sociétés agro-pastorales ouest-africaines, qui ne sont pas musulmanes ou moins islamisées que les pasteurs saharo-sahéliens, le registre rituel est beaucoup plus riche. Françoise Dumas-Champion nous en fournit un exemple avec les Masa, agro-pasteurs-pêcheurs de la plaine du Logone (Tchad et Cameroun). Elle montre comment les bovins sont chez eux étroitement associés au cycle agraire. Elle évoque la cure de lait (*guruna*), période où "vaches et bouviers prospèrent en une symbiose harmonieuse". Les jeunes gens non mariés mènent alors les vaches en transhumance sur de riches pâturages et se gavent de lait. La force qu'ils acquièrent ainsi leur permettra de devenir de bons lutteurs, en prélude au mariage⁸.

La relation intime que les Masa développent avec leurs vaches pendant cette période est absente chez les populations voisines des monts Mandara, où le bétail joue pourtant un rôle rituel et social particulièrement important (Seignobos et Thys 1998). La fête du taureau, *maray*, y est la plus grande fête religieuse (Vincent 1991 : 347). Lors de cette fête, qui circule d'une montagne à l'autre dans l'ensemble des monts Mandara, un taureau est sacrifié après avoir été gavé lors d'une longue période de claustration. Les bovins dans ces sociétés sont marqueurs de prestige, ils servent parfois à payer la compensation matrimoniale et leur peau est utilisée pour emballer le mort lors des funérailles, notamment chez les Dowayo du massif de Poli (Seignobos 1998). Mais pour autant, ces animaux ne sont pas associés à l'agrosystème et leur lait n'est pas consommé, comme l'indique Walter van Beek à propos des Kapsiki (1998). A tel point que chez les Duupa, voisins des Dowayo, les bovins apparaissent comme « un luxe » (Gariné 1998).

On assiste ainsi, dans le bassin du Tchad, à une contradiction entre la spécialisation des sociétés dans l'élevage d'un côté, et de l'autre l'ampleur de la mobilisation rituelle du bétail chez des populations qui vivent essentiellement d'agriculture. Ce sont les premières, naturellement, qui entretiennent les liens les plus intimes avec leurs animaux, d'autant que le lait est une composante essentielle de leur alimentation. Lorsque le cheptel est principalement destiné à un abattage rituel et que le lait n'est pas consommé, comme c'est le cas chez les montagnards du Nord-Cameroun, il n'est pas surprenant que l'attitude envers le bétail soit plus distante.

⁸ Voir Dumas-Champion 1983.

L'ampleur de la mobilisation rituelle du bétail, en Afrique de l'Ouest comme en Afrique orientale, dépend à l'évidence de la plus ou moins grande pénétration des religions monothéistes, qu'il s'agisse de l'islam ou du christianisme, car elles ont effacé, presque partout, les pratiques religieuses antérieures. De ce fait, il se peut que la forte valeur rituelle du bétail en Afrique de l'Est ne soit plus tout à fait d'actualité. Les travaux les plus classiques de l'anthropologie de ces sociétés remontent en effet à plusieurs décennies. Beaucoup de ces enquêtes ont été effectuées dans des régions à l'écart des grands centres et des voies de communication – car c'est souvent ce type d'espaces qu'occupent les pasteurs – avant que les religions monothéistes n'y aient un réel impact. Les Dassanetch par exemple, comme l'indique leur ethnographe Uri Almagor dont les enquêtes remontent au début des années 1970, occupent dans la basse vallée de l'Omo une des contrées les plus inaccessibles et les moins développées d'Afrique de l'Est. Ils vivaient alors en autarcie, totalement en dehors de l'économie de marché, et il n'y avait chez eux ni mission ni projet de développement. C'est peu après le départ d'Almagor que quelques infrastructures se sont implantées, et les Dassanetch avaient déjà conscience des bouleversements qui s'ensuivraient (Almagor 1978 : 8). De la même façon, c'est aussi le caractère très reculé de la zone où vivent les Zaghawa qui pourrait expliquer qu'ils aient longtemps conservé les rituels recensés par M.-J. Tubiana dans les années 1950. Quant aux monts Mandara, leurs populations sont longtemps restées, elles aussi, isolées et animistes, et c'est sans doute pourquoi l'usage rituel des taurins s'y observe encore.

Les sociétés africaines sont marquées, chacun le sait, par des évolutions aujourd'hui extrêmement rapides, le prosélytisme religieux et la mondialisation bouleversant les modes de vie. C'est pourquoi le facteur géographique (la plus ou moins grande accessibilité des zones d'enquêtes) et le facteur temporel (la date des observations) sont des éléments déterminants à prendre en compte dans toute comparaison. Nouvelle section ?

Le bétail dans les mythes

En matière de mythes par contre, les facteurs lieu et temps sont probablement moins sensibles, car la mémoire de mythes d'origine peut perdurer au-delà des conversions au monothéisme. Or les mythes sur l'origine du bétail nous intéressent, dans la mesure où ils révèlent certains aspects de la façon dont les éleveurs conçoivent leurs liens avec les animaux. Nous nous limiterons, à cet égard, à quelques remarques sur les sociétés présentées dans ce

dossier. Seules quelques contributions apportent des précisions sur ces mythes. Ils sont assez divers, mais un point est remarquable : dans aucun d'entre eux, un processus de domestication n'est retracé.

C'est bien ce que souligne Paulette Roulon-Doko à propos des Gbaya de Centrafrique. Chez ces chasseurs-cueilleurs-cultivateurs, qui n'ont d'autre bétail que des chèvres, ces animaux ne font l'objet d'aucune surveillance et d'aucun soin particulier. Il n'y a donc pas d'élevage à proprement parler. Les Gbaya ont acquis des chèvres grâce à leur héros civilisateur, Wanto, qui les a obtenues par ruse de Gbason, possesseur de tous les biens. Il y a donc eu transfert de propriété au bénéfice des Gbaya par le biais d'un artifice, la ruse étant un procédé très valorisé dans cette société.

De même dans les mythes maasaï évoqués par Pierre Bonte, humains et bovins vivaient à l'origine tous ensemble de façon indifférenciée, et c'est par intervention divine que les Maasaï se sont trouvés séparés des autres hommes, emmenant avec eux les bovins. La spécialisation pastorale des Maasaï relève donc d'un choix divin, c'est pourquoi les bovins sont pour eux le moyen privilégié de communiquer avec Dieu, par le biais des sacrifices. Ici encore, il n'y a pas de processus d'apprentissage de l'élevage, ni de domestication de l'animal. La qualité d'éleveur est inhérente au fait d'être maasaï, l'un ne va pas sans l'autre.

La force de ce lien au bétail est comparable à celle des Peul Wodaabe en Afrique de l'Ouest. Pour eux aussi, « l'élevage est une fin en soi, plus qu'un moyen d'existence » (Bernus 1981 : 164). Un Peul Wodaabe sans bétail est simplement inconcevable, la honte qu'il en éprouverait le porterait à fuir son groupe (Dupire 1962 : 35). D'ailleurs les mythes peuls soulignent eux aussi l'origine surnaturelle de leurs bovins. Sous de multiples variantes, ils s'accordent sur l'origine aquatique de ce bétail. Les vaches seraient sorties de l'eau, la nuit, attirées par un feu allumé sur la berge par des Peul, qui les auraient ensuite conduites au pâturage.

Quelques administrateurs coloniaux se sont ainsi, les premiers, intéressés aux mythes peuls d'origine des vaches (Jeffreys, 1946 : 140). Ensuite, Marguerite Dupire a montré (1962 : 29-35) comment ces légendes s'entremêlent avec celles de l'origine des Peuls eux-mêmes et de leur langue. Un récit recueilli par Jean Boutrais au Niger en 2000 comporte quelques constantes avec les textes précédents : l'origine aquatique des vaches qui sortent de l'eau la nuit pour paître, le moyen inventé par le Peul pour attirer à lui les vaches en allumant un feu, l'éloignement progressif en brousse des vaches qui se mettent à suivre le

héros fondateur du pastoralisme. Selon une variante, un génie enseigne au Peul comment appeler les vaches mais lui interdit de se retourner. Tant qu'il respecte ce précepte, les vaches sortent de l'eau en une file continue mais dès qu'il regarde en arrière, la cohorte s'interrompt et un taureau « porte-bonheur » retourne même dans l'eau. Comme le remarquait déjà pertinemment Jeffreys, ce mythe est étranger à l'idée d'une longue domestication. Comme les Maasaï, le Peul mythique a obtenu rapidement des vaches, grâce à un savoir-faire. Selon d'autres variantes, c'est en recourant à un stratagème qu'il a dessaisi des populations qui détenaient déjà les vaches. Autre constat : l'absence de recours à la force ou au dressage pour se faire admettre des vaches. Le Peul prend ces animaux tels qu'ils sont. Il réussit à en devenir familier par un apprivoisement davantage qu'une domestication. Enfin, des pratiques pastorales spécifiques des Peul sont comme fondées dans ces mythes d'origine, par exemple la pâture nocturne qu'ils considèrent comme essentielle au bétail une grande partie de l'année, la place du berger devant son troupeau en déplacement et non derrière, le feu du camp de bétail dont le nom en langue peule désigne à la fois un groupe humain et un ensemble animal (Bonfiglioli, 1988 : 1).

Dans les monts Mandara, au sud du lac Tchad, l'élevage des chèvres et des moutons obéit à des objectifs distincts, et les mythes qui relatent l'origine de ce bétail sont différents. L'élevage des chèvres est le plus ancien, et seul le mythe qui s'y rapporte laisse percevoir un processus de domestication. Ces montagnards en effet, comme nous l'indique dans ce dossier Christian Seignobos, considèrent que les chèvres descendent de gazelles sauvages locales qui auraient été capturées et dont les caractéristiques physiques auraient ensuite évolué. Mais c'est l'évolution des caractéristiques physiques de l'animal qui est mentionnée, et non la relation homme-bétail par elle-même. Quant aux moutons, d'après un mythe kotoko⁹ évoqué par cet auteur, ils seraient sortis de l'eau (du lac Tchad) à la suite d'un échange : l'éleveur voyant ses chèvres disparaître dans l'eau, il y entra à leur recherche et ce sont les djinns au fond de l'eau qui lui proposèrent de lui donner en échange des moutons. Comme dans le cas des chèvres chez les Gbaya, c'est donc à la suite de tractations avec le surnaturel que s'est développé l'élevage du mouton. L'origine aquatique du mouton rappelle celui des vaches peules, et Christian Seignobos souligne que c'est un mythe répandu dans le bassin tchadien. Aux pourtours du lac Tchad, Ulrich Braukämper a lui aussi

⁹ Les Kotoko, qui vivent principalement de la pêche, sont établis au sud du lac Tchad sur trois Etats : le Nigeria, le Cameroun et le Tchad.

signalé cette croyance concernant les bovins pour certains Peul et Arabes Shuwa (Braukämper 1997).

Dans les plaines voisines du Logone, les agro-pasteurs masa, éleveurs de bovins, ont un mythe bien différent que nous relate Françoise Dumas-Champion. Il porte non pas sur l'origine du bétail, mais sur la façon dont celui-ci a servi la promotion sociale des Masa. En effet leur ancêtre, dit le mythe, était un esclave étranger employé comme berger. Mais il a si bien fait prospérer le bétail de son maître (témoignant ainsi de son aptitude au métier d'éleveur, et d'un lien privilégié au bétail) que ce dernier lui a donné ses filles en mariage.

Ces quelques mythes ne constituent qu'un modeste échantillon d'une recherche thématique qu'il serait fort intéressant de mener plus avant. Toujours est-il qu'ils sont d'une grande diversité, et révèlent un rapport direct avec les manières d'être et les usages sociaux des populations qui les énoncent. Mais à ce stade on ne peut guère en dire davantage, et aucune opposition n'est sensible entre les mythes d'Afrique occidentale et orientale.

Usages alimentaires du bétail

Dans toutes les sociétés pastorales, aussi bien en Afrique de l'Est que de l'Ouest, la consommation des produits de l'élevage est avant tout celle du lait. Une différence s'observe par contre en matière de consommation de viande. Nulle part en Afrique de l'Ouest ne sont signalés les grands festins de viande qui caractérisent nombre de peuples pastoraux est-africains. La consommation de viande en Afrique occidentale se limite à des circonstances exceptionnelles, comme une naissance, un mariage ou un décès. Dans ce cas on abat une ou deux têtes de gros bétail, rarement plus. Pour honorer un visiteur, on se contentera le plus souvent de tuer une chèvre. En dehors de telles occasions, la viande n'est pas une nourriture quotidienne chez les éleveurs.

Il en est de même chez les populations pastorales d'Afrique de l'Est, mais de temps à autre ces dernières organisent des festins de viande qui peuvent durer plusieurs jours ou plusieurs semaines. Ces festins sont masculins et collectifs, ils se produisent surtout dans le cadre de réunions ou de cérémonies liées aux systèmes d'âge, qui sont une autre particularité est-africaine comme nous l'avons noté ci-dessus. Ils ont lieu, chez les Nyangatom d'Éthiopie, notamment lorsqu'un homme met à mort son bœuf favori devenu trop vieux. Pour la circonstance, son propriétaire convie tout son entourage à un grand festin et une dizaine de bœufs sont abattus pour offrir de la viande aux invités (Tornay 2001 : 162-163). Chez leurs voisins les Dassanetch, lors de la fête de la

« viande pour les hommes », “a group of ten to twenty young age-peers ... spend two weeks to a month together eating meat” (Almagor 1978 : 55). Ces festins ont lieu surtout lorsque les autres ressources alimentaires font défaut, au moment où le lait manque et où les réserves de céréales sont épuisées, c’est-à-dire de juin-juillet à octobre-novembre (*ibid.* : 54-59). Les Maasaï organisent également de tels festins, entre guerriers ou lors des fêtes qui marquent le changement de grade des hommes (Spencer 1988 : 123-124 et 252-268). Les Nuer, au contraire des précédents, n’ont pas d’organisation d’âge mais ils n’ignorent pas pour autant les festins de viande. Comme le note Evans-Pritchard : « In some years it is a custom with the rains for young men to joint together at a homestead with the purpose of slaughtering oxen and gorging themselves with meat » (1940, rééd. 1978 : 26).

Outre les festins de viande, la consommation du sang de l’animal vivant, sans mise à mort, est une pratique commune aux éleveurs d’Afrique de l’Est, alors qu’elle est totalement ignorée en Afrique occidentale. Pour Herskovits, c’est l’un des traits distinctifs des sociétés de « l’aire de la vache » d’Afrique de l’Est (1926 : 655). Dans le sud du Soudan par exemple, les agro-pasteurs nuer saignent régulièrement leurs vaches à la saison sèche et les femmes font bouillir le sang pour l’ajouter au plat, ou bien les hommes le rotissent sur les braises, après coagulation, avant de le couper et de le consommer tel quel (Evans-Pritchard 1940 (1978) : 27-28). Chez les Maasaï, Pierre Bonte nous indique que d’après un de leurs mythes c’est Dieu lui-même qui a autorisé cette pratique : constatant que le lait des vaches ne suffisait pas à nourrir les hommes auxquels il avait accordé ce bétail, il leur donna l’arc et la flèche pour qu’ils puissent, en perçant la veine jugulaire, recueillir le sang des animaux vivants et s’en nourrir, mais il leur interdisait expressément, en même temps, toute mise à mort à fin uniquement alimentaire. Au sud de l’Ethiopie, les agro-pasteurs dassanetch consomment eux aussi le sang de leur bétail, ainsi que la viande. Ils le font principalement lorsque la production de lait et de céréales est au plus bas (Almagor 1978 : 58-59). Tornay fait la même observation chez leurs voisins nyangatom : ces derniers, en saison sèche, “se nourrissent surtout de sang de zébu et de baies sauvages” (Tornay 2001 : 61). Les Karimojong d’Ouganda, pareillement, prélèvent le sang de leurs bovins pour s’en nourrir (Dyson-Hudson 1966 : 58). On pourrait ainsi multiplier les exemples.

Dans les sociétés pastorales d’Afrique de l’Ouest par contre, que ce soit chez les Maures, les Touareg, les Toubou, les Peul ou les diverses tribus arabes, les animaux ne sont saignés qu’à des fins curatives. Les interventions contre les

maladies bovines consistent d'ailleurs plus souvent en cautérisations au fer rouge qu'en saignées proprement dites. Parfois le sang est consommé, mais seulement lorsqu'un animal est sacrifié, que ce soit à l'occasion d'un rituel familial ou d'une fête religieuse musulmane. Mais même dans ces circonstances, certains éleveurs ne consomment jamais le sang de leurs bêtes. C'est le cas notamment des Peul.

LA DIFFUSION DU BÉTAIL EN AFRIQUE

Les différences entre les usages du bétail bovin en Afrique occidentale et orientale sont-elles liées à l'histoire de la diffusion de ces animaux et à la répartition de leurs races en Afrique ? La question est peut-être trop générale pour qu'on puisse y apporter des réponses précises, mais elle mérite cependant d'être abordée. Il existe en Afrique deux grandes catégories de bovins : les bovins sans bosse (*Bos taurus*) d'une part, que l'on répartit en bovins à grandes cornes (*humpless longhorn cattle*) et bovins à cornes courtes (*humpless shorthorn cattle*), et les zébus (*Bos indicus*) d'autre part.

Les premiers sont les plus anciens en Afrique. La théorie communément admise que ces bovins sans bosse seraient les descendants de bovins domestiqués pour la première fois au Moyen-Orient, dans la région du Croissant Fertile, il y a environ 9000 ans, est maintenant battue en brèche. Des recherches récentes en génétique moléculaire (Hanotte *et al.*, 2002) ont en effet révélé que les bovins africains les plus anciens (*Bos taurus*) sont originaires d'une région unique, située en Afrique. Cette découverte va dans le même sens que les résultats archéologiques de K. C. & R. H. MacDonald (2000), qui établissent la présence en Afrique d'un centre de domestication bovine. Situé au Sahara, il s'étend selon eux du sud libyen et du nord-ouest du Niger jusqu'au sud de l'Égypte. Dans cette région, jusqu'à une époque récente, n'était élevé que du bétail sans bosse, caractéristique de la Nubie ancienne (Magnavita 2006 : 74 et 76). Au sud du Sahel, les taurins à cornes courtes sont présents en Afrique occidentale et centrale, dans les zones infestées par la mouche tsé-tsé à laquelle ils sont résistants, contrairement aux zébus¹⁰. Ces derniers sont, de nos jours, le bétail bovin le plus répandu en zone sahélienne.

Les zébus sont d'origine indienne. Leur présence en Afrique est plus récente que celle des taurins sans bosse, mais ils y sont beaucoup plus répandus, sans doute parce qu'ils sont mieux adaptés à l'aridité du climat. Ils régulent

¹⁰ DAGRIS, <http://dagris.ilri.cgiar.org/display.asp?ID=4>.

mieux leur température corporelle (et leurs besoins en eau sont donc moindres), tandis que la plus grande dureté de leurs sabots et la relative légèreté de leur squelette leur permettent de mieux résister à de longues migrations¹¹. On a longtemps pensé que les zébus se seraient diffusés en Afrique depuis l’Égypte, mais les résultats récents de recherches en génétique moléculaire (Hanotte *et al.*, 2002), établis à partir de l’étude de 50 races de bovins réparties sur l’ensemble du continent africain, montrent qu’ils se sont propagés essentiellement depuis la Corne et la côte orientale de l’Afrique. Beaucoup de métissages avec les races préexistantes se sont produits, c’est pourquoi la génétique est la discipline scientifique la mieux en mesure de retracer l’histoire de cette diffusion.

Le zébu prédomine dans tous les espaces pastoraux arides de l’Afrique, que ce soit en zone sahélienne ou en Afrique de l’Est. La plupart des pasteurs ou agropasteurs qu’on y trouve sont éleveurs de zébus, ou à tout le moins de races fortement métissées. D’ouest en est, tel est le cas notamment des Maures, des Peul, des Touareg, des Arabes du Tchad, des Arabes Baggara du Soudan, des Nuba, des Nuer et de multiples autres ethnies du Soudan, d’Éthiopie et de Somalie, ainsi que d’Ouganda (Karimojong, Jie), du Kenya (Boran, Maasaï), de Tanzanie (Maasaï) et de Madagascar.

Dans les espaces pastoraux qui voient le lieu d’origine du taurin africain, il se pourrait que les métissages de zébus avec les races taurines préexistantes aient été moins prononcés qu’ailleurs. Ainsi subsistait-il en Ennedi, jusqu’après l’indépendance, quelques milliers de têtes de taurins purs¹². A 500 km de là dans une palmeraie du Borkou¹³, en 1992, le Dr Idriss Yosko a observé la présence d’un petit noyau relictuel d’une vingtaine de vaches de la race autrefois élevée par les Kréda¹⁴. Originaires de cette zone, ces Toubou sont “descendus” vers le sud au XVII^e siècle jusqu’au Bahr-el-Ghazal¹⁵, où ils élèvent aujourd’hui des zébus. Jean-Charles Clanet, qui a beaucoup enquêté au Tchad, ne mentionne dans sa thèse (1994) que la présence de zébus au Sahel central. En revanche Catherine Baroin, lors de ses enquêtes dans l’Est du Niger en 1969-1972, n’a constaté la présence d’aucune bosse sur les vaches des Toubou de cette région, les Daza Kecherda. Ceux-ci abandonnèrent l’élevage

¹¹ DAGRIS, <http://dagris.ilri.cgiar.org/display.asp?ID=161>.

¹² Nous remercions Christian Seignobos de nous avoir communiqué cette observation du Dr vétérinaire Philippe Martin, alors en poste à Abéché.

¹³ La palmeraie de Tigui, à 100 km environ au nord de Faya.

¹⁴ Information orale de cet ancien Directeur adjoint du Laboratoire de Farcha (LRVZ) à N’Djamena (Tchad). Voir aussi Yosko (1993 : 24-27).

¹⁵ Cf. Chapelle (1957 : 45, 59) ; Maley 1993 : 162).

bovin par suite des sécheresses à partir des années 1969-1974 et les deux races bovines qu'ils élevaient jusque-là, à la robe le plus souvent blanche ou tachetée, ne semblent pas avoir été répertoriées¹⁶. La plus répandue, dénommée *mana*, provenait de la région du lac Tchad tout en étant parfaitement distincte du bœuf kouri, taurin connu pour ses volumineuses cornes si caractéristiques. La race *mana*, pourvue de grandes cornes, ne produisait pas beaucoup de lait et les Daza la considéraient comme moins bonne reproductrice qu'une autre race bovine, appelée *aosara*. Cette seconde race, dont ils n'avaient que quelques représentantes, leur venait des Kréda. Ils appréciaient chez ces dernières, qui étaient de plus petite taille et dont les cornes étaient plus petites, le fait qu'elles donnaient davantage de lait et qu'elles étaient meilleures reproductrices. C'est pourquoi ils cherchaient à métisser ces deux races. Ils n'étaient nullement tentés d'adopter les grands zébus peuls à la robe brun sombre et aux grandes cornes en lyre, car ils reprochaient à ces animaux de manger et de boire beaucoup, de donner peu de lait, d'avoir des qualités reproductives aléatoires et de mal résister à une saison des pluies trop longue. Après une longue période d'abandon de l'élevage bovin en raison des sécheresses, les Daza du Niger ont aujourd'hui repris cet élevage et des enquêtes seraient nécessaires pour savoir quel type de bétail ils élèvent aujourd'hui.

Concernant les Peul, leurs rapports anciens avec les races bovines sont complexes et empreints d'idées peu fondées historiquement mais fortement ancrées dans les croyances collectives. Parmi celles-ci figure maintenant la thèse avancée par Henri Lhote qui attribuait les fresques pastorales du Sahara à des « Proto-Peuls » qui se seraient repliés vers le sud au fur et à mesure de la dégradation des conditions climatiques. Cette thèse fut renforcée par Amadou Hampaté Bâ et Germaine Dieterlen qui proposèrent de repérer dans des fresques des traditions initiatiques peules. Or, malgré les innombrables figures étudiées depuis lors par des préhistoriens au Sahara, cette attribution n'a jamais été expressément reprise. Tout au plus, Christian Dupuy a-t-il proposé une correspondance entre la rareté des figurations féminines dans les scènes pastorales rupestres et la mise à l'écart économique et symbolique de la femme dans les sociétés pastorales actuelles. Cependant, le premier terme de la comparaison a été critiqué par le préhistorien Jean-Loïc Le Quellec qui s'est appuyé, pour cela, sur tout un corpus de gravures en Libye. D'après un relevé

¹⁶ Ces bovins sont absents des nomenclatures du Domestic Animal Genetic Resources Information System (DAGRIS) et de l'Institut d'élevage et de médecine vétérinaire des pays tropicaux (CIRAD-EMVT).

statistique des sujets représentés, l'association des femmes avec le bétail constitue, au contraire, un thème important de cette ancienne société pastorale saharienne. De plus, la présence féminine s'avère d'autant plus fréquente que les gravures sont plus anciennes. Le Quellec (1998 : 506) en conclut qu'il est impossible d'expliquer l'art rupestre du Sahara central et septentrional par la culture pastorale peule. Malgré cette mise en garde de spécialiste, les journalistes et les médias africains continuent d'affirmer l'identité peule des anciens pasteurs sahariens. Cette revendication fait maintenant partie d'une sorte de référence identitaire prestigieuse, au même titre qu'une origine hamitique et des antécédents en Egypte pharaonique¹⁷.

En dépit des progrès récents de la préhistoire africaine, de nombreuses interrogations subsistent quant à la constitution de leur cheptel bovin par les Peul. D'abord, si la plupart d'entre eux détiennent des zébus, ceux du Fouta-Djalou et des régions avoisinantes sont possesseurs de bétail n'dama. Ces taurins à longues cornes sont considérés comme des descendants de la plus ancienne race de bovins domestiques en Afrique, celle qui est précisément figurée sur les fresques du Sahara. La région peule du Fouta-Djalou est admise comme le berceau de la race n'dama en Afrique de l'Ouest. Or, les premiers Peul n'y arrivèrent que du XIV^e au XVI^e siècles puis d'autres courants migratoires aux XVII^e et XVIII^e siècles aboutirent à leur domination. Ce faisant, il est vraisemblable que les Peul trouvèrent les bovins n'dama sur place, qu'ils s'en emparèrent et les adoptèrent. Or, l'abandon de zébus pour des taurins représente un phénomène exceptionnel chez les Peul. Partout ailleurs, c'est un processus inverse qui s'est sans doute produit. Au Fouta-Djalou, l'élevage peul de taurins va de pair avec d'autres spécificités de cet élevage, par exemple le rôle important joué par les femmes dans les soins au bétail.

Le processus historique de l'équipement des Peul en zébus soulève lui-même des interrogations. On sait que les zébus ont été diffusés de l'Afrique orientale vers l'Afrique de l'Ouest, probablement au cours du premier millénaire de notre ère. Par contre, on ne sait pas quelle race bovine les Peul détenaient lorsqu'ils entamèrent leurs migrations historiques dans l'autre sens, de l'ouest (Sénégal actuel) vers l'est (Mali et Nord Nigeria actuels). Selon une

¹⁷ Un extrait d'article récent d'un journal nigérien témoigne de la persistance de ce mythe qui est partagé par la plupart des intellectuels peuls : « Les auteurs de ces œuvres d'art (peintures et gravures rupestres du Sahara) furent-ils les ancêtres des Peuls ? Il y a une somme de faits si concordants que le contraire serait bien extraordinaire » (Ahmad Boulhassane : « Les Peulh : origines et traditions », *Aïr-Info*, n° 75, 20 avril-5 mai 2008).

thèse, des Berbères d'Afrique du Nord avaient déjà introduit des zébus dans la vallée du Sénégal où les Peul les auraient adoptés, en remplacement de leurs anciens taurins. Cette explication est critiquée par Hellmut Epstein (1971 : 554) pour qui les zébus n'ont jamais existé au Maroc. Selon cet auteur, c'est au cours de leurs migrations vers l'est que les Peul auraient progressivement introduit des zébus dans leurs troupeaux originels de taurins à longues cornes. Cependant, on peut se demander auprès de quelles populations autochtones ils se seraient ainsi procuré des zébus. Les processus liés aux migrations relativement récentes et à la domination peule vont de pair avec un refus radical des taurins : les zébus contribuent à repousser, absorber, voire à faire disparaître les races locales de taurins qui sont étrangères aux Peul.

En fait, les zébus peuls comportent deux variétés : les uns à courtes cornes (les 'vrais' zébus) et les autres à longues cornes dont le type le plus connu est la bororo, zébu rouge des Wodaabe. Par leur grand cornage et la position avancée d'une bosse dorsale peu développée, ces animaux spectaculaires seraient, en fait, issus de croisements entre des zébus purs et des taurins à longues cornes. Cependant, il est étonnant que ne subsiste plus aucun témoin de ce second stock originel de bétail (si ce n'est le noyau des Kouri mais ceux-ci ne se trouvent qu'aux abords du lac Tchad).

Depuis la préhistoire jusqu'à l'époque actuelle, plusieurs races bovines ont été diffusées en Afrique de l'Ouest par strates successives. Des taurins à longues cornes à ceux à courtes cornes et enfin aux zébus, l'expansion de chaque nouvelle race s'est faite aux dépens de races antérieures qui, dès lors, ne subsistent plus qu'en périphérie. Ainsi, les secteurs discontinus actuels à troupeaux de taurins peuvent-ils être interprétés comme des témoins relictuels d'aires anciennes beaucoup plus vastes. Les substitutions de races bovines n'ont pas toujours tenu à des performances physiologiques plus grandes des animaux « gagnants ». Elles se sont plutôt inscrites dans des rapports de domination entre les populations. L'effacement d'une race bovine exprime la subordination de ses détenteurs¹⁸.

À l'heure actuelle en Afrique, les élevages de taurins aux cornes courtes se cantonnent, pour l'essentiel, aux zones infestées par la mouche tsé-tsé car ces animaux sont trypano-tolérants, au contraire des zébus. Ces derniers, petit à

¹⁸ Un processus similaire s'est produit en Gaule après la conquête romaine. Le bœuf indigène, gaulois, de petite taille mais robuste a été éliminé par le bœuf dit romain, un gros bétail fournissant plus de travail et plus de viande mais plus fragile et nécessitant la construction d'étables.

petit, ont envahi tout l'espace exempt de mouche tsé-tsé, au nord du 10° parallèle. Les taurins dans cet espace sont devenus l'exception, parmi lesquels figurent plusieurs peuples du Nord Cameroun qui pratiquent un élevage résiduel de petits taurins, à usage essentiellement rituel (Seignobos et Thys 1998), et peut-être encore certains groupes toubou. De ce rapide tour d'horizon, il ressort que les zébus aujourd'hui sont partout et que l'usage du bétail, de ce fait, n'a guère de rapport avec les races élevées. Par contre, cette situation montre a contrario tout l'intérêt que présenterait une étude comparative des élevages de bovins sans bosse en Afrique. Mais il est une autre catégorie d'animaux d'élevage dont il est rarement question, et qui pourtant méritent eux aussi toute notre attention : le petit bétail.

LE PETIT BETAIL, UN ELEVAGE MINEUR ?

L'importance du petit bétail dans les élevages africains, de manière générale, est sous-estimée aussi bien dans les études scientifiques que les politiques d'élevage. C'est une des originalités de ce dossier de lui accorder une place qui correspond à l'intérêt que lui portent nombre de sociétés africaines. Parmi les petits ruminants, les caprins sont des animaux plus rustiques et mieux adaptés aux climats arides que les ovins. Ils sont plus nombreux, et implantés de façon plus ancienne en Afrique que ces derniers. Leur présence est attestée en Haute Egypte il y a six à sept mille ans. De la même façon que pour des races bovines, deux thèses s'opposent à propos de l'origine des petits ruminants d'Afrique : une thèse classique diffusionniste et la thèse d'une domestication *in situ* localisée souvent au Sahara (Muzzolini, 1993). Toutefois, si la thèse d'une domestication polycentrique des taurins comprenant un centre saharien semble de plus en plus admise, les archéozoologues ne disposent pas encore de preuves de l'existence d'un processus analogue de domestication des petits ruminants en Afrique, notamment de la chèvre (Bouche, Lauvergne, 1996). Dès lors, le scénario de peuplement par les petits ruminants admis actuellement fait intervenir des vagues successives de peuplement provenant de l'extérieur, surtout du Moyen-Orient, même pour les ovins à laine du Macina. En contrepartie de ces diffusions de grande ampleur, les petits ruminants ont connu des évolutions locales importantes. Celles-ci ont abouti à des adaptations remarquables à des environnements différenciés : nanisme en zones forestières, acquisition de caractères trypanotolérants en zones infestées de tsé-tsé, acquisition d'une grande taille dans les zones arides et semi-arides. En parallèle à ces caractères adaptatifs des races, les systèmes d'élevage sont très

diversifiés : élevages villageois individuels ou par troupeaux collectifs, élevages transhumants de petits ruminants associés aux bovins, élevages nomades spécialisés d'une seule race de petits ruminants. À un extrême, les soins accordés aux petits ruminants peuvent être très lâches, ceux-ci divaguant librement aux alentours du village une grande partie de l'année, comme par exemple chez les Gbaya de Centrafrique présentés dans ce dossier par Paulette Roulon-Doko. À un extrême opposé, dans les zones frontalières Tchad-Niger-Nigeria, les pasteurs moutonniers Peul Uda exaltent le mieux les valeurs pastorales car ils vivent le plus intensément avec et pour leurs animaux.

« Les moutons dépassent les vaches » affirment les Peul moutonniers pour exprimer une plus grande mobilité des troupeaux et des parcours plus éloignés en brousse. Dès lors, ces bergers vivent isolés, sans guère observer de pratiques islamiques. À l'inverse, ils entretiennent une grande solidarité pastorale. Des Peul avancent d'ailleurs que la vache d'attache aurait été inspirée d'une pratique plus ancienne de « moutons d'attache ». Ces Peul moutonniers aux animaux de grande taille n'éprouvent que mépris pour les races de petits moutons en savanes soudaniennes.

Alors que les Touareg ne pratiquent pas le gardiennage des vaches, ils comptent, eux aussi, des bergers spécialisés dans la garde de moutons (Bernus, 1981 : 198). C'est une tâche réputée très rude car le mouton exige beaucoup de soins et d'attention. Il requiert des pâturages spécifiques, ce qui impose de s'éloigner des campements pendant plusieurs mois. Au pâturage, le troupeau de moutons étant sans cesse en mouvement, le berger doit l'accompagner constamment. Enfin, en saison sèche, les moutons ne broutent bien les herbes desséchées que la nuit mais la garde nocturne est la plus éprouvante pour les bergers. Inversement, la vie solitaire de ces bergers est propice pour développer une véritable symbiose avec leurs moutons qu'ils commandent sans difficulté.

Le pastoralisme de caprins a pris un essor par suite des grandes sécheresses de la fin du XX^e siècle quand des pasteurs peuls et touaregs, ayant perdu tous leurs bovins, se sont reconvertis en faveur d'animaux plus rustiques et prolifiques. Cependant, dans la hiérarchie des animaux domestiques, les chèvres occupent souvent le dernier rang. Des Peul pasteurs associent parfois des chèvres aux bovins mais en précisant qu'ils ne les traient pas. Cette répugnance envers le lait de chèvres s'étend au cheptel caprin lui-même chez de nombreux Peul.

Alors que la diffusion des bovins en Afrique a laissé de vastes espaces vides, celles des petits ruminants ont occupé pratiquement tout le continent. Du point de vue des rapports avec les hommes, ce sont donc des animaux

importants. De plus, ils se caractérisent, notamment les chèvres, par une grande flexibilité alimentaire. À ces performances s'ajoutent des rôles socio-économiques et culturels essentiels. Les budgets familiaux montrent que les petits ruminants sont facilement vendus pour répondre à des besoins monétaires ou, à l'inverse, achetés après l'obtention de petits revenus. Ils confèrent une souplesse économique aux exploitations face aux impératifs de l'économie de marché. Du point de vue social, les petits ruminants constituent une part importante ou essentielle des compensations matrimoniales (Paulette Roulon-Doko). Si les ovins représentent un élément primordial de la culture islamique, les chèvres s'y substituent souvent et jouent un rôle sacrificiel équivalent dans les autres cultures. Les rituels religieux et les cérémonies sociales recourent à l'abattage de chèvres plus que de tout autre animal, si ce n'est les poulets.

Les zootechniciens assimilent souvent les chèvres aux moutons dans les calculs d'unités théoriques de bétail tropical, ceux de charge des pâturages et même les recensements de bétail. Pourtant, ces petits ruminants sont souvent élevés à part les uns des autres. Même chez des pasteurs qui privilégient la diversité des animaux domestiques, comme le font les Touareg, les chèvres évoluent le plus souvent séparément des moutons. D'autres populations, non spécialisées dans le pastoralisme, détiennent des petits ruminants mais pas de façon indistincte ; ce sont soit des chèvres, soit des moutons (Christian Seignobos).

L'explication habituelle de cette dissociation est d'ordre écologique et physiologique : les moutons sont surtout des paiseurs d'herbe et les chèvres des brouteuses de feuilles d'arbustes. Ces comportements différents à la pâture empêchent de les conduire ensemble. De ce point de vue, les moutons se comportent davantage comme les vaches, et les chèvres comme les chameaux. Des recherches sur la physiologie et le comportement des chèvres ont précisé leurs spécificités par rapport aux moutons. Les museaux des chèvres sont plus durs et plus préhenseurs que ceux des moutons, ce qui leur permet de sélectionner les portions de plantes les plus nutritives et les mieux défendues, notamment par des épines. Les chèvres ont donc une alimentation plus sélective que les moutons. Elles peuvent ingérer des plantes ou des parties de plantes amères auxquelles les autres animaux répugnent. Elles sont même capables de détoxifier des systèmes de défense végétale. Tous ces atouts expliquent que les chèvres sont rustiques et peu sensibles aux aléas climatiques et nutritionnels. On pourrait donc penser que cet argument justifie, à lui seul, la faveur accordée aux

chèvres dans les régions à fortes contraintes, par exemple les monts Mandara au Cameroun.

Néanmoins par rapport au mouton, la chèvre est un animal mal aimé des zootechniciens et des responsables du développement. En Afrique de l'Ouest, seule la chèvre rouge de Maradi trouve grâce à leurs yeux, à la faveur des débouchés de ses peaux pour l'exportation. Bien que la chèvre soit l'animal domestique le plus répandu en Afrique, elle est victime d'un relatif désintérêt et, à travers elle, comme dans le cas des vaches bororo, les populations qui l'élèvent sont ignorées. Les degrés d'intérêt envers les races animales ne sont pas neutres. Les discrédits à l'égard de certaines races de bétail comportent, en particulier, des dimensions politiques.

Le contraste entre ces deux élevages est aussi d'ordre culturel. Tout en faisant état d'arguments techniques dans la séparation entre élevages caprins et ovins, Christian Seignobos renvoie fondamentalement cette ségrégation à des différences de civilisation. La chèvre est l'animal ancien des montagnards ; c'est « l'animal de la terre », celui qui est mobilisé dans les rites agraires et les sacrifices aux ancêtres. Au contraire, le mouton est l'animal des populations de plaines, celui qui est associé à l'eau et de plus en plus à l'islam. Ce faisant, le mouton s'est diffusé vers les montagnes avec le 'paquet rituel' dont il est porteur mais en suscitant beaucoup de résistances. Le même clivage culturel s'observe entre les bouviers peul mbororo accompagnés de moutons et les Gbaya détenteurs de caprins. Ni les uns ni les autres n'essaient d'acquérir l'autre espèce pour diversifier leur stock d'animaux domestiques. Un clivage comparable sous-tend parfois une opposition entre deux races animales d'une même espèce. C'est le cas, au Nigeria, de la chèvre rouge dite de Maradi (ou de Sokoto) par rapport à la chèvre naine des savanes. La première est étroitement associée aux Haoussa musulmans tandis que diverses populations non-islamisées sont attachées à la seconde (RIM, 1992 : 155). Autant que pour les bovins, les races de petits ruminants sont donc porteuses d'identités et ont valeur de marqueurs culturels.

BILAN ET OUVERTURES

Les textes de ce dossier mettent tous l'accent sur la complexité et la diversité des usages du bétail comme vecteurs des relations entre les hommes. Chaque société répond à sa logique propre et mobilise le bétail à cette fin de façon spécifique. Le bétail joue un rôle polyvalent. Ce n'est pas seulement un support économique mis en valeur par des savoirs locaux particuliers. Il est

aussi synonyme de richesse. Il permet de signifier son statut, de développer ses relations personnelles et d'asseoir son prestige. En d'autres termes, c'est un système de relations entre des personnes qui s'établit par l'intermédiaire des animaux.

Bien que les conceptions et les pratiques des sociétés africaines à l'égard de leurs animaux domestiques soient diverses, elles s'écartent des idées de subjugation et de domination par l'homme qui, d'après certains auteurs, caractériseraient le processus de domestication. Les pasteurs, en particulier, ne cherchent pas à brimer complètement la nature un peu incontrôlable et encore un peu sauvage de leurs animaux domestiques. Ils s'efforcent plutôt de rendre leur comportement compatible avec une cohabitation et une exploitation (surtout pour le lait quotidien). Certes, les rapports entre pasteurs et animaux ne fonctionnent pas selon une véritable symétrie mais ils n'impliquent pas non plus de rabaissement. Le respect de l'animal domestique est illustré par le fait général que les pasteurs ne frappent pratiquement jamais leurs animaux. Le bâton de berger sert à se défendre contre des ennemis et des prédateurs et non à « corriger » et punir les animaux. Ceux qui font preuve de brutalité envers les animaux domestiques sont unanimement condamnés par la conscience collective pastorale. Les Peul attribuent toujours aux autres les faits de maltraitance des vaches, en particulier aux cultivateurs accusés de ne pas savoir se comporter envers le bétail. Les spécificités des relations entre les pasteurs et leurs animaux invitent à emprunter la notion de « communauté hybride homme-animal » proposée par le philosophe Dominique Lestel (2004 : 30). Cette notion renvoie à une absence de prédominance de l'homme sur l'animal. On observe dans certaines sociétés d'éleveurs des relations de dialogue à égalité. Plus encore, le savoir-faire animal apparaît comme aussi important que le savoir-faire humain. Mais ceci suppose une connaissance très intime des pratiques humaines en regard des animaux, dont la logique échappe à une observation superficielle et aux opinions préconçues du monde technico-scientifique.

L'intimité avec le bétail s'acquiert dès l'enfance car dès leur plus jeune âge, les enfants participent pleinement à l'activité pastorale. Il suffit d'évoquer l'aide qu'ils apportent, lors des séances quotidiennes de traite, pour amener puis écarter les veaux de leurs mères. Chez les pasteurs, ce sont les enfants qui s'occupent le plus souvent des jeunes animaux, à tel point qu'une grande familiarité et une connivence s'établissent entre eux. Certains de ces veaux sont destinés à constituer le noyau du futur troupeau de l'enfant, une fois devenu lui-

même adulte. C'est dire qu'il grandit au milieu de ses futurs animaux et de leurs descendants. Chez les sociétés agraires disposant de petits ruminants, ceux-ci sont presque toujours confiés à la garde d'enfants, garçons et filles. En tant que partenaires habituels des jeunes animaux, les enfants jouent un rôle décisif dans la formation de leur caractère et leur intégration progressive au sein du troupeau.

L'attachement au bétail acquis dès les premières années et sans cesse conforté par la suite est le vecteur d'une poésie particulière à l'univers pastoral. Par exemple, chez les Peul du Mali, un genre poétique spécifique chante des hymnes aux bovins. À travers "l'évocation quasi obsessionnelle des bovins", les poètes se livrent à la fois à des exercices déclamatoires et à un travail sur toutes les possibilités de la langue peule (Seydou, 1991). Des chants de louange magnifient expressément les qualités esthétiques des animaux (Bovin, 1999). Par la danse, autre forme d'expression artistique, les Peul Wodaabe exaltent la beauté humaine qui renvoie à celle des vaches (Lassibille, 1999). Pourtant, de façon surprenante au regard de sa place dans la société, le bétail intervient très peu dans les contes, du moins dans les principales sociétés pastorales d'Afrique de l'Ouest telles que les Touareg (Casajus, 1985), les Peul (Baumgardt, 2000) ou les Toubou (Jérôme Tubiana, 2007). Dans ces contes, le devant de la scène est occupé par les animaux sauvages, qui jouent des rôles humains et sont les acteurs principaux.

Quant aux chiens et aux chats, ils sont bien présents en Afrique, tant aux abords des habitations qu'au moment des repas, mais on ne peut les considérer comme des animaux de compagnie. Leur absence dans ce dossier témoigne de leur place secondaire, à la fois dans les intérêts et les références symboliques. Dans la plupart des sociétés africaines, ils forment une catégorie intermédiaire entre les animaux sauvages et domestiques. Contrairement aux derniers, ils ne font pas l'objet d'une sélection pour en améliorer les qualités, sauf parfois pour ce qui concerne le chien. Dans beaucoup de sociétés, on estime qu'ils ont cherché d'eux-mêmes à cohabiter avec les humains sans remplir de fonctions utiles, à l'exception du chien qui est parfois utilisé pour la chasse¹⁹.

La complexité fonctionnelle mais également symbolique et affective des liens homme-bétail renvoie toujours à l'identité des sociétés humaines. En fait, elle tient aussi, en large part, à celles des sociétés animales. Les races locales s'avèrent presque toujours parfaitement adaptées à leur environnement naturel,

¹⁹ L'absence de chiens de bergers chez les pasteurs africains est toujours un objet d'étonnement de la part des connaisseurs des pastoralismes méditerranéens et alpins.

notamment lorsque les ressources ne sont que rares et aléatoires ou les contextes sanitaires contraignants. Elles sont également bien adaptées aux systèmes d'élevage dans lesquels elles s'inscrivent, parfois à la suite d'une longue sélection sur place. L'importance des liens affectifs avec le bétail se conjugue à d'autres choix caractéristiques des pasteurs : la valorisation de la beauté des animaux, l'attachement à des races animales même peu productives, l'accumulation d'effectifs animaux, notamment le maintien de vieilles vaches dans les troupeaux. Or, actuellement, des races animales locales se trouvent remises en cause par les politiques de modernisation de l'élevage. Il existe ainsi toute une gamme de bétail mal aimé des responsables nationaux et internationaux du développement. À la limite, la symbiose homme-bétail qui caractérise les systèmes pastoraux contribue, en même temps que les rapports à l'environnement et à l'économie, au discrédit dont souffrent actuellement les pasteurs. Ceux-ci ont partout conscience d'être lésés par les politiques de développement. Ils le sont d'ailleurs d'autant plus qu'ils sont souvent illettrés, isolés, et qu'ils manquent d'avocats pour défendre leur cause dans les sphères politiques. Par exemple Martin Wiese, dans son étude comparée de deux groupes pastoraux tchadiens, souligne que la scolarisation est un préalable indispensable à l'amélioration de leur situation sanitaire et pour remédier à la vulnérabilité générale de ces groupes marginaux (Wiese 2004 : 371).

Dans bien des cas, le délaissement politique et économique de ces groupes les conduit à contester l'autorité des Etats et à fomenter ou soutenir des rébellions. Beaucoup de zones pastorales sont ainsi des aires de fixation de conflits armés : Darfour, régions touarègues du Niger et du Mali, Sahraoui, Centrafrique, Somalie. Comme dans un cercle vicieux, ces guerres marginalisent encore davantage les pasteurs et les prennent en otage. Certes, les systèmes pastoraux sont des systèmes évolutifs capables de s'adapter à des crises mais les pasteurs semblent actuellement entraînés dans une spirale de l'exclusion.

Références bibliographiques

- ALMAGOR, Uri, 1978, Pastoral partners. *Affinity and bond partnership among the Dassanetch of South-West Ethiopia*, Manchester, Manchester University Press, 258 p.
- BAROIN, Catherine, 1985, *Anarchie et cohésion sociale. Les Daza Kecherda (Niger)*, Cambridge, Mass., Cambridge university press ; Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 455 p.

- BAUMGARDT, Ursula, 2000, *Une conteuse peule et son répertoire ; Goggo Addi de Garoua, Cameroun*, Paris, Karthala, 548 p.
- BAXTER, P. T. W. et Uri ALMAGOR (eds), 1978, *Age, generation and time : some features of East African age organisations*, London, Hurst, 276 p.
- BERNUS, Edmond, 1981, *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, Orstom, 508 p.
- , 1999, Chameau, cheval, chien ; mythes et symboles de trois animaux domestiques touaregs, in C. Baroin, J. Boutrais (eds), *L'homme et l'animal dans le Bassin du Lac Tchad*, Paris, IRD, Colloques et séminaires, pp. 409-425.
- BONFIGLIOLI, Angelo Maliki, 1988, *DuDal, histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger*, Cambridge, Mass., Cambridge university press ; Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 293 p.
- BOUCHEL, D., LAUVERGNE, J., 1996, Le peuplement de l'Afrique par la chèvre domestique, *Revue d'élevage et de médecine vétérinaire des pays tropicaux*, 49 (1), pp. 80-90.
- BOUTRAIS, Jean, 2002, Patrimoine animal et territoire chez des sociétés peules, in M.-C. Cormier-Salem, D. Juhe-Beaulaton, J. Boutrais, B. Roussel (eds), *Patrimonialiser la nature tropicale; dynamique locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD, Colloques et séminaires, pp. 167-188.
- BOVIN, Mette, 1999, "La belle vache" ; chants de louange aux animaux et aux êtres humains chez les Wodaabe du Niger, in Baroin, C., J. Boutrais, (eds), *L'homme et l'animal dans le bassin du Lac Tchad*, Paris, IRD, Colloques et séminaires, pp. 203-219.
- BRAUKÄMPER, Ulrich, 1997, The cow emerges from the water. Myths relating to the origin of cattle in the Chad basin, in Jungraithmayr H., D. Barreteau et U. Seibert (eds), *L'homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Orstom, pp. 191-205.
- CASAJUS, Dominique, 1985, *Peau d'âne et autres contes touaregs*, Paris, L'Harmattan, 173 p.
- CHAPELLE, Jean, 1957, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon (Réédition 1982, Paris, L'Harmattan, 456 p.).
- CLANET, Jean-Charles, 1994, *Géographie pastorale au Sahel central*, Thèse de doctorat d'Etat de géographie, Université de Paris IV.
- DAGRIS (Domestic Animal Genetic Resources Information System), International Livestock Research Institute, <http://dagris.ilri.cgiar.org/>
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 450 p.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- DIGARD, Jean-Pierre, 1988, Jalons pour une anthropologie de la domestication animale, *L'Homme* 108, XXVIII(4), pp. 27-58.
- , 1990, *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 325 p.

- DOUNIAS, Edmond, Elisabeth, MOTTE-FLORAC, Margaret, DUNHAM, 2007, *Le symbolisme des animaux ; l'animal, clef de voûte de la relation entre l'homme et la nature ?* Paris, IRD, Colloques et séminaires, CD Rom, 1308 p.
- DOUNIAS, Edmond, Marianne, MESNIL, 2007, De l'animal "clef de voûte" à l'animal "de civilisation", in E. Dounias, E. Motte-Florac, M. Dunham (éds), *Le symbolisme des animaux ; l'animal, clef de voûte de la relation entre l'homme et la nature ?* Paris, IRD, Colloques et séminaires, CD Rom, pp. 76-85.
- DUGAST, Stephan, 1995, Lignages, classes d'âge, village. À propos de quelques sociétés lagunaires de Côte d'Ivoire, *L'Homme*, vol. 35, n° 134, pp. 111-157.
- DUMAS-CHAMPION, Françoise, 1983, *Les Masa du Tchad : bétail et société*, Cambridge, Mass., Cambridge university press ; Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 276 p.
- DUPIRE, Marguerite, 1962, *Peuls nomades. Etude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'Ethnologie, 337 p.
- DUTEURTRE, Guillaume, Christian, MEYER, 2001, *Marchés urbains et développement laitier en Afrique subsaharienne*, Montpellier, CIRAD, Colloques, 233 p.
- DYSON-HUDSON, Neville, 1966, *Karimojong politics*, Oxford, Clarendon Press, 280 p.
- EPSTEIN, Hellmut, 1971, *The origin of the domestic animals of Africa*, New York, Africana Publishing Corporation, vol. 1, 573 p.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., 1940, *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford, Oxford University Press, 10^{ème} édition 1978, 271 p.
- GARINE, Eric, 1998, Contribution à l'ethnologie du taurin chez les Duupa (Massif de Poli, Nord-Cameroun), in Seignobos C. et E. Thys (éds), *Des taurins et des hommes (Cameroun, Nigeria)*, Paris, Orstom, pp. 123-181.
- GOUROU, Pierre, 1970, *L'Afrique*, Paris, Hachette, 488 p.
- GULLIVER, Philip H., 1955, *The Family Herds. A study of two pastoral tribes in East Africa, the Jie and Turkana*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 273 p.
- HANOTTE, Olivier, Daniel G. BRADLEY, Joel W. OCHIENG, Yasmin VERJEE, Emmeline W. HILL, J. Edward O. REGE, 2002, African Pastoralism: Genetic Imprints of Origins and Migrations, *Science* 12, Vol. 296, N° 5566, pp. 336-339.
- HARDIN, Garrett, 1968, The tragedy of the commons : the population problem has no technical solution ; it requires a fundamental extension in morality, *Science* 162, pp. 1242-1248.
- , 1991, The tragedy of the unmanaged commons : population and the disguises of providence, in Robert V. Andelson (éd), *Commons without tragedy : protecting the environment from overpopulation – a new approach*, London, Shephard-Walwyn ; Savage, Md., Barnes & Noble, pp. 162-185.
- HERSKOVITS, Melville J., 1926, The cattle complex in East Africa, *American Anthropologist* 28, pp. 230-272, 361-388, 494-528, 633-664.
- HESSE, Ced, James, MACGREGOR, 2006, Le pastoralisme, richesse cachée des zones arides ? Londres, *IIED, dossier* 142, 36 p.

- HINCKER, Catherine, 2004, Représentations sociales de la domestication des animaux domestiques dans l'Ouest du monde touareg (Mali), *Anthropozoologica*, 39 (1), pp. 275-288.
- Hommage à Jacques RICHARD-MOLLARD*, 1953, Paris, Présence africaine, 382 p.
- JEFFREYS, M.D.W., 1946, Mythical origin of cattle in Africa, *Man*, 113-114, pp. 140-141.
- KRÄTLI, Saverio, 2007, *Cows who choose domestication ; generation and management of domestic animal diversity by WoDaaBe pastoralists (Niger)*, Thèse de l'Université de Sussex, 325 p. + annexes.
- LASSIBILLE, Mahalia, 1999, L'homme et la vache dans l'esthétique des Peuls Wodaabe, in Baroin, C., J. Boutrais, (éds), *L'homme et l'animal dans le bassin du Lac Tchad*, Paris, IRD, Colloques et séminaires, pp. 251-262.
- LE QUELLEC, Jean-Loïc, 1998, *Art rupestre et préhistoire du Sahara : le Messak libyen*, Paris, Payot et Rivages, 616 p.
- LESTEL, Dominique, 2004, *L'animal singulier*, Paris, Seuil, 141 p.
- MacDONALD, K. C., & MacDONALD, R. H. (2000). The origins and development of domesticated animals in arid West Africa, in R. M. Blench & K. C. Macdonald (éds.), *The origins and development of African Livestock : Archaeology, genetics, linguistics and ethnography*, London, UCL Press, pp. 127-162.
- MAGNAVITA, Carlos, 2006, Ancient Humped Cattle in Africa: A View from the Chad Basin, *African Archaeological Review* 23, pp. 55-84.
- MAIR, Lucy, 1985, The cattle complex, *Man*, New Series, Vol. 20, n° 4, pp. 743-743.
- MALEY, Jean, 1993, Chronologie calendaire des principales fluctuations du lac Tchad au cours du dernier millénaire. Le rôle des données historiques et de la tradition orale, in Barreteau D. et C. von Graffenried (éds), *Datation et chronologie dans le bassin du lac Tchad*, Paris, Orstom, pp. 161-163
- MUZZOLINI, Alfred, 1993, L'origine des chèvres et moutons domestiques en Afrique ; reconsidération de la thèse diffusionniste traditionnelle, *Empuries*, 2, pp. 160-171.
- PEATRIK, Anne-Marie (éd.), 1995, Âges et générations : ordres et désordres. Des sociétés aux rythmes du temps, *L'Homme*, 134, 255 p.
- R.I.M., 1992, Nigerian Livestock Resources, vol. II : National synthesis. 440 p.
- SALZMANN, Philip Carl, 1999, Is unequality universal ? *Current Anthropology*, 40 (1), pp. 31-61.
- SEIGNOBOS, Christian, 1998, Les Dowayo et leurs taurins, in Seignobos C. et E. Thys (éds), *Des taurins et des hommes (Cameroun, Nigeria)*, Paris, Orstom, pp. 61-121.
- SEIGNOBOS, Christian et Eric THYS (éds.), 1998, *Des taurins et des hommes, (Cameroun, Nigeria)*, Paris, Orstom, 399 p.
- SEYDOU, Christiane, 1991, *Bergers des mots : poésie peule du Mâssina*, Paris, Classiques africains, 361 p.
- SIGAUT, François, 1988, Critique de la notion de domestication, *L'Homme* 108, XXVIII(4), pp. 59-71.

- SPENCER, Paul, 1988, *The Maasai of Matapato. A study of rituals of rebellion*, Bloomington, Indiana University Press, 297 p.
- TESTART, Alain, 2002, Le prix de la fiancée. Richesse et dépendance dans les sociétés traditionnelles, *La Recherche* 354, pp. 34-40.
- TORNAY, Serge, 2001, *Les Fusils jaunes. Générations et politique en pays nyangatom (Ethiopie)*, Paris, Société d'Ethnologie, 363 p.
- TUBIANA, Jérôme, 2007, *Contes toubou du Sahara ; quatre-vingt-dix-neuf contes, mythes et chansons*, Paris, L'Harmattan, 199 p.
- TUBIANA, Marie-José, 1964, *Survivances préislamiques en pays zaghawa*, Paris, Institut d'ethnologie, 229 p.
- VAN BEEK, Walter, 1998, Les Kapsiki et leurs bovins, in Seignobos C. et E. Thys (éds), *Des taurins et des hommes (Cameroun, Nigeria)*, Paris, Orstom, pp. 15-38.
- VAN WOLPUTTE, Steven, 2003, Material culture in Himbaland, Northern Namibia, Tervuren, *African pastoralists studies*, 1, 326 p.
- VERDEAUX, François, 1995, Classes de séniorité chez les lagunaires de Côte d'Ivoire. Une redistribution de l'identité et de la différence, *L'Homme*, vol. 35, n° 134, pp. 81-109.
- VEYRET, Paul, 1952, L'élevage dans la zone tropicale, *Cahiers d'Outre-Mer*, 5, pp. 70-88.
- VINCENT, Jeanne-Françoise, 1991, *Princes montagnards du Nord-Cameroun : les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique*, Paris, L'Harmattan, 2 vol.
- WIESE, Martin, 2004, Health-vulnerability in a complex crisis situation. Implications for providing health care to nomadic people in Chad, Saarbrück, Verlag für Entwicklungspolitik, *Studies in Development Geography* 26, 436 p. + CD Rom.
- WURZINGER, Maria, et al., 2006, Comparison of production systems and selection criteria of Ankole cattle by breeders in Burundi, Rwanda, Tanzania and Uganda, *Trop. Anim. Health Prod.*, 38, pp. 571-581.
- YOSKO, Idriss, 1993, *Le système pastoral toubou du Bahr-el-Ghazal (Tchad) : essai d'approche intégrée des modèles empiriques et des modèles écologiques*, Thèse de doctorat en biologie des populations et écologie, Montpellier 2.

Le riche beugle¹

Résumé

À Madagascar, du temps des royautes, le puissant était un riche éleveur et le riche éleveur ne pouvait être que puissant. Qu'en est il aujourd'hui alors que l'on peut être riche et pauvre de toute autre manière et que l'affaiblissement progressif des structures lignagères lié à la transformation de l'économie de l'élevage a bouleversé les règles de la vie sociale ? Ce que les gens disent du "bœuf" aujourd'hui, de cet animal qui a toujours été au centre des discours, des rêves, des inventions et des activités, n'est-il pas en même temps ce que les gens ont à dire de tout ce qui change mais aussi de tout ce qui a changé ?

Mots-clefs : Madagascar, élevage, ancêtres, richesse, hiérarchie sociale, imaginaire.

The rich bellows

Abstract

In Madagascar, during the kingship era, the powerful was a wealthy stockbreeder and the wealthy stockbreeder could only be powerful. But what is the situation like now that one may be rich or poor in completely different ways? Now that the progressive undermining of the lineage structures caused by the transformation of the stockbreeding economy has drastically changed the rules of social life? The "ox" has always been the centre of discourses, dreams, innovations and activities. Talking about this animal today, isn't it also talking about everything that is changing and that has changed ?

Keywords : Madagascar, breeding, ancestors, wealth, social hierarchy, imaginative world.

* chercheur au CNRS, Centre d'Etudes Africaines

** chercheur de l'IRD, UR 107 « Constructions identitaires et mondialisation »

¹ L'enquête qui a permis de réunir les différents éléments présentés dans cet article s'est déroulée de 1984 à 1987 dans le sud et l'ouest de Madagascar et notamment en pays masikoro (couloir d'Antseva).

Alors que l'élevage extensif et semi extensif est aujourd'hui en voie de disparition dans le Sud et l'Ouest de Madagascar, les manières aristocratiques des éleveurs, véritable code pour l'expression et la gestion des relations sociales mais aussi pour la définition des règles de la bienséance et pour l'expression des relations amoureuses, servent encore de fondement au jeu social en milieu rural.

Madagascar, et la région du sud-ouest qui nous intéresse plus particulièrement, voit se développer, avec les dernières décennies, la diffusion de biens, de techniques et surtout de besoins calqués sur les modèles de consommation propres aux pays du Nord. Ces nouveaux besoins qui correspondent à la globalisation des échanges et à la mondialisation consécutive des modèles de consommation de masse, ont un fort impact sur la jeunesse et sont les témoins d'une évolution inéluctable des sociétés d'éleveurs. Autrefois, du temps des royautes, le puissant était un riche éleveur et le riche éleveur ne pouvait être que puissant. Qu'en est il aujourd'hui alors que l'on peut être riche et pauvre de toute autre manière et que l'affaiblissement progressif des structures lignagères lié à la transformation de l'économie de l'élevage a bouleversé les règles de la vie sociale ?

Nous avons donc tenté une analyse du thème ainsi dégagé autour de cette idée : ce que les gens disent du bœuf aujourd'hui, de cet animal qui a toujours été au centre des discours, des rêves, des inventions et des activités, n'est-il pas en même temps ce que les gens ont à dire de tout ce qui change mais aussi de tout ce qui a changé ?

Nous traiterons cette question sous deux aspects particuliers. Nous dresserons d'abord un inventaire, tel qu'il fonctionnait encore pour les éleveurs dans les années quatre vingt et quatre vingt dix, des différentes catégories sociales repérées au regard de l'importance du troupeau puis nous présenterons trois histoires vécues, choisies pour leur exemplarité, qui nous permettront d'approcher quelque peu les imaginaires.

WHO IS WHO ?

Mise en place des dynasties et développement de l'élevage sont deux phénomènes étroitement associés dans l'histoire de Madagascar. En effet, pendant plusieurs siècles, du XVII^e au XIX^e, les sociétés du Sud et de l'Ouest se sont construites autour du couple bœuf-monarchie. Ainsi, les premiers souverains, en assurant la pacification et la construction d'un territoire, vont favoriser un développement très important de l'élevage extensif qui sera le vrai

fondement du nouveau pouvoir. Trois ordres structurent ces nouveaux ensembles politiques.

Tout d'abord le groupe dynastique et les groupes autochtones d'éleveurs, qui ont perdu leur indépendance puisqu'ils sont maintenant sous le contrôle du nouveau pouvoir. Le roi et ses parents agnatiques sont les seuls à remonter jusqu'à la divinité suprême à travers une généalogie mythique récupérant, au seul profit du groupe dynastique, les propres ancêtres de ces groupes d'éleveurs intégrés au royaume. Riche d'une part de divin par son origine, le roi possède un statut inégalé. Sa légitimité est totale et, pour cette raison, il est propriétaire d'emblée de toute bête sauvage, non marquée, présente sur le territoire du royaume. Au moment où l'on procède à la circoncision du fils du roi, on dit que « l'on aiguise le taureau » car tout ce qui est aiguisé, pointu, mène de proche en proche jusqu'au divin, jusqu'à l'origine du monde comme le roi qui conduit à Dieu par son ascendance.

Le second ordre comprend l'ensemble des clans roturiers, les *vohitse*, qui ne peuvent se relier au divin par leur généalogie mais seulement par l'intermédiaire de l'astrologie, de la connaissance dont disposent les « devins » *ombiasy*, qui sondent ainsi le mouvement du monde. La hiérarchie entre les clans à l'intérieur du royaume est une hiérarchie entre des éleveurs plus ou moins riches. Le troupeau est donc la mesure du rang social et la reconnaissance d'une nouvelle unité clanique est dûment enregistrée avec la marque d'oreille accordée par le roi, entailles pratiquées sur les deux oreilles de l'animal, qui signe son identité. Chaque unité lignagère sous la direction de l'aîné de la branche aînée, le « chef de lignage » *mpitoka hazomanga*, est en même temps une unité de production. Celle-ci se compose d'un troupeau, géré sous l'autorité de l'aîné et gardé dans un pâturage, repère essentiel du territoire de ce lignage.

Le troisième ordre social, enfin, se compose des « dominés » *andevo*, dépendants ou esclaves de différents statuts qui n'ont pas d'identité sociale. Ils n'ont ni bœufs ni ancêtres, et accomplissent les tâches les plus ingrates ou les moins prisées : agriculture, travaux domestiques.

Les lignages ou les clans n'ont une histoire que s'ils ont des bœufs et des ancêtres, les premiers étant en quelque sorte le compte des seconds. Les lignages ou clans qui remontent le plus haut dans leur généalogie, dont les ancêtres voisinent avec les divinités, sont aussi ceux dont les grands troupeaux donneront des bœufs aux pelages les plus rares et les plus recherchés². Ces

² Les couleurs de robe, une centaine environ, étaient ordonnées selon leur chance statistique d'apparition en sorte qu'il fallait posséder un très grand troupeau pour avoir une chance d'obtenir

pelages, requis pour telle ou telle cérémonie, permettent de faire la preuve de son rang, de son « haut lignage ». Ainsi, dans l'imaginaire partagé des éleveurs, le troupeau est une image des ancêtres dans le monde des vivants. Ces ancêtres sont notamment présents au moment des funérailles, quand on fait défiler le troupeau devant le cercueil du défunt. On dit alors : « voilà nos ancêtres qui passent... ».

Les royautes de l'Ouest et du Sud s'effondrent au cours du XIX^e siècle, avec le développement de l'hégémonie du royaume merina de Tananarive, qui va s'étendre à la plus grande partie de l'île. Sous l'administration coloniale française, au début du XX^e siècle, l'économie de l'élevage extensif qui constituait la trame de l'ancien ordre politique va subir des transformations importantes avec la sédentarisation progressive des populations, la croissance démographique, le développement de l'agriculture et surtout des cultures commerciales, la monétarisation croissante de l'économie régionale, le rôle majeur de la ville. Néanmoins, l'élevage est resté jusqu'à ces dernières décennies l'élément essentiel de la cohésion sociale.

Divers facteurs économiques, politiques et religieux ont donc contribué à l'éclatement du couple bœuf-monarchie et l'on peut observer aujourd'hui un décalage entre le rang et la richesse, associé à l'apparition d'autres manières de s'enrichir. En effet, l'effondrement des royautes provoque une redistribution des cartes, puisque la compétition va s'exercer désormais entre tous sans exclusive et par rapport au même référent. Grâce aux nouvelles activités économiques, chacun peut s'enrichir en achetant des bovidés et constituer un troupeau³ pour légitimer son nouveau statut social en référence au passé, redécouvrant ou inventant ses ancêtres. La redistribution des bœufs s'opère surtout par l'intermédiaire des vols de bovidés qui se développent d'une manière systématique mais aussi par la transformation des valeurs monétaires nées du commerce et des salaires qui commencent alors à circuler. Tous ceux qui étaient exclus de l'ancien système hiérarchique peuvent ainsi trouver les moyens de leur identité, ce qui favorise une multiplication de nouveaux groupes

une couleur de robe très rare. Les robes les plus rares étaient requises pour les rituels royaux de telle manière que le roi pouvait ainsi constamment réitérer les signes de sa légitimité (J. Lombard 1987).

³ C'est le cas en particulier des anciens « dominés » *andevo*.

qui s'attribuent les signes classiques : marque d'oreilles, poteaux *hazomanga*⁴, tombeaux⁵, etc.

La période coloniale assure ainsi l'émergence d'un nouvel ordre social qui se construit au cœur de conflits dont certains restent sourds et implicites, comme ceux qui opposent les groupes historiques à leurs anciens dépendants dans l'interprétation de l'histoire et ceux, plus explicites, qui opposent les premiers occupants, les fondateurs, les autochtones, aux nouveaux venus, aux migrants, quand la terre vient à manquer ou bien quand elle offre des ressources nouvelles qui attirent les convoitises.

Alors que le passé n'enregistrait que les identités et les intérêts du groupe, à l'exclusion de l'histoire particulière des personnes fondues dans leurs corps sociaux respectifs, on observe aujourd'hui, de plus en plus, des stratégies individuelles qui conduisent à la segmentation des troupeaux et donc à la réduction des unités familiales de production et de gestion. Les jeunes acceptent de moins en moins l'autorité d'un aîné sur leurs propres biens. Chacun veut gérer les bêtes qui sont les siennes, mais il reste difficile de prendre le risque de s'exclure de son groupe en ne respectant pas l'autorité morale et religieuse du chef de lignage. Pourtant l'unité du lignage reste fondée sur les territoires encore partagés, les pâturages hérités en commun, et plus encore sur l'adoption des enfants, l'affiliation des garçons au moment de la circoncision, la performance des funérailles. Ces rituels requièrent des « présents » *enga*, des échanges de bovidés, qui constituent et garantissent la permanence du jeu social et révèlent la complexité des relations entre lignages dans une même région.

Ces principes dessinent le cadre des échelles de référence hiérarchiques, qui varient selon l'endroit et l'époque. En effet, la manière dont les Mahafale du Sud se reconnaissent est sensiblement différente de celle dont les Bara ou les Masikoro rivalisent. La typologie que nous présentons ici a été élaborée à partir de l'enquête menée auprès d'un échantillon d'éleveurs du pays masikoro⁶, zone de grands pâturages fréquentés à un moment ou un autre par tous les gardiens de troupeau lignager dans les années cinquante et soixante. Cette classification, en vigueur à cette époque pour cette région, reste globalement valable

⁴ Poteau de bois époiné au pied duquel s'organisent les différentes cérémonies. religieuses qui constituent le lignage comme unité sociale.

⁵ Goedefroit, Lombard 2007.

⁶ Région du sud-ouest de Madagascar bordé par le fleuve Mangoky au nord et le fleuve Fiherena au sud.

aujourd'hui là où l'élevage extensif ou semi extensif est encore pratiqué. Elle se décompose en sept catégories.

La première d'entre elles, au bas de l'échelle, regroupe « ceux qui n'en possèdent pas » *bo tsy mana*, c'est-à-dire les éleveurs dont le troupeau ne dépasse pas quatre vingt têtes. Il n'est pas opéré de distinction entre celui qui possède dix bœufs et celui qui en possède quatre vingt. Cette catégorie est une catégorie négative, au sens où la définition porte sur ce qui manque pour être un éleveur. On commence donc à compter seulement à partir de quatre vingt têtes de bétail.

Avec une centaine de têtes, l'éleveur commence « à en avoir » *fa hana n'aomby koa izy*. Il sort de l'ombre et peut-être a-t-il une chance maintenant de devenir un véritable éleveur !

Quant à celui qui atteint deux cents bœufs, il « devient riche » *fa ho mpanarivo izy*, mais son troupeau n'est pas encore assez important pour constituer un capital inaltérable : il reste à la merci des calamités naturelles, des aléas de l'existence et donc n'est pas du tout assuré de voir croître son cheptel. En effet, les prestations diverses, les maladies, le rapport entre le croît naturel du troupeau et son importance numérique, l'équilibre entre la démographie du lignage et celle du troupeau, constituent pour un petit troupeau autant de facteurs de fragilisation que de croissance.

Par contre, avec trois cents bœufs, un seuil est franchi. « Faites attention à celui-là, car il est vraiment riche » *ka toloninao koahy iny fa mpanarivo vatany*. Un tel homme inspire crainte et respect. Dorénavant on va se maintenir à une certaine distance de lui, car il est différent des autres et ne peut être traité comme un homme ordinaire. L'importance de son troupeau autorise tous les espoirs et Dieu sait jusqu'où il ira !

Avec trois cents têtes, on atteint la masse critique. Compte tenu des conditions climatiques, hydrologiques, pédologiques et botaniques de cette région, la technologie d'élevage semi extensif qu'on y pratique assure la reproduction élargie du troupeau, sauf en cas de vol ou d'épidémie.

La cinquième catégorie est celle du « monstre » *biby*, mi-homme, mi-animal, chimère à double visage, tour à tour génie protecteur et bête féroce. Le troupeau d'un tel individu dépasse quatre cents têtes. L'éleveur est presque inaccessible, sa puissance devient fabuleuse : « celui-ci est devenu un monstre, car on ne peut plus l'approcher », *lo biby fa tsy saky*.

Au-delà de ce seuil, la terminologie utilisée pour qualifier les deux catégories les plus hautes est celle qui désigne les fonctions hiérarchiques dans

l'unité lignagère. En avant-dernière position de la hiérarchie des éleveurs, le propriétaire du troupeau riche de plus de cinq cents têtes est appelé « troisième » *fahatelo*, c'est-à-dire qu'il porte le même nom que le successeur désigné du chef de lignage.

A partir de huit cents à mille têtes, le sommet de la hiérarchie est atteint et l'éleveur qui l'occupe est identifié au « premier » *talé*, au chef de lignage. Celui-ci est responsable, nous l'avons vu, de l'unité troupeau-lignage, constituée autour des trois emblèmes territoriaux : le tombeau, le pâturage et le poteau *hazomanga*.

Cette échelle de valeurs renvoie à la logique de l'élevage extensif de l'Ouest malgache, qui est fondée sur le principe de l'accroissement quasi indéfini du troupeau et notamment de l'ensemble des « mâles castrés » *vositse*. L'idéal est un troupeau de bœufs bien gras, âgés de quatre à six ans.

LE RICHE BEUGLE !

Plus un éleveur est riche et plus il fait le bœuf, plus il est un bœuf, par le jeu d'une infinité d'allusions à tout ce qui touche, dans les moindres détails, aux comportements, à l'allure, au caractère, au quotidien des bovidés. Ce monde est constamment présent dans les imaginaires. Tout signe est immédiatement compris. A l'occasion des réunions familiales ou villageoises, on reconnaît qui est qui aux manières de se montrer, de donner, de recevoir, de parler, au costume comme à la nourriture mais aussi à l'attitude des autres à son endroit. Chacun, mine de rien, guette l'autre et la moindre manifestation, à la lisière d'une provocation permanente, toujours ténue, presque insensible, qui est indispensable pour entretenir le jeu. L'art de la chose est de savoir doser la démonstration que tous doivent reconnaître comme évidente, accordant en quelque sorte sa juste place à celui qui a su se la donner. Le plus noble, celui dont la richesse est la plus ancienne, déjà reconnue, n'a plus besoin de se montrer. Son jeu est fait de flegme, de sobriété, de silence : « Ce qui est plein ne bouge pas » *n'atsike tsy mihotsike*. A l'inverse, celui qui n'est pas sûr de lui, de son statut, aura du mal à trouver la bonne mesure. Et gare aux audacieux qui veulent donner le change. En fait, personne ne peut ignorer qui est riche et qui ne l'est pas, même si le nombre exact de bœufs est souvent tenu caché, car tout est fait pour protéger le troupeau du regard des autres.

Nous évoquerons ici quelques histoires particulières pour mieux illustrer notre propos :

Il ne suffit pas d'être riche pour être le maître.

Descendant d'un groupe de dépendants du clan Tetimbola, Mahazoly est héritier, vers 1970, de plus de cinq cents têtes de bétail. Mais il se retrouve en 1986 avec seulement une dizaine de bœufs. Son père, parti de rien, s'était enrichi avec les bœufs grâce au « vol » *mpanarivo aombe*. Il est encore réputé pour ses nombreux méfaits, ses pillages, et pour l'âpreté qu'il déploya pour acquérir un troupeau comptant plus de mille têtes. On raconte aussi qu'il savait mieux que quiconque dévaliser ceux qui traversaient ses terres... Et tous d'attribuer aux membres de cette famille, sœur et fils enrichis aux dépens des autres, le même caractère violent, brutal, cynique. Cependant, un reproche essentiel leur est fait, sans être jamais directement exprimé : « ils ne savent pas rester à leur place, dans leur rang » ! Ainsi, le père s'était attribué des marques d'oreilles de bœufs, passant de cette manière, aux yeux de ceux qui ne connaissaient pas son histoire, comme le descendant d'un groupe prestigieux. Son fils Mahazoly tomba dans le même travers. Il venait à peine d'hériter de sa part du troupeau qu'il se gonfla d'importance, se donnant en spectacle, sans discernement. On disait qu'il était *miola*, tel le bœuf devenu fou, qui court d'un côté à l'autre, ou comme une personne ivre parlant à tort et à travers.

En fait, Mahazoly cherche toujours à se distinguer des autres, qui ne doivent l'égaliser d'aucune manière. Il assiste à toutes les fêtes, même celles où il n'est pas convié. Et là, son grand plaisir, c'est de se lever pour danser. Il porte un grand pagne de flanelle et, négligemment jetée sur l'épaule, une écharpe en « soie sauvage » *vakilandy*. C'est un homme qui porte beau, tout lui va ! Dès qu'il entend les femmes jouer du tambour et battre des mains, Mahazoly se lève et plus personne n'ose alors se montrer en même temps que lui. Puis, taureau furieux, il avance, le regard fixe, les yeux exorbités, la tête allant de droite à gauche, dressée au-dessus de la foule à la recherche de l'ennemi à combattre, du rival à défier. Il court de ci de là, le sabot raclant le sol, renfrogné, le museau au ras de terre, la narine dilatée : « existe-t-il dans cette assemblée un adversaire à ma mesure ? » Sa cour de flatteurs, parents ou amis, l'entoure, l'excite, reprenant en chœur sa provocation : « voilà bien une parole de riche ! ». On lui désigne alors quelqu'un, un égal, qu'il va défier : « combien a-t-il de « bœufs castrés » *vositse*, celui-là » ? C'est à qui aura le dernier mot, dans cette mise en scène où le public, à un moment, péblicitera le vainqueur, confortant de cette manière les positions des uns et des autres. S'il ne trouve pas d'adversaire, il

devient le puissant bœuf de tête⁷ et, avance, tranquille, dodelinant de la tête pour accompagner le lent mouvement de balancier de sa lourde bosse. Il débouche lentement du pâturage, guidant le troupeau vers le point d'eau ou à l'ombre des tamariniers, noble, tranquille, respectable. Il avance les cornes vers l'avant, les bras dressés au dessus de la tête ou plus simplement les deux index recourbés, la tête lourde et dodelinante pour figurer la bosse, le dos rond pour la démarche lente et majestueuse. Il souffle fort en « piaffant » *mikafioke*, avançant de quelques pas pour reculer ensuite, jetant de temps à autre un regard en arrière pour suivre l'avancée de son immense troupeau qui se perd au loin. Il a tant et tant de bœufs que nombre d'entre eux sont devenus « sauvages » *maly*, errant dans la forêt. Alors il danse comme le bœuf sauvage, faisant mine de s'enfuir quand quelqu'un l'approche. Viennent ensuite ceux qui ont les cornes les mieux modelées appelées *manotake*⁸. Ce sont des cornes légèrement recourbées vers l'arrière, en forme de lyre, que portent seuls les mâles castrés de 4 à 6 ans, à l'âge de la maturité. Ni les vaches, ni les taureaux ne portent de telles cornes ! Ne suggèrent-elles pas le geste de l'homme demandant la bénédiction de ses ancêtres quand il ouvre les deux mains, la paume vers le ciel, pour ensuite les retourner vers son visage en glissant lentement le long de la tête, à la fin de la prière ? Tous ses bœufs sont là, chacun avec son caractère propre, son défaut, son regard particulier. Il les met tour à tour en scène sans en oublier aucun, car tous autant qu'ils sont, sont bien la preuve de sa richesse : le voilà imitant le bœuf avec sa corne de travers *dimba*, ou celui dont la corne est recourbée vers l'avant, cachant ses yeux.

Pendant qu'il danse, les jeunes hommes l'entourent, l'excitent par des sifflements et apostrophent les autres danseurs. Par moment, Mahazoly se met à crier : « C'est moi Mahazoly ! » *Mahazoly lahy zaho* ! Les spectateurs l'approuvent : « Le riche qui danse ne ressemble à personne d'autre, il inspire le respect » *tsy hafa avao ny mpanarivo mitsinjake, la mavesatsy*. Lors des fêtes, les femmes se plaisent à raconter qu'elles ont pu le frôler, au mieux le toucher, exprimant ainsi le désir d'être connues, aimées par une personne aussi estimable, désirable.

⁷ C'est peut-être le bœuf le plus proche du chef de troupeau, car son signe zodiacal, défini par la couleur de sa robe, doit s'accorder avec le sien. Le bœuf de tête est un animal divinatoire dont le comportement, scrupuleusement observé, permet de lire dans le même prisme l'avenir du troupeau et de son propriétaire. Voir Fiéloux 1990.

⁸⁸ *Manotake* ou *misoloho* : prier, implorer

Il en était ainsi au temps de sa gloire. On lui offrait à boire dans un verre⁹ présenté à deux mains, et presque à genoux, ainsi qu'on le faisait autrefois pour les rois, tant on voulait lui témoigner du respect. Ceux qui buvaient avec lui ne haussaient pas le ton, mais l'entouraient de la plus grande attention.

On reconnaît de loin un troupeau au « beuglement » *mitré* du taureau, cri qui surpasse en force celui de toutes les autres bêtes qui l'accompagnent. Son appel est le signe de reconnaissance, le blason de l'éleveur ! Dans une assemblée, un riche « beugle » comme son taureau, il hausse le ton, à tel point que l'on n'entend que lui. Et même s'il chuchote, il sera écouté. Le taureau est le taureau parce qu'il est le plus fort, sans rival, le maître chez lui. Mahazoly était entré dans ce club très fermé des grands éleveurs qui se ressemblent tous, avec les mêmes sandales découpées dans un cuir dur, encore couvert de ses poils, le pagne lourd serré autour des reins et retombant en deux pans, devant et derrière, la veste de chasse de style militaire, entrouverte et sur la tête, le « petit bord », chapeau en feutre, en cuir ou en toile à bord étroit et, pour les anciens, la bosse d'un bœuf évidée et tannée par les intempéries. Un pauvre qui s'affuble d'un tel costume, qui se couvre de cuir, de peau, se verra inmanquablement moqué, à mi-mots, par allusions, sourires et connivences. La moue est sur les lèvres sans pour autant que le reproche lui soit adressé en face : « le perroquet mange et parle en même temps » *sibotse manabary sely*.

Mahazoly avait hérité du mauvais caractère de son père. Il se montrait de plus en plus autoritaire, exigeant d'être servi comme un prince et traitait avec mépris ceux qui ne possèdent rien, ou presque rien. Comme le dit l'un de ses voisins, il ne savait plus « caresser » les autres, il ne faisait plus attention qu'à lui-même. Et surtout, il cherchait la bagarre, engageant des querelles avec ses voisins, avec ses parents qu'il accusait à tort d'avoir commis mille méfaits, vol, déprédations... Il n'hésitait pas à confisquer les bœufs qui pénètrent dans ses champs sous prétexte qu'ils avaient commis des dégâts, à contester le droit de propriété collective qu'il partageait avec ses cousins, à empiéter sur les terres des voisins. Chacun finissait par avoir quelque chose à lui reprocher. Finalement, peu à peu, ses proches le quittent, vont s'installer dans un autre village ou refusent tout simplement de lui rendre service. Mahazoly se retrouve seul, sans appui, sans protection, victime désignée. Des voleurs venant du pays bara voisin commencent alors à rôder autour de son pâturage. En trois attaques, de 1983 à 1985, ils emporteront tout, ne lui laissant qu'une dizaine de têtes,

⁹ et non dans le gobelet de tout un chacun fait d'une boîte de lait Nestlé !

sans que personne ne se dérange pour lui porter secours. Le dernier vol survint alors que Mahazoly venait juste de détourner le canal d'irrigation, privant son voisin d'eau. Il fut sanctionné par l'assemblée du village et refusa de payer l'amende. Mis en quarantaine, personne ne l'aida à poursuivre les « voleurs de bœufs » *malaso*. Il courait désormais à sa perte. Ni parent, ni ami pour lui venir en aide. Son fils aîné, gardien du troupeau, venait de mourir. Son fils cadet, lycéen à Tuléar, est un « enfant gâté » qui réclame sans cesse de l'argent pour « l'écolage »¹⁰ alors que tout le monde sait qu'il le dépense en boissons. Le comble du malheur est de se retrouver sans fils sur lesquels compter pour garder et défendre un troupeau car « de nos jours, la confiance se perd, même entre frères ».

Mahazoly dont on avait retrouvé les bœufs en pays bara, accusa publiquement le fils de son « frère de sang », bara lui-même, et son clan avec lequel il partageait le même pâturage. Ces gens furent jetés en prison. Mais les preuves de leur culpabilité s'étant révélées insuffisantes, on les libéra. Cette dernière histoire scella l'isolement définitif de Mahazoly. A partir de ce moment, il pouvait lui arriver n'importe quoi. Sa maison fut pillée, pagnes, cruches, lampes à pétrole, tout fut emporté. Ses biographes semblent prendre un certain plaisir à évoquer le destin de celui qui est devenu le plus démuné entre tous. Désormais, Mahazoly porte la bêche sur l'épaule, parle bas, marche tête baissée, boit avec ceux qui acceptent de trinquer avec lui et, bien sûr, ne danse plus. Au contraire, il reste assis, les bras serrés contre la poitrine, enveloppé dans son pagne, le regard rentré, anonyme : « L'oiseau qui volait toutes ailes déployées est parti depuis longtemps et on ne voit plus que sa trace ! ». D'ailleurs, on ne l'appelle plus par son diminutif Mahazoly, de manière presque familière, affectueuse, d'autant plus que ce nom signifie « gagner, recevoir » c'est-à-dire, celui qui a tout pour lui. En battant des mains, les femmes l'appelaient « mon Mahazoly ! ». Maintenant, il retrouve son vrai nom, qui ne veut plus rien dire... Avant, il ne se commettait pas avec n'importe qui, ne côtoyait que ceux dont les épaules arrivaient à la hauteur des siennes. Maintenant on commence à rire de lui, le désignant du bout des lèvres : « voilà un riche qui passe ! ». Lors des fêtes, il reçoit les bas morceaux du bœuf ou bien le poumon, qui bien que situé au milieu du corps et d'un volume appréciable, ne pèse rien ! Autrefois, « puissant comme la conque qui sert à appeler les

¹⁰ les frais de scolarisation des enfants.

ancêtres, il n'est plus aujourd'hui que la coquille vide d'un escargot ! », *Taloha lahy antsiva ie hanany akora*.

Comment être riche sans avoir de bœufs

Un autre homme, Regila, appartenant comme Mahazoly à un clan roturier, défraie la chronique villageoise dans la région d'Ankililoaka parce qu'il se dit riche alors qu'il n'a pas de bœufs. Il achète l'inutile, « les ferrailles » comme on dit dans le village, du mobilier moderne, des ustensiles d'importation et se projette ainsi loin dans le rêve du futur.

Pari sur l'avenir ? Défi lancé au village, aux ancêtres ? Quelle est donc son histoire ? Tout d'abord, celle d'un conflit entre quatre frères nés du même père. Avant sa mort, ce dernier décide de partager ses bœufs entre tous ses enfants. Sans tenir compte du droit d'aînesse, il donne soixante bœufs à chacun de ses quatre fils et quatre vingt dix bœufs pour ses trois filles. L'aîné des frères, chef de lignage, a fait prospérer son troupeau, actuellement gardé par ses fils, dans un pâturage des environs. Il est connu pour apporter en « présents » *enga*, aux différentes fêtes de famille, des bœufs de grande valeur et non seulement des veaux. Le second frère, lui aussi, a soigné son troupeau, qui est actuellement gardé par son oncle maternel au nord d'Ankililoaka. Il habite au village, un peu à l'écart pour s'éloigner de son frère Regila et surtout de la femme de celui-ci qui ne s'entend pas avec sa propre épouse, « des mots ont été échangés ! » Le frère cadet, enfin, a tout d'abord tenu une épicerie, puis il a fait faillite et a vendu peu à peu tous ses bœufs et s'est retrouvé cultivateur de trois ou quatre hectares près du village.

Regila, notre héros, est donc celui des quatre frères qui gaspille ses bœufs à boire et pour d'autres plaisirs à Tuléar et dans les marchés alentours où il se rend périodiquement. En 1980, il prend une deuxième épouse appartenant à un clan avec lequel les gens du village ne veulent pas contracter d'alliance, de peur d'attirer sur eux l'infortune et surtout la pauvreté dont une légende veut que ce clan soit porteur. A cette époque, Regila se lance dans la culture du coton : 1 hectare en 1980, 2 tonnes de rendement. Sa deuxième épouse prend alors une place de plus en plus importante dans la famille, ce qui décide la première femme à retourner chez elle. Regila ne la retient pas et n'ira pas non plus la rechercher. En 1982, Regila double la superficie de son champ de coton et récolte 5 tonnes, grâce au travail de sa femme et du fils de celle-ci, né d'un premier mariage, ainsi que du fils qu'il a eu avec la première femme dont il vient de divorcer.

Dès ce moment, remarquent les villageois, Regila ne supporte plus de voir son frère aîné arriver aux fêtes, arborant des dons plus prestigieux que les siens: « Il offre un bœuf quand Regila donne un veau comme les pauvres ». Il se lance alors dans une course éperdue pour s'enrichir. La culture du coton, dont les cours de vente sont à l'époque soutenus par l'Etat, lui en offre l'opportunité. En 1984, il double encore la superficie de son champ et récolte 9 tonnes. En 1985, il exploite 11 ha et atteint 16 tonnes. Les rendements peuvent paraître assez élevés car Regila, comme de nombreux autres exploitants, ne vend pas à la société Hasima¹¹ que sa propre récolte. Il vend aussi en supplément – mais de telle manière que cela ne dépasse pas les normes de rendement – une partie des récoltes achetées à bas prix à ceux qui, pressés de vendre, ne peuvent attendre le paiement par la société Hasima. Ainsi, dès 1984, dans ce village de petits exploitants agricoles, Regila était devenu le plus grand cultivateur de coton et donc celui qui reçut de Hasima le plus d'argent !

Regila et sa femme commencent alors à changer d'attitude. « L'argent leur monte à la tête ». Sa femme veut être seule à bénéficier de leurs ressources et élimine ses principaux concurrents. C'est le cas d'abord du fils de la première épouse qu'elle accuse d'avoir volé de l'argent. Publiquement, elle regrette d'avoir élevé un ingrat, « une foudre qui finit par retomber sur elle » *nitaiza zana-baratra*. L'influence qu'elle exerce sur son mari est telle qu'il finit par maudire son fils. Ce dernier, chassé de la maison, part avec un petit balluchon, sans aide financière de son père qu'il avait pourtant aidé à gagner son premier million. Cette histoire vaut au couple des reproches qui ne vont plus cesser. Regila n'a-t-il pas, en 1984, refusé de prêter de l'argent à son frère aîné qui devait emmener son fils à l'hôpital ? « Il n'avait qu'à vendre ses bœufs si bien gardés dans le pâturage d'Amboboque ! » rétorquait à ce propos Regila qui restait, pour sa part, bien décidé à ne pas acheter de bœufs. Il avait choisi une autre voie qui devait le conduire à devenir de plus en plus riche. Par exemple, il acheta 10 porcs de race améliorée à Tuléar qu'il revendit 100 000 Fmg pièce l'année suivante. En 1985, il se trouva en possession de plusieurs millions, au moins trois ou quatre. Il n'achète pas de bœufs, mais il offre une machine à coudre à sa femme, ainsi qu'un bracelet¹², six robes, une paire de boucles d'oreille, et lui fait construire une maison en tôle de 20 m² dans son village. Il explique « qu'elle lui a porté chance et qu'il ne pouvait devenir riche sans ses conseils... ». En fait, sa femme est devenu son « troupeau », couverte de bijoux

¹¹ La société qui achète et traite le coton brut.

¹² Bracelet en or filigrané fait d'un assemblage de parties cylindriques très prisé par les femmes.

et entourée de biens de luxe, elle lui permet de faire voir sa richesse qui ne cesse de grandir...

Il va également investir dans l'achat de matériel agricole : trois charrues, deux corps billonneurs, un essieu pour charrette et dix bœufs d'attelage. Son objectif est de ne plus dépendre des autres pour les travaux agricoles. Il se souvient encore de ce que lui coûtait – lorsqu'il n'avait rien – la location d'une charrue pour un hectare de labour. De plus cet équipement « doit avoir son petit effet ! Je veux servir d'exemple à ceux qui sont pauvres comme je l'étais moi-même il y a cinq ans ». Il ajoute qu'en se donnant en exemple, il souhaite susciter un certain dynamisme dans le village et contribuer ainsi à son développement. Il veut créer, comme il le suggère, le mythe du self-made man, réussissant à la force du poignet, construisant ses propres règles de vie. Enfin, pour tester son image, il décide de se présenter aux élections municipales. Dans le même temps, il cherche à se faire reconnaître par les notables locaux qu'il convie pour l'inauguration de son nouveau mobilier acheté en 1985, et transporté en camion de Tuléar : salon complet, fauteuils, canapé, commode. Alors que l'on n'invite pas ses voisins lorsque l'on vient d'acheter des bœufs, Regila, bien au contraire, fait étalage de ses nouveaux biens, non pas devant le village, mais face aux seules personnes qui ne sont plus tout à fait des paysans et qui peuvent peut-être apprécier ou comprendre ce pas vers la modernité. Ainsi, il convie le président du Firaisana¹³ de Tsianisiha (qui est d'ailleurs son cousin), le président du Fokontany¹⁴, le directeur de l'école (parce qu'il est lui-même président de l'association des parents d'élèves du village), l'infirmier et la sage femme (à propos desquels il dit « je dois avoir de bonnes relations avec eux bien que j'ai les moyens d'aller me faire soigner à Tuléar »), ses trois frères, les notables représentant les principaux clans du village. L'opération est à ses yeux très réussie : les notables, en acceptant de venir chez lui et même de s'enivrer, lui reconnaissent une certaine importance. En 1985, Regila participe à l'organisation d'une « cure thérapeutique » *bilo*, qui dans cette région peut être détournée de sa fonction première pour devenir le prétexte à une démonstration de prestige¹⁵. Regila évoque encore avec émotion cette fête fastueuse où sa femme brilla par ses bijoux et ses robes. Malheureusement, ajoute-t-il, les lendemains furent moins gais : « ma femme tomba gravement malade ». On consulta un devin guérisseur qui reconnut qu'elle venait d'être victime d'un

¹³ Equivalent d'un président de conseil général.

¹⁴ Equivalent du maire de la Commune.

¹⁵ Michèle Fiéroux et Jacques Lombard, 1989.

mauvais sort. En fait, Regila comprend que les critiques les plus vives lui sont adressées, ainsi qu'à sa femme. Il ressent l'hostilité du village, qui « voudrait que nous nous séparions ». Mais il reste imperturbable: « personne ne peut me dicter le comportement que je dois avoir avec elle ! » En 1986, sa stratégie est encore plus élaborée. Au moment où cet entretien eut lieu, la société Hasima n'avait pas encore rétribué les planteurs de coton. Cependant, Regila évaluait ses gains probables à environ cinq millions et envisageait déjà la manière dont il les dépenserait. Ayant l'intention d'agrandir sa propriété, il comptait réserver au moins le cinquième à la production agricole: outillage, main d'œuvre, etc. d'autant qu'il espère obtenir du service des Domaines le droit de propriété sur les terres qu'il met en culture. Puis, il veut honorer sa femme en lui donnant environ 400 000 Fmg et en la laissant libre d'en faire l'usage qui lui conviendra, toujours dans l'idée qu'elle sera la meilleure image de sa réussite. Désormais, sa préoccupation est de faire fructifier son capital, et il décide de se lancer dans le commerce de riz. Il l'achète en grande quantité à Tuléar juste après la récolte, pour le revendre au village par *kapoka* (boîte de lait Nestlé utilisée comme unité de mesure), avec un bénéfice substantiel. Enfin, il confirme sa volonté de n'acquérir que des bœufs de trait et ne cesse de défier les villageois dont l'opinion ne compte pas à ses yeux (« les chiens peuvent toujours aboyer »), mais dont il espère néanmoins qu'ils voudront le reconnaître comme un notable parmi les notables.

Peut-on devenir quelqu'un d'important au village alors que l'on n'a pas de bœufs ? Bien sûr, dit Regila qui n'en doute plus (ou presque) lorsqu'il voit les notables du village, et même les fonctionnaires, se presser derrière sa porte pour lui emprunter de l'argent qu'il leur cède avec un taux d'intérêt pourtant très élevé. Regila n'a de cesse de faire de l'argent avec son argent. Sa manière de vivre fait l'effet d'une provocation et voilà ce que l'on entend dire à son propos dans le village où certains regardent sans pitié cet homme qui se dit riche alors que son parc est vide: « Qui est-il pour faire comme s'il avait oublié ce que les ancêtres nous ont appris des bœufs ? Que fera-t-il le jour où sa mère mourra ? A qui pourra-t-il emprunter un bœuf pour les funérailles ? A moins qu'il ne sacrifie un porc ! »

De plus, nombreux sont ceux qui pensent qu'il ne peut rester riche longtemps; « l'argent fond entre les doigts et seuls les bœufs, qui vivent et se reproduisent, donnent la richesse et sont la garantie de l'avenir ». On lui reproche de bousculer l'ordre établi, de vouloir changer le système de valeurs. A-t-il perdu la raison ? Toutes les interrogations se focalisent sur sa femme. On

la croit en possession d'un talisman appelé « la famille qui pue la merde » *mantsitay ny longony*. Il permet d'atteindre une personne en provoquant une répulsion à son endroit, son rejet de la part de son entourage habituel, au seul profit de la personne qui lui administre le talisman. Son mari n'a-t-il pas rompu tout lien avec sa première femme, ses propres fils, ses frères et même son frère aîné le chef de lignage, qu'il traite parfois sans le moindre respect. Ne lui aurait-il pas dit un jour « qu'il était comme la plante de ses pieds » *tomboko toy ro mitovy aminao*. Les gens de son village ont toujours traité Regila comme une personne ordinaire sauf lorsqu'ils font appel à lui. En aucun cas, on ne lui a manifesté le respect dû au riche éleveur. Il boit de l'alcool dans une boîte de conserve et ne mange pas « ce qui est bon » car il ne reçoit pas la viande des Grands.

1987 ou l'histoire des deux gendres

A la mort de sa mère, un fonctionnaire résidant à Tuléar reçoit, de ses deux gendres, différents dons au moment des funérailles, comme le veut la coutume.

Ses deux filles n'ont pas fait le même mariage; l'une a épousé un paysan qui possède un petit troupeau et vit dans une maison en chaume dans un village des environs de Tuléar. Au contraire l'autre, dont le mari est un fonctionnaire important, habite dans une belle maison en pierres. Ce dernier ne possède pas de bœufs mais il a une voiture.

Le jour de l'enterrement, les gendres se rendent au village où habitait la mère de leur beau-père. Chacun arrive par un chemin différent. Le cultivateur vient de l'Est, le fonctionnaire du Sud. Tous deux font savoir qu'ils sont *folake*, « qu'ils ont les jambes cassées », manière de dire qu'ils ne peuvent plus avancer, qu'ils attendent qu'on vienne à leur rencontre.

Le problème qui se pose alors est de savoir lequel des deux aller chercher en premier. Le cultivateur venu offrir une vache ? Ou bien le fonctionnaire, arrivé en voiture pour offrir deux cageots de bière, plus de 100 000 Fmg, et qui paie la location d'un orchestre, soit un don d'une valeur de 400 000 Fmg bien supérieure à ce qu'a pu donner son beau-frère ? On fait attendre les deux gendres car une discussion s'engage entre les parents de la défunte. Les uns veulent que le fonctionnaire soit reçu en premier, mais la majorité s'y oppose : « Il faut d'abord aller chercher celui qui vient avec nos ancêtres » *alao n'olo manday razantsika eo !*

Références bibliographiques

- DANDOY, G., 1980, Potentialités pastorales et exploitation du troupeau bovin dans le Sud-Ouest malgache, in *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*, Orstom, Paris : 217-241.
- EVERS, S., N. Van der ZWAN, 1998, *Madagascar. The zebu as guide through past and present*, Afrika Museum Berg en Dal, The Netherlands.
- FIELOUX, M., 1990, Femmes, terre et bœufs, in FIELOUX M., J. LOMBARD (éds.), *Elevage et Société. Etude des transformations socio-économiques dans le sud-ouest malgache*. Aombe 1, Mrstd-Orstom, Tananarive, pp. 145-162.
- , 1990, Notes sur la vie du bouvier Mahatamperabe, in FIELOUX M., J. LOMBARD (éds.), *Elevage et Société. Etude des transformations socio-économiques dans le sud-ouest malgache*. Aombe 1, Mrstd-Orstom, Tananarive, pp. 191-198.
- FIELOUX M., J. LOMBARD, 1989, La fête de l'argent ou le 'bilo' coton, *Cahiers des Sciences humaines*, 25 (4) : 499-509.
- (éds.), 1990, *Elevage et Société. Etude des transformations socio-économiques dans le sud-ouest malgache*. Aombe 1, Mrstd/Orstom, Tananarive, 220 p.
- GARDENER, W. J. G., 1976, *Witchcraft and sorcery in a pastoral society: the central Sakalava of the west Madagascar*, Rice University, PH.D., 1976. Anthropology, Cultural. Xerox University Microfilms, 200 North Zeeb Road, Ann Arbor, Michigan 48106, no:76-21, 674 p.
- GOEDEFRUIT S., J. LOMBARD, 2007, *Andolo, l'art funéraire sakalava à Madagascar*, Paris, Adam Biro Editeur.
- HEBERT, J.C., 1958, Les couleurs de robe dans l'Ambongo, *Bulletin de l'Académie Malgache*, 30, XXXVIII : 223-240.
- , 1960, Quelques notes sur les marques d'oreilles de boeufs chez les Sakalava de l'Ambongo, *Naturaliste Malgache*, Tananarive : 167-179.
- GRANDIDIER, A., 1868-1870, *Carnets de voyage*, Paris, musée de l'Homme, microfiches, carnets 3 à 17 : 174-992.
- JULIEN, G., 1924, Le culte du bœuf à Madagascar, Paris, *Revue d'ethnologie et des traditions Populaires*, 19 : 246-268.
- LAVONDES, H., 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris, Mouton & co., coll. Cahiers de l'Homme.
- LOMBARD, J., 1976, Zatovo qui n'a pas été créé par Dieu. Un conte Sakalava traduit et commenté, *Revue de l'Asie du Sud-Est et du monde insulindien*, 7 (2-3) : 165-223.
- , 1988, *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar*, Paris, Orstom, coll. travaux et documents, 214.
- RASAMOELINA, H., 1993, Le vol de bœufs en pays Betsileo, *Politique Africaine*, 52 : 22-30.
- THIERRY, S., 1957, Sacrifices de bœufs et aspersions rituelles dans les pays de l'Océan Indien, *Bulletin de l'Académie Malgache*, XXXV : 109-114.

Filmographie

Omby, video u matic, couleurs, 29', 1986. Réalisateur, J. Lombard. Producteurs, orstom/mrstd.

Le départ du taureau, video u matic couleurs, 20', 1988 Réalisateur, J. Lombard. Producteurs, orstom/mrstd.

Le divorce d'un tireur de pousse, video u matic, couleurs, 23', 1988, Réalisateur, M. Fiéloux, J. Lombard. Producteur orstom/mrstd.50

La vache d'attache chez les Peuls pasteurs (Niger et Centrafrique)

Résumé

La coutume de la vache d'attache, étudiée jusqu'ici par des anthropologues chez les Peuls Wodaabe du Niger, existe aussi chez d'autres Peuls pasteurs. Ce transfert temporaire de vache exprime une solidarité pastorale et incarne des valeurs morales mais la réalité correspond plus ou moins au modèle. Dans l'Ouest-Niger, cette pratique s'étend actuellement à la fois auprès de Peuls et de Non-Peuls mais, en même temps, elle commence à être remise en cause. Quant aux Peuls de Centrafrique, tout en connaissant le principe de la vache d'attache, ils en modifient l'application, ce qui donne lieu à des contestations et entraîne une préférence pour une autre forme de solidarité. À partir de ces variantes, la cartographie de la pratique de la vache d'attache est proposée comme thème d'une géographie culturelle des Peuls.

Mots clefs : Peuls, vache d'attache, solidarité pastorale, rapports Peuls / populations locales, Niger, Centrafrique, géographie culturelle.

The practice of the tied up cow among Fulani pastoralists (Niger, Central African Republic)

Abstract

The practice of the tied up cow has already been studied by anthropologists among the Wodaabe Fulani of Niger but it is also a custom of other Fulani pastoralists. The transfer of a cow during some time means pastoral solidarity and moral values but the real situation does not always reflect the model. In Western Niger, this practice is actually embraced by Fulani and even Non-Fulani but, at the same time, it is questioned. As regards the Fulani of Central African Republic, they know the principle of tying up cow, but they don't apply it in a proper way. Because disputes often arise, the pastoralists prefer other ways to ensure pastoral solidarity. Taking these variations into account, the mapping the tying up cow custom is suggested as a cultural geography topic of the Fulani people.

Keywords : Fulani, tying up cow, pastoral solidarity, Fulani / local people relationships, Niger, Central African Republic, cultural geography.

* Géographe à l'IRD, UMR « Patrimoines locaux », IRD/MNHN, jeanboutrais@hotmail.com.

Les éleveurs sont des gens riches et favorisés aux yeux des autres parce qu'ils possèdent des animaux et qu'ils peuvent les vendre à tout moment pour faire face à des besoins. En fait, cette idée suppose que chaque troupeau appartient à son éleveur, en propriété privée complète. Or, cela n'est généralement pas le cas, notamment chez les Peuls pasteurs. Une distinction différencie le troupeau en tant qu'unité de conduite et comme entité juridique. De ce dernier point de vue, un troupeau est un ensemble complexe de lots d'animaux dont les divers statuts ne confèrent pas les mêmes droits au gestionnaire. Dans son étude classique des Peuls Wo'daa'be du Niger, M. Dupire (1962 : 116) a ainsi mis en évidence le statut spécial des animaux déjà transmis aux enfants et ceux possédés par la ou les épouses. Le chef de famille ne prend pas seul des décisions à propos de ces animaux, notamment des derniers. Au-delà même de la capacité ou non de les vendre, le comportement à leur égard est marqué de précautions : éviter de les frapper, bien les soigner. Au sein même des vaches possédées par l'éleveur, d'autres distinctions interviennent selon leur origine : héritage, achat, don. Alors que les vaches achetées restent peu valorisées et se trouvent les premières à être vendues en cas de besoin, celles qui ont été héritées sont davantage considérées. C'est le cas, en particulier, des vaches données par le père ou des oncles aux jeunes enfants. Ces *sukkamaaji* ou *sukkalji*, souvent descendantes de vieilles lignées de vaches, sont transmises de génération en génération et constituent comme le noyau patrimonial du troupeau.

Alors que ces animaux composent des agrégats relativement stables dans le troupeau, d'autres ne s'y trouvent que de façon temporaire : vaches confiées, prêtées et vaches dites « d'attache ». Diverses formes de prêts d'animaux s'inscrivent dans le cadre familial ou celui des proches parents. Au contraire, les vaches d'attache impliquent souvent des relations sociales plus larges : voisinages pendant de longues durées ou rencontres répétées lors de certaines périodes pastorales, par exemple au cours de transhumances. Ces animaux à présence temporaire participent à une véritable circulation du bétail au sein de la société pastorale. Certes, les vaches prêtées ou confiées restent un peu externes au troupeau mais ce n'est pas le cas des vaches d'attache. Celles-ci s'accompagnent d'implications sociales, culturelles et même morales importantes pour les éleveurs. En même temps, leur place s'avère variable selon les régions et elle évolue dans le temps.

Des anthropologues ont déjà insisté sur l'importance économique et sociale de la vache d'attache (Dupire, 1962 : 136 ; Bonfiglioli, 1988 : 154). Sous un autre nom et sous la forme d'un livret de vulgarisation, le second chercheur a transcrit en français deux témoignages qui insistent sur "la valeur de la vache attachée" (Maliki, 1984 : 58). Ces études et informations

concernent toujours des Peuls qui relèvent du groupe des Wo'daa'be au Niger. Pour eux, la vache d'attache fait partie de leur tradition et participe à leur spécificité, on pourrait presque dire leur 'wodaabéité'¹. Par rapport à ces références, la présente étude concerne d'abord des Peuls sahéliens de l'Ouest-Niger qui ne sont pas des Wo'daa'be. D'autre part, elle restitue comment se positionnent, vis-à-vis de cette pratique, des pasteurs peuls Wo'daa'be fort éloignés des précédents puisqu'ils séjournent dans les savanes de l'Ouest-Centrafrrique. Les enquêtes dans les deux régions ont été effectuées à des dates différentes : en 1984 en Centrafrique et en 2003-2005 au Niger. Par suite de cet écart, les données ne sont pas à considérer comme traduisant deux situations simultanées. Cependant, dans les deux régions, il s'agit de Peuls qui partagent la même activité et la même culture pastorales².

LA VACHE D'ATTACHE, LIEN AU BETAIL ET LIEN SOCIAL

Au Niger, les Peuls emploient indifféremment deux termes, *ha'b'banaaye* ou *nannganaaye*, pour désigner un statut spécifique de vache dont l'éleveur s'occupe sans en être propriétaire. M. Dupire (1962 : 136) traduit simplement ces termes par « prêt de vache » et les interprète comme un échange de services ou de dons à longue échéance. Pourtant, cette traduction ne rend pas tous les sens des termes peuls et l'interprétation semble trop limitée à un contrat matériel, de nature économique. La racine verbale *ha'b'b-* signifie « attacher, lier » (Seydou, 1998 : 241). Sous-entendu, il s'agit d'abord concrètement d'offrir un veau encore à naître qui sera attaché à une corde à veau chez le bénéficiaire. Quant à la racine *nanng-*, elle signifie « prendre ». La différence avec le contrat précédent réside dans la façon de le concrétiser. Dans le premier cas, le donateur amène la vache chez le bénéficiaire tandis que dans le second, c'est celui-ci qui vient la prendre. Le verbe dérivé le plus couramment employé est *ha'b'bana* « attacher pour quelqu'un ». Mais le bénéficiaire est tout aussi bien appelé « celui pour qui on a pris (la vache) » *nannganaa'do*, que *ha'b'banaa'do*. En Centrafrique, les Peuls appellent également cette vache *ha'b'ba'e* ou *ha'b'baaye*. Maliki (1984) traduit l'expression peule tantôt par « vache prêtée » et tantôt par « vache attachée ». La seconde traduction exprime mieux l'importance sociale de cette cession temporaire d'animal.

¹ Cette forme de solidarité pastorale a séduit beaucoup d'observateurs et d'acteurs auprès des pasteurs. Elle a ainsi donné son nom au bulletin de l'Association des Agronomes et Vétérinaires Sans Frontières : *Habbanae*.

² La documentation provient d'entretiens effectués en langue peule. Les témoignages sont restitués en respectant les différences de parlers peuls entre les deux régions.

Un transfert de bétail

Dans une thèse récente, le sociologue nigérien A. Oumarou (2003 : 209) identifie chez les Peuls du Dallol Bosso dans l'Ouest-Niger jusqu'à sept formes de *ha'b'banaaji* selon les modalités des décisions et de remises de l'animal, le plus souvent une vache. Le principe de base consiste à transférer et à « attacher » une vache – souvent une génisse – à un bénéficiaire, le temps d'un vêlage. Le bénéficiaire dispose d'abord du lait qu'il traite après le vêlage. Quand le veau est sevré, la vache est renvoyée chez son propriétaire mais le veau reste au bénéficiaire en toute propriété. En Centrafrique, quand la vache d'attache vêle un veau mâle, elle est encore laissée au bénéficiaire, dans l'espoir qu'au vêlage suivant, ce sera une velle. En effet, ce qui est le plus apprécié par le bénéficiaire, c'est de recevoir une future reproductrice.

Parfois, en ramenant la vache *ha'b'banaaye*, le bénéficiaire l'accompagne lui-même d'une autre vache qu'il transfère selon les mêmes modalités au premier donateur. Au Niger, cette vache « de retour » est dite *laccu* et en Centrafrique « celle qui conduit » *doftalihe*. L'envoi d'une vache dans l'autre sens, sorte de contre-don, est très valorisé dans la société peule, en particulier lorsque cette vache provient du lot des vaches initiales du troupeau, celles héritées du père ou transmises par des oncles paternels. C'est alors un prélèvement effectué dans le stock patrimonial des vaches du second éleveur. Une fois que cette vache « de retour » est elle-même restituée à son propriétaire, l'échange est terminé ; une sorte d'équilibre a été établi entre les deux partenaires.

L'animal qui fait l'objet de *ha'b'banaaye* n'est pas nécessairement une vache. Cela peut être également des petits ruminants (ovins et caprins) mais le retour n'intervient alors qu'après deux mises bas. Les informateurs au Niger signalent aussi des transferts de chameaux et même d'ânes mais beaucoup plus rares. En Centrafrique, la mise en attache de taureau *ngu'yaari* est également pratiquée entre pasteurs à races bovines différentes. Ainsi, un Peul qui souhaite introduire une autre race dans son troupeau demande un taureau à un voisin. Le taureau séjourne une année, voire quelques années si la mutation de race est souhaitée complète. De la même façon que pour les vaches, la restitution du taureau peut être accompagnée d'une génisse *doftalihe* en remerciement. Quand cette génisse a vêlé et qu'elle-même est retournée chez son propriétaire, le contrat est également clos.

Dès qu'il devient autonome, un pasteur peul entre dans des réseaux de transferts d'animaux *ha'b'banaaji*. Au Niger, cela peut durer jusqu'à la vieillesse des partenaires tandis qu'en Centrafrique, les personnes âgées se retirent de ces échanges. Au Niger, des informateurs âgés ne savent plus

exactement combien d'animaux ils ont accueillis de cette façon. L'un, âgé de 65 ans, s'est vanté d'avoir reçu ainsi 120 vaches, 75 petits ruminants, 1 chameau et 1 âne... En Centrafrique, un Peul est fier d'accueillir une dizaine de vaches d'attache dans un troupeau d'une centaine de têtes. Cela donne une idée de l'ampleur de cette circulation de bétail. En effet, il est probable que l'informateur a mis lui-même un nombre équivalent de bétail en attache mais cela, tous les pasteurs peuls répugnent à le déclarer. En effet, autant ils sont fiers d'énumérer les animaux reçus en attache, autant la question inverse provoque une gêne et les « fait entrer dans la honte » : « les vaches que j'ai mis en attache, je ne les nomme pas ; pour nous ce serait honteux »³.

Du transfert au lien

Le fait de recevoir une vache d'attache entraîne d'abord beaucoup de satisfaction pour le bénéficiaire. « Quand l'on te « donne », cela fait beaucoup de plaisir⁴ ». Plaisir d'un éleveur à recevoir du bétail : « personne ne refuse du bétail⁵ » ; « n'importe quelle vache d'attache, tu l'acceptes⁶ ». Cela veut dire que le bénéficiaire ne doit pas manifester de préférence, en particulier quant à la qualité ou à la race de la vache d'attache, même si bien souvent il privilégie une race bovine parmi d'autres.

Cette satisfaction tient également aux raisons qui poussent le donateur à prendre sa décision. C'est la conséquence d'un « voisinage » *gonndal* mais surtout d'une « bonne entente » *belotiral* : « quand son voisinage est agréable, tu remets une vache d'attache à la personne⁷ ». Des informateurs vont plus loin, en invoquant l'« amitié » *higiraaku*⁸. C'est donc une démarche personnelle et libre, par exemple de tout lien parental ou lignager avec le bénéficiaire. Au Niger, les informateurs insistent sur cette ouverture de la pratique au-delà du cadre lignager.

Dès lors, celui qui reçoit une vache d'attache sait que c'est pour ses qualités personnelles et non en vertu de relations familiales ou lignagères. Il en retire de la fierté, voire de l'« orgueil » *nyaa'yre* et du « prestige » *daraja*. À l'inverse, « celui qui n'a pas de vache d'attache ne jouit pas de

³ *Falalji mi innataa, semtu'dum haa amin* (Alhadji Labi Moussira, Kowon, Centrafrique, 10-09-84).

⁴ *Hokkeede na weli sanne* (Oumarou Ousseini, Tiaro Tiaoudibé, Niger, 24-10-04). Les informateurs recourent au verbe *hokka* : donner, pour désigner toutes sortes de transferts de bétail qui ne relèvent pas nécessairement du don pur et simple.

⁵ *Walaa fuu mo yi'daa mbisa* (Ousmana Adamou, Tondikiwindi, Niger, 02-11-04).

⁶ *Ha'b'banaaye fuu, a ja'ban* (Issa Ali, Kabe Kaina, Niger, 29-10-04).

⁷ *Joonde weli, a nanngana go'd'do nagge* (Bagna Alim, Tidiba, Niger, 22-11-03).

⁸ Dans ce sens, B. Thébaud (2002 : 89) traduit *ha'b'banaaye* par « vache de l'amitié ».

prestige⁹ ». Dès lors, les vaches qui sont issues d'une vache d'attache bénéficient d'un statut particulier. Pour l'éleveur qui a accueilli cette vache, sa descendance constitue des animaux qui lui appartiennent personnellement car ils sont liés à son mérite. Ils lui appartiennent même, de façon affective, davantage que ceux dont il a hérités ou qui lui ont été donnés par des parents ou des grands parents : « seule la vache d'attache que quelqu'un reçoit peut être appelée « ma vache¹⁰ ».

À ce statut particulier correspondent des liens exceptionnellement forts entre l'éleveur et cette catégorie de bétail. La vache d'attache est particulièrement aimée par l'éleveur qui la reçoit : « la vache d'attache est celle que tu préfères¹¹ ». Cette affection se traduit par un traitement de faveur : priorité aux soins, à l'abreuvement, à l'apport d'aliments de complément... Surtout, c'est une vache que l'on ne frappe pas du bâton : « quelle bêtise qu'elle fasse, elle n'est pas frappée¹² ».

Dès lors, ce type de vache acquiert un comportement original qui n'est pas empreint de crainte mais de familiarité. Cette relation n'est pas seulement le fait du bénéficiaire car les éleveurs dans son entourage lui accordent également une grande attention. C'est une vache dont le statut est désigné publiquement. Le bénéficiaire l'annonce aux gens qu'il connaît en nommant qui lui a remis cette vache : « nous la montrons en disant « voilà la vache qu'un tel m'a amenée¹³ ». Dès lors, cette vache est connue et respectée par tous les éleveurs du secteur. D'une certaine façon, elle devient la vache de tous : « la vache d'attache est la vache de tout le monde¹⁴ » (sous-entendu, de tous les Peuls). Les autres éleveurs en prennent soin eux-mêmes. Par exemple, ils ne la laissent pas seule aux pâturages et l'empêchent d'entrer dans les champs et d'y occasionner des dégâts : « cette vache, tout le monde en prend soin et la surveille¹⁵ ». Plus encore, ils exercent un contrôle sur le bénéficiaire. Ainsi, des mauvais traitements ou de la négligence de sa part entraînent la désapprobation des autres éleveurs.

La perte d'une vache d'attache constitue un drame pour le bénéficiaire : « si tu la négliges, que tu refuses de lui donner des aliments et

⁹ *Mo walaa ha'b'banaaji, o he'baay daraja* (El Hadj Amadou, Garbey Tombo, Niger, 10-12-05).

¹⁰ *Nagge ha'b'banaaye tan ne'd'do he'bata wii'de naggem* (Hamidou, Toundigoungo, Niger, 21-10-04).

¹¹ *Ha'b'banaaye 'buri horsude he ma* (Maygari Boubé, Diantega, Niger, 16-10-04).

¹² *Fay nge wa'di baasi, nge fiyataake* (Hamidou Hama, Dalafel, Niger, 21-10-04).

¹³ *Min kollete, min mbi'a ; « nda ha'b'banaaye o waddani kam »* (Hamidou, Toundigoungo, Niger, 21-10-04).

¹⁴ *Ha'b'banaaye, nagge him'be fuu* (Oumarou Ousseini, Tiaro Tiaoudibé, Niger, 24-10-04).

¹⁵ *Kannge, him'be fuu na kakkili na daara* (*ibidem*).

qu'elle meurt, tu es mauvais¹⁶ ». Le malchanceux doit réunir de nombreux témoins de cette perte pour attester sa bonne foi. En effet, la vache d'attache ne peut jamais être vendue ni abattue. Il faut déclarer et prouver sa perte par des procédures compliquées. Aussi, cette perte est-elle annoncée publiquement et largement commentée : « si elle meurt maintenant d'épuisement, tout le pays en partage aussitôt la nouvelle¹⁷ ».

Comme les conditions de l'élevage sahélien sont souvent précaires, les pasteurs apprécient mais, en même temps, ils redoutent de recevoir des vaches d'attache : « la vache d'attache, c'est une affaire difficile¹⁸ » ; « la vache d'attache, c'est la plus difficile à s'occuper¹⁹ » ; « tout Peul redoute cela²⁰ ». Cela marque l'ambivalence d'une pratique pastorale à forte charge sociale.

En plus des avantages concrets qu'elle procure, cette vache lie vraiment les deux partenaires l'un à l'autre. Pendant la durée du transfert, leurs relations deviennent délicates à gérer. Elles sont dominées par *semteende*, une composante fondamentale de l'idéal de comportement peul, souvent traduite par la honte mais qui relève plutôt de la retenue et de la réserve. Le donateur répugne à rendre visite au bénéficiaire, pour ne pas donner à penser qu'il vient surveiller l'état de son animal. C'est au bénéficiaire de l'informer régulièrement, surtout au moment du vêlage. La vache d'attache donne lieu à des relations d'évitement comparables à celles qui existent entre parents. De fait, la vache d'attache crée des liens de parenté symbolique entre les partenaires : « quand je t'ai attaché une vache, cela me fait devenir comme ton beau-père²¹ ». En Centrafrique, le donateur d'une vache d'attache appelle désormais le bénéficiaire son « cousin croisé » *den'diiko*. Ils deviennent symboliquement les descendants de mêmes grands parents.

Tout cela explique que les Peuls pasteurs valorisent cette pratique au plus haut point : « nous attachons beaucoup d'importance à la vache d'attache²² ». Le respect qui lui est manifesté transparaît d'un témoignage dans lequel le pronom *o* à la 3^e personne du singulier lui est accordé, alors qu'habituellement, il est réservé aux humains : « la vache d'attache, même

¹⁶ *Nde a yeebake nge, nde a salike nyaamuude nge, nge waati, a woo'daay* (Garba Altine, Tiambanga, Niger, 11-11-04).

¹⁷ *Se nge wofake joon, leydi o fuu na naatu na haala* (Oumarou Ousseini, Tiaro Tiaoudibé, Niger, 24-10-04).

¹⁸ *Ha'b'banaaye, haraka mum na tii'di* (Garba Altine, Tiambanga, Niger, 11-11-04).

¹⁹ *Ha'b'banaaye, nge 'buri sadude jogaade* (*ibidem*).

²⁰ *Pullo fuu no hula 'dum* (Garso Tchouso, Tidirka, Niger, 09-11-04).

²¹ *Nde mi ha'b'bani ma nagge, wartitana min ne'd'do hara esidiyo* (Garso Adamou Issa, Moli, Niger, 01-12-04).

²² *Mi'den mawnini ha'b'banaaye sanne* (Maygari Boubé, Diantega, Niger, 16-10-04).

si elle nous piétine, nous ne la frappons pas » *ha'b'banaaye, o yaa'ba en fuu, en piyataa o*²³. L'emploi délibéré de ce pronom personnel signifie qu'elle est considérée comme porteuse d'une part d'humain.

D'une solidarité à une morale

La vache d'attache revêt d'abord un intérêt économique comme possibilité de freiner la pauvreté pastorale. Par cette pratique, ceux qui disposent de beaucoup de bétail peuvent venir en aide aux pauvres : « quand quelqu'un te voit et que tu lui fais pitié, s'il t'aime, il te donne une vache d'attache²⁴ ». Par le veau (et parfois, les deux veaux) que chaque donateur laisse, les vaches d'attache permettent, à long terme, d'augmenter un troupeau, voire de le reconstituer : « à celui dont les vaches sont finies, les Peuls avancent des vaches d'attache²⁵ ». Autrefois, de grands possesseurs de bétail mettaient en attache, certaines années, toutes les velles qui naissaient dans leur troupeau, ce qui donne une idée de l'ampleur de la redistribution des animaux entre riches et pauvres.

La vache d'attache permet également à des éleveurs d'accéder à des lignées de vaches ou même à des races qu'ils ne possèdent pas : « la vache d'attache t'a donné de la semence²⁶ ». Certes, l'introduction d'une nouvelle race bovine de cette façon est moins rapide que par le placement d'un taureau et des croisements demandent à être renouvelés. Cependant, même si la construction d'une nouvelle race bovine se poursuit avec les enfants du bénéficiaire, le nom du donateur de la vache d'attache est gardé en mémoire, en signe de gratitude : « tu sais le nom du propriétaire et tu ne l'oublies pas²⁷ ». Inversement, si le bénéficiaire ne souhaite pas garder la race bovine de la vache d'attache, il pourra entreprendre d'autres croisements, plus tard, ou carrément vendre le veau qu'il a obtenu. Il dispose de cette latitude car il en est devenu le vrai propriétaire.

L'intérêt de la vache d'attache dépasse de loin les seules considérations économiques. Elle mobilise des valeurs considérées comme cardinales, par exemple « l'affection » *endam*. Des Peuls de Centrafrique louangent la vache d'attache comme « la vache (pour celui) qu'on aime » *nagge yi'd'de*. Elle implique une démarche motivée par du sentiment : « (si) tu portes quelqu'un dans ton cœur, (alors) tu prends une génisse et tu la lui amènes

²³ (Hamidou Hama, Dalafel, Niger, 21-10-04).

²⁴ *Go'd'do yi'ete a'da yurmini 'dum, na yi'di ma, wa'dane ha'b'banaaye* (Rougga Salou Bakary, Djahel, Niger, 29-10-05).

²⁵ *Mo na'i mum nde'i, Ful'be kam nanngannta 'dum* (Djahowa Gandou, Kalgo, Niger, 21-11-03).

²⁶ *Ha'b'banaaye hokki ma aawdiri nagge* (Hamidou Hama, Dalafel, Niger, 21-10-04).

²⁷ *A'da anndi jowmum, a yejjitataa 'dum* (Oumarou, Diantega, Niger, 16-10-04).

(en disant) : « voilà, tu la mets dans ton troupeau » ; cela fait plaisir aux deux²⁸ ». La vache d'attache est considérée comme bénie *nge woodi albarka*. Elle fait partie de la « voie peule » *laawol fulfulde*²⁹ (Laya, 1984). En Centrafrique, la vache d'attache est également associée à *pulaaku* et valorisée à l'égal de la façon dont les anciens savaient se comporter : « (si) tu respectes la morale peule, (alors) tu mets des vaches en attache³⁰ ». Au Niger, la plupart des informateurs affirment que la vache d'attache exprime avec le plus de « force » *sembe* la « morale peule » *fulfulde*. Par les valeurs qu'elle implique, elle participe pleinement à cette dernière : « au début de la voie peule, il y a la vache d'attache³¹ ».

Dès lors, le prestige d'un pasteur peul ne tient pas tellement au nombre de têtes de bétail qu'il détient mais à celui des vaches d'attache qu'il a reçues. Socialement et culturellement, les autres vaches comptent moins. Plusieurs expressions ont été relevées qui soulignent cette différence dans la valeur sociale des vaches :

« Le Peul qui n'a pas de vaches d'attache n'a pas de vaches³² » ;

« Si, dans tes vaches, il n'y a pas de vaches d'attache, elles ressemblent à des ânes³³ » ;

« Si tu n'as pas de vaches d'attache, tu n'as pas de richesse ; toi même, tu n'es pas dans la voie peule³⁴ » ;

« Celui qui n'a pas de vaches d'attache n'a pas de prestige ; il n'est pas apprécié par les Peuls³⁵ ».

Les discours des Peuls de l'Ouest-Niger à propos de la vache d'attache correspondent à ceux des Wo'daa'be (Maliki, 1984). Alors que ceux-ci la considèrent comme un élément essentiel de « la manière d'être des Wo'daa'be » le *mbo'dangaaku*, c'est une tradition plus largement partagée au sein des Peuls pasteurs de cette aire sahélienne.

²⁸ *Go'd'do welani ma haa 'bernde, a nannga wiige, a waddana mo : « ndaa, a dura ngel » ; hawtugo welango 'bernde* (Ardo Issiakou, Horé Mayo Kana, Centrafrique, 22-10-84).

²⁹ Le *fulfulde*, terme souvent utilisé pour désigner (à l'est) la langue peule, est employé ici pour exprimer le comportement, la morale peule. C'est l'équivalent de *pulaaku*.

³⁰ *A wa'da pulaaku, a wadda ha'b'baaye* (Ardo Manou, Nassarao, Centrafrique, 08-08-84).

³¹ *Fu'd'doode laawol fulfulde nii woni ha'b'banaaye* (Maygari Boubé, Diantega, Niger, 16-10-04).

³² *Pullo mo walaa ha'b'banaaji, mo walaa na'i* (Rougga Barthé, Toukounous, Niger, 23-11-03).

³³ *Nde na'i ma ngalaa nannganaaji, 'di nanndi he ndakijji* (Siddo Boubakar, Sirinyéré Peul, Niger, 16-10-05).

³⁴ *Se a walaa ha'b'banaaji, a walaa jawdi ; an kay a walaa ley laawol fulfulde (ibidem).*

³⁵ *Mo walaa ha'b'banaaji, o he'baay darja, o walaa bel'dum Ful'be* (El Hadj Amadou, Garbey Tombo, Niger, 10-12-05).

VARIANTES DANS L'OUEST-NIGER

La vache d'attache est tellement valorisée comme élément essentiel du pastoralisme peul qu'on aurait tendance à la considérer comme lui étant structurel. Or, toutes les sociétés peules n'ont pas adopté cette pratique. D'abord, c'est une spécificité des Peuls pasteurs de brousse *Ful'be ladde* par opposition aux Peuls sédentaires villageois *Ful'be siire*. Même au sein des Peuls pasteurs, la vache d'attache n'est pas une constante. Des variantes ont ainsi été relevées chez les Peuls de l'Ouest-Niger.

Les Peuls de cette région distinguent quatre « pays » *leydi* historiques qui comportent également des caractéristiques d'aires culturelles et de secteurs d'élevage (fig 1) :

Dallol, la « Vallée » désigne habituellement la grande vallée du Dallol Bosso, un ancien affluent du fleuve Niger. Les Peuls n'ont établi leur domination politique que dans la partie sud du Dallol, dans la chefferie de Birni N'Gaouré. Bien que devenus presque tous des agro-pasteurs, les Peuls du Dallol détiennent des zébus de race rouge, les *bo'deeji* ;

Maayo, le « Fleuve » se réfère au fleuve par excellence, le Niger. Plusieurs petites chefferies peules se sont établies le long de ses rives au XIX^e siècle. Les Peuls y sont également des agro-pasteurs, plus sédentaires qu'au Dallol. Ils élèvent une petite race de zébus, les *jalliiji*, sur les pâturages du fleuve et des environs ;

Gurma englobe tous les espaces situés à l'ouest du fleuve Niger mais ici, il s'agit surtout de quelques chefferies peules établies aux dépens des Gourmantchés. Ces Peuls élèvent une race bovine surtout présente au Burkina Faso, les *gurmaaji*, à robe blanche ;

Leydi Tera fait partie du *Gurma* au sens large mais comprend des petites chefferies peules insérées au nord, entre les Songhay et les Touaregs. La race bovine des agro-pasteurs est composite mais celle des pasteurs, les *gawooji*, ressemble aux zébus rouges du Dallol.

Expansion de la vache d'attache

Même s'ils pratiquent actuellement la vache d'attache, la plupart des éleveurs du *Maayo* et *Gurma* reconnaissent qu'elle a joué un plus grand rôle au *Dallol* : « vers la Vallée là-bas, la vache d'attache est plus importante³⁶ ». Quant à l'origine de l'institution, les informateurs la situent encore plus loin à l'est, chez les Peuls dits du pays haoussa : « les Peuls de l'Est ont amené la vache d'attache³⁷ ».

³⁶ *Haro Dallol ton, ha'b'banaaye 'buri teddineede* (Boubakar Kado, Sirinyéré Peul, Niger, 16-10-05).

³⁷ *Ful'be lettugal ngaddi ha'b'banaaye* (Rougga Moumini, Ouro Djouribe, Niger, 13-12-04).

En fait, les Peuls du *Dallol* affirment tous que la vache d'attache est, chez eux, une pratique ancestrale : « les vaches d'attache, c'est notre tradition³⁸ ». Cette tradition est associée à la possession de la race bovine rouge et au respect de la « morale peule » *fulfulde*, toutes ces caractéristiques étant plus affirmées au *Dallol* que dans les autres aires peules de l'Ouest-Niger. « Le possesseur de « petites vaches du fleuve » *jalliiji* ignore la voie peule, il ignore même ce que la morale peule signifie³⁹ ». Des Peuls du *Dallol* insistent avec quelque dédain, sur la supériorité de leurs coutumes par rapport à celles des gens du *Maayo* : « les éleveurs de *jalliidji* ne connaissent pas (bien) les vaches d'attache, ils ne connaissent pas la tradition peule⁴⁰ ». Les différences culturelles entre groupes peuls sont largement fondées sur cette pratique pastorale. En même temps, les informateurs associent ces différences avec l'identité des races bovines.

Au *Gurma*, un nouveau décalage est admis, cette fois avec les Peuls du *Maayo* : « les possesseurs de « petites vaches du fleuve » *jalliiji* respectent mieux que nous la voie peule⁴¹ ». Là encore, l'inégalité de prestige va de pair avec la plus ou moins grande ancienneté de la pratique de la vache d'attache : « il n'y a pas longtemps que le Gourma a commencé les vaches d'attache⁴² ».

Quant aux Peuls de Tera, ils ont adopté les vaches d'attache encore plus récemment qu'au Gourma : « nous n'avons pas trouvé les vaches d'attache chez nos pères, c'est nous qui avons commencé⁴³ ». Par contre, leurs ancêtres pratiquaient le prêt de vaches laitières : « les vaches laitières (prêtées), nous les avons trouvées chez nos pères⁴⁴ ».

Ainsi, d'un point de vue géographique, il s'est produit comme une cascade d'adoptions de la vache d'attache. En simplifiant, deux aires culturelles coexistaient autrefois chez les Peuls de l'Ouest-Niger. L'une au *Dallol* où la vache d'attache constituait le fondement des relations sociales. L'autre, aux *Maayo*, Gourma et Tera, où une solidarité sociale plus restreinte était fondée sur le prêt de vache laitière : « les (prêts de) vaches laitières, nous les avons trouvés dans notre coutume⁴⁵ ». Reconnaisant le

³⁸ *ha'b'banaaji, siriya amin* (Rougga Ali, Kikiriya, Niger, 23-11-03).

³⁹ *jom jalliiji anndaa laawol fulfulde, anndaa ko wi'ete fulfulde ya !* (Garso Adamou Issa, Moli, Niger, 01-12-04).

⁴⁰ *him'be jalliiji, 'be anndaa ha'b'banaaji, 'be anndaa dabi'a Ful'be* (Rougga Liman, Kikiriya, Niger, 28-11-03).

⁴¹ *jom jalliiji 'buri min jokkude laawol fulfulde* (Rougga Souleyman Moli, Makalondi, Niger, 31-10-05).

⁴² *Gurma 'boyaay fu'd'dude ha'b'banaaji* (Oumarou Adamou, Djillouki, Niger, 30-10-05).

⁴³ *min tawaay ha'b'banaaji he maw'be, minin pu'd'di* (Boureima Djibrilla Ibrahim, Gari Toundigoungo, Niger, 21-10-04).

⁴⁴ *diilaaji, min tawi he maw'be amin* (*ibidem*).

⁴⁵ *diilaaji, he tawaangal amin, min tawi 'di* (Hamidou Hama, Dalafel, Niger, 21-10-04).

prestige du *fulfulde* au Dallol, les Peuls du *Maayo* puis du Gourma ont adopté successivement la pratique de la vache d’attache dont la diffusion se poursuit actuellement à Tera. Encore plus loin vers l’est, les Peuls du Djelgodji, au Burkina Faso, ignorent toujours la vache d’attache.

Les témoignages concordent en faveur d’une diffusion progressive et par étapes de la pratique de la vache d’attache, d’une aire peule à l’autre (fig. 1). À cette chronologie correspond une hiérarchie culturelle des aires peules, les plus prestigieuses étant les initiatrices de la vache d’attache. Il existe une géographie de cette pratique pastorale, avec des centres, des diffusions et des marges. Par le biais de la diffusion de la vache d’attache, une forme de foulanité s’étend et refonde l’identité peule.

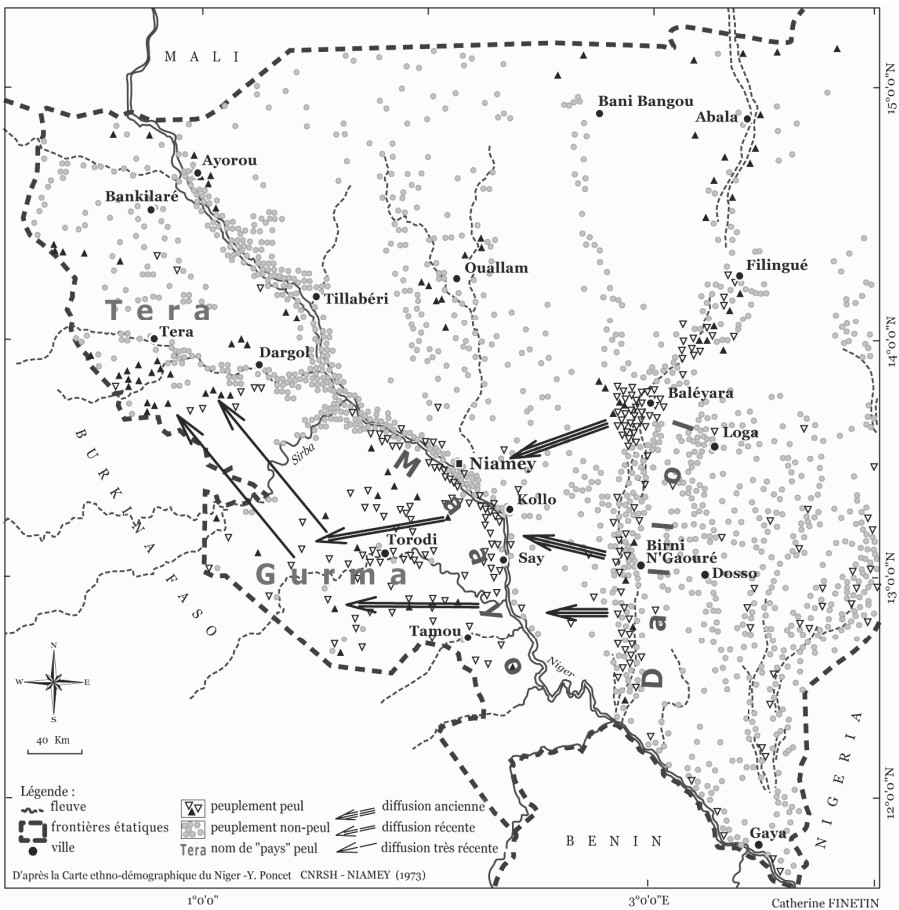


Fig. 1 : Diffusion de la pratique de la vache d'attache dans l'Ouest-Niger

Les Non-Peuls et la vache d'attache

Dans le 'modèle' de la vache d'attache au Niger, les Non-Peuls *Haa'be* sont tenus à l'écart, non tant par suite d'une discrimination ethnique mais parce qu'ils ne sont pas engagés dans l'activité d'élevage. En effet, autrefois, les *Haa'be* ne détenaient pas de vaches. « Autrefois, on ne donnait pas de vache d'attache aux Non-Peuls parce que nous ne les avons pas trouvés avec des vaches⁴⁶ ». La raison principale tenait donc au fait que les *Haa'be* ne s'intéressaient tout simplement pas aux travaux d'élevage et n'acceptaient pas toutes les contraintes que ces travaux impliquent. « Celui qui ne garde pas, n'abreuve pas, ne mène pas de bon matin, ne conduit pas, il n'a pas de vache d'attache⁴⁷ ». « Le Non-Peul ne garde pas les vaches, sans parler de lui donner des vaches d'attache⁴⁸ ». Dans la conception traditionnelle, la vache d'attache était considérée comme une affaire des Peuls, « entre des Peuls et des Peuls⁴⁹ ».

Cependant, la situation a changé actuellement. Des Non-Peuls enrichis ont acquis des vaches. Certains propriétaires de bétail sont même devenus des éleveurs, attachés à leurs animaux. Ces nouveaux éleveurs cohabitent souvent en bons termes avec les anciens. De bons rapports de voisinage se traduisent alors par des transferts de vaches d'attache : « quand vous vivez en bons termes avec quelqu'un, vous lui donnez une vache d'attache⁵⁰ ». Dans l'Ouest-Niger, ces transferts sont récents et toujours effectués à sens unique. De façon apparemment étonnante, ce sont les Non-Peuls qui mettent des vaches d'attache aux Peuls mais pas l'inverse. « Le Non-Peul donne des vaches d'attache au Peul mais je n'ai pas vu de Peul mettre des vaches d'attache chez un Non-Peul⁵¹ ».

Le transfert dans le premier sens s'inscrit dans le contexte du gardiennage de bétail par des Peuls appauvris. Des Non-Peuls, devenus propriétaires de bétail, ne s'engagent pas pour autant par eux-mêmes dans la conduite de leurs animaux. Ils les confient alors à leurs voisins, en étant assurés qu'ils s'en occuperont bien. Au contraire, des transferts dans le second sens se heurtent encore à des réticences de la part des Peuls. Des informateurs expriment cette répugnance de manière globale : « Pour un

⁴⁶ *ndenno, mi'den ha'b'baanataa Haa'be gam min tawdaay 'be du na'i* (Manou Sambo, Tenda, Niger, 30-11-04).

⁴⁷ *mo duroytaa, yarnataa, weetoytaa, ooncataa, o walaa ha'b'banaaye* (Boureima, Gari Toundigoungo, Niger, 20-10-04).

⁴⁸ *Kaa'do durataa du, sako wa'dane ha'b'banaaji* (Abdoulkadiri, Arbougué, Niger, 23-10-04).

⁴⁹ *caka Ful'be he Ful'be* (Adamou Oumarou, Kiara Béri, Niger, 11-11-04).

⁵⁰ *Joonde weli, a nangana go'd'do nagge* (Oumarou, Diantega, Niger, 16-10-04).

⁵¹ *Kaa'do na ha'b'bana Pullo dey mi yi'aay Pullo kam'bann'do Kaa'do* (Rougga Madi Altine, Goroudey, Niger, 09-11-04).

Peul, ce n'est pas facile de donner une vache (d'attache) à un Non-Peul⁵² ». Au-delà de la crainte de mauvais soins, les Peuls accusent les *Haa'be* de frapper les vaches, même les vaches d'attache, ce qui, à leurs yeux, représente une faute grave : « les Non-Peuls frapperont à faire pitié, comme si c'étaient des ânes !⁵³ ».

Dès lors, les Peuls préfèrent donner carrément des animaux aux Non-Peuls en témoignage d'amitié. Il s'agit souvent de petits ruminants, parfois même de taureaux ou de vieilles vaches mais très rarement des vaches reproductrices car ce sont les animaux les plus précieux. En matière de vaches d'attache, les rapports entre Peuls et Non-Peuls restent donc asymétriques.

Vache d'attache et autres solidarités pastorales

La vache d'attache n'est pas la seule forme de transfert de bétail pratiquée par les Peuls de l'Ouest-Niger. Parmi les autres, il faut surtout mentionner le prêt de vache laitière, « celle qu'on fait traire » *diilaaye* ou *'birnaaye*. Cela consiste à mettre une vache en lactation à la disposition d'une famille qui manque de lait. Une fois tarie, la vache est restituée à son propriétaire qui récupère également le veau. C'est donc une autre forme d'aide aux éleveurs pauvres. Elle est très valorisée et participe également à la « voie peule » *laawol fulfulde*. Cependant, le bénéficiaire est toujours un proche parent du prêteur et le transfert de cette vache reste une affaire privée entre deux partenaires, sans être affichée publiquement. De plus, la vache laitière est traitée comme les autres vaches dans son troupeau d'accueil, sans faire l'objet d'autant d'attention et de respect que la vache d'attache.

L'importance respective de la vache d'attache et de la vache laitière peut faire l'objet de discussions animées. Certains soutiennent que la vache laitière prêtée est la plus appréciée par les bénéficiaires⁵⁴. Alors qu'il faut parfois attendre plusieurs mois avant que la vache d'attache vèle et donne du lait, l'apport alimentaire de la vache laitière est immédiat. C'est une aide, un secours dans l'urgence⁵⁵ mais elle ne s'inscrit pas dans un soutien à long terme de l'activité d'élevage. Surtout, la vache d'attache est porteuse de

⁵² *Pullo, hooyaa hokkude Kaa'do nagge* (Boubakar Adamou, Sirinyéré Peul, 23-10-05).

⁵³ *Haa'be no piyan faa yurmini ; nanndi he ndakiji !* (Adam Hama, Boula Darey, Niger, 16-12-05).

⁵⁴ « la vache laitière est plus utile parce qu'on la traite et qu'on boit (du lait) » *diilaaye 'buri nafude, kam 'birata, njara* (Hamidou Hama, Dalafel, Niger, 21-10-04).

⁵⁵ « la vache de campement, c'est une entraide » *hawaruuye, 'dum mballaga nii* (Amadou Amadou, Tchelol, Niger, 24-10-05). Comme la vache laitière reste aux environs du campement, elle est également dite *hawaruuye*.

toute une symbolique alors que ce n'est pas le cas de la vache laitière. Des informateurs soulignent ces significations différentes, en disant que la vache laitière procure de la « nourriture » *ngurdam* tandis que la vache d'attache permet d'être « fier » *nyaa'yo* : « la nourriture et la fierté, ce n'est pas la même chose⁵⁶ ». L'une de ces solidarités s'inscrit dans un registre matériel et à court terme tandis que l'autre comporte de fortes implications sociales et morales. « La vache laitière permet mieux d'être rassasié ; la vache d'attache donne plus de prestige⁵⁷ ».

Ainsi, ces deux pratiques pastorales se rejoignent en tant que manifestations de solidarité mais elles n'ont pas les mêmes significations. De même, leurs aires spatiales ne se recouvrent pas toujours : si la plupart des Peuls pasteurs et dans toutes les régions prêtent des vaches laitières, ceux qui mettent des vaches d'attache relèvent de groupes et d'espaces plus restreints.

Remises en cause actuelles

Chez les Peuls de l'Ouest-Niger, des témoignages donnent à penser que la pratique de la vache d'attache était autrefois plus fréquente et les vaches de ce statut plus nombreuses dans les troupeaux. « Nous avons trouvé beaucoup de vaches d'attache chez nos parents⁵⁸ ». Il y a une cinquantaine d'années, les Peuls du Dallol nouaient beaucoup de relations par ce biais : « nous avions beaucoup de connaissances, nous donnions des vaches d'attache⁵⁹ » ; « encore aujourd'hui, il y a des vaches d'attache mais elles ne sont pas nombreuses⁶⁰ ».

Une raison importante de la réduction actuelle de cette pratique tient à l'appauvrissement des éleveurs lors des grandes sécheresses, notamment celle de 1984 : « les sécheresses de 1973 et 1984, c'est cela qui a laissé les gens les mains vides⁶¹ ». Des informateurs mettent également en cause, chez des Peuls eux-mêmes, le comportement de jeunes qui ne respectent pas le code de conduite allant de pair avec la vache d'attache. Ils « font des histoires et provoquent des bagarres ».

⁵⁶ *ngurdam he nyaa'yo wanaa gootum* (Boureima Djibrilla Ibrahim, Gari Toundigoungo, Niger, 21-10-04).

⁵⁷ *'birnaaye 'buri faltugo, ha'b'banaaye 'buri ko wa'dete daraja* (Hamidou Hama, Dalafel, Niger, 21-10-04).

⁵⁸ *min tawi ha'b'banaaji he saraa'be amin sanne* (Abdou Goure, Golé, Niger, 11-11-04).

⁵⁹ *min anndodiri sanne, min nga'da ha'b'banaaji* (Rugga Liman, Kikiriya, Niger, 28-11-03).

⁶⁰ *Faa joonin ha'b'banaaji na ngoodi, dey 'duu'daa* (Garba Altine, Tiambanga, Niger, 11-11-04).

⁶¹ *cegga he ceggel, kan'yum fi'd'di juude him'be* (Issa Ali, Kabekayna, Niger, 29-10-04).

D'autres partenaires sont incriminés, en particulier des Non-Peuls qui cèdent des vaches d'attache. Des Peuls les soupçonnent d'agir ainsi par intérêt et non par amitié ou désir d'établir des liens. Des Non-Peuls adoptent cette pratique « parce que nous sommes les gardiens de leurs vaches mais ce n'est pas parce que nous nous entendons bien⁶² ». Comme les méfiances sont latentes entre ces partenaires, les mises de vaches en attache par des Non-Peuls débouchent parfois sur des contestations : « leurs vaches d'attache, dès que vous avez des discussions, ils les retirent⁶³ ». Or, dans le modèle de la vache d'attache, le donateur ne doit pas reprendre de lui-même sa vache. Les conventions implicites qui entourent la pratique ne sont pas respectées par ces nouveaux partenaires. Des disputes autour de la vache d'attache entre Non-Peuls et Peuls sont parfois portées devant les chefs de village, avec le risque d'avoir des amendes à payer : « quand cela arrive, ça appauvrit la personne, ça appauvrit les vaches ; c'est pourquoi nous le redoutons⁶⁴ ».

D'après des informateurs, les disputes à propos des vaches d'attache deviennent plus fréquentes qu'autrefois : « aujourd'hui, les fautes sont plus nombreuses⁶⁵ ». Sans arrangement à l'amiable, des affaires sont portées devant les chefs : « aujourd'hui, les vaches d'attache collent aux chefs (sont traitées par les chefs)⁶⁶ ». Or, dans son modèle, ce transfert de bétail ne relève pas de la compétence des chefs. Au contraire, c'est une alliance pastorale qui se noue en dehors des allégeances politiques. Les chefs n'en sont même pas informés. C'est une solidarité spontanée entre pasteurs.

Tous ces éléments font en sorte que de nombreux pasteurs ne manifestent plus d'enthousiasme envers la vache d'attache : « les vaches d'attache se font mais le cœur n'y est plus aujourd'hui⁶⁷ ». Dès lors, les transferts de vaches d'attache tendent à se restreindre au cadre du lignage, comme pour les prêts de vaches laitières.

Il semble que les problèmes autour des vaches d'attache surviennent surtout entre les Peuls de *Maayo* et *Gurma*, ceux qui ont adopté récemment cette pratique. Au contraire, dans les aires peules à vieille tradition de vache d'attache, la pratique serait mieux respectée. L'examen de cette pratique

⁶² *gam mi'den duroo'be na'i ma'b'be, amma hanaa gam min potu* (Boubakar Adamou, Sirinyéré Peul, Niger, 23-10-05).

⁶³ *ha'b'banaaji ma'b'be 'din, nde on purdi fuu, i'be teeta 'di* (Rougga Boubakar, Guilladjé, Niger, 29-11-03).

⁶⁴ *se wa'dana fuu, tampinan go'd'do, tampinan na'i ; hakke kul'da* (Rougga Amadou Ndotti, Moli Haoussa, Niger, 13-11-05).

⁶⁵ *hann'den 'buri gacce* (El Hadj Amadou, Guelleya, Niger, 01-12-04).

⁶⁶ *hann'den, ha'b'banaaji takki he laamu* (Rougga Amadou Ndotti, Moli Haoussa, Niger, 13-11-05).

⁶⁷ *ha'b'banaaji no wa'de amma 'bernde walaa hann'den* (idem).

dans une aire pastorale relativement récente permet de confirmer sa fragilité.

DESAFFECTION EN CENTRAFRIQUE

Le peuplement peul dans l'Ouest centrafricain n'est pas très ancien puisqu'il n'a commencé que dans les années 1920, en se diffusant à partir du Cameroun puis du sud du Tchad. Cependant, l'aire d'élevage a pris une grande ampleur dans le pays. Ainsi, à la fin des années 1970, les Peuls séjournent en permanence jusqu'aux environs de Bangui, à 500 km de la frontière camerounaise. Pourtant, les avancées des pasteurs ne se sont pas faites de façon régulière. D'un côté, la recherche de pâturages "neufs" a bénéficié parfois de l'assistance vétérinaire du service d'Elevage, créé au début des années 1930, celui-ci ayant même organisé des migrations pastorales. De même, la création de "communes d'élevage" a consolidé, du point de vue administratif et politique, le peuplement peul vis-à-vis des populations locales. À l'inverse, d'autres facteurs ont freiné ou même contrecarré la présence des pasteurs peuls. La révolte des Gbaya en 1928 était une insurrection anti-coloniale mais elle comportait également un caractère anti-peul. Dans les années 1980, l'hostilité à l'égard des Peuls se manifestait par des abattages de bétail, notamment au cours des périodes de chasse. Cette insécurité s'est aggravée depuis lors, par des attaques lancées contre les pasteurs eux-mêmes⁶⁸. Des accès de grandes maladies du bétail ont souvent déstabilisé le peuplement peul : peste bovine en 1938-40 et en 1983, péripneumonie bovine pendant les années 1960 auxquelles s'ajoutent, de façon chronique, la trypanosomose bovine, la piroplasmose et des parasitoses internes. L'action du service d'Elevage lui-même, en contrôlant ou interdisant les déplacements pastoraux pour cantonner des épizooties (notamment de péripneumonie), a parfois entravé l'expansion du peuplement peul (Boutrais, 1988).

De tous ces facteurs contradictoires ont résulté une avancée par à-coups des Peuls dans les savanes centrafricaines, une instabilité du peuplement et une complexité de sa composition lignagère (fig. 2). La recherche constante de nouveaux pâturages, pour leur abondance fourragère et leur meilleure salubrité, a entraîné l'isolement de familles pionnières. Cet émiettement spatial est compensé par des stratégies de regroupement lignager pour des raisons sociales importantes : souhait de bénéficier de la

⁶⁸ Cela se manifeste par des attaques de campements isolés et des prises d'enfants en otage. Dès lors, les pasteurs sont contraints de se regrouper aux abords des villages. Plusieurs pasteurs mbororo, ruinés en bétail, ont trouvé refuge au Cameroun en 2006, tout le long de la frontière.

vaches d'attache depuis nos pères⁶⁹ ». Mais des Jaafun insistent également sur cette tradition : « les Mbororo ont trouvé la vache d'attache depuis les temps anciens⁷⁰ ». Lorsqu'ils restituent l'installation mouvementée de leurs pères en Centrafrique ou les pertes catastrophiques provoquées par la peste bovine en 1938, des informateurs rappellent comment la pratique de la vache d'attache a permis de reconstituer des troupeaux. De la même façon qu'au Niger, ils mettent d'abord en avant l'efficacité de cette pratique pour surmonter des pertes en bétail ou atténuer la pauvreté. « La vache d'attache, c'est pour aider⁷¹ » ; « c'est de la bonne aide⁷² » ; « c'est très utile⁷³ ». « Quand quelqu'un a perdu toutes ses choses (euphémisme pour parler des vaches), tu mets en attache, vous vousentraidez⁷⁴ ». Encore en 1983, une épizootie de peste bovine a causé de graves pertes chez des éleveurs, les vaccinations ayant été incomplètes ou trop tardives. Des informateurs disent que les vaches d'attache ont secouru efficacement des éleveurs ruinés, « sans cela, ils seraient devenus fous⁷⁵ ».

Au-delà de cet intérêt matériel, les Peuls de Centrafrique reconnaissent également un rôle social à la vache d'attache. Elle entérine et renforce des rapports de voisinage : « nous habitons ensemble, c'est un bon voisinage⁷⁶ » ; « si vous habitez ensemble, si le voisinage est agréable, alors tu lui mets une vache en attache⁷⁷ ». Le transfert d'une vache exprime « le voisinage en amitié » *gondal soobaaku*. Souvent, le fait de transhumer ensemble en bonne entente est entériné par la mise en attache d'une vache. Au cours de la période d'attache, le bénéficiaire donne régulièrement des nouvelles de l'animal, le donateur lui répond alors de continuer à s'en occuper. Un informateur commente ainsi cet échange de nouvelles : « cela entretient l'amitié et la confiance, c'est bien⁷⁸ ». Ce lien atténue l'isolement pastoral fréquent en Centrafrique.

⁶⁹ *minin kam, Wo'daa'be, min tawi palalji diga baaba'en amin* (Ardo Mbonta, Yongoro, Centrafrique, 18-08-84).

⁷⁰ *Mbororo'en tawi ha'b'baaye diga 'boyma* (Malam Sidiki, Ouham, Centrafrique, 20-08-84).

⁷¹ *jalalihe, huunde wallin'de* (Moussa Bello, Ndim, Centrafrique, 05-09-84).

⁷² *'dum wallin'de boon'de* (Ardo Ousman Tibati, Boguissi, Centrafrique, 31-07-84).

⁷³ *nafu manga* (Ardo Yougouda, Bougoula, Centrafrique, 05-08-84).

⁷⁴ *go'd'do, huunde mum wonni fuu, a 'do ha'b'ba, on 'don mballotira* (Ardo Issiakou, Horé Mayo Kana, Centrafrique, 22-10-84).

⁷⁵ *senaa 'do kam, 'be sawtan* (Ardo Sefou Hoola, Bakéra, Centrafrique, 23-10-84).

⁷⁶ *min ngondi, gondal mbongal* (Mallam Oumarou Bayero, Mayo Baké, Centrafrique, 26-07-84).

⁷⁷ *to on ngondi, to gondal weli, sey a falana mo* (Ardo Alhaji Hamadou Kolé, Bogbado, Centrafrique, 25-07-84).

⁷⁸ *'dum waddi soobaaku, amaana, 'bo'd'dum* (Ardo Baouro Gouroudja, Koussindoro, Centrafrique, 08-08-84).

Des informateurs invoquent un sentiment plus fort que l'amitié, le « fait d'aimer quelqu'un » *yi'd'de* et *en'dam*. « Cette affaire, elle dépend uniquement de l'affection pour telle personne⁷⁹ » ; « ton cœur a un penchant pour quelqu'un, alors tu lui mets une vache en attache⁸⁰ ». La dimension affective du lien instauré par la vache d'attache est exprimée de façon aussi forte qu'au Niger : « cela rassemble ce qui est bon au cœur ; les gens ont de l'affection les uns pour les autres⁸¹ ». Au cours du même entretien, l'informateur nous prend à partie pour faire prendre conscience du vide social que le refus de cette pratique risque d'entraîner : « si quelqu'un se tient seul (ne s'occupe que de lui seul) et si la mort arrive, qu'en sera-t-il ?⁸² ».

La pratique de la vache d'attache est un moyen privilégié d'accéder à une reconnaissance collective dans la société pastorale. Le lien social et affectif introduit par la vache d'attache implique qu'un code de comportement soit respecté par les partenaires. L'une des règles de ce code interdit au donateur de s'inquiéter, voire même de s'informer de la vache qu'il a ainsi transférée. C'est au bénéficiaire de donner des nouvelles de celle-ci, en particulier après un vêlage et surtout en cas de perte : « tu ne demandes surtout pas (des nouvelles), c'est seulement celui qui l'a reçue qui dit des nouvelles de cette vache⁸³ ».

Cette règle de comportement est importante en Centrafrique où les migrations ont souvent éloigné les uns des autres des pasteurs qui s'étaient mis des vaches en attache quand ils étaient voisins. En fait, ils ne cessent de s'informer sur leurs lieux de séjour respectifs. La société pastorale, éclatée géographiquement, est structurée par des circuits intenses d'informations qui portent, entre autres, sur les vaches d'attache. Quand on suspecte que des partenaires éloignés parfois à une centaine de kilomètres l'un de l'autre risquent de contester telles mises en attache, les informateurs récusent cette supposition : « la vache d'attache ne se perd pas, c'est rare qu'elle soit perdue entre nous⁸⁴ ». Quand les Peuls disent que les vaches d'attache ne se « perdent » pas, ils veulent exprimer que les bénéficiaires ne peuvent pas en

⁷⁹ *huunde 'do, 'do tokki yi'd'de go'd'do tan* (President Yaya, Limour, Centrafrique, 29-08-84).

⁸⁰ *'bernde ma yi'd'di go'd'do, a falani mo nagge* (Ardo Adamou Hamadou Iwre, Boukanga, Centrafrique, 30-07-84).

⁸¹ *'dum hawtugo welango 'bernde ; him'be en'dotir'da* (Ardo Issiakou Sanda, Kana, Centrafrique, 22-10-84).

⁸² *go'd'do mo joo'di kanko tan kam, to maayde wari kam, noy ?* (*ibidem*).

⁸³ *a yamataa sam, sey to palanaa'do ecci habaru nagge may* (Ardo Iyawa Make, Bakota, Centrafrique, 20-10-84).

⁸⁴ *falalihe majjataa, ca'd'dum majja haa amin* (Ardo Roua Ibrahim, Bakaba, Centrafrique, 20-10-84).

faire ce que bon leur semble, notamment les vendre ou les abattre, sauf en dernière extrémité en cas de maladie de ces vaches.

À l'inverse, ce n'est pas au donateur d'aller rechercher sa vache mais au bénéficiaire de la ramener après qu'elle a vêlé une ou deux fois. Comme au Niger, les relations entre partenaires de la vache d'attache sont empreintes de confiance, mais en même temps de retenue, de « honte » *semteende*. Les Peuls de Centrafrique considèrent cette façon de se comporter comme leur étant spécifique par rapport aux populations voisines. De la même façon qu'au Niger, la vache d'attache conduit à se conformer à un code. Elle est comme porteuse de la morale peule et, finalement, elle lui est assimilée : « la vache d'attache, c'est la vache de la morale peule⁸⁵ ». Le même informateur va encore plus loin, en affirmant : « la vache d'attache, nous avons trouvé que c'est comme une religion chez nous⁸⁶ ». L'attribution à cette pratique d'un caractère presque religieux tient sans doute au fait que l'informateur cité est un Bo'daa'do, les Peuls Wo'daa'be étant les plus attachés à cette pratique. Pour les autres Peuls de Centrafrique, c'est un lien important, à valeur identitaire mais sans vraiment de connotation religieuse : « la vache d'attache, c'est une chose importante ; c'est elle, la vache de la morale peule⁸⁷ ».

De la vache d'attache à la vache confiée

À côté de ce discours conventionnel, les pratiques réelles de vache d'attache en Centrafrique présentent des spécificités qui en modifient parfois le sens. D'abord, la mise en attache peut s'inscrire simplement dans une circonstance aléatoire qui n'implique pas de relations spéciales entre les partenaires. C'est le cas lorsqu'une vache s'égare et s'introduit dans un autre troupeau. Le détenteur de celui-ci ne manque pas de remarquer l'intruse et en informe le propriétaire dès qu'il l'a identifié. Plutôt que de récupérer tout de suite sa vache dissidente, le premier la met alors en attache à celui qui la trouvée. Un informateur a résumé cette situation en jouant sur la consonance des mots en langue peule : « c'était une vache égarée, elle est devenue une vache mise en attache » *'dum faljeere, warti falalihe*⁸⁸. C'est une solution de facilité qui arrange le propriétaire et ne semble pas porter à conséquences. Pourtant, c'est quand même une façon de remercier l'honnêteté de celui qui avertit l'entrée d'une vache étrangère dans son

⁸⁵ *falalihe, 'dum nagge pulaaku* (Ardo Mbolta Bakari, Sing, Centrafrique, 18-08-84).

⁸⁶ *ha'b'baahe, min tawi joo'di bana diina haa amin* (*ibidem*).

⁸⁷ *falalihe, huunde manga ; kanjum nagge pulaaku* (Ardo Weeli Hamadou, Koussindoro, Centrafrique, 07-08-84).

⁸⁸ (Ardo Alhaji Djimina, Sanyéré Abbo, Centrafrique, 11-12-84).

troupeau. Cette mise en attache entérine déjà une bonne façon de se conduire entre pasteurs.

Au-delà de cette circonstance fréquente, plusieurs restrictions atténuent le rôle social de la vache d'attache en Centrafrique. Tout d'abord, cette pratique est cantonnée dans le cadre du « lignage » *lenyol*, voire de la « proche parenté » *banndiraa'be*. Ainsi, ce qui se dessine actuellement chez les Peuls de l'Ouest-Niger est déjà une habitude générale en Centrafrique. Cette restriction au cadre lignager indique déjà que la confiance n'est pas accordée à tous les Peuls. Ce sont souvent des oncles paternels ou maternels qui transfèrent des vaches d'attache à un jeune pour l'aider à constituer, à échéance, un troupeau personnel. Chez les Jaafun, plus islamisés que les autres groupes peuls, la fête religieuse *do'a* qui marque la fin de l'apprentissage du Coran par un jeune est l'occasion privilégiée de manifester ces gestes d'assistance. Tel jeune, n'ayant reçu aucune vache de son père, a bénéficié par contre de 12 vaches mises en attache en même temps par des membres de son lignage, à l'occasion de sa fête *do'a* : « ce sont tous des gens du lignage ; le lignage est béni⁸⁹ ».

Le rétrécissement du cercle des transferts de vaches d'attache aux membres du lignage entraîne des stratégies de regroupement lignager. Un éleveur, sans vache d'attache dans son troupeau, rend compte de cette situation étonnante (et gênante) en invoquant son isolement par rapport aux membres du même lignage : « il n'y a pas de gens de mon lignage ; la seule chose, c'est que je suis loin de mon lignage⁹⁰ ». Un Bo'daa'do insiste également sur la relation entre rassemblement lignager et entraide : « si les gens du lignage sont ensemble, ils mettent des vaches en attache »⁹¹. La pratique de la vache d'attache n'est plus un support pour nouer des relations au sein de la société pastorale au sens large mais plutôt un moyen d'expression de solidarité entre des gens déjà relativement proches.

Une autre particularité va dans le même sens en Centrafrique : le transfert de vaches d'attache uniquement aux éleveurs pauvres. « Le propriétaire qui a beaucoup de vaches, ils ne lui mettent pas en attache, seulement celui qui n'a pas beaucoup de vaches⁹² ». Cette asymétrie tient peut-être à des pertes de bétail fréquentes dans un milieu pastoral peu salubre et à des inégalités criantes de richesse en bétail. Seuls, des

⁸⁹ *fiuu him'be lenyol ; lenyol woodi barka* (Ardo Massindja Moussa, Kowon, Centrafrique, 10-09-84).

⁹⁰ *lenyol walaa ; mi daay he lenyol tan* (Ardo Oumarou Adamou, Létélé, Centrafrique, 07-09-84).

⁹¹ *lenyol, to hawti, falan* (Alhaji Adamou Séounguél, Bouboua, Centrafrique, 17-12-84).

⁹² *jawmu na'i 'duu'd'di, 'be falanntaa mo, sey mo na'i 'duu'd'daay* (Président Yaya Djaalo, Limour, Centrafrique, 29-08-84).

Wo'daa'be maintiennent une ouverture sociale dans les mises en attache : « à celui qui possède, on met aussi en attache, cela met du baume au cœur⁹³ ». Cependant, pour la grande majorité des pasteurs peuls en Centrafrique, la mise en attache de vaches sert davantage un objectif d'aide économique que de renforcement de relations sociales.

Les partenaires de ce contrat, en particulier les bénéficiaires, ne font partie que des classes d'âge des « jeunes » *derke'en* ou des adultes jeunes, à l'exclusion des « anciens » *na'ee'be*. En effet, les anciens, en se retirant de la conduite directe du bétail, trop éprouvante pour leurs forces, ne peuvent se porter garants de bons soins accordés à une vache d'attache. Au contraire, c'est ce qu'on peut espérer des jeunes.

Cependant, la modification la plus significative du modèle de la vache d'attache porte sur l'allongement de la durée du transfert. Alors qu'au Niger, celle-ci est limitée à un vêlage, c'est-à-dire à un peu moins de deux ans, en Centrafrique elle se prolonge sur quatre ou cinq ans, voire jusqu'à une dizaine d'années. Tel éleveur qui a reçu une vache depuis trois ans estime d'abord qu'il ne l'a pas depuis « longtemps » *fa'b'baay*. Chaque fois que le bénéficiaire annonce un vêlage, le propriétaire de la vache répond qu'il peut continuer à s'en occuper. La reconduction répétée de la mise en attache tient sans doute aux difficultés de retour de la vache dans son troupeau d'origine quand les partenaires se sont éloignés l'un de l'autre, ce qui est souvent le cas en Centrafrique. Cependant, elle renvoie également à une véritable stratégie pastorale.

En effet, tous les veaux issus d'une vache d'attache qui a séjourné longtemps chez un bénéficiaire ne lui sont pas attribués. Au retour de la vache, un partage intervient entre les deux partenaires, les deux et exceptionnellement les trois premiers veaux étant attribués au bénéficiaire tandis que les suivants reviennent au propriétaire de la vache. Si celui-ci possède déjà suffisamment de bétail, il a intérêt à prolonger le transfert de la vache en attache. D'une façon, il dispose ainsi d'un gardiennage gratuit. Plus tard, il récupérera la vache et une grande partie de sa descendance si elle est sortie pendant une longue période.

À mesure que la durée de transfert s'allonge, le statut de la vache d'attache évolue vers le « confiage » *na'i kalifa*. Selon cet autre contrat, le bénéficiaire dispose du lait de la vache qu'il garde mais il ne devient pas propriétaire du veau. Ainsi, en multipliant les vaches mises en attache sur de longues durées, les riches éleveurs constituent des noyaux de troupeaux éparpillés. C'est une façon d'accéder à plusieurs pâturages et surtout une forme d'assurance contre des risques sanitaires. De façon imagée, un

⁹³ *mar'do fuu 'do falane, 'dum wela 'bernde* (Ardo Yougouda Banyi, Bougoula, Centrafrique, 05-08-84).

informateur explique qu'ainsi, partout où il va, un riche donateur de vaches d'attache dispose de « cases à lait caillé⁹⁴ ». En cas d'urgence, le propriétaire de la vache initialement en attache peut la récupérer avec plusieurs animaux issus de sa descendance. « De cette façon, les vaches ne sont jamais finies chez le propriétaire de la vache⁹⁵ ».

Dans cette évolution à terme du statut de la vache d'attache, le bénéficiaire garde tout de même quelque avantage. C'est ce que ne manque pas de mettre en avant un riche éleveur qui a mis deux vaches en attache depuis 10 ans au même destinataire nécessiteux : « il vaut mieux que je lui laisse les vaches, il les traite ; son troupeau est petit, au moins il obtient de quoi se nourrir⁹⁶ ». Cependant, à long terme, le propriétaire de la vache devenue vache confiée est le gagnant. Cette évolution exprime une déviation du modèle de la vache d'attache, déviation qui n'est sans doute pas étrangère aux réticences d'une majorité de Peuls pasteurs de Centrafrique à l'égard de ce contrat.

Contestations autour de la vache d'attache

L'enquête de 1984, sans être exhaustive, a montré une désaffection d'une ampleur bien plus grande qu'à l'Ouest-Niger (Boutrais, 1988 : 84). Sur 86 chefs de famille, 50 ne pratiquent plus ce contrat. Le refus de mettre des vaches en attache est affirmé chez les pasteurs qui relèvent des groupes aku (12 familles sur 18) et jaafun (31 familles sur 49). Par contre, les Wo'daa'be restent relativement attachés à cette forme d'entraide (7 désistements sur 19 familles). Il convient de reconnaître qu'un biais est intervenu au cours de l'enquête car celle-ci a surtout touché des chefs de famille âgés de plus de 45 ans en moyenne. Or, les transferts de vaches d'attache s'effectuent actuellement surtout entre des éleveurs de classes d'âge plus jeunes. Cependant, les discours majoritaires vont dans le sens d'une remise en cause de ce contrat pastoral.

L'isolement lignager a déjà été invoqué comme cause d'empêchement de transfert de vache d'attache. Dans ce cas, c'est une absence seulement conjoncturelle, le principe du contrat n'étant pas remis en cause. Cette situation concerne surtout des Wo'daa'be, pasteurs pionniers souvent aventurés dans des pâturages isolés. Une cause plus radicale d'arrêt de la vache d'attache tient aux pertes fréquentes et graves de bétail qui ne sont pas rares en Centrafrique. Un contexte sanitaire difficile et l'aggravation de

⁹⁴ *suu'di pendii'dam* (Alhaji Hogadjo Nachi, Pata, Centrafrique, 14-07-84).

⁹⁵ *bana nii, na'i timmataa haa jawmu nagge* (Ardo Tambaya Bammi, Bosa, Centrafrique, 17-11-84).

⁹⁶ *ndikka mi acca mo, mo 'bira ; na'i maako peetel, o he'b'ba o wuutinira* (Alhaji Weeli Hamadou, Koussindoro, Centrafrique (07-08-84).

l'insécurité rendent aléatoire la progression du cheptel. Or, si la vache d'attache ne vèle pas, c'est un motif de honte pour son propriétaire ; si elle meurt, ainsi que ses veaux, la honte atteint le bénéficiaire et le propriétaire subit une perte. Les accords de vache d'attache « fonctionnent » bien dans un contexte pastoral assuré. Ce n'est pas tout à fait le cas dans les nouvelles régions d'élevage en savanes : « mettre en attache à quelqu'un, au sud, ce n'est avoir que des pertes⁹⁷ ».

Quand un propriétaire de vaches mises en attache subit lui-même des pertes graves, il récupère aussitôt ces vaches transférées, même si cela n'est pas correct : « le propriétaire de la vache la retire si une maladie frappe ses vaches⁹⁸ ». Lorsque les pertes concernent des vaches devenues des vaches confiées, de même que leur descendance, des disputes risquent encore plus de surgir entre les partenaires. Tel propriétaire n'est pas d'accord quand il apprend qu'une vache mise en attache est morte, de même que cinq vaches, après que le bénéficiaire s'est éloigné. Il suspecte soit un mensonge, soit un manque de soins.

Une autre cause importante de refus de vache d'attache incrimine des comportements qui ne sont pas conformes au code impliqué par cet accord. Ce sont alors surtout les bénéficiaires qui sont visés : vêlages non déclarés, ventes cachées derrière des annonces de pertes. Des bénéficiaires ne prennent simplement pas soin des vaches d'attache qu'ils ont reçues : « tu amènes des vaches d'attache mais il ne fait que les perdre⁹⁹ ». Des éleveurs pauvres sont ainsi accusés de ne pas mieux s'occuper des vaches d'attache que de leur bétail. Des donateurs en viennent à exiger que les bénéficiaires stationnent dans leur voisinage, afin de les surveiller discrètement. Pour d'autres, il ne s'agit pas seulement d'une affaire de négligence : « aujourd'hui, si tu amènes une vache d'attache à un Peul, il s'en sert pour couvrir ses besoins¹⁰⁰ ». C'est surtout la vente en cachette de la vache d'attache qui est redoutée. Des Peuls disent que les bénéficiaires de vaches d'attache les « gaspillent par derrière » *wonna 'baawo*. Ces suspicions aboutissent au refus de mettre des vaches en attache à des éleveurs qui en auraient pourtant besoin : « le pauvre ne reçoit plus de vache d'attache¹⁰¹ ».

⁹⁷ *falugo go'd'do mo joo'di kurmi, wadda asar meere* (Malam Dogo Ousmanou Gourmaré, Limir, Centrafrique 19-08-84).

⁹⁸ *jawmu nagge ruttoya to nyaw mbari na'i mum* (Ardo Tambaya Bammi, Bosa, Centrafrique, 17-11-84).

⁹⁹ *a wa'd'da, o majja tan* (Ardo Manou Djaoro, Koussindoro, Centrafrique, 08-08-84).

¹⁰⁰ *jonta, to a fali Pullo nagge, o wadda haaje bee man* (Alhaji Weeli Hamadou, Koussindoro, Centrafrique, 08-08-84).

¹⁰¹ *talakaajo he'b'bataa nagge falalihe* (Ardo Abdou Djaguindi, Djaguindi, Centrafrique, 27-08-84).

Parmi les Peuls, ceux du groupe des Aku sont souvent suspectés d'avoir ce type de comportement malhonnête. Les Jaafun se disent entre eux qu'il n'est pas recommandé de mettre des vaches en attache aux Aku, à cause de leur « trahison » *rikisi*. Pourtant, au sein même des Aku, ceux du lignage des Daneeji qui ont été enquêtés pratiquent tous la vache d'attache. Peut-être est-ce un lignage avec davantage de cohésion sociale que les autres. D'un autre côté, les informateurs mettent en cause, chez les Jaafun eux-mêmes, un comportement négatif des jeunes. Cette tendance, déjà signalée au Niger, est encore plus grave chez les Peuls de Centrafrique. D'après les anciens, ce sont les jeunes, parmi les bénéficiaires, qui cherchent à tromper les propriétaires de vaches mises en attache : « les jeunes ne font que tromper, ils mentent en disant : “voilà, la vache d'attache est morte ; voilà, la vache d'attache a une patte cassée”¹⁰² ». En cas de décès d'un bénéficiaire, quand vient « le temps des fils » *jamanu 'bikkon*, ceux-ci contestent le statut des vaches d'attache et se les approprient.

Des comportements asociaux caractérisent également les jeunes du côté des propriétaires de vaches d'attache. Eux aussi trompent les anciens, en retirant les vaches et en les vendant, à l'insu des pères. Sans aller jusque-là, ils n'ont pas honte de demander des nouvelles de la vache mise en attache par leur père : « tes gens (jeunes) demandent à propos de cette vache : “est-elle là ? a-t-elle vélé ?”, c'est vraiment honteux !¹⁰³ ».

Cette inquiétude à propos du sort de la vache mise en attache manifeste la perte d'une valeur cardinale de la morale peule, « la patience, le contrôle de soi » *munya*. Les propriétaires redoutent surtout de la part des jeunes la vente en cachette de vaches mises en attache. Une telle trahison ne manque pas d'envenimer les relations entre les partenaires et même entre voisins. Son éventualité suffit pour décourager de placer des vaches en attache. Des Peuls refusent même d'être les bénéficiaires de vaches d'attache, de crainte que leurs fils les vendent. D'un côté comme de l'autre, les jeunes sont accusés de ne pas respecter le code de confiance réciproque qui fonde le transfert des vaches d'attache. Les jeunes sont accusés d'être « la cause de la honte¹⁰⁴ ». En fait, les anciens détournent sur les jeunes leur gêne à assumer par eux-mêmes la perte de valeurs pastorales.

Les difficultés dans les relations entre partenaires à propos de la vache d'attache sont exprimées par les termes « dispute » *haala* et « querelle, bagarre » *jokkirgol*. La vache d'attache est qualifiée de « vache qui

¹⁰² *derke'en wonna tan, fewa* : « *ndaa falalihe waati, ndaa falalihe yewi kosngal* » (Alhaji Abbo Hamma, Boguissi, Centrafrique, 26-07-84).

¹⁰³ *him'be ma 'do yama haala nagge 'do* : « *nge 'don naa ? nge rimi naa ?* », *semtu'dum masin* ! (Ardo Iyawa Maké, Bakota, Centrafrique, 21-10-84).

¹⁰⁴ *'bikkon woni haala semteende* (*ibidem*).

provoque des disputes » *nagge hu'do'e*, ou, de façon plus radicale, de « vache de la malédiction¹⁰⁵ ». La mésentente commence parfois dès la remise de la vache d'attache, tel bénéficiaire déclarant qu'il ne s'agit que d'une « petite vache » *naggel*. Quand il entend ce commentaire, le donateur l'interprète déjà comme une insulte.

Ne parvenant pas à régler ces contentieux entre eux, les éleveurs recourent à des plaintes devant les chefs, comme au Niger. Bien qu'en Centrafrique les chefs locaux qui instruisent ces affaires soient eux-mêmes des Peuls, cette issue est mal vécue. C'est ce que reconnaît lui-même un chef peul : « à cause des vaches d'attache, nous rendons toujours des jugements ici, ce n'est pas une bonne chose¹⁰⁶ ».

Devant le risque de tous ces conflits, des Peuls déclarent qu'ils redoutent « les gens ont peur » *him'be hulan* ou, carrément, qu'ils refusent toute vache d'attache : « je ne veux pas de vache d'attache¹⁰⁷ ». Au-delà de ces affirmations tranchées, beaucoup d'informateurs estiment que c'est une affaire d'autrefois : « autrefois, ils le faisaient ; maintenant, ils ont cessé¹⁰⁸ ».

Cette désaffection fait partie de tout un ensemble de changements exprimés par la formule « l'époque a changé » *jamanu cannji* ou *jamanu wayliti*. L'abandon de la vache d'attache est surtout durement ressenti par les éleveurs pauvres. Est-ce à dire que toute forme de solidarité pastorale a disparu dans la société peule de Centrafrique ? Des informateurs le disent mais il existe au moins une alternative.

Une alternative : le don de vache

Le verbe pour exprimer l'action de donner en général est *hokka*. Ce verbe est même utilisé pour le prêt de vaches laitières qui existe également chez les Peuls de Centrafrique : « ils ont donné une vache laitière, pour que les enfants boivent du lait, à cause de la faim¹⁰⁹ ». Cependant, le don de vache est ici une forme de solidarité pastorale plus courante qu'au Niger. Les Peuls de Centrafrique emploient le verbe *saaha* à propos de ce don, la vache étant alors désignée *nagge saahu*. En effet, comme le verbe *hokka* est d'un usage vague, des informateurs ressentent le besoin d'en préciser le sens : « mettre en attache, je ne le fais pas ; si je donne à quelqu'un, je

¹⁰⁵ (Ardo Alhaji Boule, Sing, Centrafrique, 18-08-84).

¹⁰⁶ *haala palalji, tum min wadda kiita haa 'do, 'dum nafataa* (Ardo Mohamadou Yamsa, Bengué, Centrafrique, 31-07-84).

¹⁰⁷ *mi yi'daa falalihe* (Alhaji Mandjo, Bouba Django, Centrafrique, 01-08-84).

¹⁰⁸ *naane, 'be 'do ngadda, jonta 'be acci* (ardo Abdou Maysaya, Damba, Centrafrique, 26-10-84).

¹⁰⁹ *'be hokki nagge jey kosam, haa 'bikkon yara, haala weelo* (Alhaji Djahago, Lia, Centrafrique, 04-11-84).

donne simplement¹¹⁰ ». Les locutions adverbiales *non non* ou *meere*, adjointes au verbe *hokka*, expriment déjà une différence entre le don de vache et la mise en attache. Le don de vache n'implique pas de condition ni d'obligation entre les partenaires ; il n'entraîne pas de suite ni de conséquences. C'est un acte court dans le temps et comme isolé. Beaucoup de Peuls de Centrafrique apprécient la simplicité de cette procédure, par opposition aux complications liées à la mise en attache.

Plusieurs dons de bétail interviennent lors de la cérémonie religieuse de fin d'apprentissage du Coran, notamment chez les pasteurs les plus islamisés. À cette occasion, le père et les proches parents du jeune lui donnent des animaux qui amorcent son troupeau. Alors que les mises en attache de vaches sont surtout adressées aux jeunes adultes, les dons de bétail sont effectués, du moins chez certains pasteurs, tout au long de leur vie. Tel riche éleveur âgé de 60 ans l'annonce fièrement : « avant même que j'aie une famille, j'ai commencé à donner des vaches¹¹¹ ».

Les dons de vaches entrent dans une logique d'entraide au profit d'éleveurs pauvres : « ceux qui sont dans le besoin » *him'be yottii'be haaje*, « ceux qui n'ont plus de force » *tampu'be*. Mais ils bénéficient aussi aux lettrés musulmans, aux « notables et personnes prestigieuses » *maw'be*. Des pasteurs décident surtout de donner du bétail aux victimes de calamités pastorales : foudre, maladies contagieuses, plantes toxiques. Les pertes dues à des causes incontrôlables et interprétées comme d'origine divine suscitent des élans de générosité : « celui à qui Dieu a retiré tout son bétail, tu lui en donnes¹¹² ». Après la peste bovine de 1983, un éleveur commente par euphémisme les pertes subies puis les dons qu'il a reçus : « si quelqu'un voit que tes choses (vaches) sont abîmées (ont péri), il t'en donne tout de suite¹¹³ ». La dimension d'entraide et de secours des dons de bétail est plus affirmée que dans le cas de la vache d'attache.

Pour des lignages peuls de Centrafrique, la pratique du don de bétail relève certes du libre arbitre de chacun mais elle s'impose également comme une obligation morale, notamment de la part des riches : « si quelqu'un ne donne pas à un autre, il sera critiqué¹¹⁴ ». À l'inverse, celui qui donne régulièrement du bétail bénéficie, en retour, d'attentions et

¹¹⁰ *falugo, mi wa'data, to mi hokki go'd'do, mi hokka non non* (Alhaji Hamadou Iya, Djalingo Niadé, Centrafrique, 31-08-84).

¹¹¹ *diga mi wa'daay wuro, mi fu'di saahugo na'i* (Alhaji Abbo Hamma, Boguisi, Centrefrique, 26-07-84).

¹¹² *mo Allah nyam'di fuu, a saahana mo* (Ardo Maysaga, Damba, Centrafrique, 26-10-84).

¹¹³ *to go'd'do yi'i huunde ma wonni, sey saaha tan* (Ardo Iyawa, Bakota, Centrafrique, 21-10-84).

¹¹⁴ *go'd'do hokkataa go'd'do, wa'dan jumintee'do* (Ardo Maysaga, Damba, Centrafrique, 26-10-84).

d' « amitié » *soobaaku*, voire de « fraternité » *dewerdiraaku*. Cependant, les valeurs associées à ce type de transfert de bétail sont moins fortement affirmées qu'avec la vache d'attache. D'un autre côté, la pratique pastorale du don de bétail est parfois assimilée à la « dîme religieuse » *jakka* : « tu veux donner une vache, alors tu le fais comme si c'était une dîme ; la personne ne le sait pas, elle pense que c'est un don alors que c'est une aumône ; c'est comme faire une prière¹¹⁵ ». Un tel glissement de sens vers le registre religieux n'a pas été signalé à propos de la vache d'attache.

Finalement, le don de vache relève d'une logique assez différente de celle de la vache d'attache, malgré des recouvrements dans le champ de la solidarité. Dès lors, ce ne sont pas les mêmes pasteurs qui privilégient l'un ou l'autre type de transfert de bétail. En simplifiant, les Jaafun de Centrafrique recourent en majorité aux dons de vaches tandis que les Wo'daa'be préfèrent les vaches d'attache. Les uns et les autres reconnaissent volontiers ces spécificités : « nous autres, Dabanko'en (lignage jaafun), en grandissant, nous avons trouvé le don de vache ; alors nous continuons à donner »¹¹⁶. Les membres des lignages jaafun prestigieux en Centrafrique (les Faranko'en, les Dabanko'en) donnent régulièrement du bétail chaque année. À l'inverse, les Jaafun admettent que les Wo'daa'be pratiquent plus correctement la vache d'attache : « les Wo'daa'be, eux, ils connaissent les vaches d'attache¹¹⁷ ». Un Bo'daa'do entérine ce jugement en déclarant que « les Wo'daa'be ne cesseront pas de mettre des vaches en attache¹¹⁸ ». De plus, les Wo'daa'be qui tiennent le plus à la vache d'attache ne consentent pas volontiers à donner des vaches. Ils ne procèdent à des dons qu'en cas de pertes pratiquement totales des animaux du côté des bénéficiaires : « c'est seulement quand quelqu'un n'a plus de vaches que nous les augmentons¹¹⁹ ». Tout se passe comme si une forme de solidarité pastorale excluait souvent le recours à l'autre.

Contrairement à l'Ouest-Niger, il n'existe pas, en Centrafrique, de logique spatiale d'une forme de solidarité par rapport à l'autre. Certes, les Wo'daa'be étant nombreux sur le front pionnier pastoral vers l'est, la vache d'attache y est souvent pratiquée. Pourtant, l'isolement des pasteurs ne la favorise pas. D'autre part, les Wo'daa'be finissent par être influencés par

¹¹⁵ *a yi'di saahugo, sey a itti jakka, a hokka ; go'd'do anndaa, tammi saahu, 'dum jakka ; 'dum bana juulugo* (Alhaji Ardo Lougou, Boudjoula, Centrafrique, 15-12-84).

¹¹⁶ *min on Dabanko'en, min ummi, min tawi saahu ; min hokka* (Ardo Alhaji Djimira, Sanyeré Abbo, Centrafrique, 11-12-84).

¹¹⁷ *Wo'daa'be, kam'be anndi ka'b'baaji* (Alhaji Boulo, Sing, Centrafrique, 18-08-84).

¹¹⁸ *Wo'daa'be accataa falugo* (Ardo Alhaji Adamou Séounguel, Bouboua, Centrafrique, 17-12-84).

¹¹⁹ *sey to go 'd 'do na'i jinna, min juutan 'dum* (Ardo Mbolta Bakari, Sing, Centrafrique, 18-08-84).

l'opposition ferme de certains Jaafun à l'égard de cette pratique. Dès lors, des Wo'daa'be qui vivent depuis longtemps au voisinage de Jaafun finissent par céder des vaches indifféremment sous forme de dons ou de mises en attache mais ils vivent plutôt mal ce changement. En témoigne la mauvaise conscience d'un Bo'daa'do qui ne pratique plus la vache d'attache : « j'ai vraiment honte !¹²⁰ ».

Chez les Jaafun de Centrafrique, la solidarité par don de vaches tombe elle-même en déshérence. La composition des troupeaux de ces pasteurs tend à se simplifier autour du seul bétail reçu en héritage et détenu en propriété : « seulement ce que l'on possède » *halal tan*. Des Jaafun ne veulent plus s'occuper des vaches d'autres propriétaires, qu'elles soient transférées d'une manière ou d'une autre. Comme pour les mises en attache, ils incriminent les difficultés de l'élevage en Centrafrique. Les troupeaux n'y progressent plus autant qu'autrefois, ce qui n'incite pas à donner du bétail : « les difficultés ont réduit le don de vaches¹²¹ ». Le bétail devient un bien trop précieux pour mettre des vaches en attache ou en donner : « chacun aime son bétail et tient à s'en occuper lui-même »¹²². Cette fermeture sur soi s'inscrit dans une attention plus grande à la valeur économique du bétail : « quand les vaches ne sont pas nombreuses, il ne faut pas qu'elles finissent¹²³ ». C'est également une évolution classique vers un individualisme pastoral, le bétail « circulant » uniquement dans un cadre familial, en passant d'une génération à l'autre : « les vaches que j'ai trouvées chez mon père, c'est avec elles que je me démène¹²⁴ ».

GEOGRAPHIE DES SOLIDARITES PASTORALES

Autant chez les Peuls pasteurs du Niger que de Centrafrique, la pratique de la vache d'attache est vécue comme un indicateur à la fois de pastoralisme et de foulantité. En effet, malgré l'évolution actuelle au Niger et surtout en Centrafrique, le lien entre cette pratique et le pastoralisme reste souvent mis en avant. C'est une façon de se démarquer d'une tendance assez générale en faveur de diverses formes d'agro-pastoralismes qui ne s'accompagnent pas de la mise en œuvre de telles solidarités. La vache d'attache devient l'emblème de ceux qui continuent à s'occuper du bétail

¹²⁰ *mi senti kam !* (Ardo Goro Alhaji Bello, Pama, Centrafrique, 13-12-84).

¹²¹ *ca'd'eele fam'diti saahu* (Ardo Aliou Bayé, Ladoumi, Centrafrique, 29-08-84).

¹²² *ko moy fuu yi'di jawdi, joga 'dum tan* (Ardo Haro Galdima, Maringuedja, Centrafrique, 10-08-84).

¹²³ *to na'i se'd'da, taa na'i jinna !* (Ardo Alhaji Djoubay, Boukanga, Centrafrique, 30-07-84).

¹²⁴ *na'i mi tawi diga baaba, kannji mi ha'bdata* (idem).

duroowo, *gaynaako* et qui en possèdent suffisamment *jawmu jawdi* pour en vivre.

Au Niger, l'affirmation de la spécificité pastorale de la vache d'attache renvoie surtout à l'opposition entre Peuls et Non-Peuls, ces derniers s'engageant rarement dans la conduite du bétail. « L'affaire de la vache d'attache sous-tend l'élevage¹²⁵ ». En ce sens, elle correspond moins à une spécificité ethnique qu'à une activité spécialisée. Ce faisant, elle entérine le partage de valeurs communes ; elle est la garante de l'adhésion à une même morale.

La valorisation de la vache d'attache comme indicateur de foulanité est plus forte au Niger qu'en Centrafrique. Dans ce second pays, la vache d'attache est surtout considérée comme l'affaire des Mbororo, c'est-à-dire des « Peuls de brousse » *Ful'be ladde* par opposition aux Peuls sédentaires et villageois. Elle est même parfois considérée comme une marque identitaire des premiers : « un Mbororo, s'il n'a pas de vache d'attache, il n'est pas un vrai Mbororo¹²⁶ ». En fait, parmi les Mbororo de Centrafrique, le groupe des *Wo'daa'be* est le plus fidèle à la pratique de la vache d'attache. Les autres groupes s'en détachent plus ou moins, tout en maintenant leur identité peule.

Au Niger, l'assimilation de la vache d'attache avec la foulanité est affirmée comme fondamentale. Cette vache est porteuse de la « voie peule » *laawol fulfulde* et elle est, en elle-même, la « vache peule » *nagge fulfulde*. Cette foulanité est une véritable idéologie identitaire qui entretient des rapports ambigus avec la religion musulmane.

Dans l'espace du peuplement peul, l'Ouest-Niger et la Centrafrique représentent les deux extrêmes géographiques de l'aire de la vache d'attache (fig. 3). Au-delà de l'Ouest-Niger, les Peuls ignorent cette pratique. Au Burkina Faso, ceux du Yagha (Thébaud, 2002 : 90) et du Liptako (Ly et Schenk, 1986 : 3) transfèrent bien entre eux des vaches pour la « reproduction » *juuptugol* selon des modalités proches de la vache d'attache mais seulement dans un but d'entraide et sans valorisation sociale ou morale. À l'est du Niger, il est probable que la vache d'attache est pratiquée par les Peuls pasteurs du Nigeria et du Cameroun, bien que des enquêtes spécifiques sur ce thème n'aient pas été effectuées. En Adamaoua camerounais, la « vache de confiance » *nagge amaana* répond au principe essentiel de cette pratique. Au Diamaré camerounais, la « vache dont on a seulement la garde sans en être propriétaire » *goofalye* (Noye, 1989 : 385) reprend également l'une des caractéristiques du statut de la vache d'attache. À propos des Peuls voisins du Nigeria, Taylor (1932 : 215) confirme que la

¹²⁵ *filla ha'b'banaaye ga'da durngol woni* (Oumarou Maman, Tessa, Niger, 09-11-04).

¹²⁶ *Mbororo, to wala nagge ha'b'baaye, naa Mbororo gonga* (Ardo Séfou, Bakéra, Centrafrique, 23-10-84).

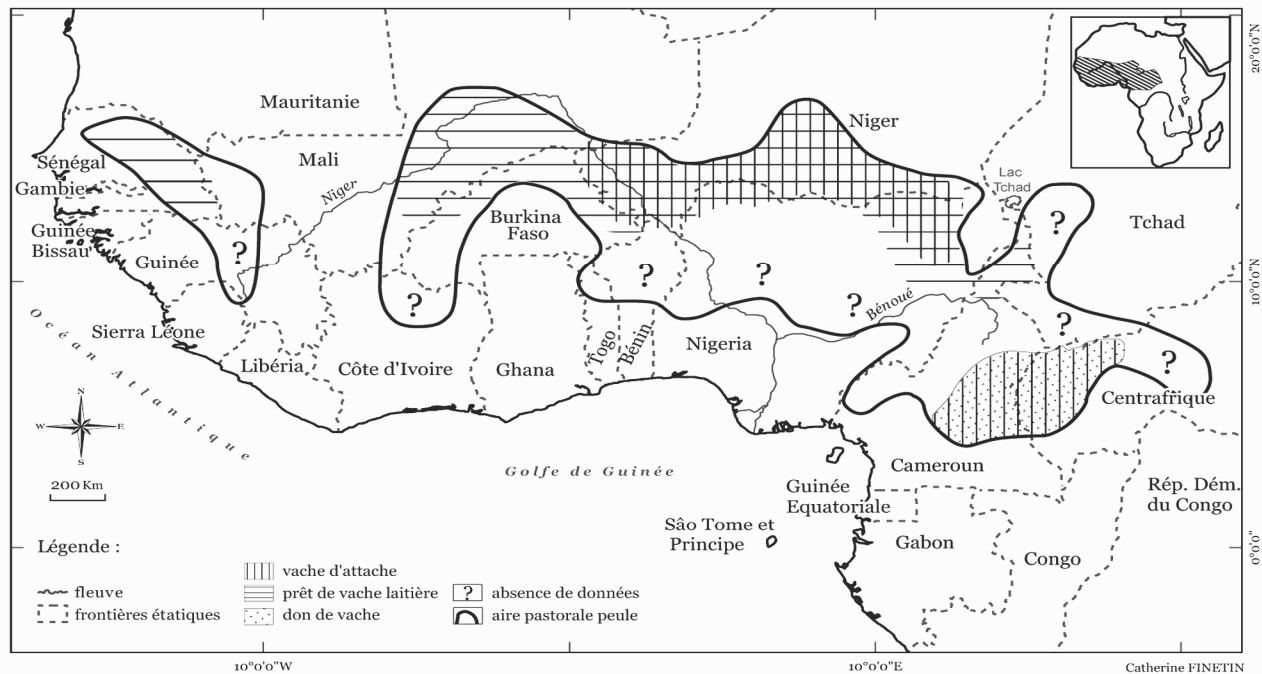


Fig. 3 : Extension des formes de solidarité chez les Peuls pasteurs

vache *gofngal* a un statut similaire à celui de la vache d'attache. En effet, ses veaux reviennent en propriété au gardien. Cette forme de solidarité pastorale très originale s'étend donc sur toute une partie de l'espace du peuplement peul.

Ce faisant, elle coexiste avec d'autres formes d'entraides moins contraignantes mais aussi moins significantes. En Centrafrique (et au Cameroun) il s'agit surtout du don de vache tandis qu'à l'ouest, le prêt de vache laitière est habituel. Appelée *diilaaye* au Burkina Faso et *ndiilamaawa* au Macina (Osborn, 1993 : 56), la vache laitière prêtée prend le relais de la vache d'attache jusqu'aux Peuls du Sénégal. Ainsi, tout se passe comme si les espaces des formes de solidarité pastorale se superposaient aux aires des variantes linguistiques peules.

Références bibliographiques

- BONFIGLIOLI, M., 1988, *Du'dal : histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wo'daa'be du Niger*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press – Ed. MSH, 293 p.
- BOUTRAIS, J., 1988, *Des Peul en savanes humides : développement pastoral dans l'Ouest centrafricain*, Paris, ORSTOM, Etudes et thèses, 387 p.
- , 1990, Les savanes humides, dernier refuge pastoral : l'exemple des Wodaabe, Mbororo de Centrafrique, *Genève-Afrique*, 28 (1) : 65-90.
- DUPIRE, M., 1962, *Peuls nomades ; étude descriptive des Wo'daa'be du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'ethnologie, 338 p.
- LAYA, D., 1984, *La voie peule : solidarité pastorale et bienséances sahéliennes*, Paris, Nubia, 271 p.
- LY, B. S., S. SCHENK, 1986, *Glossaire des termes principaux de l'élevage ; peul-français, français-peul*, Rome, FAO, Formation en analyse de projets au Sahel, 142 p.
- MALIKI, A. B., 1984, *Bonheur et souffrance chez les Peuls nomades*, Paris, EDICEF, Conseil international de la langue française, 72 p.
- NOYE, D., 1989, *Dictionnaire foulfouldé-français : dialecte peul du Diamaré, Nord-Cameroun*, Paris, Geuthner, 425 p.
- OSBORN, D.W. *et al.*, 1993, *Lexique fulfulde (Maasina) – anglais – français*, East Lansing, Ed. Michigan State University, 688 p.
- OUMAROU, A., 2003, *Pulaaku et identité ful'be aujourd'hui dans le Dallol Bosso (Niger) : changement social et dynamiques culturelles*, Université de Lausanne, thèse en anthropologie et sociologie, 304 p.
- SEYDOU, C., 1998, *Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul : peul-anglais-français*, Paris, Karthala, 894 p.
- SCOTT, M. F., G. BRENDAN, 1980, The animal of friendship (habbaane) : an indigenous model of sahelian pastoral development in Niger, in Brokensha D. et D. Warren, O. Werner (éds), *Indigenous knowledge systems and development*, Washington, University Press of America.

- TAYLOR, F.W., 1932, *A Fulani-English dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 241 p.
- THEBAUD, B., 2002, *Foncier pastoral et gestion de l'espace au Sahel : Peuls du Niger oriental et du Yagha burkinabé*, Paris, Karthala, 318 p.
- WHITE, C., 1984, Herd reconstitution : the role of credit among Wodaabe herders in Central Niger, *Pastoral development network paper 18d*. Londres, Overseas Development Institute.
- , 1990, Changing animal ownership and access to land among the Wodaabe (FulBe) of Central Niger, in Baxter P. (éd.), *Property and people : changing rights in property and problems of pastoral development*, Manchester, Department of Social Anthropology and International Development Center, University of Manchester : 240-251.

V. ANCEY, A. ICKOWICZ, C. CORNIAUX,
C. MANOLI, S. MAGNANI*

Stratégies pastorales de sécurisation *chez les Peuls du Ferlo (Sénégal)*

Résumé

Chez les pasteurs peuls du Ferlo, les liens socio-économiques et symboliques entre le campement et son troupeau bovin connaissent de grands changements, marqués notamment par le rôle économique croissant des petits ruminants. Différents modes de gestion se mettent en place qui renvoient à des stratégies de protection contre les risques.

Mots clefs : Ferlo, stratégies de sécurisation, petits ruminants, pastoralisme peul

The Fulani's pastoral security strategies *in the Ferlo region (Senegal)*

Abstract

To Fulani herders of Senegalese Ferlo, socio-economic and symbolic links between settlements and cattle encounter significative change, with an increasing economic part played by small ruminants, not taking over but rather complementing the cultural references and strategies represented by cattle. Various rules of management are linked to specific strategies.

Keywords : Senegalese herders, pastoral strategies, small ruminants, risk management

* Véronique Ancey : CIRAD, URP 68, Dakar, Sénégal ; Alexandre Ickowicz : CIRAD, UMR ERRC, Montpellier, France ; Christian Corniaux : CIRAD, UR 18, Bamako, Mali ; Claire Manoli : SUPAGRO, Montpellier, France ; S. Magnani : Master EMTS, Paris, France.

Le pastoralisme, système de production et mode de vie, a été qualifié de "fait social total" en référence à Mauss (1923). Chez les pasteurs Wodaabe du Niger, la structure de production familiale se reflète traditionnellement dans la structure d'exploitation du troupeau (Bonfiglioli, 1988). Ainsi, les généalogies humaines et animales peuvent se lire en parallèle au sein des campements, comme un signe de la reproduction sans heurts du système pastoral. Le troupeau familial est composé d'animaux de plusieurs ayant droits et plusieurs canaux sociaux transmettent les moyens de production au sein de la famille. Les familles et leurs troupeaux sont liés par la circulation du bétail, marchande ou non, par la transmission des lignées, par l'organisation familiale de la gestion et des pratiques : autant de liens qui donnent au système pastoral sa forme et son sens. Notre enquête au Sénégal¹ s'est référée en premier lieu à l'ouvrage *Dudal* de Bonfiglioli, qui allie une connaissance sensible à l'étude des dynamiques de la vie pastorale et d'un système d'élevage. Il ne s'agissait pas de mener une comparaison mais, connaissant les liens famille / troupeau chez les Wodaabe du Niger il y a 20 ans, d'identifier ceux qui sont significatifs aujourd'hui en milieu transhumant chez les Peul du Ferlo sénégalais, puis de restituer les différences et les changements dont témoignent les pasteurs.

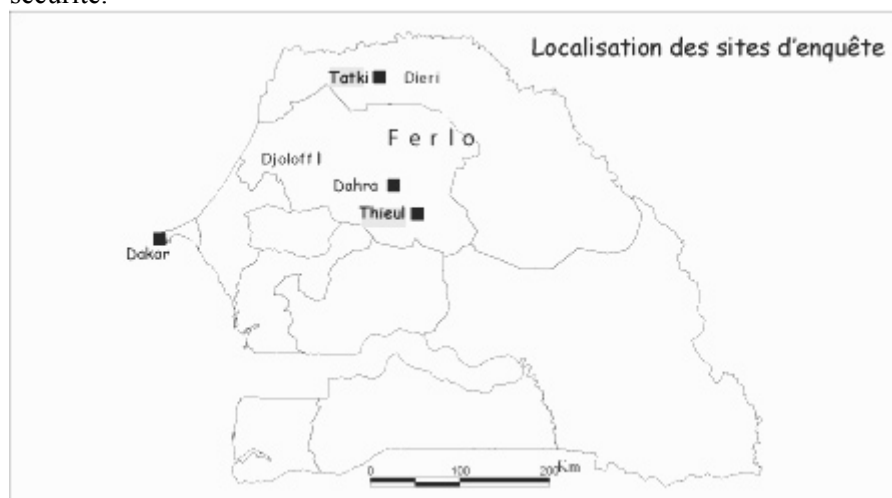
L'analyse des changements se réfère plus précisément à Castel (2003), qui, dans une perspective de construction sociale des protections contre les risques, étudie la mise en place des systèmes de protection autour de l'individu moderne, dans des configurations bipolaires : protection / sécurité ; assurances / risques, montrant que la sécurité n'est jamais acquise. Il soutient que si les configurations sont différentes d'une société et d'une période à l'autre, le sentiment d'insécurité, inextinguible, est communément humain... En reprenant le modèle de Castel pour étudier la configuration sahélienne pastorale de la construction des protections, nous pensions caractériser le contexte sahélien dans ses propres valeurs et comprendre un aspect des dynamiques de changement de sociétés souvent caractérisées par leur gestion de l'incertitude (Scoones, 1994).

Cette référence semble éloignée du Ferlo des points de vue historiques, sociaux, économiques et politiques : Castel pense à une modernité fondée sur le marché et le travail. Pourtant cette réflexion est utile aussi chez des pasteurs sahéliens qui sont insérés dans l'économie de marché et dépendants des biens qu'ils ne produisent pas, mais dont la vie symbolique et matérielle repose pour l'essentiel sur le troupeau et les liens sociaux qu'il entretient. En effet, Castel donne de la vulnérabilité une définition pertinente au Sahel :

¹ Dans le cadre d'un Programme de recherche intitulé *Transformations de l'élevage et dynamiques des espaces*, financement ANR-ADD. 2005-2008.

Les clivages se répartissent non seulement en fonction des capacités psychologiques, mais des ressources objectives que les individus peuvent mobiliser et des supports sur lesquels ils peuvent s'appuyer pour assumer des situations nouvelles. (...) Pour tous ceux qui n'ont de ressources que leur travail, les supports sont d'ordre collectif. Bref : pour ceux qui ne disposent pas d'autres capitaux, non seulement économiques, mais aussi culturels et sociaux, les protections sont collectives ou elles ne sont pas. (Castel, 2003 : 46.)

Le travail de Castel sur l'insécurité en Occident nous fournit un éclairage latéral sur les perceptions du risque et les systèmes de protection en milieu pastoral. Etre protégé, c'est vivre entouré de systèmes de sécurisation ; la perception d'insécurité ou de sécurité est construite socialement et historiquement. La problématique du risque est indissociable de la construction sociale des systèmes de protection et des perceptions de la sécurité.



Les données proviennent d'entretiens avec les éleveurs et d'observations conduites sur les troupeaux bovins entre juin et août 2006. Vingt-deux campements ont été visités, dix-neuf troupeaux observés dans deux sites, Thiel et Tatki, aux alentours de deux forages situés dans des contextes différents (*cf.* carte). Le forage de Thiel est localisé dans le *Djoloff* (sud du Ferlo), au front d'expansion de la culture de l'arachide, zone d'accueil des transhumants. Le forage de Tatki est situé dans une zone de pastoralisme exclusif, au nord du Ferlo, dans le *Diéri* (à environ 40 km du fleuve Sénégal). Le milieu y est plus aride (pluviosité inférieure à 300 mm/an) et la transhumance plus commune et plus longue. Les entretiens ont été conduits avec les « chefs de famille » (et du campement comme unité résidentielle²) *jom galle* en présence de parents. Quelques uns ont été menés avec les

² Le chef de famille élargie, éventuellement dans un campement multi-sites, est appelé le *Jom wuro*.

femmes, les fils ou les frères, qui ont des rôles et des intérêts différents par rapport au troupeau.

Des sous-ensembles du troupeau bovin familial ont été repérés en établissant l'origine de chaque animal et l'appartenance ou non à la lignée bovine traditionnellement liée au lignage familial paternel. Ces observations ont été complétées par des entretiens relatifs aux pratiques d'élevage, selon le principe qu'elles sont des "manières de faire" qui rendent compte des objectifs de l'éleveur (Moulin, 2005). Nous avons ainsi étudié les pratiques d'allotement, de mobilité, d'alimentation, de traite et de vente, de contrôle de la santé, de diversification des espèces.

LIGNEES TRADITIONNELLES ET CIRCULATION SOCIALE DU BETAIL

Au Niger, l'attachement familial à une lignée de vaches héritées est au cœur de l'identité pastorale décrite par Bonfiglioli. Dans les troupeaux enquêtés au Sénégal, les bovins *tyosaan* (mot *wolof* signifiant « origine, tradition ») reconnus par les éleveurs peuls représentent en moyenne 56 % du cheptel. En réalité, l'importance symbolique persiste mais la définition zootechnique des lignées est plus floue. En effet, dans la moitié des élevages et dans les deux sites d'enquêtes, un nom de lignée *tyosaan* peut être attribué à une vache achetée avec l'argent de la vente d'une vache *tyosaan*. Le nom de la lignée *tyosaan* est de la sorte transmis et conservé dans le troupeau, indépendamment de la filiation biologique. Cet affichage des animaux de lignée ancienne dans le troupeau familial, conforme à l'idéologie pastorale, masque la progression de la part des animaux qui viennent des marchés ou circulent entre les familles.

Un même mot identifie à la fois ces animaux et l'occasion de leur transmission. Lors du baptême par exemple, le *dokkal* (don de bétail, ou bétail attribué au nouveau-né) s'explique selon les éleveurs par le souci de motiver les fils pour l'apprentissage du métier. A Tatki les éleveurs préfèrent donner des bovins lors de l'imposition du nom ; le rapport reste étroit entre famille et troupeau bovin ; les pratiques du partage des troupeaux ressemblent à celles décrites par Bonfiglioli. A Thiel en revanche, la plupart des « chefs de famille » *jom galle* interviewés donnent des petits ruminants ; la transmission de bovins à la naissance y est moins déterminante pour la reproduction des unités sociales.

La circoncision et le mariage ne sont plus des moments importants dans la circulation familiale du bétail. « Avant, la norme était de donner toujours des animaux (naissance, circoncision, mariage). Maintenant, on

donne seulement une fois et après c'est aux fils de régler les problèmes³ ». Il est désormais très difficile de recevoir des animaux de la part des oncles maternels ou paternels. La restriction de la circulation familiale du bétail correspond peut-être à une autonomisation plus précoce des fils, voire à une modification des liens entre générations. Il s'y ajoute la réticence à transmettre une partie du troupeau bovin aux filles, destinées à quitter le campement en se mariant. En cas de difficultés, les filles sont les premières à perdre leurs droits sur le troupeau de famille. Les crises sont révélatrices des inégalités de "genre" dans la circulation du bétail : aussi bien le douaire en nature versé par l'époux à sa femme (*tenge*), que les animaux de l'héritage féminin (*jomtinaaji*) sont des dons précaires. Certes, le *tenge* a une valeur symbolique et matérielle importante : affiché comme un devoir religieux, il transfère du bétail à l'usage du nouveau ménage et il est augmenté de dons signalant incidemment l'aisance de la famille du marié. Il est important que le douaire soit payé en bétail, d'autant que le mari en garde le contrôle. En effet, la coutume peule place l'usage de ces animaux « entre » le mari et la femme et, en cas de divorce, elle n'est pas autorisée à les emmener, même si la décision de rompre vient du mari. Or, dans plusieurs cas, le *tenge* se monétarise, entérinant le contrôle conservé du troupeau par le mari. Si le douaire est un don précaire pour l'épouse, il appartient de droit à ses enfants (nés de ce mariage). En théorie, le mari ne dispose pas aussi facilement des animaux que sa ou ses femmes ont reçus de leurs parents, les *jomtinaaji*. Il n'a pas même le droit d'en interdire la vente par sa femme qui peut en charger ses frères ou son père. De ce fait, il existe un vrai rapport de force entre le mari et son épouse pour faire valoir ces droits mais surtout entre les éventuelles co-épouses. Habituellement, les femmes mariées préfèrent laisser leurs animaux dans le campement de leur père jusqu'à la majorité de leurs fils. Ce choix traduit le manque de marge de manœuvre des épouses face au mari. En conservant leur bétail dans leur famille d'origine, elles sont plus sûres de disposer de leur héritage, en cas de divorce.

Dans les deux zones, le prêt d'animaux et « l'aumône religieuse » (*zakkat*) font circuler le bétail entre les familles. La pratique du prêt à court terme *diilaane*, (le bénéficiaire use du lait) est connue mais le circuit se restreint au cercle des parents directs. En revanche, la fameuse vache « attachée » *habbanae*, emblématique des liens de solidarité au Niger (prêt à long terme assignant au bénéficiaire des droits sur les premiers veaux et le lait) ne se rencontre guère au Ferlo, et n'éveille pas le souvenir d'une pratique importante. Selon un vieil éleveur de Thiel « tu peux encore prêter

³ Jom Galle Hadji Ba, Tatki (Yilo), 19-07-2006.

à un parent qui s'en occupe bien. On ne prête plus à un ami ou à un voisin, sinon tu risques qu'ils vendent⁴ » De façon préférentielle, le prêt bénéficie aux parents co-résidents, par exemple à une femme qui n'a plus de laitières ou à une sœur veuve. Cette restriction confirme les données de Sutter (1987). Trois causes principales sont avancées pour rendre compte de ces changements. Il s'agit en premier lieu des modifications du régime alimentaire. Là où le riz tend à remplacer les céréales sèches, mil et sorgho, autrefois associées au lait dans le couscous, le lait perd son rôle de base et devient un agrément, stratégique pour l'état nutritionnel, mais non central dans la préparation de certains repas. Vient en second lieu le coût d'entretien des animaux, qui augmente avec la complémentation. Le prêteur craint que le bénéficiaire ne veuille ou ne puisse pas bien alimenter les animaux. Enfin, l'éclatement de la famille et la dispersion sur le territoire, suite à l'augmentation des effectifs et à la recherche de pâturages, encourageant les éleveurs à contourner les obligations familiales.

À l'inverse, les animaux de « l'aumône religieuse » *zakkat* circulent de préférence entre des parents non co-résidents, suivant les liens de parenté ou les itinéraires des marabouts. Bien que le Coran recommande d'effectuer l'aumône avec les fruits de l'activité pratiquée, plusieurs éleveurs soulignent que les animaux sont vendus et l'argent distribué parmi les nécessiteux. La monétarisation de « l'aumône religieuse » est expliquée par le fait que l'argent peut être mieux partagé et « l'aumône religieuse » répartie entre plus de gens. Toutefois certaines interprétations mettent en avant le souci de préserver le capital reproductif des animaux. Cette perception confirme la pluralité des rôles du bétail : production, couverture de risque, réserve de valeur, consommation, patrimoine.

ORGANISATION FAMILIALE DE LA GESTION DU TROUPEAU

Dans les faits, le chef de famille ne prend pas toujours le plus grand nombre de décisions, et ne détient pas systématiquement le plus grand nombre d'animaux ni le plus de connaissances. Trois types de gestion ressortent d'après les critères de la propriété, le pouvoir de décision (en matière de ventes, d'alimentation, de mobilité, de soins vétérinaires) et la responsabilité des soins :

- Le premier type se caractérise par un mode de gestion très centralisé. Le « chef de famille » *jom galle* détient alors la connaissance du troupeau, prend les décisions, possède la majorité des bovins et favorise un fils en matière de pré-héritage. Ni les choix techniques (recours à la complémentation, à la mobilité...), ni l'importance familiale des animaux

⁴ Jom galle Mamadou Ba, Thiel (Asre Bani), 15 06 06.

tyosaan ne sont uniformes. Ce type de gestion existe dans les deux régions. Les vaches gérées de cette manière sont plutôt moins maigres que dans les autres types. Il y a à cela deux raisons possibles dans le Ferlo où la complémentation alimentaire est rare : soit il y a peu de vaches en lactation dans le troupeau, ce qui reflète une faible fertilité des femelles ; soit la traite est moins sévère. Ceci peut correspondre au fait qu'il n'y a pas de marché pour le lait, et / ou que le chef de famille limite sciemment le lait trait pour privilégier ses veaux (il en a le plein pouvoir puisqu'il possède ses animaux) qui seront plus gras et pourront être mieux valorisés sur les marchés.

- Une gestion disjointe du troupeau existe quand le chef de famille a délégué la gestion journalière du troupeau, tout en maîtrisant les décisions de vente et possédant la majorité des animaux. Le « chef de famille » a une activité extérieure qui l'éloigne du campement pendant des périodes assez longues (commerce de bétail à Dakar ou Dahra, emploi à la compagnie sucrière de la vallée du fleuve Sénégal). Les campements de ce type ne pratiquent plus le pastoralisme "pur" et ils sont assez peu mobiles. L'intérêt pour les animaux *tyosaan* est peu marqué, le taux de réforme des bovins est important. Les familles sont plus éclatées (une partie vit à distance pour des raisons professionnelles) et manifestent une plus grande distance par rapport aux schémas traditionnels pastoraux.

- Enfin un mode de gestion plus collectif est souvent adopté par des frères habitant le même campement, quand le père n'est plus propriétaire de ses animaux ou après le décès de celui-ci. Les différents interlocuteurs semblent avoir une certaine autonomie dans les prises de décisions et une connaissance du troupeau à peu près similaire, même si l'aîné possède la majorité des animaux. Cette gestion partagée du troupeau est aussi une stratégie face aux risques (Ancey, Monas, 2005). Les frères ne veulent pas se séparer parce qu'ils ne le peuvent pas car ils n'ont pas encore les moyens de créer leur propre concession. Le frère aîné possède (ou gère) alors le gros des bovins et les cadets (ou / et les femmes) diversifient leurs activités avec les petits ruminants (chèvres ou moutons). Il existe un rapport très fort aux bovins *tyosaan* (fort pourcentage dans les troupeaux, fort attachement déclaré lors des entretiens). Le style de vie est assez traditionnel (forte consommation de lait, organisation des campements) et le recours à la transhumance est plus répandu que dans les autres types. L'état corporel⁵ de l'ensemble des vaches est en moyenne moins bon qu'ailleurs (1,70 vs 1,84) ; celui des vaches non traites est en moyenne significativement inférieur aux moyennes du type "gestion centralisée" comme si chaque famille gérant ses vaches avait moins de marge de manœuvre pour stopper la traite des vaches,

⁵ Note d'Etat Corporel (traditionnellement de 0 = cachexie à 5 = très bon état d'engraissement), mesurée ici en fin de saison sèche sur 276 vaches au total.

qui est donc plus longue et plus sévère, d'une part, et entretenir les vaches multipares en vue de leur réforme, d'autre part.

La gestion partiellement dépendante du troupeau constitué pour une part d'animaux familiaux et, pour l'autre, d'animaux confiés, n'a pas été étudiée. Les trois types montrent une gestion familiale du troupeau plus complexe et diversifiée que le schéma classique < un chef de campement = un chef de troupeau > et se rencontrent approximativement aussi souvent dans les deux secteurs étudiés ; la gestion "disjointe" en particulier, *a priori* la plus éloignée du modèle pastoral de Bonfiglioli au Niger, correspond au nord comme au sud à une diversification des activités du « chef de famille », dont la nature diffère cependant (pas d'agriculture au Nord, mais du petit commerce, ou du salariat au bord du fleuve). D'autres enquêtes chez les éleveurs permettraient de connaître leur perception de ces types de gestion familiale, qui ne sont pas explicites chez eux mais qui nous semblent correspondre aux différentes manières de faire : ces types de gestion correspondent-ils à des tendances qu'ils repèrent eux-mêmes ?

LOGIQUES DE DIVERSIFICATION ET DE RE-PASTORALISATION

Dans le pastoralisme peul, le rôle des petits ruminants est traditionnellement secondaire. Ce rôle n'est devenu important qu'après les grandes sécheresses comme tremplin pour reconstituer le cheptel bovin. Or, de conjoncturelle, la place des petits ruminants devient maintenant structurelle.

Selon les éleveurs, les petits ruminants renouvellent efficacement les stratégies de diversification productive. Le recours à l'activité agricole, longtemps stratégique en cas de crise, ne remplit plus ce rôle en zone aride : « les petits ruminants ont remplacé les champs dans le soutien aux dépenses après la grande sécheresse, comme il n'y a plus assez de pluies⁶ ». D'autre part, les éleveurs soulignent la diminution des circuits d'échanges avec les agriculteurs : « autrefois, la vie du campement tournait autour du lait et du beurre, avec ça on pouvait gagner de la nourriture »⁷. La re-pastoralisation, c'est-à-dire le recentrage des activités familiales autour de l'élevage, liée à l'abandon des cultures, aurait causé une hausse des dépenses et une plus forte monétarisation des échanges ruraux : « maintenant, on paie tout en argent et les dioula, commerçants de bétail, sont au forage chaque jour⁸ ». Dans ce contexte, la vente des petits ruminants finance l'eau, les compléments et les aliments, en réduisant les risques de manque de pâturage en mauvaise année : « un grand éleveur doit avoir beaucoup de bovins, mais

⁶ Jom galle Harouna Diengoudi Bâ, Tatki (Diarde Thioyal) 7-07-2006

⁷ Jom suudu, femme de Mamadou Diallo et mère de Oumar Diallo, Tatki, 15-07-2006.

⁸ Ali Bara Ka, frère du Jom Galle, Thiel (Belel Nelbi) ; 2-06- 2006

pour en avoir beaucoup il faut avoir beaucoup de petits ruminants⁹ ». Cependant, les bovins restent importants pour l'organisation de cérémonies (mariages) et gardent une fonction d'investissement. Les animaux sont aussi (et d'abord) vendus. Pour s'en persuader, il suffit de regarder la structure d'un troupeau : il n'y a pas de mâles de plus de 4 ans et il y a peu d'animaux de plus de 8 ans (et encore, dans ce cas c'est souvent le résultat d'une reconstitution ou d'un agrandissement volontaire du cheptel).

Ainsi émerge une diversité de pratiques induites par l'adoption d'un élevage mixte. A Thiel, l'élevage de petits ruminants semble remplacer l'élevage des bovins par suite de grandes difficultés de pâture. La réduction des surfaces de parcours face à l'agriculture et la pression des petits ruminants poussent les éleveurs à compléter davantage les bovins. A Tatki, les deux espèces ne sont pas en concurrence directe car les surfaces cultivées sont réduites et la diffusion des petits ruminants a réorganisé dès le début la mobilité des groupes. Les petits ruminants transhument vers la région du Saloum où ils restent presque toute l'année : « on revient du Saloum en saison d'hivernage parce qu'il y a trop d'eau, après on retourne là-bas, où le prix de vente est meilleur¹⁰ ». Les éleveurs du Diéri apprécient au Saloum la disponibilité en eau et la qualité des pâturages mais aussi les bons prix de vente et les bas prix des aliments dus à la production agricole locale. Ces stratégies de mobilité ont entraîné une réorganisation des tâches familiales. L'élevage des petits ruminants augmente considérablement la charge de travail, en nécessitant un gardien au pâturage, et accroissant la mobilité. Les jeunes s'occupent des petits ruminants, alors que les parents ou les frères plus âgés restent au « campement d'hivernage » *ruumano* avec les bovins. La diffusion des petits ruminants a accentué les dynamiques d'éclatement des campements et la dispersion des ménages sur le territoire. Le besoin accru de main d'œuvre fait de l'élevage des petits ruminants la principale activité professionnelle des jeunes ainsi que leur moyen privilégié d'acquérir de l'argent. Les petits ruminants représentent ainsi pour les jeunes une façon de s'autonomiser des parents et de s'éloigner des pressions familiales, bref de se simplifier la vie, comme ils l'expriment eux-mêmes : « Les bovins sont plus compliqués, les petits ruminants sont divisés, chacun a sa part¹¹ ».

⁹ Jom galle, Samba Thierno Ka, Thiel (Belel Nelbi), 31-05-20006

¹⁰ Jom Galle Amadou Sow, Tatki (Fetondoudou), 18-07-2006.

¹¹ Mamadou Sow, Thiel (Luumbi Demba), Jom Galle, 13-06-2006.

PERCEPTION DES RISQUES ET STRATEGIES DE SECURISATION

Au-delà de "l'individualisation" des mœurs qui est souvent invoquée mais s'avère comme une trop courte explication / évolution générale et inéluctable, les modifications de la circulation du bétail suggèrent des évolutions du sens donné aux échanges, et traduisent différentes stratégies pastorales locales. La diminution des prêts est expliquée par l'accroissement des dépenses, la diminution des épizooties, l'augmentation des coûts d'entretien consentis, les changements alimentaires. De plus, l'attraction du marché incite les éleveurs à des stratégies de gestion des animaux plus orientées à la vente et l'achat qu'à la réciprocité des échanges. Dès lors, s'est mis en place un système pastoral différent du modèle pastoral nomade nigérien.

Le réseau des liens de solidarité et d'obligations familiales et sociales tissé par la circulation des animaux se rétrécit, en relation avec la réduction de la taille des concessions. Cette tendance analysée par Sutter (1987) comme un facteur d'accroissement des inégalités peut se lire aussi comme une transformation du sens du lien (Godbout, 2007). Les bovins demeurent un patrimoine mais perdent de leur valeur de lien social. Avec sa monétarisation, l'aumône religieuse annuelle s'extraie des normes pastorales ; l'aumône en argent, qui remplace l'aumône en bétail, multiplie les bénéficiaires, émiette les dons, dépersonnalise le lien, ce qui est d'ailleurs plus conforme à l'exigence coranique.

Les pratiques du lien social par le bétail étaient une composante du régime de protections sociales. Leurs modifications appellent des stratégies alternatives et répondent à un changement de perception des risques.

Parmi ces nouvelles stratégies, l'émergence des petits ruminants dans le cheptel va de pair avec une émancipation des ménages des plus jeunes vis-à-vis du campement de la grande famille. Le surcroît de main-d'œuvre nécessaire pour ce type d'élevage va réorganiser la circulation du travail, et probablement ses formes, en développant le salariat à la place du travail familial non rémunéré, pour deux raisons : il assure aux jeunes un revenu personnel de plus en plus recherché, et il permettra d'élargir le recrutement de main-d'œuvre au-delà de la famille. L'émergence du salariat, si elle se confirmait, serait un facteur de transformation profonde, à travers les conséquences qu'entraînerait la transformation du travail en marchandise sur la gestion financière des troupeaux, et les activités annexes au sein des sociétés pastorales. Il serait donc intéressant de suivre la manière dont cette société intègre ou évacue cette forme d'innovation.

Cependant, la permanence du don de bétail à la naissance confirme à la fois l'importance culturelle des bovins et l'évolution des rôles économiques du gros et du petit bétail. Les éleveurs sont attachés à ce qu'ils définissent

comme un patrimoine, qui leur permet d'entretenir à la fois une identité sociale et une activité professionnelle viable, à condition de concilier le respect du symbole (conserver et transmettre des vaches à la descendance) et les opportunités économiques (augmentation des bénéfices à l'achat et à la vente des bovins), comme le prouve la ruse du transfert des noms de lignée ancienne.

Ces stratégies renvoient en arrière-plan aux perceptions des risques. Les travaux sur les risques, l'incertitude et les stratégies pastorales au Sahel sont nombreux, et plusieurs typologies existent (Halstead & O'Shea, 1989 ; Scoones, 1995 ; Bollig & Göbel, 1997). Les pratiques sont classées en fonction de leur portée sur le court ou le long terme, leur coût économique ou social, ou en fonction d'un modèle de vulnérabilité distinguant les recours à l'aide, les investissements productifs et la constitution de stocks (Swift, 2006). Notre approche en termes de régimes de risques / protection se démarque de ces typologies parce que nous centrons l'enquête sur les liens familles-troupeaux, un aspect central du mode de vie pastoral. Ensuite, la référence à Castel nous porte à considérer la souplesse et la capacité de changement des stratégies comme une condition même de la durabilité de ce système d'élevage.

Dans les zones plus arides que le Ferlo sénégalais, le premier risque évoqué est la sécheresse (Bovin, 2000). Dans les zones moins sèches, la crainte est déclinée à propos de la présence ou de l'accès aux pâturages, qui renvoie au risque foncier. Au Sénégal, le risque dit foncier devient majeur pour les pasteurs, malgré la reconnaissance juridique de la mise en valeur pastorale dans la Loi d'orientation agro-sylvopastorale de 2004. Les risques d'épizootie, autrefois plus importants, ont perdu de leur acuité après des décennies de politique sanitaire. En fait, ils sont rarement évoqués dans la région enquêtée (Vireton 2002, Thill 2005).

Les propos des éleveurs du Ferlo donnent une idée partielle mais contextuelle des reconfigurations de risques et de sécurisation. Nous interprétons leur diversification des espèces et des activités comme une protection contre les risques économiques, c'est-à-dire les fluctuations des besoins monétaires et des marchés¹². Les transmissions familiales semblent privilégier la filiation : repli des solidarités de classe d'âge face aux crises (Sutter, *op. cit.*) ou nouvelles stratégies de sécurisation entre générations ? Les éleveurs expliquent la dispersion des campements à la fois par la gestion des espaces pastoraux, sous la contrainte foncière, et par le fractionnement des troupeaux familiaux en expansion. La diffusion de l'élevage mixte bovins/petits ruminants, qui permet de gérer les chocs

¹² Sur le rôle ambivalent du marché dans la sécurisation alimentaire, voir Janin (2005).

climatiques et les besoins monétaires correspond aussi aujourd'hui à la quête d'autonomie des cadets sociaux. La diffusion des petits ruminants redéfinit les rapports de pouvoir familiaux, libérant des marges de manœuvre pour les jeunes et les femmes. En zone plus agricole (Thiel), les petits ruminants permettent de mieux s'intégrer dans la gestion de l'espace. En zone pastorale (Tatki), ils permettent de renforcer les échanges avec des communautés agricoles aujourd'hui éloignées.

Le troupeau reflète les pratiques d'élevage, donc indirectement les formes d'organisation et de gestion familiale. Les gestions centralisée et déléguée se démarquent, par leurs pratiques et leurs impacts sur les animaux, des orientations du type collectif. Le mode de gestion des troupeaux traduit les orientations prises ; il constitue un repère pour caractériser le mode de vie pastoral et son régime de protection face aux risques. Le troupeau reste le signe distinctif de l'identité professionnelle et sociale mais aujourd'hui chez les transhumants peuls du Ferlo, les logiques de diversification, l'émergence des petits ruminants et l'évolution de la gestion des lignées bovines anciennes montrent que la sécurisation et la reproduction du groupe social pastoral ne reposent plus entièrement sur la reproduction du troupeau bovin. En fait, la symbiose familles-troupeaux observée chez les nomades nigériens n'a sans doute jamais existé dans le système pastoral des Peuls du Ferlo.

CONCLUSION

Du point de vue des systèmes de production, les pasteurs inventent constamment la durabilité zootechnique et sociale de leur élevage. Les différents modes de gestion familiale du troupeau, existants au nord comme au sud du Ferlo, ne semblent donc pas exclusivement déterminés par des caractéristiques écologiques pourtant contrastées. On trouve aussi, au nord comme au sud, un type de gestion associant l'élevage à d'autres sources de revenus hors agriculture familiale. Un élevage mixte bovins/petits ruminants avec une transhumance de faible ampleur se développe au sud surtout, où l'exploitation commerciale du troupeau évolue en cohérence avec la circulation sociale du bétail, privilégiant désormais les petits ruminants et la monnaie. Les indicateurs (circulation du bétail, usage des lignées familiales, pratiques de traite, de réforme) montrent que la durabilité est affaire d'évolutions incluant aussi bien l'identité que les techniques et les rapports au monde (ici la famille, le groupe social et le marché).

Les familles composent des stratégies de sécurisation complexes. Partout s'accroissent les effectifs des petits ruminants qui, ayant servi à reconstituer des troupeaux après des crises climatiques, sont aujourd'hui prisés par les cadets sociaux en quête d'autonomie économique. En fait, la

place des frères cadets et celle des femmes (mères, filles, épouses) est peut-être ce qui se modifie le plus. La structure de la concession n'est pas fondamentalement ébranlée même si on assiste à une limitation de sa taille. En revanche la femme a tendance à perdre ses moyens traditionnels de subsistance et d'autonomie puisque sa part du troupeau bovin se réduit (aussi bien le douaire du côté de son mari que l'héritage du côté de ses parents). Cette perte est compensée par les petits ruminants, qui finalement offrent probablement plus de marges de manœuvre (propriété des animaux et des produits). On peut tenir le même discours avec les cadets.

Partant de l'échelle du campement, on découvre donc une version pastorale de l'antagonisme structurel entre les fonctions et les objectifs des aînés et des cadets d'une exploitation familiale (Ancey, 1983). Les membres les plus vulnérables de la famille mettent en œuvre des stratégies de protection (de leur accès aux ressources et de leur autonomie économique), tout en évitant l'affrontement avec les stratégies éventuellement divergentes des chefs de campements contre des risques externes (de perte, d'insécurité alimentaire, foncière). Or, ces stratégies des plus faibles, ainsi que les décisions des chefs de campement, tendent aujourd'hui à modifier l'allure générale des troupeaux et, peut-être, du système d'élevage. La complémentarité des espèces poursuit le renouvellement déjà entamé des échanges familiaux de bétail, voire des rapports familiaux, et du rapport des éleveurs aux marchés.

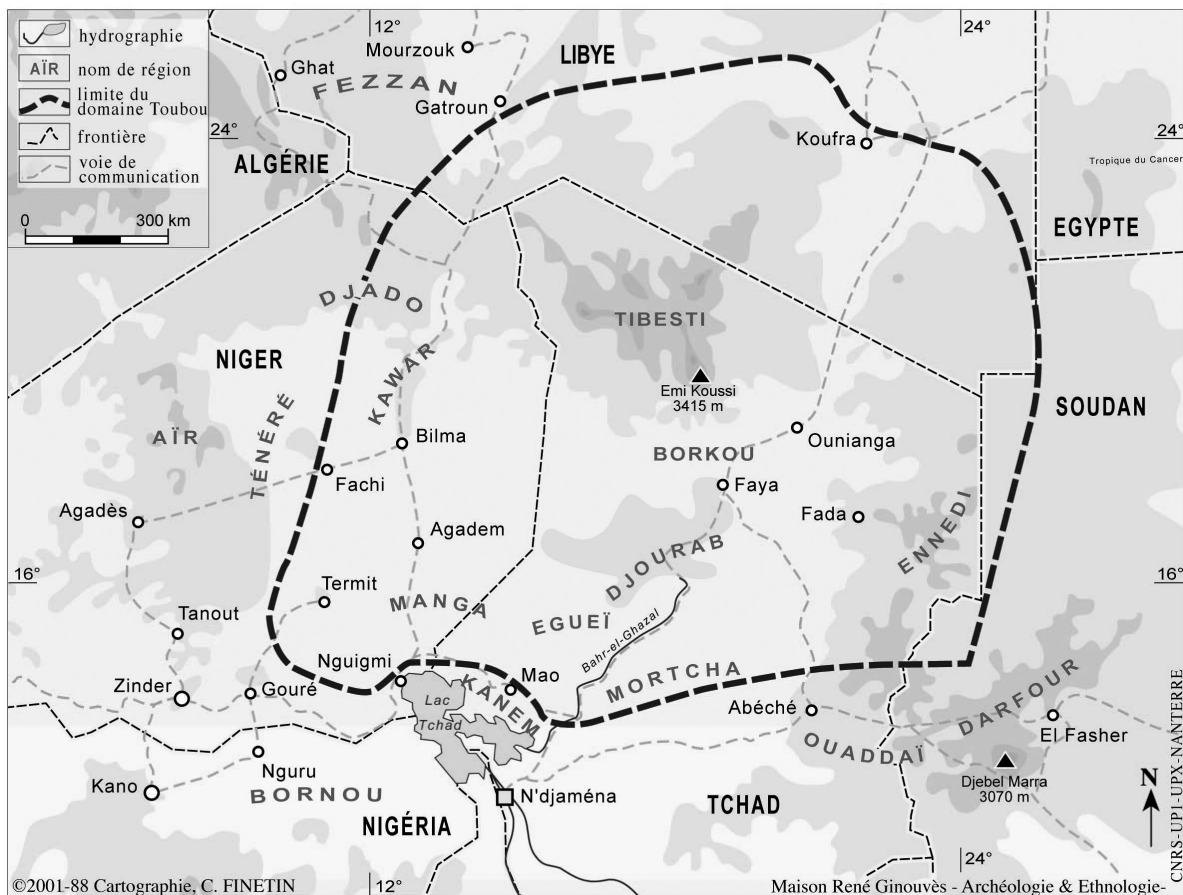
Mais les chefs de famille sont toujours responsables de la protection familiale contre les risques externes. La croissance des troupeaux de petits ruminants en effectifs n'empêche pas l'augmentation des troupeaux bovins. Au nord principalement a lieu une re-pastoralisation, avec toujours une forte valorisation des bovins, tant symbolique que technico-économique. Ici s'affirme le rôle des chefs de famille. En milieu pastoral, il n'y a pas de protections extérieures (on ne compte pas ici les interventions d'aide d'urgence, ponctuelles et non maîtrisées par les éleveurs). Les supports de la réciprocité se sont affaiblis avec l'ouverture de l'espace pastoral à des sociétés plus diversifiées, et aux interventions techniques du développement. L'évolution des rapports familiaux va-t-elle répondre à la modification des risques ? D'un côté, les liens de réciprocité internes s'affaiblissent face aux risques internes (sécheresses, vols, maladies) et l'émergence du petit bétail émancipe une fraction de la société pastorale. De l'autre, les sociétés pastorales ont à répondre aux besoins accrus de mobilisation collective contre les risques extérieurs. Aujourd'hui, l'avenir des sociétés pastorales dépend avant tout de leur capacité à construire un système de protection cohérent dans leur environnement.

Références bibliographiques

- ANCEY, G., 1983, *Monnaie et structure d'exploitations en pays Mossi*, Ed. Orstom, Doc. technique 57, 240 p.
- ANCEY, V., G. MONAS, 2005, Le pastoralisme au Sénégal, entre politique « moderne » et gestion des risques par les pasteurs, *Revue Tiers Monde*, XLVI, 184, pp. 761-83
- BOLLIG, M., B. GÖBEL, 1997, Risk and uncertainty in pastoral societies, *Nomadic peoples*, vol. 1, issue 1, New-York, pp. 5-21.
- BONFIGLIOLI, A.M., 1988, *Dudal, histoire de famille, histoire de troupeau*, Cambridge-Paris, C.U.P.- MSH, 293 p.
- BOVIN, M., 2000, Pastoralists Manoeuvring in the Drought-Ridden Sahel, in Berner B. and P. Trulsson (éds.), *Manoeuvring in an environment of uncertainty. Structural change and social action in sub-saharian Africa*, Londres, Ashgate Publishers, 309 p.
- CASTEL, R., 2003, *L'insécurité sociale, qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil / La République des idées, 96 p.
- CORNIAUX, C., 2005, *Gestion technique et gestion sociale de la production laitière : les champs du possible pour une commercialisation durable du lait – Cas des modes de production actuels du delta du fleuve Sénégal*, Thèse de doctorat, Institut national agronomique de Paris-Grignon (Ina-PG), 258 p.
- DIGARD, J.P., E. LANDAIS, P. LHOSTE, 1993, La crise des sociétés pastorales. Un regard pluridisciplinaire, *Revue de l'Institut d'Élevage et de Médecine Vétérinaire des Pays Tropicaux*, XLVI, 4, pp. 683-692.
- GODBOUT, J., 2007, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 396 p.
- HALSTEAD, P. & J. O'SHEA (éds.), 1989, *Bad year economics : Cultural responses to risk and uncertainty*, Cambridge, CUP, 160 p.
- HOLLING, C.S., 2001, Understanding the Complexity of Economic, Ecological, and Social Systems, *Ecosystems*, 4, pp. 390-405.
- JANIN, P., 2005, L'ambivalence du marché dans la sécurisation alimentaire rurale au Sahel, *Afrique contemporaine "Agricultures familiales en Afrique sub saharienne"*, n° 217, Bruxelles, De Boeck Université, pp. 91-105.
- MAUSS, M., 1923, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives, *L'Année Sociologique*, seconde série, I, pp. 30-186.
- MOULIN, C. H., 2005, *L'analyse systémique des activités d'élevage*, Document de cours, Master productions animales en régions chaudes, Montpellier, SupAgro., 95 p.
- SCOONES, I., 1994, New directions in Pastoral Development in Africa, in Scoones (éd.), *Living with uncertainty. New directions in Pastoral Development in Africa*, London, Intermediate Technology Publications Ltd., pp. 1-36.
- SEN, A., 1981, *Poverty and Famines. An essay on entitlement and deprivation*, Oxford, Clarendon Press, 257 p.
- SUTTER, J., 1987, Cattle and inequality : Herd size differences and pastoral production among the Fulani of northeastern Senegal, *Africa*, 57 (2), pp.196-218.

- SWIFT, J., 1995, Dynamic ecological systems and the administration of pastoral development, in Scoones (éd.), *Living with uncertainty. New directions in Pastoral Development in Africa*, London, Intermediate Technology Publications Ltd., pp. 153-173.
- SWIFT, J., 2006, Why Are Rural People Vulnerable to Famine?, *IDS Bulletin*, Volume 37, Number 4, pp. 8-15.
- THILL, A., 2005, *Etude sur les indicateurs de vulnérabilité en milieu pastoral sur les sites de Tatki et Thieul*, PPZS / SupAgro, Montpellier année d'alternance, 46 p.
- TOURE, O., 1986., *Peuls du Ferlo*, Paris, L'Harmattan, 77 p.
- VIRETON, F., 2002, *La vulnérabilité en milieu pastoral sénégalais* (dir. Ancey). PPZS / DESS d'Economie agricole internationale, sécurité alimentaire et développement durable, Paris XI, 79 p.

LE DOMAINE TOUBOU



La circulation et les droits sur le bétail, *clés de la vie sociale chez les Toubou (Tchad, Niger)*

Résumé

Chez les pasteurs toubou la circulation du bétail entre les familles, qui dépend en large partie de leur système matrimonial, apparaît comme la clé de voûte de l'organisation sociale puisqu'elle détermine les droits sur les animaux comme le statut des personnes. La comparaison avec d'autres sociétés pastorales acéphales est esquissée en conclusion.

Mots clefs

Toubou, Tchad, Niger, transferts de bétail, droits sur le bétail, sociétés pastorales acéphales

Circulation and rights on cattle

keys for social life in the Tubu (Tchad, Niger)

Abstract

Among Tubu pastoralists animal transfers, which derive mainly from the marriage system, play a basic role in the social structure since they determine individual rights on the animals as well as personal status. Tubu society is compared to other african acephalous pastoral societies in conclusion.

Keywords

Tubu, Chad, Niger, animal transfers, rights on animals, acephalous pastoral societies

* CNRS, UMR 7041

Comme l'écrit Bonfiglioli, "les problèmes relatifs à la propriété animale dans les sociétés pastorales ont été très peu étudiés, contrairement aux problèmes de propriété foncière des systèmes agraires" (1988 : 184). Or lorsque les animaux sont la principale, voire l'unique richesse, les droits sur le bétail sont tout aussi cruciaux que ceux d'accès à la terre pour les sociétés agricoles. C'est donc ce thème que nous aborderons ici, à propos d'une société pastorale saharo-sahélienne, celle des Toubou.

Les Toubou sont un peuple d'éleveurs nomades qui occupe un quart du Sahara, entre le lac Tchad et la Libye. Ils se subdivisent en deux vastes groupes apparentés, aux contours flous car les intermariages sont fréquents. Ce sont les Teda au nord et les Daza au sud. Les uns et les autres parlent deux dialectes d'une même langue nilo-saharienne. Les Teda en tant que sahariens sont plutôt éleveurs de chameaux¹, tandis que les Daza associent à cet élevage, en zone sahélienne, celui des bovins. Du petit bétail s'y ajoute fréquemment dans les deux cas. Ces pasteurs sont les voisins orientaux des Touareg, dont ils sont séparés par un espace inoccupé, le désert du Ténéré, au Niger. Comme ils vivent sous les mêmes latitudes, les Touareg et les Toubou occupent un environnement naturel assez semblable. Les pluies, très aléatoires, sont insuffisantes pour cultiver, et le seul mode d'exploitation possible de ces vastes espaces est l'élevage extensif d'un bétail adapté. De ce fait, ces nomades partagent à bien des égards le même mode de vie et font le même usage des troupeaux. Ils privilégient l'élevage de femelles (vaches et chamelles) parce qu'ils consomment le lait, frais ou caillé, tandis que ces bêtes assurent l'objectif prioritaire des éleveurs, qui est le croît du troupeau. Ces similitudes s'étendent d'ailleurs aux autres pasteurs du Sahara, qui pour la plupart pratiquent le même type d'élevage.

Plutôt qu'à l'usage du bétail, c'est donc aux droits sur les animaux que nous nous intéresserons dans cet article, notre objectif étant de montrer qu'ils sont une clé essentielle pour comprendre la nature des rapports sociaux chez ces pasteurs. Ces droits, en effet, résultent de réseaux d'échanges entre individus, dont l'analyse permet de saisir l'architecture logique de la société toubou dans tous ses principaux aspects. Nous verrons ainsi comment ces échanges fondent l'économie interne de cette société pastorale, comment les droits qui en découlent éclairent non seulement la nature des rapports interindividuels tant au sein de la parenté qu'en dehors, mais aussi le statut de chacun et la logique d'ensemble de l'organisation sociale et politique. Nous montrerons également que, sur tous ces points, les Toubou sont foncièrement différents des autres pasteurs nomades africains.

¹ On parle en Afrique de chameaux, mais ces animaux n'ont qu'une bosse et sont en fait des dromadaires.

Ce sont donc les causes de l'originalité culturelle de ce peuple que nous pourrions ainsi dégager, en concluant cette étude par quelques comparaisons.

DES FAMILLES RESTREINTES AUTONOMES, A LA MARGE DE L'ECONOMIE DE MARCHÉ

Soulignons d'abord qu'encore de nos jours, la vie économique des Toubou, pour sa plus grande part, se situe en dehors de l'économie de marché. Les marchés sont loin des campements et l'on s'y rend le moins possible. D'ailleurs, ce n'est pas par l'achat qu'un Toubou acquiert d'habitude ses animaux, comme nous le verrons plus bas. L'usage de l'argent, dans les campements, n'a pas cours et rien n'y est à vendre. C'est seulement quand il faut payer l'impôt, ou acheter quelques denrées indispensables, qu'un éleveur se rend au marché pour y vendre une ou deux bêtes². Il en vend le moins possible, juste ce qu'il faut pour ses achats, et choisit de préférence un mâle (taureau ou chameau) ou une femelle stérile, pour ne pas hypothéquer le croît de son troupeau. L'argent de la vente, en dehors de l'impôt, est aussitôt dépensé en totalité pour acquérir quelques produits qui sont rapportés au campement. Pour l'essentiel il s'agit, de temps à autre, d'un sac de mil, d'un peu de thé et de sucre, d'un vêtement ou d'un récipient. Le thé, bu très sucré, est d'autant plus apprécié qu'il est la boisson sociale par excellence, tandis que le mil constitue, avec le lait, la base de la nourriture. Pourtant lorsque le sac de mil familial est vide, il peut se passer plusieurs semaines avant qu'on ne parte s'approvisionner à nouveau. Le manque de mil n'est pas rare, et la retenue devant les aliments est un comportement caractéristique appris dès le plus jeune âge (Baroin, 2005). Il importe en effet de limiter au maximum les ventes d'animaux, afin de préserver le capital dont vit chaque famille. Sauf exception, on ne consomme donc pas le gros bétail. C'est seulement pour une grande cérémonie, mariage ou funérailles, que l'on tue un bovin, voire deux. Pour les occasions plus modestes que sont une naissance ou une circoncision, c'est une chèvre que l'on abat. Ces animaux élevés en petit nombre constituent en effet une réserve de viande sur pieds.

La famille restreinte forme une unité économique autonome. Abrisée par une tente de nattes qui appartient à l'épouse, elle exploite et conduit où bon lui semble son troupeau. La résidence, libre, est infléchie toutefois par les affinités et les liens de parenté. La tente en général est montée au voisinage de quelques autres, souvent occupées par des parents proches, à proximité d'un puits. Mais les configurations résidentielles fluctuent, au gré

² Les dépenses d'éducation et de santé sont négligeables, car les infrastructures scolaires et sanitaires sont presque inexistantes en pays toubou.

des stratégies dont décide chaque chef de famille et qu'impose la recherche de pâturage.

Cette liberté formelle n'exclut pas cependant de multiples obligations qui lient entre elles les familles apparentées. Pour comprendre à la fois ce qui fonde l'indépendance de chaque famille et la nature de ces obligations, il faut d'abord retracer la genèse de la cellule familiale toubou. Elle est le fruit d'un processus qui, dans les grandes lignes, se répète dans chaque cas à l'identique. Nous exposerons donc comment se constitue une famille nucléaire, c'est-à-dire comment s'apparient au départ les partenaires conjugaux, et ensuite d'où provient le troupeau dont ils tireront leur subsistance. C'est après la description de ce processus que nous pourrons procéder à l'analyse de ses répercussions juridiques et sociales. Nous examinerons dans un premier temps les droits sur le bétail qui en découlent et la manière dont ils influent sur les rapports sociaux au niveau individuel. Puis, dans un second temps, nous étudierons les conséquences du mode de constitution des familles sur la vie économique, sociale et politique de cette société pastorale dans son ensemble³.

LE SYSTEME MATRIMONIAL

Le premier facteur à prendre en compte est la règle de mariage. Or sur ce point, les Toubou diffèrent de toutes les autres sociétés pastorales voisines. Tandis que chez les Touaregs, les Peuls ou les Arabes, le mariage entre proches parents est admis et même recherché, c'est strictement l'inverse chez les Toubou. Pour eux, la prohibition de ce type d'union est très large puisque le mariage est interdit, disent-ils, « lorsqu'il y a trois grands-pères », c'est-à-dire un trisaïeul commun. A cet égard, la parenté par les femmes compte autant que la parenté par les hommes, et une arrière-arrière-grand-mère commune constitue un empêchement au mariage au même titre qu'un ancêtre masculin. Cette règle est largement respectée, et même l'influence grandissante du modèle culturel islamo-arabique, auprès de ces pasteurs qui sont musulmans comme tous les Sahariens, ne les en a pas détournés. En conséquence, il est nécessaire de contracter chaque nouvelle alliance loin en dehors du cercle des proches parents. Ceci contribue fortement au brassage de la population qui caractérise le monde

³ Les données qui suivent sont le fruit d'enquêtes menées pour l'essentiel chez les Toubou de l'Est du Niger, entre 1969 et 1972. Elles n'ont malheureusement pas été réactualisées par de nouvelles recherches, en raison de problèmes politiques et d'accessibilité du terrain. Cependant le système social mis en évidence à leur propos (Baroin, 1985) s'observe également, dans une très large mesure, chez les Toubou du Tchad, comme des travaux comparatifs (Baroin, 1988) et des enquêtes au Borkou (1990-1991) ont permis de l'établir (Baroin, 1994).

toubou : les parents de chacun sont disséminés dans un très grand nombre de campements, souvent très éloignés les uns des autres.

Les jeunes filles sont presque toutes mariées avant l'âge de 20 ans, tandis que les garçons le sont en général une dizaine d'années plus tard. Les parents d'une jeune fille attendent les offres d'un prétendant, tandis que ceux d'un garçon recherchent activement pour lui un parti convenable, c'est-à-dire une fiancée dont les parents sont, autant que possible, riches et nombreux. Ces considérations, comme nous le verrons, sont en effet primordiales pour l'avenir du couple. Une fois le choix arrêté et l'accord obtenu pour ce premier mariage, le jeune homme doit verser à son futur beau-père un « prix de la fiancée » *benō*, dont le montant fait lui aussi l'objet d'un accord préalable entre les deux familles. Cette prestation peut varier du simple au triple, en fonction de la richesse des partenaires en cause. Mais il s'agit toujours, pour une jeune fille, d'un versement considérable, que le garçon est tenu de payer intégralement avant que le mariage n'ait lieu, au contraire de nombreuses autres sociétés où le mariage instaure une dette qui se paye ensuite, tout au long de la vie.

Ce versement est évalué en « pièces d'étoffe » *sande*, pl. *sanda*. Il s'agit d'une unité de compte héritée du passé, et assez générale en Afrique⁴. Mais c'est une unité de compte uniquement, car ces pièces d'étoffe ne s'observent nulle part dans les campements toubou, on y fait simplement référence pour évaluer diverses prestations. La nature des paiements de mariage a varié au fil du temps. Les versements en thé et sucre se sont développés vers 1940-1950, période où la consommation de thé chez les Toubou connaissait un succès grandissant. Puis, vers 1970, les paiements sous forme d'animaux ont pris le pas sur le thé et le sucre, selon le désir du père de la future mariée car c'est lui qui choisit la forme sous laquelle ce versement doit lui être remis. Alors, ce sont par exemple dix chamelles adultes que le jeune homme doit remettre à son futur beau-père.

En règle habituelle le jeune célibataire ne possède pas un tel nombre d'animaux. Il peut avoir reçu à la naissance une ou deux têtes de bétail d'un parent ou d'une parente proche, comme c'est d'usage pour tout bébé, garçon ou fille. Ce cadeau s'appelle *cicukti*, terme formé à partir du verbe « embrasser » *cucukti*. Ensuite vient pour un garçon, vers 13 ans, une nouvelle occasion de recevoir des cadeaux : la circoncision⁵. Chaque circoncis reçoit alors au moins 3 ou 4 animaux de divers parents et parentes, parfois davantage. Ce bétail est appelé *kèlèktè*, terme formé à partir du mot

⁴ Par exemple, J. Swift indique qu'en Somalie, au XIX^e siècle, “cloth was used as a general standard in which the value of most goods was assessed” (1979 : 450).

⁵ Les filles n'ont aucune occasion équivalente de recevoir des cadeaux ; elles ne sont pas excisées.

kulum, qui désigne la « clochette des circoncis ». En effet, c'est en agitant cette clochette suspendue à un bâton que le jeune circoncis fait le tour de ses parents pour solliciter ces dons. Mais les animaux qu'il reçoit, comme celui ou ceux qui lui avaient été donnés à sa naissance, intègrent le troupeau de son père. Ce dernier en dispose selon sa volonté, comme c'est le cas de tout bétail offert à ses enfants non mariés.

Quand il arrive en âge de se marier, le jeune homme ne récupère pas pour autant le bétail qui lui a été remis et dont son père a la gestion. Ce dernier peut lui donner quelques animaux, mais leur nombre est insuffisant pour payer le « prix de la fiancée ». D'ailleurs si le père en donnait davantage, c'est l'avenir de son propre foyer et le mariage de ses autres enfants encore jeunes qu'il risquerait de compromettre. Le futur marié doit donc trouver ailleurs le bétail requis. Pour le rassembler, il part en tournée afin de solliciter ses parents et parentes, paternels et maternels, qui sont disséminés dans divers campements parfois très distants.

Chacun de ces parents, au bout d'un temps de visite plus ou moins long, lui fait le cadeau qu'il est venu chercher. Ce don est dénommé *troko* pl. *troka*, terme qui désigne aussi l'aide exceptionnelle qu'on apporte à un parent dans le besoin, par exemple pour l'aider à payer des frais d'hôpital. La personne sollicitée ne peut refuser, car ce serait un déshonneur que de ne pas venir en aide à un jeune parent qui cherche à se marier. Cette obligation est tout aussi impérative que celle qui pèse, en cas de meurtre, sur le parent d'un meurtrier : il lui est impossible de refuser de contribuer au « prix du sang », compensation versée à la famille de la victime pour lever la menace de vengeance. Il y a donc obligation de donner, et pas n'importe quoi. Ces aides au mariage ne peuvent être que d'une seule nature. Ce sont nécessairement des têtes de gros bétail (bovins ou chameaux), une au minimum, car il serait méprisable de faire un cadeau de moindre valeur. Le nombre de parents sollicités par un futur candidat au mariage et l'importance de chacun des dons qu'il reçoit varient d'un cas à l'autre. Ainsi lors d'une enquête effectuée sur 8 mariages chez les Toubou de l'Est du Niger, en 1972, le nombre de donneurs variait de 3 à 25 personnes, avec une moyenne de 13 donneurs par mariage, et le nombre d'animaux reçus par le futur marié allait de 10 à 25 bêtes (Baroin 1985 : 215 *ssq*).

Il est clair que le nombre et la richesse des membres de la parenté du fiancé influent sur le déroulement des opérations, de même que l'éloignement des campements où ils résident et leur promptitude à se montrer généreux. Aussi le jeune homme qui entreprend cette campagne met-il un temps plus ou moins long pour obtenir l'ensemble des animaux qu'il lui faut. Cette démarche peut prendre deux ans ou davantage, et même parfois jusqu'à dix ans. Le risque est alors que la jeune fille soit donnée en

mariage à un rival plus rapide et plus fortuné car tant que le « prix de la fiancée » n'est pas intégralement versé, la famille de la future mariée n'est tenue par aucun engagement. Pour contrer cette menace, ou par simple désir de montrer leur bravoure, beaucoup de futurs maris enlèvent leur promise avant d'avoir tout payé. Mais le rapt est un acte codifié. Il ne peut avoir lieu sans la complicité d'un parent ou d'une parente de la jeune fille. Le mariage par rapt honore une femme et témoigne de l'audace de son conjoint. Mais il ne le dispense nullement de payer ensuite ce qu'il doit encore à son beau-père. Le mariage sinon serait invalidé, et les parents de l'épouse en droit d'exiger le retour de leur fille.

Dans la procédure normale, à mesure que le jeune homme reçoit des animaux de ses divers parents, il effectue des versements successifs à son futur beau-père, sous la forme demandée par celui-ci. Il lui donne les dix chamelles requises si tel est le cas. Ou bien, s'il préfère du thé et du sucre, le futur gendre va vendre au marché le bétail qui lui a été donné, vaches, chameaux, veaux et chamelons, reçus de parents plus ou moins nombreux, pour en rapporter du thé et du sucre.

Le cycle des transferts, toutefois, ne s'arrête pas là. Le beau-père se réserve une part des biens reçus de son futur gendre, mais il en redistribue la majeure partie à ses propres parents et, dans une moindre mesure, à des parents de sa femme. Ce sont donc les parents paternels et maternels de la fiancée qui bénéficient de ces dons, dénommés *tewa*. Le montant reçu par chacun ou chacune se monte en principe à 7 unités de compte (les « pièces de percale » *sanda*), soit l'équivalent d'une chamelle de trois ans. Il peut être supérieur (le maximum observé en 1972 dans l'Est du Niger était de 20 « pièces de percale » pour un bénéficiaire), mais il y a surtout un minimum en dessous duquel le père de la future mariée ne saurait descendre : il ne peut donner moins de 4 « pièces de percale », car un cadeau minime serait indigne : il faut qu'il corresponde au moins à la valeur d'une tête de gros bétail, ne serait-ce qu'un jeune veau.

Bien entendu, l'importance des dons que le père de la future mariée redistribue ainsi, comme le nombre des bénéficiaires de ces dons, dépendent du montant du « prix de la fiancée ». Plus celui-ci est élevé, plus il aura fallu de contributeurs, et plus nombreux à leur tour seront les parents de la mariée qui en recevront une part. Chez les Toubou de l'Est du Niger par exemple, en 1972, pour un total de 10 mariages, le nombre de parents de la future mariée ayant bénéficié de cette redistribution variait de 5 à 22, avec une moyenne de 12 personnes par mariage.

Cette large redistribution du « prix de la fiancée » dans la parenté de la mariée est suivie d'une dernière phase de transferts de richesse, qui a lieu le jour même du mariage. La cérémonie se tient dans le campement des

parents de la future épouse. En zone sahélienne, la date est choisie de préférence à la saison des pluies, car les éleveurs sont alors libérés, grâce à la présence de quelques mares temporaires, des lourdes contraintes de l'abreuvement des troupeaux. A la date arrêtée, la tente nuptiale est d'abord construite. Un grand nombre d'invités sont conviés et diverses réjouissances sont organisées : des danses et des courses de chameaux ou de chevaux⁶. Plus tard, dans la soirée ou la nuit, les parents masculins du garçon et de la jeune fille se réunissent pour « attacher » la partie proprement religieuse du mariage. Ils désignent un tuteur qui interviendra plus tard en cas de difficulté conjugale, et ils fixent le montant de la « garantie du mariage » *sadag*. Il s'agit d'un don que le mari fait à son épouse selon la règle musulmane. Le plus souvent, ce sont une ou deux têtes de gros bétail, que la femme gardera si par la suite elle est répudiée. Puis les deux groupes de parents, assis en vis à vis, prononcent ensemble la première sourate du Coran, la *fatiha*, prière qui officialise l'union.

Après ces dispositions religieuses, en général le lendemain en fin d'après-midi, prend place une nouvelle et dernière phase du cycle des transferts matrimoniaux de bétail. Se font donateurs, cette fois, des parents de la mariée. Ils sont ceux-là mêmes qui, dans la phase précédente, avaient bénéficié d'une part de la redistribution faite par le père de la mariée (*tewa*). Leurs dons, que nous appellerons « animaux du mariage », sont désignés d'un nouveau terme spécifique *conofofor*, pl. *conofofora*. En principe chaque donateur fait un don de valeur équivalente à ce qu'il a reçu, mais il est libre de donner ce qu'il veut, il n'y a pas d'obligation absolue. Par contre, ces dons ne peuvent être que d'une seule nature : il s'agit nécessairement de gros bétail, et ils ont un destinataire unique, le jeune époux.

C'est le père de la mariée qui rassemble, après la grosse chaleur de la mi-journée, ces animaux qu'il a reçus au préalable de ses propres parents et de ceux de sa femme. On frappe le tambour pour appeler tout le monde, puis chaque animal est montré tour à tour, et le nom du donateur ou de la donatrice est énoncé devant la foule des spectateurs qui manifeste bruyamment son approbation : coups de feu, coups de tambour, cris et chants d'allégresse des femmes. Les animaux donnés sont de préférence de jeunes femelles, promesse de croît à venir. Ils sont d'autant plus nombreux que le « prix de la fiancée » était élevé au départ, et la différence est sensible entre mariages riches et pauvres. Ainsi dans une enquête sur 18 mariages échelonnés de 1920 à 1972, menée chez les Toubou de l'Est nigérien, le montant de ces dons variait du simple au triple, avec une moyenne de 18 bêtes par mariage et un maximum de 31 animaux.

⁶ Le cheval est un animal de prestige réservé à la monte, une sorte de luxe dans ces zones arides.

BILAN DES TRANSFERTS MATRIMONIAUX DE BÉTAIL

Si l'on fait le bilan de ces transferts de bétail liés au mariage, on constate qu'ils forment un cycle en quatre étapes, dont chacune implique un nombre important d'animaux. Dans un premier temps, le futur marié fait appel à de nombreux membres de sa parenté pour l'aider à se marier. La richesse qu'il draine ainsi est remise, dans un second temps, à son futur beau-père. Cette richesse, dans un troisième temps, est redistribuée par celui-ci à divers parents de la future mariée. Le nombre de ces bénéficiaires équivaut d'ailleurs plus ou moins à celui des premiers donateurs (phase 1), car le montant du don est voisin dans les deux cas. Ces bénéficiaires, dans un quatrième temps, deviennent donateurs au profit du marié.

L'ensemble de ce processus met en jeu un grand nombre de partenaires. Il aboutit à la formation d'un troupeau entièrement nouveau, composé surtout de jeunes femelles, et c'est ce troupeau qui assurera au couple nouvellement formé la base de son indépendance économique. Ces « animaux du mariage » ont d'ailleurs un statut juridique particulier au sein du troupeau familial : le mari doit gérer ce bétail non pas dans son intérêt personnel, mais dans celui de son épouse et de ses enfants à naître.

C'est seulement après une période de deux ans environ, passés au service de son beau-père, que le jeune marié acquiert son indépendance et peut choisir sa résidence. Il est alors en mesure de récupérer, auprès de son propre père, les animaux qui lui avaient été donnés dans son enfance, à moins que ce dernier n'en ait, entre temps, disposé selon sa convenance. Le troupeau nouvellement constitué, avec lequel le jeune époux débute sa vie de chef de famille autonome, se compose donc de trois catégories juridiques de bétail : 1) les « animaux du mariage » reçus des parents de son épouse le jour du mariage ; 2) les bêtes qu'il a lui-même données à sa femme en « garantie du mariage » lors de la cérémonie ; et 3) celles qui lui avaient été données dans son enfance par divers membres de sa parenté et qu'il peut maintenant récupérer, avec leur croît, dans le troupeau de son père.

Quelle est l'utilité de distinguer ces diverses catégories ? Toutes sont désormais intégrées dans un même troupeau, qui fait l'objet d'une gestion commune. Mais pour autant, les droits exercés sur ces animaux ne sont pas identiques, et les prérogatives du mari, de sa femme et de leurs enfants sur chaque tête de bétail dépendent de la catégorie juridique à laquelle l'animal appartient. De la sorte, les moyens d'action sur le capital familial et les marges de manœuvre dont chacun dispose à cet égard, face à son entourage, dépendent de ces droits. C'est là que ces distinctions juridiques trouvent leur importance : elles impriment leur marque sur les rapports sociaux, et c'est pourquoi il importe de les examiner de plus près. Ceci s'impose d'autant plus que la structuration juridique du troupeau, dans ses grandes

lignes, reste à peu près stable au fil du temps, en raison d'une règle simple : tout animal à naître appartient, par définition, à la même catégorie que sa mère. C'est d'ailleurs par lignées matrilineaires que les Toubou décomptent les effectifs de leurs troupeaux⁷. Ils diront par exemple que telle vache « est devenue dix⁸ » *mordom togo*so (dix / il (elle) est devenu(e)), telle chamelle « est devenue quinze », etc. Voyons donc en quoi ces catégories juridiques diffèrent, et en quoi les droits qui les caractérisent influent sur les rapports entre les personnes.

LES DIVERSES CATEGORIES JURIDIQUES D'ANIMAUX ET LEUR IMPACT SUR LES RAPPORTS SOCIAUX

Commençons par le cas le plus simple, celui des animaux qui appartiennent en propre au mari. Ce cheptel peut avoir des origines diverses : dons reçus à la naissance ou à la circoncision, animaux hérités, ou achetés au marché. Les bêtes achetées le sont, le plus souvent, grâce au pécule que certains jeunes Toubou amassent, avant leur mariage, en partant travailler à l'étranger. Certains s'expatrient ainsi, pour un an ou deux, en Libye notamment. Au retour, l'argent gagné leur permet d'acquérir quelques animaux. Après son mariage, le jeune chef de famille répartit d'habitude ses animaux personnels en deux catégories. Il peut allouer une partie de ce bétail à son épouse à titre définitif, et elle dispose alors d'un droit inaliénable au lait de ces bêtes lorsqu'elles sont en lactation. Mais il s'en préserve aussi une autre partie, pour son usage personnel. L'épouse peut alors bénéficier du lait, mais il s'agit d'une situation provisoire et elle ne considérera pas ces animaux comme siens au même titre que les premiers. Son mari, à tout moment, est libre de vendre, donner ou confier une part de ce cheptel à quelqu'un d'autre, sans qu'elle ait son mot à dire sur la question.

Tel n'est pas le cas pour les animaux de la « garantie du mariage ». En volume, c'est souvent la part du troupeau la moins importante, puisqu'il ne s'agit que d'une ou deux bêtes que le mari donne à sa femme le jour de la cérémonie. C'est peu, au regard de la vingtaine d'« animaux du mariage » qu'il reçoit des parents de son épouse. Mais ce n'est pas négligeable pour autant. Tout animal compte aux yeux d'un Toubou d'autant que, la chance aidant, d'un seul animal initial peut résulter un effectif important, au bout de quelques années, si la vache ou la chamelle de départ est très féconde. Les animaux de la « garantie du mariage » appartiennent à la femme, et son mari

⁷ Comme le font aussi les Peul Wodaabe du Niger (Bonfiglioli, 1988 : 169).

⁸ C'est-à-dire qu'en comptant la bête de départ et tous ses petits, on arrive à un total de dix animaux.

ne peut en donner ou en vendre un pour les besoins du ménage sans son accord. S'il se hasarde à le faire sans lui demander son avis, elle est en droit d'exiger restitution de son bien. En cas de répudiation, de plus, l'épouse conserve ce cheptel. De même si son mari décède, ce bétail revient à la veuve et n'est pas décompté dans l'héritage du défunt. Quant au lait de ces animaux, c'est l'épouse qui en bénéficie, à titre exclusif, pour la consommation de son foyer.

Sur la troisième catégorie, celle des « animaux du mariage », les prérogatives de la femme sont moins fortes. Il s'agit d'une part importante du cheptel familial, donnée au mari par les parents de l'épouse. Cette dernière bénéficie, comme pour la catégorie précédente, d'un droit exclusif sur le lait. Son conjoint est le propriétaire de ces animaux, mais ses droits sur eux sont moins étendus que ceux qu'il exerce sur son cheptel personnel. Il a pour mandat de gérer ce bétail dans l'intérêt de sa femme et des enfants qu'elle procrée. Il n'a pas à lui rendre compte de l'usage qu'il en fait ; il peut par exemple vendre une bête sans demander l'avis de son épouse ni même l'en avertir. Mais il n'est pas totalement libre pour autant de faire entièrement ce qu'il veut. Par exemple, il est hors de question qu'il dilapide ce bien à des fins personnelles, pour favoriser abusivement ses parents et encore moins pour acquérir une seconde épouse. Dans un tel cas, la famille de la première serait en droit d'intervenir pour protéger les intérêts de leur parente ainsi abusée. D'ailleurs si le mari décède sans descendance, ces animaux ne reviennent pas aux parents du défunt comme c'est le cas de son bétail personnel : un quart des « animaux du mariage » est conservé par sa veuve et le reste est restitué aux donateurs, parents de cette dernière.

Par le biais du bétail ainsi que par leur ascendance morale, les membres de la famille d'origine de l'épouse jouent d'ailleurs, dans le devenir du couple, un rôle qui est loin d'être négligeable. En cas de mésentente conjugale notamment, le conflit revient généralement entre leurs mains car l'épouse mécontente prend la fuite. Elle revient chez son père, et c'est à lui et à ses proches d'arbitrer le différend. Il peut inciter sa fille à retourner chez son mari, ce qui est un cas fréquent. Mais s'il juge que le mari est dans son tort, il lui demande réparation et ne lui rend son épouse qu'en échange d'une tête de gros bétail. Ce processus se répète parfois, et les querelles de ménage peuvent alors en coûter cher au mari. Lorsqu'elles persistent, le beau-père peut en venir à considérer la mésentente du couple comme rédhitoire, et refuser de rendre sa fille à son époux. Par son rôle d'arbitre en cas de difficultés conjugales, le père d'une femme mariée lui apporte donc un soutien essentiel dans sa vie de couple.

Par le biais du bétail également, le père et les autres membres de la parenté de l'épouse jouent sur son foyer un rôle crucial, qui se prolonge

longtemps après le mariage. En effet, les « animaux du mariage » qu'ils ont donnés à son mari le jour de la cérémonie peuvent n'être que l'amorce de dons beaucoup plus importants. Ceux-ci se font au fil du temps et souvent de nombreuses années plus tard. Ces dons, bien entendu, dépendent de la richesse de ces personnes, et c'est pourquoi il est particulièrement désirable, aux yeux des Toubou, d'épouser une femme dont les parents sont riches et nombreux. Mais ces dons postérieurs au mariage dépendent aussi de la considération que les parents de l'épouse ont pour leur gendre. Plus leur estime est forte, plus ils se montreront généreux. L'épouse elle-même, d'ailleurs, peut les inciter à cette générosité en faisant une tournée de visites dans sa parenté, par exemple après la naissance d'un enfant. Beaucoup de femmes font cette démarche une fois dans leur vie. Elles emportent du thé, du sucre, du mil et quelques menus cadeaux pour leurs parents, et reviennent au bout de quelques semaines ou même d'un mois ou deux, avec plusieurs animaux. Leur nombre peut atteindre une quinzaine ou davantage (Baroin, 1985 : 253-256). Ce bétail intègre la catégorie des « animaux du mariage » donnés lors des noces, ils sont sujets aux mêmes droits. Mais ces dons ne sont pas sans retour, car les liens d'alliance ainsi renforcés sont aussi des liens de solidarité. En particulier, lorsqu'un jeune membre de la parenté de l'épouse cherchera par la suite à se marier, il est bien naturel qu'il vienne solliciter cette parente et son conjoint pour lui donner un animal afin de rassembler le « prix de la fiancée ». D'ailleurs, c'est précisément dans cette catégorie des « animaux du mariage » que le don sera prélevé.

La façon dont les parents de l'épouse peuvent ainsi peser sur l'avenir du couple, tant du point de vue moral qu'économique en accroissant le capital des « animaux du mariage », module fortement les rapports du mari envers ses parents par alliance, ainsi que les rapports des conjoints entre eux. Le mari, à bien des égards, est l'obligé de ses beaux-parents et il a tout intérêt à ménager l'opinion qu'ils ont de lui, car c'est d'elle que dépendent leurs largesses. Quant à sa femme, elle dispose grâce au poids de sa parenté d'un moyen de pression efficace dans ses rapports de couple. L'influence de ses parents l'autorise à une certaine liberté de comportement face à son mari. Ce n'est pas, loin s'en faut, une liberté de mœurs mais l'indépendance de ton et la fierté des femmes toubou surprend nombre d'observateurs non avertis. Les femmes toubou sont subordonnées à leurs maris, certes, mais ce ne sont pas des femmes soumises car chacune sait qu'elle peut, en cas de difficulté, compter sur le soutien de sa famille d'origine qui interviendra pour défendre ses droits et auprès de laquelle, en ultime instance, elle pourra trouver refuge. La solidarité des parents par le sang est un principe qui va de soi, alors que le mariage peut être précaire surtout s'il n'y a pas d'enfant.

Aussi est-ce le nombre de ses enfants, et surtout de ses fils, qui renforce une femme dans sa position d'épouse. Leur présence éloigne le risque de répudiation, d'autant qu'il serait disgracieux pour un mari de répudier une femme dont il a eu plusieurs enfants.

Le principe absolu de la solidarité entre parents par le sang motive, de façon plus générale, l'attitude des femmes en matière de propriété du bétail. Que se passe-t-il, en effet, lors d'un partage d'héritage ? Comme les Toubou sont musulmans, les fils selon la règle héritent double des filles. La part féminine est donc réduite, mais il arrive néanmoins qu'une fille reçoive en héritage, au décès de son père, un grand nombre d'animaux. Tel est le cas si le défunt n'a laissé aucun fils, ou s'il était très fortuné. Sa ou ses filles se voient alors attribuer un important cheptel. Mais ces riches héritières, plutôt que d'intégrer ce bétail dans le troupeau de leur conjoint, préfèrent souvent renoncer à leur part au profit de leurs frères ou oncles, ou à tout le moins leur en laisser la garde. Ce choix est bien le signe qu'elles ont une confiance plus forte en leurs proches parents qu'en leur conjoint. Quand leurs fils sont adultes par contre, c'est à eux que les femmes d'âge mûr abandonnent les animaux qui leur restent, d'autant que c'est toujours aux fils en priorité d'assumer la charge de leur mère vieillissante.

Les partages d'héritage introduisent dans le cheptel familial des animaux nouveaux, d'un statut différent des précédents. Ceci modifie la composition juridique du troupeau, ainsi que la proportion de chaque catégorie dans l'effectif global. Le bétail reçu en héritage par le mari s'ajoute simplement à son cheptel personnel et ne forme donc pas de catégorie nouvelle. Par contre l'héritage de l'épouse, quand elle le confie à son conjoint, forme dans le troupeau familial une catégorie distincte, qui ne s'assimile ni à la « garantie du mariage », ni aux « animaux du mariage ». Elle seule détient les droits sur ces animaux. S'ils forment une proportion importante du troupeau familial, l'autorité de la femme face à son mari s'en trouve accrue. Nous avons eu l'occasion, notamment, d'observer un ménage dont l'épouse était considérablement plus riche que son conjoint. Cette situation, peu fréquente sans être exceptionnelle, se traduisait en particulier dans la résidence de ce couple. En effet, l'emplacement de la tente familiale est normalement choisi par le mari, qui opte fréquemment pour le voisinage de ses frères ou autres proches parents. Mais la tente de cette femme fortunée, contrairement à l'habitude, était montée au voisinage de ses propres parents, et non de ceux de son mari.

Un partage d'héritage peut aussi grossir le troupeau d'un ménage par un autre biais. Car ce ne sont pas seulement les animaux hérités par le mari ou la femme qui peuvent s'y ajouter, mais aussi, le cas échéant, ceux d'une sœur du mari ou d'une autre de ses parentes proches. Cette dernière aura

choisi de confier ce bétail hérité à son parent, plutôt que de le garder avec elle, comme nous l'avons vu ci-dessus. Le troupeau familial comporte alors des animaux qui n'appartiennent ni au mari ni à son épouse, et cette situation est d'autant plus fréquente que cette forme de prêt de bétail ne résulte pas seulement de l'héritage. Un riche éleveur, par exemple, peut choisir de confier une partie de ses animaux à un parent moins fortuné. C'est une manière de lui venir en aide, et c'est aussi une stratégie de diversification des risques. Le bétail confié ne change pas de propriétaire, il est simplement géré par quelqu'un d'autre.

Rappelons aussi qu'à mesure que naissent les enfants, le troupeau familial se grossit des dons d'animaux faits aux bébés, puis aux garçons lors de leur circoncision, par des parents paternels ou maternels. Ce bétail reste propriété nominale de l'enfant bénéficiaire, mais le père de famille, comme nous l'avons vu, le gère à sa convenance jusqu'au mariage de l'intéressé. Si les nécessités du ménage l'y poussent, il peut vendre une partie de ce cheptel ou de sa descendance.

Au total, il est donc bien clair que le troupeau familial, du point de vue juridique, ne forme pas, loin s'en faut, un tout indifférencié. Il est composé de catégories juridiques multiples, formée chacune d'un nombre plus ou moins grand d'animaux. Cette composition dessine une structure juridique globale du troupeau, qui conditionne les marges de manœuvre du père de famille dans sa gestion de ce cheptel. Ce profil, toutefois, n'est pas rigoureusement identique dans chaque cas. Les troupeaux diffèrent par leur taille, mais aussi par la proportion des diverses catégories de bétail qui les composent. Dès le départ, les situations sont variables puisque le nombre des « animaux du mariage », notamment, peut être plus ou moins important par rapport au cheptel personnel du mari. De plus, la structure initiale évolue au fil du temps. Elle est modulée d'un côté par des apports, et de l'autre par des ponctions qui affectent de manière différenciée chaque catégorie, qu'il s'agisse de dons, d'héritage, de prêts dans un sens ou dans l'autre. Le profil juridique du troupeau dépend aussi d'un autre facteur, qui est le hasard. La chance ou divers avatars peuvent affecter une catégorie plus qu'une autre, certains animaux s'avérant plus féconds que d'autres, tandis qu'une lignée animale peut être sujette, plus qu'une autre, à la mort ou à la maladie. Grande est donc la variabilité des situations, mais il n'en reste pas moins que c'est dans la même grille juridique que s'inscrit, avec ses variantes, la structure de chaque troupeau. Cette dernière, loin d'être un fait anodin, mérite pleinement l'attention car elle éclaire, sous un jour essentiel, bien des comportements conjugaux ou parentaux.

La structure juridique des troupeaux résulte dans une large mesure des réseaux d'échanges matrimoniaux précédemment décrits. A travers elle, se

joue l'impact de ces réseaux sur les rapports sociaux, que ce soient les rapports de parenté et d'alliance, les rapports conjugaux ou le statut de l'épouse. Mais au-delà des relations entre les individus, ces réseaux d'échanges ont aussi d'autres conséquences à l'échelle de la société globale, dans les domaines économique et politique.

ECHANGES ET VIE ECONOMIQUE

Du point de vue économique, pour chaque nouveau mariage le système matrimonial toubou impulse un cycle d'échanges auquel participent un grand nombre de cellules familiales, apparentées les unes au futur marié, les autres à son épouse. Le mariage constitue donc un puissant moteur des échanges au sein de la société toubou. Ceux-ci se prolongent de surcroît pour chaque union, au fil de la vie maritale du couple. Ils instaurent entre parentèles alliées des relations d'entraide réciproques et durables.

Mais il s'ajoute, à la circulation de bétail liée au mariage, d'autres motifs de transferts d'animaux. Nous avons évoqué plus haut les dons faits à la naissance et à la circoncision, ainsi que l'héritage. Il faut y ajouter les compensations versées à une victime ou à ses proches en cas de dommages corporels ou de meurtres. Leur importance est loin d'égaler les échanges matrimoniaux, mais ces versements, pour autant, ne sont pas rares en pays toubou. Un meurtre ou un préjudice corporel entraîne une obligation de vengeance pour les parents de la victime, à laquelle seul peut mettre un terme le versement d'une compensation en bétail par les parents de l'agresseur aux parents de la victime. Un barème est prévu, selon l'importance du dommage, qui suit en principe le rite malékite dont relèvent les Toubou, stipulé par *La Risâla* (Baroin, 1985 : 163). Pour un meurtre, cette compensation se monte, chez les Toubou du Niger, en principe à 100 vaches pour un homme, 50 pour une femme, indemnités qui sont conformes, dans leurs proportions, aux préceptes de l'islam.

L'obligation pour les parents proches de contribuer à ces compensations pour meurtre ou blessure, comme aux paiements de mariage, est telle que tout éleveur, bien que formellement autonome, ne peut considérer son cheptel comme lui étant définitivement acquis. En effet, il peut à tout moment devoir se défaire d'un ou plusieurs animaux pour répondre à ses obligations sociales. Au bout du compte, la vie économique des Toubou se caractérise donc par une circulation intense de bétail puisque des transferts innombrables d'animaux se produisent, d'une cellule familiale vers une autre, en des occasions multiples et renouvelées qui s'égrènent au fil du temps, et parmi lesquelles les paiements et les dons de mariage jouent un rôle primordial.

Ces échanges s'effectuent tous au sein même de la société toubou. Ils n'ont qu'un rapport anecdotique avec l'économie de marché, lorsqu'un futur marié va vendre le bétail qu'il a reçu de ses parents pour acheter du thé et du sucre, si tel est le type de versement que requiert son beau père. Ceci infirme, bien sûr, l'idée trop souvent admise qu'il ne saurait y avoir d'économie à proprement parler en dehors de l'économie mercantile.

LA VIE POLITIQUE : ECHANGES ET ANARCHIE

Cette sociabilité en réseaux n'influe pas seulement sur la vie économique de ces pasteurs. Ses conséquences se font aussi sentir dans le domaine politique. En effet chaque famille restreinte est insérée dans un vaste entrecroisement de relations d'entraide, impliquant consanguins et alliés, de sorte qu'elle est à la fois autonome et solidaire des autres. Il en résulte un maillage social fluide, sans centre ni périphérie, où chaque Toubou se situe au centre d'un réseau qui lui est propre. Cette forme d'organisation permet à chacun de se sentir indépendant et de considérer qu'il n'a de comptes à rendre à personne.

Ce sentiment correspond d'ailleurs à une réalité car s'il existe bien des chefs chez les Toubou (de lignages ou de clans), ceux-ci n'ont tout au plus qu'un rôle d'arbitre. Ils n'ont aucun pouvoir coercitif sur les membres de leur groupe patrilinéaire. Les membres d'un clan, ou même d'un lignage, sont très disséminés géographiquement et ne se réunissent jamais. Le clan toubou ne constitue donc pas un « groupe en corps » *corporate group*. Il s'agit plutôt d'une sorte de blason honorifique, défini par plusieurs attributs : une tradition historique, un surnom, un interdit et une marque de clan (Baroin, 1985 : 83-92). Il appartient aux membres d'un même clan de veiller à ce que soient respectés ces insignes communs de leur honneur, en réagissant aux éventuelles insultes dont seraient l'objet leur interdit ou leur surnom, en vengeant un meurtre ou en poursuivant le voleur d'animaux portant les marques de bétail du clan. De ce fait, le rôle des clans toubou s'exerce surtout dans le domaine de la régulation de la violence, en particulier lorsqu'il y a meurtre ou vol de bétail. Or ce sont des occasions fréquentes dans cette société traditionnellement guerrière, où le vol de bétail est valorisé comme une marque d'audace. Mais dans de tels cas, la solidarité se limite néanmoins aux parents les plus proches car "les obligations de vengeance [...] ne dépassent pas [...] un certain degré de parenté à l'intérieur du clan" (Chapelle, 1957 : 346).

En matière politique, on peut donc dire que le clan toubou, qui ne correspond pas aux réalités sociologiques auxquelles réfère habituellement ce terme, alimente des obligations de vengeance et la violence endémique de cette société, comme sa régulation. L'esprit d'indépendance des Toubou,

l'absence chez eux de « groupes en corps » et de chefferies fortes contribuent à cette anarchie, au sens étymologique du terme, qui caractérise leur société. On conçoit d'ailleurs mal, dans cette logique sociale à base de réseaux personnels entremêlés, comment une chefferie forte pourrait trouver sa place.

BILAN COMPARATIF

Il est instructif de comparer ce système social à celui des quelques sociétés pastorales où la circulation et les droits sur le bétail ont été étudiés. Nous disposons à cet égard des travaux pionniers de Gulliver (1955) sur les Jie d'Ouganda et les Turkana du Kenya, de ceux de Dupire (1962) et Bonfiglioli (1988) sur les Peul Wodaabe du Niger, et de ceux d'Almagor (1978) sur les Dassanetch d'Ethiopie. Esquissons donc quelques brèves comparaisons.

Il existe, entre les Toubou et les Peuls Wodaabe du Niger, des similitudes frappantes. Dans les deux cas la chefferie est faible et la société se compose de petites unités socio-économiques indépendantes, liées par des rapports personnels à un vaste réseau de relations. Nombre de remarques essentielles de Bonfiglioli sur les Wodaabe valent aussi bien pour les Toubou :

La tendance générale de la société bodaado [...] est celle d'une constitution rapide d'unités sociales et économiques indépendantes [...] Cependant, cette tendance vers la constitution d'unités petites, indépendantes et flexibles ne signifie pas que ces unités peuvent vivre isolées les unes des autres : elles doivent toujours être situées dans le cadre d'une structure d'appoint plus vaste, de manière que les risques soient partagés et que les unités individuelles puissent s'appuyer sur les autres en cas de besoin. Ainsi, chez les Wodaabe, comme dans la plupart des autres sociétés pastorales, une unité familiale ne constitue pas un isolat. Chaque unité familiale / unité de production fait partie d'une structure sociale complexe, d'un véritable réseau de relations. Entre les différentes unités familiales, l'aspect le plus visible de ces liens sociaux et pastoraux est l'intense circulation de personnes et d'animaux entre les unités : les personnes, à cause des mariages, des voyages, des séjours plus ou moins prolongés ; les animaux, à cause de tous les systèmes de dons, prêts, échanges, allocations et transferts. (Bonfiglioli, 1988 : 163-165).

Cet auteur remarque également (p. 165) qu'un troupeau "ne constitue pas une masse homogène, mais un ensemble hétérogène de catégories d'animaux", comme l'avait montré avant lui Dupire (1962 : 114-123). Toutefois, ces catégories hétérogènes diffèrent dans le cas des Peuls Wodaabe et des Toubou, en raison notamment de règles matrimoniales diamétralement opposées. Alors que l'interdiction de mariage entre parents est très étendue chez les Toubou, c'est au contraire le mariage entre enfants de frères qui est préféré chez les Peuls Wodaabe, au point que la fréquence de ces mariages "supprime la notion d'échange" (Dupire, 1962 : 241). A

l'inverse, l'alliance entre parentèles étrangères renforce chez les Toubou la nécessité de l'échange au point que celui-ci en devienne la clé de voûte de leur économie et de leur architecture sociale, en donnant lieu notamment à la création d'une catégorie juridique très importante dans les troupeaux, celle des *conofo*. Rien de tel dans les troupeaux wodaabe, répartis pour l'essentiel en trois catégories : a) les animaux provenant du troupeau paternel, b) ceux qui viennent du cheptel attribué au départ par le père à la mère, et c) les « vaches d'attache » (*cf.* ci-après l'article de Jean Boutrais) qui résultent de prêts de divers parents et amis (Bonfiglioli, 1988 : 154). Dans l'exemple fourni, les deux premières catégories, qui sont d'origine agnatique de manière directe ou indirecte, constituent 70 % du troupeau. Le poids du groupe agnatique est donc beaucoup plus marqué chez les Peuls Wodaabe que chez les Toubou, aussi bien dans la détermination des mariages que dans la formation des troupeaux. Cette différence se marque aussi dans le domaine politique, puisque ni les clans ni les lignages toubou ne sont des unités géographiques alors que la fraction agnatique wodaabe, qui réunit au maximum une cinquantaine de campements, conduite par son chef, forme « une unité de nomadisation pouvant se déplacer saisonnièrement et émigrer seule au gré des circonstances » (Dupire 1962 : 289).

Chez les Dassanetch de la basse vallée de l'Omo, dans le Sud éthiopien, la question de la circulation et des droits sur les animaux a été étudiée en détail par Almagor (1978). Ces agro-pasteurs sont organisés en unités familiales autonomes et néanmoins reliées à de vastes réseaux interpersonnels d'entraide, comme les Wodaabe et les Toubou. Toutefois leur vie politique et rituelle diffère : elle est régulée par un système de classes d'âge et de générations complexe et centralisé, qui entraîne aussi d'importantes restrictions matrimoniales, comme c'est le cas de nombreuses sociétés pastorales ou agro-pastorales d'Afrique de l'Est. Par ailleurs, la vie sociale des Dassanetch est alimentée par une circulation intense de bétail entre les familles.

Ces agro-pasteurs vivent dans un environnement naturel très propice, mais géographiquement limité par la présence d'ethnies voisines. Ils évitent la surpopulation animale grâce à un abattage massif d'animaux, consommés lors des rituels, alors que chez les Toubou et les Wodaabe au contraire, l'espace disponible est plus vaste et l'objectif des éleveurs est la maximisation des troupeaux.

La compensation matrimoniale des Dassanetch peut atteindre jusqu'à 80 animaux (Almagor, 1978 : 174), alors qu'elle est insignifiante chez les Wodaabe et se monte de 10 à 25 têtes de gros bétail chez les Toubou (*cf.* ci-dessus). Mais surtout, elle n'est pas fixée au départ et ne se verse pas avant le mariage comme chez les Toubou, mais au fil des vingt à trente années qui

suivent la naissance du premier enfant (*ibid.* : 10 et 66). Ces versements, de plus, sont la cause de nombreuses disputes, les ayant droit exerçant une pression constante sur l'époux pour obtenir leur dû (*ibid.* : 181). Autre différence, les droits non versés s'héritent à la génération suivante et peuvent occasionner des sanctions surnaturelles en cas de non paiement (*ibid.* : 183). A l'inverse des Toubou, le père de l'épouse ne reçoit aucun de ces animaux ; ils sont donnés directement au grand nombre d'autres parents, alliés ou partenaires d'échange de ce dernier.

Les Dassanetch complètent l'éventail des obligations entre parents et alliés par quatre types de « partenariats spécifiques » *bond partnerships* institués par des rituels, qui sont exposés en détail par Almagor dans son chapitre V. Ces liens entraînent des obligations d'assistance, des interdictions de mariage et des droits sur les compensations matrimoniales des filles des partenaires. Pour le plus fort de ces contrats, celui qui unit le père d'un nouveau né à l'homme dont le bébé portera le nom, les droits sur les compensations matrimoniales s'étendent aux sœurs et aux nièces des partenaires, lesquels sont considérés comme des frères (*ibid.* : 119-121).

Almagor souligne combien, dans cette société fortement égalitaire, le poids d'un homme se mesure à la quantité et à la qualité de ses liens sociaux, qui fluctuent en permanence et ne débouchent sur aucun pouvoir durable du fait qu'ils ne sont pas transmis à la génération suivante (*ibid.* : 10-11 et 248-249). Bonfiglioli (1988: 185), de même, remarque que la richesse est fluctuante et aléatoire aux yeux des Peul Wodaabe, ce qui "conduit à un type de société qui se construit sur des bases égalitaires, tout au moins dans le sens que la propriété d'un troupeau ne constitue pas en soi la base d'une stratification sociale". Chez les Toubou tout autant, la stratification sociale est inexistante. Leur littérature orale témoigne même d'une défiance unanime envers les autorités constituées, qui participe d'une "véritable culture de l'anarchie" (Boutrais⁹, 2007 : 39-40).

Envisageons pour finir le cas des Jie d'Ouganda et des Turkana du Kenya, peuples qui relèvent du cercle Karimojong¹⁰ et dont l'origine est commune. Gulliver leur a consacré en 1955 un ouvrage comparatif, *Family Herds*, qui était novateur en son temps car en dépit de la multiplicité des études sur les sociétés pastorales, peu de chose avait été publié jusque là sur la sociologie de la propriété du bétail (*ibid.* : 1-2). Les Jie sont des agro-

⁹ BOUTRAIS, Jean, 2007, compte rendu de TUBIANA, J., (éd.), 2007. Contes toubou du Sahara ; quatre-vingt-dix-neuf contes, mythes et chansons, Paris, L'Harmattan, 199 p. in Méga-Tchad, pp. 38-40.

¹⁰ Le « cercle Karimojong » *Karimojong cluster* est un groupe de populations culturellement apparentées, qui comprend aussi en Ouganda les Karimojong, les Teso, les Dodoth et les Labwor, au Soudan les Toposa et les Jiye, ainsi que les Nyangatom du sud de l'Éthiopie (Gulliver, 1952 ; Tornay, 2001 : 80-81).

pasteurs, tandis que les Turkana sont des éleveurs qui nomadisent en zone aride à l'est du lac Turkana. Les uns comme les autres n'ont ni chef ni stratification sociale : "there is no controlling authority to override personal choice and inclination" (*ibid.* : 32). Ils n'ont pas non plus de « groupes en corps » au delà de la famille étendue pour les premiers, de la famille restreinte pour les seconds. Gulliver souligne l'importance de la compensation matrimoniale chez les Jie et les Turkana : elle se monte en moyenne à 50 têtes de gros bétail et jusqu'à 200 chèvres ou moutons, le nombre des contributeurs pouvant aller jusqu'à 50 ou plus (*ibid.* : 197). La circulation de bétail qui en résulte est d'autant plus importante que la polygynie est fréquente dans les deux cas (*ibid.* : 242-243)¹¹. La moitié de la compensation est prise dans le troupeau personnel du futur mari, tandis que l'autre lui est donnée par ses « partenaires de bétail » *stock associates* (*ibid.* : 197). Le nombre de ceux-ci dépend de l'âge et de la richesse de chacun ; il peut varier de 7 à 8 jusqu'à une cinquantaine, avec une moyenne de 30 associés environ par personne (*ibid.* : 215). Ces « partenaires de bétail » comprennent les parents cognatiques et parents par alliance proches, ainsi que des « amis » *bond-friends* auxquels chacun se lie par « engagement délibéré » *deliberate pledge* (*ibid.* : 196-198) mais sans cérémonie particulière (*ibid.* : 210), au contraire des Dassanetch. Gulliver souligne combien ces partenariats de bétail sont au cœur de la vie sociale car bien qu'il n'y ait pas de réciprocité rigoureuse (*ibid.* : 221), ils entraînent des droits et devoirs réciproques d'hospitalité, d'assistance, de soutien en cas de conflit, de dons d'animaux pour reconstituer un troupeau ou de nourriture en cas de besoin, d'aide en main d'œuvre, en droits d'accès aux points d'eau ainsi que le don spontané sans raison spécifique, le prêt et le confiage mutuel de bétail (pp. 199-200). Ainsi se tisse une sociabilité en réseaux sur la base de liens entre partenaires associés un à un, chacun ayant son propre cercle, de façon tout à fait comparable à ce qui s'observe chez les Toubou, les Peul Wodaabe et les Dassanetch.

Il y a donc, entre ces sociétés que nous venons d'évoquer, des similitudes remarquables. On y observe la même circulation intense de bétail entre des cellules familiales qui sont liées entre elles par de multiples droits et obligations interindividuels. Ces droits et obligations, distincts dans chaque cas, proviennent soit de liens de parenté, soit de liens d'alliance, soit encore de partenariats entre amis dont la formalisation est plus ou moins poussée : simple amitié chez les Jie, les Turkana et les Toubou, « vache d'attache » chez les Peul Wodaabe, « partenariats spécifiques » institués par des rituels particuliers chez les Dassanetch. Les droits sur le bétail, à

¹¹ Il en est de même chez les Dassanetch (Almagor, 1978 : 167).

l'intérieur d'un troupeau, diffèrent selon les catégories en cause, lesquelles dépendent de l'origine de chaque animal. Mais autant que cet éventail des droits de propriété qui s'exercent sur le cheptel composant, à un moment donné, le troupeau d'une famille, ce qui compte c'est la dynamique de la constitution de ce cheptel. Sa composition est éminemment variable, au fil du temps, car elle ne dépend pas seulement de la fécondité des bêtes ou des aléas d'une sécheresse, elle dépend aussi, à la fois de l'obligation de donner une partie de ces animaux à divers partenaires en fonction de circonstances précises, et du droit à recevoir d'autres bêtes d'autres personnes, pour d'autres raisons. Nous ne pouvons donc que faire écho à Gulliver en insistant sur l'intérêt d'étudier cette sociologie de la propriété du bétail. Elle est au cœur de la vie sociale des pasteurs, comme elle est le moteur de leur vie économique.

Quant au niveau politique, on peut faire à son propos plusieurs remarques. Il existe, certes, des différences notables entre ces sociétés et en particulier, l'organisation en classes d'âge et de génération qui s'observe en Afrique de l'Est – chez les Dassanetch, les Jie et les Turkana – est absente chez les pasteurs d'Afrique occidentale, notamment chez les Peul Wodaabe et les Toubou. Néanmoins, on constate certaines convergences dans la conception de la richesse : celle-ci tient tout autant à l'ampleur du réseau social de chaque individu qu'au nombre d'animaux qu'il possède. Dans chacune de ces sociétés, de fortes solidarités interindividuelles vont de pair avec une tendance à l'égalitarisme, que les Toubou poussent même jusqu'à un véritable esprit d'anarchie. Il ne reste donc plus qu'à espérer que d'autres études sur ce thème viennent enrichir ces quelques réflexions.

Références bibliographiques

- ALMAGOR, U., 1978, *Pastoral partners. Affinity and bond partnership among the Dassanetch of South-West Ethiopia*, Manchester, Manchester University Press, 258 p.
- BAROIN, C., 1985, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou : les Daza Kécherda (Niger)*, Cambridge, Cambridge University Press ; Paris, Ed. de la MSH, col. Production pastorale et société, 456 p.
- , (éd.), 1988, *Gens du roc et du sable - Les Toubou. Hommage à Charles et Marguerite Le Cœur, textes réunis par Catherine Baroin*, Paris, Ed. du C.N.R.S., 286 p.
- , 1994, Querelles et droits fonciers au Borkou, *Droit et cultures*, 28, pp. 119-141.
- , 2005, Pudeur et nourriture : les manières de table des Toubou, in Raimond C., E. Garine et O. Langlois (éds), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD, pp. 377-395.

- BONFIGLIOLI, A. M., 1988, *Dudal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger*, Cambridge, Cambridge University Press ; Paris, Ed. MSH, col. Production pastorale et société, 293 p.
- DUPIRE, M., 1962, *Peuls nomades. Etude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'ethnologie, 338 p.
- GULLIVER, P. H., 1952, The Karamojong Cluster, *Africa*, 22, 1, pp. 1-22.
- , 1955, *The Family Herds. A study of two pastoral tribes in East Africa, the Jie and Turkana*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 273 p.
- La Risâla. Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite mâlikite, par Ibn Abî Zayd Al-Qayrawânî*, traduction française par Léon Bercher. Alger, Editions Populaires de l'Armée, 6^{ème} éd. 1975.
- SWIFT, J., 1979. The Development of Livestock Trading in a Nomad Pastoral Economy : The Somali Case, in Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (éd.), *Production pastorale et société*, Cambridge, Cambridge University Press, Paris, Ed. MSH, col. Production pastorale et société, pp. 447-465.
- TORNAY, S., 2001, *Les fusils jaunes. Génération et politique en pays nyangatom (Ethiopie)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 363 p.

L'activité pastorale et le cycle végétatif *chez les Masa (Tchad/Cameroun)*

Résumé

Cet article prend pour exemple une société - les Masa du Tchad et du Cameroun - caractérisée par un pastoralisme original qui outrepassa son activité propre pour influencer symboliquement sur le cycle végétatif. Ainsi, les techniques d'élevage interviennent en faveur de la maturation du mil à travers l'engraissement rituel du bouvier.

Mots clefs

Masa, pastoralisme, techniques d'élevage, bovins, rites calendaires, cycle végétal.

Pastoral activity and the cycle of vegetation *among the Masa (Tchad/Cameroon)*

Abstract

An original sort of pastoralism characterizes Masa society in Chad and Cameroon. This pastoralism goes beyond his own activity to have a symbolic influence on the cycle of vegetation. Through the ritual fattening of cowherds, livestock techniques symbolically play a positive part in the ripening of millet.

Keywords

Masa, herding, cattle, calendar rites, cycle of vegetation.

* Chargée de Recherches, CNRS / CEMAF, Ivry. dumas-champion@wanadoo.fr

Il est généralement convenu de penser les sociétés pastorales et les sociétés agraires en termes d'oppositions. Quant à celles qu'on qualifie d'"agro-pastorales" parce qu'elles conjuguent les deux activités, il est entendu que le pastoralisme domine l'activité agricole qui y joue souvent un rôle secondaire. Quant aux populations d'agriculteurs qui élèvent des volailles et du petit bétail, elles sont classées dans la catégorie "agricole" dans la mesure où cette activité annexe ne modifie pas la structure de la société. C'est dire qu'il est rare de trouver une société "agro-pastorale" qui utilise ses techniques d'élevage pour faciliter la reproduction agricole, tout en pensant la complémentarité et l'interdépendance de l'ensemble des activités de production.

Les Masa¹ qui vivent sur les territoires du Tchad et du Cameroun peuvent être comparés aux Nilotiques pour l'attachement qu'ils prêtent à leurs vaches. L'élevage de bovins, qui a pour principale fonction de servir de monnaie d'échange en vue de l'acquisition d'une épouse, représente pour un homme le prestige. Sa richesse s'estime à l'importance de son cheptel et au nombre de ses épouses. C'est grâce au bétail qu'il se marie, c'est lui qui montre sa richesse, qui lui ménage des alliés et qui lui permet de prendre place parmi ses ancêtres. Son troupeau l'accompagne tout au long de sa vie. Les soins qu'il lui prodigue sont à la hauteur de sa valeur.

En effet, dans la mesure où chaque vache représente un peu l'épouse qui sera obtenue, l'éleveur se comporte avec sa bête comme s'il s'agissait de sa fiancée, en lui accordant la plus grande attention. Il a toujours une vache préférée qu'il chérit particulièrement et avec laquelle il entretient des rapports empreints d'affection. Il vante sa beauté, lui donne des surnoms qui sont ceux de ses bien-aimées, tout en la flattant de la main. Les vaches qui donnent beaucoup de lait ou qui viennent ou répondent à l'appel du bouvier sont les plus appréciées.

Par crainte des vols, l'éleveur fait stabuler sa vache préférée à l'intérieur de sa case où lui-même se repose. Il met dans sa litière des planches pour éviter qu'elle ne se salisse, ce qui est un traitement de faveur car sinon, le bétail n'est jamais nettoyé. Lors de la naissance d'un veau, la

¹ Estimés actuellement à 500 000 individus, les Masa vivent de part et d'autre du fleuve Logone sur les territoires du Tchad et du Cameroun, au nord du 10^{ème} parallèle. Nos principales enquêtes de terrain de 1973 à 1985 ont été menées chez les Masa-Gumay, le groupe le plus important situé au nord de Bongor. Cet article se réfère aux données collectées il y a une vingtaine d'années et à une mission plus récente réalisée en mars-avril 2003. De nos jours, un grand nombre de rituels tendent à disparaître. Conscients de l'abandon de leurs valeurs traditionnelles, les Masa du Tchad et du Cameroun ont organisé ensemble le premier festival de la culture masa à Yagoua en mars 2003 afin de sensibiliser toute la population. Pour une description complète de la société et de ses liens au bétail, cf. Dumas-Champion, 1983.

plus grande attention est de rigueur. Les vaches qui ont des difficultés à vèler sont assistées et le veau est gardé dans la case où sa mère a mis bas. Il est nourri de bouillie de mil qu'on lui donne à plusieurs reprises au cours de la journée et on lui laisse la jouissance du lait maternel pendant les trois premiers mois. Par la suite, il accompagne le troupeau aux pâturages. Le sevrage sera total au bout d'un an quand sa mère est de nouveau en gestation.

Bien que les Masa prennent le plus grand soin de leurs bêtes et qu'ils utilisent pour elles des remèdes locaux, ils ne peuvent pas éviter une mortalité importante en cas d'épidémie. L'attachement qu'il porte à leurs bêtes est alors particulièrement visible en cas de perte. Le propriétaire pleure sa vache et ne consommera pas la viande de l'animal qu'il affectionne car il considère qu'elle fait partie de la famille.

La vache est d'autant plus idéalisée et le lien qui attache le propriétaire à sa bête est d'autant plus fort qu'il est difficile de réunir le troupeau nécessaire à l'acquisition d'une épouse. Les techniques d'élevage, qui visent non seulement à l'amélioration du cheptel mais concourent également à l'échange matrimonial d'une manière pratique et symbolique, présentent aussi la particularité d'impulser la reproduction agraire tout en pensant les autres activités de production, la pêche et autrefois la chasse, comme interdépendantes de la fertilité de la terre.

L'élevage des bovins qui, par sa fonction de monnaie d'échange permet d'acquérir une épouse, sert à la perpétuation du groupe, tandis que l'agriculture est liée à la production du sorgho, à la base de l'alimentation. Mais l'originalité des Masa s'exprime totalement quand les bouviers interviennent symboliquement dans la croissance du sorgho. Qu'en est-il de l'implication des différentes activités de production – et particulièrement des techniques pastorales – dans le cycle végétal ?

Comparés à leurs voisins, les Musey², les Masa ne sont pas de 'vrais agriculteurs'. L'agriculture qu'ils pratiquent est peu diversifiée et s'échelonne seulement pendant la saison des pluies. Ils cultivent presque exclusivement un sorgho rouge hâtif, le *sorghum caudatum*, qui pousse en trois mois. Seules les femmes sèment dans leurs « champs de cases » des légumes : gombo, concombre, oseille, citrouille, haricots, pois de terre, sésame, pour améliorer la nourriture. Mais ces légumes qui sont cultivés en très faible quantité sont consommés avant le début de la saison chaude. Toutefois, depuis quinze ou vingt ans, sous l'impulsion de la mission catholique, les femmes entretiennent des jardins tout au long de l'année pour y faire pousser des tomates et des salades qu'elles vendent au

² A propos des Musey, cf. Louatron, 1997.

marché. Bien que les Masa pratiquent une agriculture de subsistance, l'activité agraire conditionne toutes les autres activités en raison des critères de survie alimentaire. S'ils ont du mil, ils cherchent à avoir du poisson, ensuite ils pensent à se marier donc à avoir des vaches. L'alimentation est assurée par la culture du mil et la pêche. Le pastoralisme joue un rôle éminemment social, orienté vers la procréation humaine et la reproduction des générations tandis que la culture du sorgho s'inscrit dans le cycle annuel de la fertilité de la terre. Mais comment l'activité pastorale peut-elle intervenir et favoriser le cycle végétatif du sorgho, comme les autres tâches qui, elles aussi, sont orientées vers une seule finalité : la reproduction agraire? Cette vision idéologique s'inscrit dans un cadre plus large qui prend en compte l'ensemble des activités de production et les pense solidaires les unes des autres à travers les rites calendaires.

Nous verrons qu'au cours du cycle annuel, toutes les activités de production (chasse³, pêche et élevage) ont pour paradigme le cycle végétatif du mil. Et que, d'autre part, le cycle de la reproduction humaine est pensé à travers la combinatoire des activités pastorales indissociable du croît du troupeau de bovins.

LES RITES CALENDAIRES ET LE CYCLE VEGETATIF

L'année commence avec la nouvelle lune qui annonce le début des récoltes⁴. Les Masa qui suivent en cela leurs voisins auraient très bien pu choisir le départ de la transhumance des bovins comme marqueur de la nouvelle année. Mais ils pensent que le cycle végétatif du sorgho dont dépend leur survie alimentaire nécessite le soutien symbolique des autres activités comme la pêche ou l'élevage, pour favoriser le rendement de la production céréalière.

³ Avec la disparition du gibier depuis une trentaine d'années en pays Gumay, notamment à Koumi, les chasses rituelles et collectives ont été abandonnées.

⁴ Les Masa divisent l'année en douze lunaïsons. Le nom de chaque mois est désigné par l'événement écologique, cultural ou social qui a lieu durant la dite lunaïson. *fuldu* « la récolte » (correspond approximativement au mois d'octobre); *vagassiwil* « l'inondation » (novembre); *trobo ou yadi* « l'eau se retire », c'est la pêche avec les nasses dans les bras morts du fleuve. C'est durant ce mois qu'a lieu la grande cérémonie de clôture du calendrier agraire, la fête de *vana vi Malam* (décembre); *kwasléké* « feux de brousse » (janvier); *kardé* (février); *bongor* « départ pour le *guruna* pour les Masa de Bongor » (mars); *dwé* « il fait très chaud », formation des nuages (avril); *gossum* « premières pluies » début de cultures (mai); *kré* « sarclage », retour des *guruna* à proximité du village (juin); *Slubum* « il pleut quotidiennement », les réserves de mil sont presque épuisées. Les *guruna* rentrent au village (juillet); *walgoro* « petit *walla* » départ pour le *walla* « cure d'engraissement »; fin de la culture du mil. On commence à manger les concombres (août); *walpolo* « grand *walla* », sortie des participants à la cure d'engraissement qui vont à la lutte rituelle. Consommation du nouveau-mil. Préparatifs pour la récolte (septembre).

Avec le début des récoltes, on entre dans la meilleure période de l'année, celle que les Masa se souhaitent mutuellement de vivre. On dit qu'elle « fait grandir les orphelins »; c'est dire le bien-être du moment. Les travaux agricoles sont terminés, la période de repos qui s'engage va permettre de renouer les relations sociales jusqu'à la prochaine saison des pluies. Les Masa en profitent pour aller voir leurs parents éloignés du village. Ils fréquentent les marchés et se rendent nombreux aux fêtes de fin de deuil qui représentent l'activité sociale par excellence. De février à avril, la saison sèche se poursuit, mais la chaleur devient plus intense.

Le nouveau cycle des activités calendaires reprend alors que la saison sèche est bien installée, généralement en janvier, par la mise à feu de la brousse qui est pensée comme le premier geste de nature agraire qui doit apporter la pluie fertilisante plusieurs mois plus tard. Les Masa considèrent, en effet, qu'en mettant le feu à la brousse, la fumée qui s'élève dans le ciel va former des nuages qui apporteront la pluie trois mois plus tard. La mise à feu rituelle doit être respectée et toute personne qui mettrait le feu à la brousse avant le responsable rituel, qui est un descendant des premiers occupants du sol et aussi propriétaires des mares, entraînerait une sécheresse qui persisterait tant qu'un sacrifice de réparation n'aura pas été effectué⁵. C'est ce responsable représentant des premiers occupants du sol qui décide du moment de la première mise à feu et, de mare en mare, l'ordre suit l'implantation des hommes dans la région.

Les pêches collectives rituelles⁶ débutent à la lune suivante, et concernent exclusivement les mares. La vie végétative qui doit reprendre à proximité des mares a partie liée avec la vie pastorale puisque l'ouverture de la pêche prépare la transhumance du gros bétail et l'installation des bouviers à proximité des marigots, au moment où les herbes se raréfient auprès des zones habitées. L'histoire de ces mares est aussi directement associée à la vie pastorale. A l'origine chaque ancêtre éponyme des Masa-Gumay⁷ possédait une mare, point d'eau du reste indispensable à l'activité des éleveurs. Le récit de leur découverte met généralement en scène un taureau qui fait jaillir l'eau à force de frotter ses cornes contre une touffe de jonc. Ce thème mythique n'est pas spécifique aux Masa, mais présent dans tout le Nord Cameroun.

⁵ L'endroit où a eu lieu la mise à feu sert d'aire sacrificielle. C'est à cet endroit que l'animal doit être immolé. Une fois dépecé, il est consommé sur place et la peau est déposée au bord de l'eau en chantant le *magana* (chant de guerre). Puis, le « père de la mare » remplit de l'eau du marigot dans une coquille d'escargot qu'il va verser sur le lieu du sacrifice.

⁶ Cf. à ce sujet, Dumas-Champion, 1997.

⁷ Groupe Masa vivant au nord de Bongor au Tchad.

C'est le responsable qui a brûlé la brousse en premier qui inaugure aussi le cycle des pêches rituelles. Ces pêches donnent lieu au plus grand rassemblement de la population et apparaissent comme la première étape des rites propitiatoires en vue de la prochaine récolte. Une pêche fructueuse va augurer d'une bonne récolte à venir. Aussi quand il y a des périodes de sécheresse et que les mares sont asséchées, le père de la mare, responsable rituel, doit accomplir un simulacre propitiatoire afin que ne soit pas compromise la suite du cycle des activités calendaires et particulièrement la prochaine récolte du mil. Il doit faire semblant de faire griller les poissons qu'on aurait dû pêcher. A défaut de poisson, il rapporte de la vase qu'il va faire semblant de mettre à cuire et de consommer comme s'il s'agissait des fruits de la pêche. Les Masa remédient ainsi aux conséquences fâcheuses de l'assèchement de certaines mares sur le cycle du renouveau de la nature en adaptant leurs rites⁸ afin que la chaîne des activités de production ne soit pas interrompue. Cette pêche rituelle est bien appréhendée comme une sorte de récolte qui s'inscrit dans le cycle du renouveau de la nature. Elle s'accompagne des mêmes interdits qu'à l'occasion des fêtes agraires qui doivent être respectés sous peine d'empêcher la venue des pluies en vue des prochaines semailles.

LA PRATIQUE DU *GURUNA*

La lune qui suit les pêches rituelles des marigots marque le départ des bouviers qui transhument et s'installent à proximité des mares. Cette transhumance, de faible amplitude de cinq à dix kilomètres en moyenne, et tout ce qu'elle implique, est une technique d'élevage que les Masa désignent par le terme *guruna*⁹. La transhumance du troupeau vers des pâturages plus riches, caractéristique du *guruna*, n'a pas pour seule finalité d'augmenter la production laitière : elle fait rejaillir cette prospérité sur l'éleveur en lui procurant une alimentation améliorée. Les *guruna*, qui boivent alors plusieurs litres de lait par jour, puisent dans cet apport nutritif la force qui leur permettra de s'imposer à la lutte et d'être reconnus comme demandeurs d'épouse. Cette pratique s'inscrit dans un cycle où vaches et bouviers prospèrent en une symbiose harmonieuse. L'idée associant le sort du Masa au bien-être de son troupeau est une invention que le mythe d'origine des Masa-Gumay décrit comme une pratique consubstantielle à l'émergence de la société masa. En effet, si les Masa ont supplanté en nombre les premiers occupants c'est parce que leur ancêtre, un étranger qui avait rang d'esclave,

⁸ Cette offrande substitutive était déjà pratiquée en 1985, elle continue de l'être en 2003 quand le poisson manque, pour ne pas compromettre la récolte à venir.

⁹ Pour plus d'informations sur la pratique du *guruna*, cf. Dumas-Champion, 1983 : 122-144.

a su vivre en harmonie avec les bovins de son maître dont il avait la garde. Sa capacité à faire prospérer le bétail lui valut les filles de son maître pour épouses. Et bien qu'il ne versa pas de compensation matrimoniale en bétail pour les acquérir, la logique *masa* est sauve car, dans la réalité, le *guruna* se présente comme une initiation au mariage pour les jeunes gens. Les bouviers doivent favoriser la reproduction de leurs vaches par une technique appropriée pour pouvoir ensuite engendrer eux-mêmes une riche progéniture.

Ce sont les jeunes gens, en âge de se marier, qui partent garder le bétail de leur père, de leur oncle paternel ou maternel et celui qu'on leur confie, grâce à un système de prêt, *golla*. Ceci permet à ceux qui ne possèdent pas de bovins de participer à cette activité sociale. Ils séjournent en brousse dans des camps provisoires, encadrés par quelques hommes mariés et un responsable du *guruna* qu'on appelle « père du *guruna* » *bum guruna* qui détient l'autorité et le pouvoir religieux. Leur activité se partage entre les soins donnés au bétail, le loisir de courtoiser les jeunes filles et l'entraînement à la lutte rituelle à mains nues qui sera organisée ultérieurement entre lignages étrangers. Cette lutte oppose deux *guruna* qui peuvent potentiellement s'échanger leurs sœurs puisque le mariage est exogame. On peut dire de cette lutte qu'elle métaphorise le combat pour les femmes et fait jouer à la pratique du *guruna*, qui apparaît beaucoup plus qu'une simple activité pastorale, le rôle d'une véritable initiation masculine au mariage¹⁰.

Il existe plusieurs catégories de *guruna* qui s'échelonnent tout au long de l'année. Le départ collectif pour le « *guruna* de saison sèche » *guru-fatna*, marque l'entrée dans le cycle annuel des différents *guruna*. C'est au moment où les pâturages viennent à manquer autour du *farana*¹¹, alors que la saison sèche est avancée pendant la lune de mars, que les bouviers conduisent leur troupeau vers de nouveaux pâturages à proximité des points d'eau. Les mares qui ont été pêchées rituellement peuvent désormais l'être quotidiennement par les *guruna*.

L'ordre des différentes activités doit être respecté pour s'inscrire dans le renouveau de la nature. Le cycle agraire est orchestré par un maître de la terre qu'on appelle « père de la terre » *bum nagata*, qui détermine le moment propice aux semailles. C'est une affaire importante puisqu'il faut s'assurer de l'abondance des pluies à venir pour ne pas avoir à semer une seconde fois. Dans ce choix, le chef de terre se fait aider par les prédictions du devin. Une fois qu'il a accompli les rites de semailles, c'est au tour des chefs de famille étendue qui habitent sur sa terre de semer leurs champs en

¹⁰ qui n'a rien à voir avec le rite d'initiation masculine du *labana* qui a été diffusé par les Musuk depuis un siècle et demi.

¹¹ La communauté de base.

entraînant tous les autres membres de la famille.

LE RETOUR DES *GURUNA*

La lune de juin marque le retour des *guruna* au village. La société vit dans l'attente de leur arrivée qui va ouvrir une nouvelle phase de l'année. Les semailles ont eu lieu et l'on commence le premier sarclage. On démarie les plants et on repique les manquants. Les *guruna* qui installent leur camp à proximité de la communauté de base (d'où la désignation « à proximité de » *guru-slagamna*) vont pouvoir pour un temps associer leurs activités d'éleveurs et celles de cultivateurs. Mais leur rôle principal est de prendre en charge les festivités qui ont lieu pendant cette période. Désormais, pendant la saison des pluies, ce sont les *guruna* qui, seuls, ont la responsabilité d'animer les fêtes de deuil en s'adonnant à la danse du *demerena*¹². Ce sont eux qui ont la responsabilité de jouer de la flûte en accompagnant leurs danses. On dit de la « flûte » *difna*, qu'elle fait pleuvoir et venir le mil. La façon dont l'utilisation de cet instrument à vent accompagne certaines phases du *guruna*, et se trouve interdite dans d'autres, révèle son pouvoir sur le cycle saisonnier et tout particulièrement sur la pluie. Au moment où les pluies doivent cesser pour que le mil mûrisse, les flûtes sont abandonnées et ne sont reprises qu'avec la fête qui clôt les cérémonies de la récolte et annonce la reprise d'un autre cycle agraire. Les *guruna* apparaissent comme les grands ordonnateurs du moment, des sortes de maîtres du temps, capables d'appeler la pluie et de la régler selon la période mais toujours en coordination avec le maître de la terre qui pourra intervenir pour conjurer la sécheresse ou enrayer les pluies trop abondantes en sacrifiant un animal à l'esprit de la Terre¹³.

LES TRAVAUX AGRAIRES ET L'INTERVENTION SYMBOLIQUE DES *GURU-WALLA*

Pendant le mois de juillet les pluies deviennent très abondantes. Le sorgho atteint presque un mètre et l'on procède au deuxième sarclage. C'est un gros travail pour lequel les alliés et les partenaires de *golla*¹⁴ s'entraident. Le gendre par exemple ira sarcler le champ de sa belle-mère.

¹² *Demerena* est une danse réservée aux *guruna* qui caractérise cette période de l'année.

¹³ A propos des rites de fertilité en cas de sécheresse et la diffusion d'un culte, censé chasser la famine, cf. Dumas-Champion, 2004 : 88-94.

¹⁴ Le *golla* est un système de prêt du bétail et les gens qui se prêtent du bétail entretiennent les liens de solidarité qui se manifestent notamment par une entraide dans les travaux de sarclage.

Les *guruna* rentrent définitivement au village. Les fêtes funéraires sont suspendues, c'est une période de gaieté qui commence mais qui n'est possible que si l'année a été bonne, si les *guruna* sont suffisamment gras pour lutter et si aucun deuil ne les a frappé ; dans ce cas, ils vont « porter le *demerena*¹⁵ » dans les villages environnants. Les communautés restées à l'abri des difficultés se concertent entre elles pour savoir qui sera le récipiendaire de la cérémonie. Il faut être capable d'abattre des bovins pour nourrir les *guruna*, ce qui implique de grosses dépenses. Aujourd'hui, il n'y a souvent que les chefs de canton pour être en mesure de bien recevoir les lutteurs. Cent à deux cents *guruna* se retrouvent chez le chef de canton pour s'opposer à la lutte pendant une journée. Il abattra plusieurs taureaux pour les recevoir. Autrefois, un lutteur de grande notoriété ou n'importe quel chef de famille capable d'égorgé un taureau recevait les concurrents. Cette lutte rituelle, qui a pour finalité l'échange matrimonial et donc la reproduction humaine, est censée accompagner symboliquement le cycle du mil. Ce sont les derniers moments de réjouissance avant la prochaine lune.

Le mois de *wal goro*, « petite cure d'engraissement » (août), marque la suspension des activités champêtres. Le dernier sarclage terminé, le chef de terre signifie l'arrêt des travaux agraires en enterrant sa houe dans le champ ; il l'y laisse pendant deux ou trois jours selon son signe de procréation¹⁶. Il la déterre – pour le même laps de temps – puis l'enterre une nouvelle fois. Chaque paysan dépose alors sa houe dans sa case. La société entre en gestation. Toutes les activités sociales sont suspendues : les fêtes de levée de deuil qui l'étaient déjà, mais aussi les opérations concernant le mariage. Le bétail de la compensation matrimoniale ne peut être transféré à l'intermédiaire ; les visites aux futurs beaux-parents sont proscrites ; la jeune mariée ne peut quitter l'enclos paternel pour s'installer chez son mari. On entre dans une période de soudure alimentaire souvent difficile, et alors que la population va souffrir de malnutrition ou de raréfaction de la nourriture, des jeunes gens se rendent séparément chez un allié ou un oncle maternel ou un partenaire de *golla* pour se faire engraisser. On les appelle les *gro-walla*, « les enfants de la cure d'engraissement »¹⁷. La personne qui est capable de gaver un *gor-walla* pendant un mois doit disposer d'un surplus de nourriture. C'est un rôle prestigieux qui démontre l'opulence du

¹⁵ C'est dire qu'ils iront danser le *demerena* dans les villages qui pourront les recevoir.

¹⁶ « Les Masa attribuent à chaque être humain un chiffre sexué qui fait référence non pas à son sexe mais à celui de son premier-né ; ... ce signe se réfère à un chiffre pair ou impair. La naissance d'un garçon est associée au chiffre impair, trois, à la droite et au matin, tandis que celle d'une fille est liée au chiffre pair, deux ou quatre, à la gauche et au soir » (Dumas-Champion, 2004 : 74).

¹⁷ De même qu'on appelle les néophytes de l'initiation masculine « les enfants de Labada », le génie de l'initiation masculine.

prestataire pendant cette période de quasi disette, et qui repose sur l'échange de la prestation entre partenaires. Si l'oncle maternel reçoit son neveu, l'année suivante, il enverra son fils chez le mari de sa sœur.

Mais en quoi consiste cette pratique dite *guru-walla* qui s'inscrit dans un cycle consacré aux activités du *guruna* ? Durant le mois où toute activité est suspendue, la vie de la communauté se tourne entièrement vers le candidat à la « cure d'engraissement » qui doit engraisser pendant que le mil parvient à maturité¹⁸. Lui est reclus dans une case, entièrement nu, avec pour seule occupation d'ingurgiter la nourriture. « L'enfant de la cure d'engraissement » est comme le grain enfoui dans la terre qui doit fructifier. Les personnes qui sont chargées de lui tenir compagnie n'ont d'autre rôle que de l'obliger, y compris par la force, à prendre six repas par jour¹⁹. Nourri du mil qui a germé en terre lors de la précédente récolte, il doit grossir en même temps que le mil mûrit. Il lui est interdit d'avoir des relations sexuelles pendant cette période, en contraste avec les autres phases du *guruna*. On explique que, de même qu'une femme enceinte ne doit pas interrompre sa grossesse par des rapports sexuels les deux derniers mois, de même le *gor-walla*, qui entre en gestation pour donner en quelque sorte naissance au mil, ne doit pas avoir de relations sexuelles. Les Masa disent qu'il maigrirait et qu'en conséquence, le mil dépérirait. L'engraissement des *gro-walla* qui est censé interférer symboliquement sur le cycle végétatif du mil joue le rôle d'un rite agraire destiné à favoriser la croissance du mil. D'ailleurs, les chefs de terre font remarquer que les années où il y a peu de *gro-walla*, il y a peu de mil. En même temps qu'il en est l'expression, le *gor-walla* est un modèle pour le mûrissement de la céréale. Cette conception, les Masa la partagent avec les populations voisines des Mandara qui, pour leur part, gavent un taureau²⁰ dit *maray*, qu'ils gardent claustré

¹⁸ La seule activité agraire sera de lier les tiges de sorgho entre elles pour éviter qu'elles se couchent au sol. C'est le chef de terre qui donne le signal en commençant le premier à lier les cannes entre elles par deux ou trois, selon son signe de chance (Document personnel de Tonino Melis).

¹⁹ Composés de bouillie de mil, de viande de poulet ou de canard.

²⁰ «Le taureau doit engraisser. Claustré avant la reprise des travaux agraires, en pleine saison sèche, durant la lune de *mokwa*, *tsarad* (mars-avril) soit douze lunes avant le déroulement du *maray*» (Boisseau, 1975 : 28), le taureau accompagne le gros mil dans son cycle germinatif jusqu'à sa maturité. Son gavage apparaît dans un rapport d'homologie avec le renouveau du cycle agraire. A ce titre un rite *gudur* destiné à lutter contre la famine conforte cette équivalence. Il consiste à remplir de grains et de tiges de mil le grenier du chef ou la case du taureau sacré. Les gens de *Gudur* expliquent ainsi : «si le taureau ne mange pas, les gens ne mangeront pas non plus» (Jouaux, 1989 : 266 note 15).

pendant un an voire davantage avant de l'abattre l'année où le gros mil parvient à maturité²¹ (Dumas-Champion, 1995 : 16).

Avec l'apparition de la lune de septembre, chaque chef de terre frappe le tambour pour annoncer la fin de la cure des *gro-walla* puisque le mil est prêt à être consommé. C'est le moment tant attendu où l'on va enfin pouvoir consommer la « nouvelle boule ». On l'appelle ainsi en français à cause de sa forme sphérique ; c'est l'équivalent du gâteau de mil en Afrique de l'Ouest. Elle est fabriquée avec les grains de la précédente récolte mélangés au nouveau mil.

La consommation du nouveau mil est célébrée par les danses des *gro-walla* qui ont accompagné sa maturation jusqu'à son terme. Par leur physique opulent – ils ont un ventre de femme enceinte, le visage et le torse nu aspergés de lait et sont recouverts de farine – ainsi que par leur manière de danser, si différente des autres chorégraphies²², ils symbolisent le nouveau mil. Ils se tiennent par l'épaule, bras dessus bras dessous, serrés les uns contre les autres, comme les tiges de sorgho dans les champs, tiges qui doivent être rapprochées et très denses. Ils forment comme un seul corps, avançant le pied gauche et laissant glisser le droit en dessinant un cercle autour du tambour, *timna*²³, et en s'accompagnant de chants qui vantent leurs aventures amoureuses et leurs exploits de lutteurs. On se souvient que lors du mois précédent, les mariages étaient suspendus. Ces chants indiquent une reprise des activités matrimoniales²⁴. Comme le mil arrivé à maturité, les participants à la « cure d'engraissement » qu'on appelle désormais « les hommes de la cure d'engraissement » *sum-sa-walla*²⁵, sont eux-mêmes parvenus au terme de leur initiation. En quelque sorte, ils sont « mûrs » pour le mariage et c'est comme demandeurs d'épouses qu'ils vont lutter. Pendant une quinzaine de jours, ils doivent commencer par perdre leur excès d'embonpoint pour être capables de lutter. Durant cette période, ils vont danser de terre en terre à l'appel des chefs de terre du pays. S'ouvre alors un cycle de fêtes des récoltes. Celui-ci commence au sud du pays masa, en pays musuk²⁶, qui est le berceau des autochtones, détenteurs de la terre. Il

²¹ C'est aussi le rôle que d'autres sociétés font jouer à certains chefs religieux. Par exemple, le *hogon* qui n'est pas autorisé à quitter sa maison pendant la période où croissent les végétaux, temps où ses deux âmes sont en étroite communion avec les âmes des céréales (Dieterlen et Griaule, 1954).

²² La danse fait partie intégrante des rituels. Non seulement elle rythme les différentes activités mais aussi, à travers les différentes chorégraphies, elle apparaît être un marqueur saisonnier.

²³ nom désignant le tambour et cette danse si particulière.

²⁴ Toutes les activités sociales reprennent comme les fêtes de levée de deuil.

²⁵ On notera qu'on ne les appelle plus des enfants du *walla*. Ils sont devenus des adultes, des « hommes de la cure d'engraissement ».

²⁶ En territoire camerounais.

suit l'ordre d'installation des différents chefs de terre qui ont essaimé jusqu'en pays gumay²⁷. Le périple s'achève trois mois plus tard au nord du pays masa par une fête qui clôture la récolte et annonce en même temps l'ouverture de la prochaine saison par la reprise de la flûte.

Les fêtes de la récolte, qui s'échelonnent sur trois mois, ont chacune leur spécificité selon qu'elles ont lieu au moment des prémices, de la moisson ou qu'elles clôturent le cycle agraire. Avec la lune d'octobre commence la récolte *fëena*. Si jusque là, on mange tous les jours le nouveau mil, il est interdit de l'engranger. La population attend que le chef de terre donne le signal de cette ultime opération. Il tient compte de plusieurs facteurs dans sa décision. Les pluies doivent avoir cessé. Normalement, les fêtes qui sont préalablement organisées sont censées avoir stoppé les pluies. Le mil doit être sec pour être engrangé sinon il pourrirait. Les gens doivent aussi avoir reconstruit leur grenier qui a pu s'écrouler pendant la saison des pluies. La moisson est une tâche spécifiquement féminine, pensée comme un travail de parturition.

La reprise des flûtes inaugure une nouvelle phase dans l'activité des *guruna*. Elle annonce la saison sèche et le début d'un nouveau *guruna*, qu'on appelle *guru sarmana* du nom donné à une graminée sauvage avec laquelle on refait les toits des habitations. Il est encore désigné par l'appellation « guru de saison sèche » *guru-ceyna*. Quant au *guru-zafkana*, il est réservé aux *guruna* qui installent des camps de pêche sur le Logone afin d'y pêcher de manière intensive pour réunir les bénéfiques qui leur permettront d'acheter des vaches et de compléter la compensation matrimoniale indispensable à l'acquisition d'une épouse.

CONCLUSION

La pratique du *guruna* qui, d'après le mythe, a favorisé l'émergence de la société masa, est aussi révélatrice de l'idéologie liée au bétail. On aura remarqué qu'à travers les différentes phases du *guruna* qui scandent le calendrier annuel, ce sont les jeunes bouviers *guruna*, en âge de se marier, qui impulsent leur rythme à la production céréalière. Car, si les Masa pensent de manière corollaire et intrinsèquement unis le croît du bétail, la reproduction humaine et la fertilité de la terre, l'ordonnancement des activités de production – où dominent les techniques d'élevage – tend vers un seul but : la fertilité de la terre consubstantiellement liée à la

²⁷ Tous les chefs de terre installés en pays gumay dépendent du grand chef de terre du pays musuk. C'est aussi chez le « père de l'initiation », le *bum Labada*, que les chefs d'initiation viennent chercher la tige de mil, symbole de l'initiation, pour pouvoir organiser sur leur propre terre une cession initiatique. L'itinéraire suit le même ordre de préséance de terre en terre qu'il s'agisse de célébrer l'initiation, *labana* ou *Diniata*.

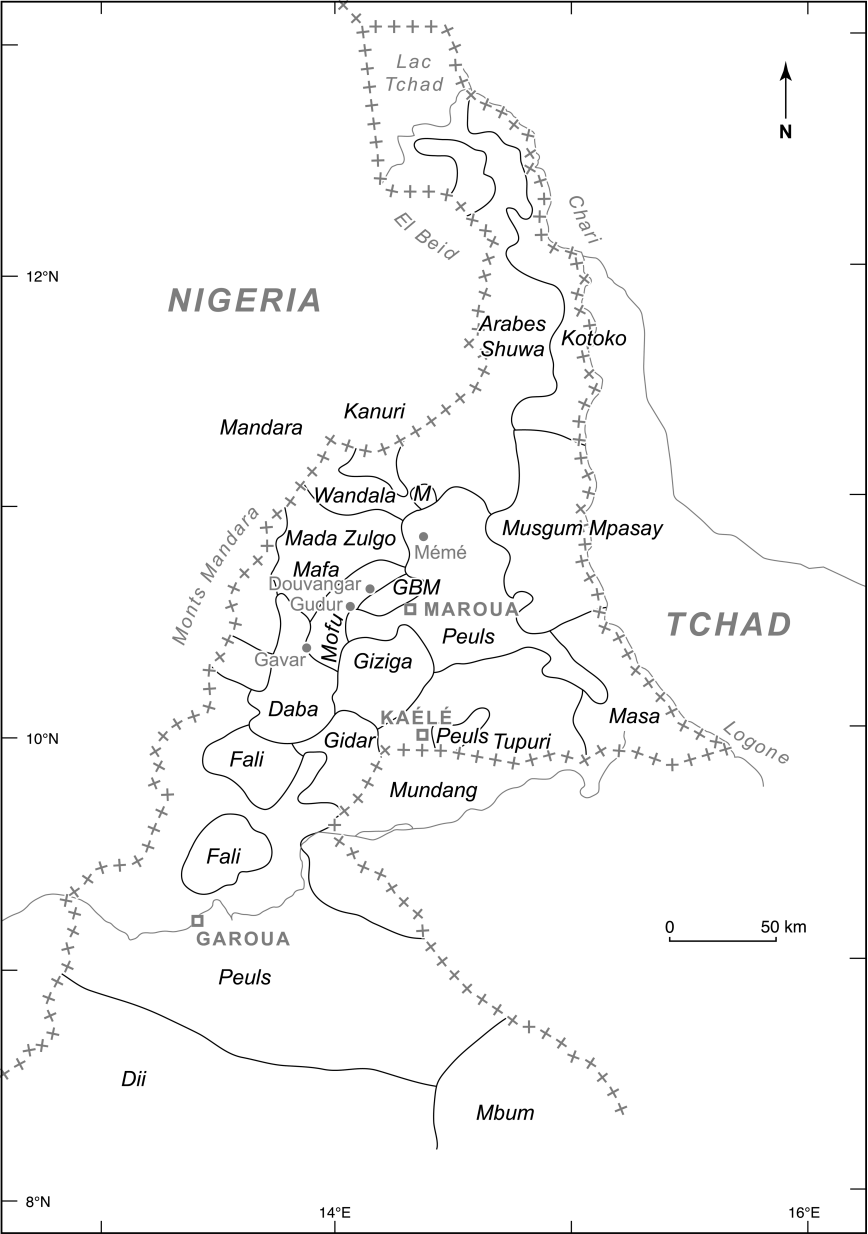
reproduction du genre humain à travers l'échange matrimonial et la circulation du bétail.

C'est en tant qu'éleveurs de bovins qu'ils affirment leur suprématie sur les travaux agraires. Les *guruna* jouent, en effet, un rôle de maîtres du temps qui sort *stricto sensu* du cadre de leur activité pastorale. C'est leur retour au village qui ouvre une nouvelle période de l'année. Seuls, ils ont le pouvoir de faire venir ou d'arrêter la pluie en jouant d'une flûte qui leur est réservée. Même si cet instrument à vent – de même que les sifflets en terre cuite – sont couramment associés à la pluie dans le Nord Cameroun, les Masa, quant à eux, le fabriquent à partir des cornes de bovins et non à l'aide de roseau comme c'est le cas des autres sociétés voisines, montrant ainsi la primauté de leur statut d'éleveurs dans l'octroi de ce pouvoir. Enfin, le passage de « l'enfant de la cure d'engraissement » à l'état adulte s'opère quand ils « accouchent » du nouveau mil, avant d'être aptes à acquérir une épouse et à se reproduire. S'ils empruntent la symbolique de la parturition féminine à travers le gavage, c'est en tant que *guruna* et non comme cultivateurs. La fonction symbolique, mise ici en jeu, détourne de la réalité la survie alimentaire de la population qui ne dépend plus seulement de l'activité agraire mais des compétences d'éleveurs des Masa.

Références bibliographiques

- BOISSEAU, J., 1975, *Nkudi maray, la fête du taureau ou la célébration de la convivialité mafa*, Cameroun septentrional, Doc. Mult., 108 p.
- DIETERLEN, G. et M. GRIAULE, 1954, The Dogon, in D. Forde (éd.), *African Worlds*, London, Oxford University Press, pp. 83-110.
- DUMAS-CHAMPION, F., 1983, *Les Masa du Tchad, bétail et société*, Cambridge University Press et Paris, Ed. MSH.
- , 1995, "Régicide et initiation". La limitation des règnes et le cycle initiatique dans les monts Mandara, *Journal des Africanistes*, 65, (1) pp. 5-34.
- , 1997, La pêche rituelle des mares en pays masa (Tchad), in H. Jungraithmayr, D. Barreteau, U. Seibert (éds.), *L'Homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad*, Paris, ORSTOM, coll. Colloques et Séminaires, pp. 385-401.
- , 2004, les rites calendaires et le cycle végétatif chez les Masa (Tchad et Cameroun), *Rupture-Solidarité*, n° 5, Paris, Karthala, Col. Mutations et défis en Afrique centrale, pp. 71-115.
- JOUAUX, C., 1989, Gudur : chefferie ou royaume ?, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 114, XXIX-2 : 259-288.
- LOUATRON, J., 1997, *Mbassa et Fulna, les cultes claniques chez les Musey du Tchad*, Thèse de Doctorat, École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, Paris.

Carte de situation



Secteur de cartographie de l'IRD - E. Opigez

- M* Musgum Kalang
- GBM* Giziga Bwi Marva
- Mafa* Ethnie
- ▣ *KAËLÉ* Chef lieu de département
- Gudur Village

Chèvre animal de la terre, mouton animal de l'eau

Nord Cameroun

Résumé

Dans les sociétés musulmanes du nord du Cameroun, si l'on ne peut dissocier l'élevage des caprins de celui des ovins, qui partagent les mêmes pâturages et intègrent le plus souvent les mêmes enclos, il en va autrement chez les groupes non musulmans voisins. Chez ces derniers, par suite d'une diffusion tardive des moutons, comme dans les monts Mandara, ces deux élevages demeurent à des degrés différenciés. Définis par des critères comportementaux, chèvres et moutons restent alors assignés à des modes de socialisation et à des rôles précis dans l'arsenal des rituels. La fonction dévolue à ces animaux sacrificiels a sans doute conforté la pratique dissociée de leurs élevages.

Mots-clefs

Chèvre, mouton, Nord-Cameroun, types d'élevage, diffusion

Goat and sheep: earth and water

Northern Cameroon

Abstract

If in the Muslim societies of Northern Cameroon the breeding of goats and sheep cannot be dissociated, for they share the same pastures and often the same pens, it is completely different among the neighbouring non-Muslim groups. Indeed, due to a late diffusion of sheep, like in the Mandara Mountains, the latter groups differentiate between the two types of livestock. Because goats and sheep are defined by behavioural criteria, they are attributed certain modes of socialisation and specific ritual roles. The function allotted to these sacrificial animals definitely reinforced the distinctive breeding practice.

Keywords

Goat, sheep, Northern Cameroon, types of livestock, diffusion

* Géographe, Directeur de recherches, IRD. christian.seignobos@wanadoo.fr

Si, dans le Nord du Cameroun, l'élevage du mouton l'emporte chez les Peuls et les Mandara, la plupart des zones non musulmanes se caractérisent encore dans les années de l'indépendance, par un élevage quasi exclusif de caprins. H. Fréchou (1966 : 27) signale qu'en 1962 « les ovins sont très peu nombreux dans le nord des montagnes du Margui-Wandala (les ethnies de cette région ne s'y intéressent absolument pas), dans l'ouest de l'arrondissement de Kaélé (pays giziga), et dans le canton de Moussey. »

A. Hallaire (1991 : 58) le signale à nouveau pour les monts Mandara : « Un peu moins nombreux [que les chèvres], les moutons ne semblent pas avoir été introduits depuis très longtemps. Peut-être s'agit-il d'un emprunt fait aux pasteurs peul. Chez certains groupes, notamment les Matakam [Mafa], ils ne peuvent être utilisés pour les sacrifices. »

En levant les plans de nombreuses concessions dans le nord du Cameroun (années 1970) pour mettre en évidence les différents stéréotypes architecturaux, il m'est apparu qu'un grand nombre d'ethnies (Mafa, Mineo, Mofu, Gavar, Kapsiki, Giziga)... attribuaient aux chèvres et aux moutons des lieux de stabulation strictement séparés¹. Cette organisation était donnée comme seule garante d'une meilleure reproduction des deux « espèces »².

CHEVRES ET MOUTONS, QUELQUES PROPOSITIONS CONCERNANT LEUR DIFFUSION

Les chèvres : des plaines aux massifs

Les monts Mandara représentent, tant pour les hommes que pour les animaux, une sorte de butée migratoire même si, par la suite, ils connaissent une redistribution infinie entre les innombrables massifs.

La chèvre est partout désignée comme l'animal autochtone. On trouve même chez les Mafa, Mofu et Mada des récits de sa « genèse ». Des chasseurs, en plaine, capturent des gazelles (*Gazella rufifrons*, *lelwa* en ffulde et *mewaney* en mofu). Facile à apprivoiser³, ces gazelles auraient, peu à peu, dans les enclos, perdu et leur cornage et les bandes noires de

¹ Le parage séparé des moutons et des chèvres s'est encore précisé lors d'enquêtes concernant des aménagements de terroirs (cf. O. Iyebi Mandjek, C. Seignobos, 1995 : 9-10), avec à l'appui le levé de trois concessions dans les quartiers Katamsa et Dengel (canton de Mokong).

² Je tiens à remercier Philippe Lhoste (vétérinaire, Cirad) pour sa relecture attentive.

³ Les chasseurs (*gaw*), kanuri en particulier, dans le nord du Diamaré, ont toujours et jusqu'à présent apprivoisé à des fins ludiques de très jeunes gazelles rufifrons trouvées ou capturées en brousse.

leurs flancs⁴. Cette « domestication locale » serait à mettre en relation avec un énoncé de l'histoire de ces populations toujours fermée sur elle-même.

De « nouvelles chèvres » ont sans doute continuellement fait leur apparition. Les Mofu prétendent distinguer ainsi cinq types de chèvres. L'identification de l'espèce des rochers – la '*daw dekulaha* des Mofu – s'avère bien incertaine. Parmi les dernières en date, toujours chez les Mofu, la chèvre *madaskwa* est dite venue du Wandala. Elle se signale par une taille au garrot inférieure à 45 cm, une tête forte, un profil plutôt concave, un front large et un développement pileux sur ses membres arrières. Elle supporte bien la claustration. On enregistre aussi la '*daw muskun* appelée également '*daw korni* (appellation des Musgum en fulfulde). C'est un caprin au gabarit encore ramassé 45 à 50 cm au garrot, aux longues oreilles, animal remuant, bruyant la nuit...

Une plus grande chèvre de 65 à 70 cm au garrot, '*daw mbozom* (chèvre peule), est également présente. Ces deux dernières supportent mal le confinement dans la bergerie, ce qui limiterait leur reproduction. On les sort parfois, durant la saison des pluies, pour les mettre au piquet.

La dernière venue sur les piémonts est la *mbeewa uudaawa* (fulfulde), la grande chèvre (70 à 75 cm au garrot) à longues oreilles des *Uudaa'en*. Ces Peuls moutonniers, grands transhumants, disposent dans leurs troupeaux de quelques chèvres et parfois de bovins.

Les « races » de chèvre ainsi nommées recouvrent pour les éleveurs mofu des morphotypes évidents. Leurs critères rappellent ceux, biométriques et phénotypiques proposés par les premiers taxonomistes vétérinaires : hauteur estimée du garrot, longueur de l'oreille et couleur de la livrée.

Les moutons

L'itinéraire de diffusion du mouton va du nord vers le sud et des plaines du Logone vers les monts Mandara.

Si, pour les Kotoko d'Afadé, leurs ancêtres saw élevaient exclusivement des chèvres, seules acceptées pour les sacrifices, le mouton (*damo*) viendrait des djinn qui vivent au plus profond des lacs. Un berger kotoko qui voyait peu à peu ses chèvres disparaître suivit la voix d'une d'entre elles jusqu'à une étendue d'eau. Il n'hésita pas à y pénétrer pour atteindre le villages des djinn et réclamer ses bêtes. Les djinn qui n'élevaient que des

⁴ Ce « mythe » des origines de la chèvre relève d'incrédulités. Lors de suivis (fin des années 1970) de sacrifices aux *mbolom* (pierres plantées sur lesquelles reposent des cols de poteries) de quartiers ou de massifs et qui s'adressent aux grands ancêtres (*je'dje'd* des Mafa), j'ai été surpris (après coup) du choix des chèvres sacrificielles (Oupay, Soulédé, Tchouwok et Douvanger). Toutes possédaient une robe chamoisée, avec une ligne dorsale plus foncée, couleurs rappelant celles de la supposée gazelle originelle.

moutons lui proposèrent de le dédommager... en moutons ; plutôt que de revenir les mains vides, le berger accepta. Cet énoncé présente l'introduction du mouton à travers une transaction où il est pris à défaut d'un autre animal, la chèvre. Nous retrouvons cette « acceptation par défaut » dans bien d'autres récits, auprès de groupes plus méridionaux. À Afadé, les moutons sont ainsi désignés comme « les animaux des diables » *mgbe ey setare*. L'élevage se développe hors de l'enceinte des cités, en brousse. Les premiers éleveurs ayant réussi à se préserver de la folie qui leur était promise, l'élevage du mouton a pu s'étendre.

Cet élevage serait-il redevable des premières arrivées de l'est de groupes arabes shuwa⁵, attestés comme éleveurs de petit bétail (XVI^e/XVII^e siècle) avant de devenir des éleveurs de zébus ?

Le mouton vient donc de l'eau⁶, il va servir des rituels voués aux génies des fleuves et des mares. À Afadé, avant les campagnes de pêche sur l'El Beid, on égorge un bélier noir non castré que l'on dépiaute et démembre, et dont on replace tous les morceaux dans la peau avant de la recoudre. Le ritualiste, maître des eaux, plonge lui-même de sa pirogue au milieu du fleuve pour déposer l'offrande aux esprits des eaux.

Ce 'premier' mouton de petit format devait se diffuser vers le sud, le Wandala et remonter le Logone. Il sera adopté par les Musgum et les Masa. Aussi, c'est à tort que F. Bosch (1985 :3) fait du Mayo-Danay chez les Masa le berceau de cet animal. Aujourd'hui, ce petit mouton noir à reflets roux est connu comme « mouton massa » ou « mouton kirdi⁷ ».

Dans les monts Mandara, on enregistre plusieurs discours concernant l'apparition du mouton. On retrouve encore ici le thème de la domestication. L'antilope *Sylvicapra grimmia* (*amfurde* des Peuls, *hadagar* des Mofu) aurait été domestiquée en plaine par des chasseurs (*gaw kanuri*). Lorsqu'un chasseur tue *amfurde* aujourd'hui encore il doit impérativement se prémunir contre le *kuusel ginnaaji* (viande/esprit) par des rituels qui varient selon les cercles de *gaw*⁸. Cette antilope est connue pour communiquer la folie et l'épilepsie, le mouton qui en est issu pourrait également transmettre ces

⁵ *Shuwa* viendrait de l'arabe [suwawi], « éleveur de petit bétail ». H. Wehr, 1979 : 574, donne [siwah] comme pluriel de mouton.

⁶ Aux abords du lac Tchad, il existe aussi un « cattle-water-mytheme » (U. Braukämper, 1997) pour certains groupes de Fulbe ladde (= Peuls de brousse) et d'Arabes shuwa.

⁷ Les musulmans du Tchad désignaient ainsi les populations païennes. Le terme sera adopté par l'administration coloniale militaire française qui l'appliquera au Cameroun. Pour le bétail, on parlera de « cheval kirdi », de « chèvre kirdi », du « petit bétail qui est le bas de laine kirdi »...

⁸ Le céphalophe de Grimm est présenté comme le messager des sorciers dans nombre d'ethnies, dont les Gidar (C. Collard, 1977 : 347). Chez les Masa, *Bagawna*, génie de la brousse et des animaux qu'elle abrite, revêt l'apparence du céphalophe de Grimm. Approché par un chasseur, sur des champs ou des jachères, il se transforme en mouton.

troubles à l'homme. A la différence de la chèvre, le mouton est donc issu d'un animal sauvage maléfique.

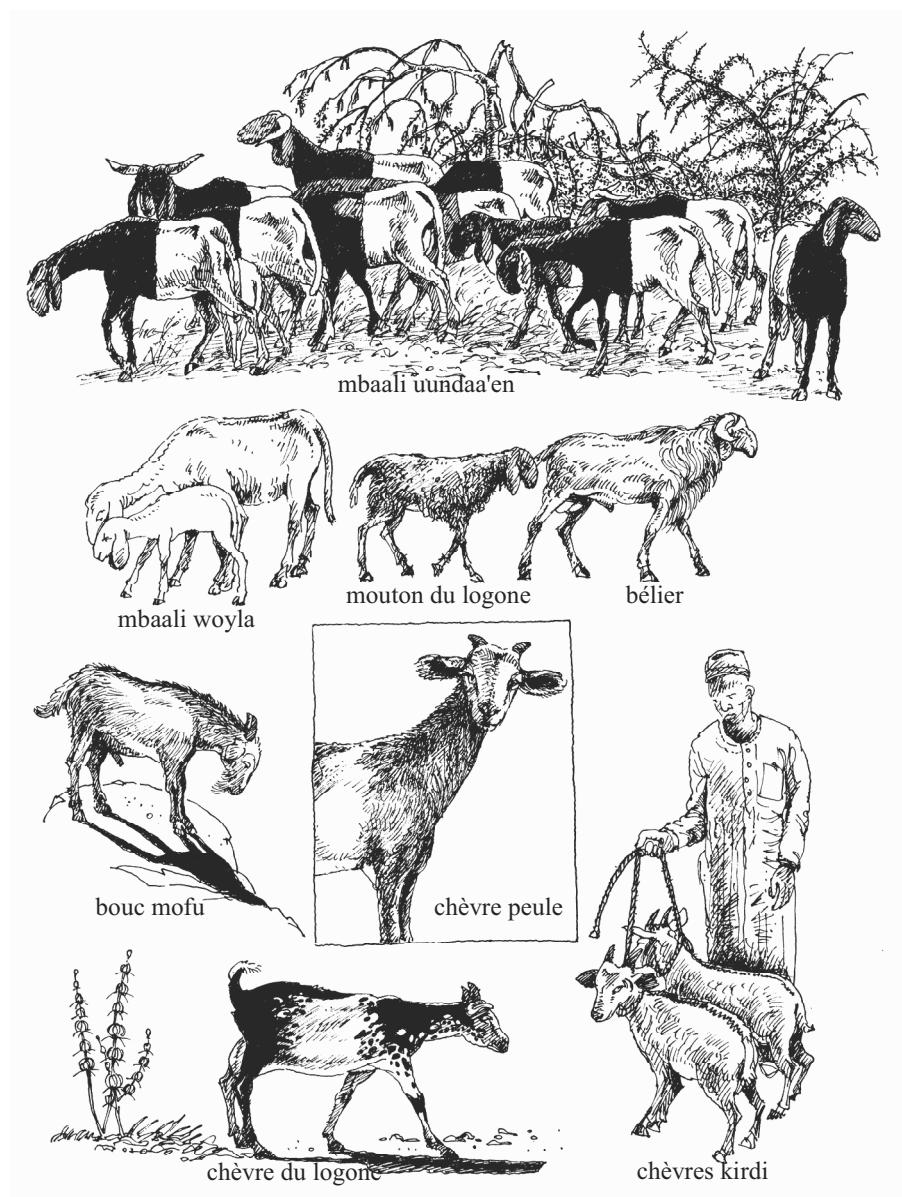


Figure 1 Exemples de chèvres et de moutons du Nord Cameroun

Les récits les plus courants chez les Mafa et les Podokwo concernent le vol en plaine d'une brebis chez les Wandala. Dans la région de Koza, le fait est ainsi historisé : des Mafa partis pour la chasse volent une brebis gravis. On l'attache à un tamarinier dans le quartier de Jawke (à Gouzda). Les femmes et les enfants n'osent l'approcher. Elle met bas... Par la suite, l'immolation du premier mouton (*tambak*, en mafa) occasionne une grande cérémonie sous le patronage du chef du massif et du maître de la pluie de Moudougwa. La population doit goûter un morceau de cette viande, pour ensuite pouvoir se livrer à l'élevage du mouton⁹.

Parmi les récits étiologiques évoquant la venue d'un groupe sur tel ou tel massif, il y a ceux qui poursuivent un mouton comme à Mbokou. Ils viennent non plus du Wandala, mais de la région de Gudur (J. Mouchet, 1947 : 103-105). D'autres, avant eux, avaient trouvé leur place à la suite d'un bovin. Ces familles s'installent à l'endroit où ils retrouvent leurs animaux, près d'un point d'eau pérenne.

Le mouton dit 'kirdi' de petit gabarit pèse 25 à 30 kg. Il porte un poil jarreux mi-long, de couleur brun-noir ou pie-noir. Il possède un front large, un chanfrein étroit et rectiligne, des oreilles courtes non tombantes. Les mâles présentent une crinière et un camail relativement bien développés.

Puis apparaît le mouton peul, plus grand, appelé *mbaali pulfuli* (fulfulde), pulfuli signalant une appartenance au monde peul en opposition au non peul. Le mouton pulfuli à la robe blanche ou tachetée affiche un poids variable, entre 30 et 45 kg. Il recouvre une appellation officielle des services d'élevage¹⁰. Ce mouton prédomine dans la zone de peuplement peul et serait fortement apparenté avec le Djallonké, un mouton de l'Afrique de l'Ouest (rapports des Services de l'Élevage).

D'autres moutons ont atteint les piémonts des monts Mandara et la région de Maroua sans toutefois investir les massifs. Dans le nord du Cameroun, comme ailleurs, le mouton démontre sa grande plasticité morphologique (J.-P. Digard, 1990 : 107). Il s'agit du grand mouton sahélien des Udaa'en, appelé aussi mouton mbororo. Ce mouton à poils, de type longipes, possède une livrée bicolore, l'avant-main est noir et l'arrière-main, blanc, un chanfrein busqué, de longues oreilles pendantes. Le béliet, enfin, est haut en cornes. Il serait issu de lointains stocks tassiliens (A. Muzzolini, 1981 : 139). Ce mouton de 45 à 55 kg, atteignant 75 cm au garrot, peut être rapproché d'un autre grand ovin blanc, le *mbaali bagarmi*

⁹ Informateur : Ngatsebay Hawadak, quartier Chéré (Gouzda).

¹⁰ Les services de l'élevage du Nord Cameroun classent les moutons en trois catégories : poulfouli, oudah et massa (E. Thys *et al.*, 1988 : 5). Dans les rapports, on peut également trouver un « mouton kirdi », un « mouton nain de montagne » et un « mouton de Maroua ».

ou mouton de Dourbali (Tchad)¹¹, encore dit *woyla* (« nord » en fulfulde) par les services vétérinaires. Les Giziga Bwi Marva l'appellent « mouton du Baguirmi » *tumon bagarme* ou « mouton parmi les bœufs » *tumon ngu su slahay*, car ils suivent les zébus au pâturage. Les moutons, à la différence des chèvres, broutent les mêmes pâturages que les bovins, encore faut-il les habituer à suivre les troupeaux de zébus.

Chèvres et moutons seront les éléments d'échange les plus constants avec le mil. Les famines ont toujours été des périodes de circulation d'animaux, comme le furent les dernières grandes famines en date de 1930 à 1932, celles dites des « criquets » *zaray*. La disette s'installe dans un massif qui n'a d'autre possibilité que d'échanger son petit bétail contre le mil auprès de voisins mieux pourvus¹². Chez les Mofu Duvangar, le « mouton » *tuban* vient de chez les Mada. Lors d'une famine, les Zulgo, voisins des Mada, qui avaient échangé toutes leurs chèvres proposèrent aux Duvangar des moutons. Les Mofu, réticents, acceptèrent quand même.

Certains récits chez les Mofu font état d'une concomitance entre l'arrivée du mouton et la vulgarisation de l'outillage de fer, auparavant monopole des notables et des chefs de famille. En effet, les femmes mofu, par exemple, cultivaient, à l'aide d'une sorte de « houe-tesson de poterie » *gagay meva*¹³ ou d'une houe de bois semblable aux plantoirs actuels. Le développement des activités de réduction de fer à Mayo Plata et chez les Molkwo, en vue de fournir les forgerons maya de Manawaci-Mémé et de tout le royaume du Wandala, aurait provoqué une accélération des échanges plaine-montagne, suscitant l'introduction du mouton ou l'accroissement du nombre de moutons; à la fin du XVIII^e siècle.

Les massifs bordiers, principalement celui des Mada, proches des zones de réduction de fer, traditionnellement tournés vers la plaine, auraient les premiers adopté les moutons¹⁴. Aussi le pays mada, désigné le plus souvent comme Maduvay par les Mofu, est-il donné comme le pays du

¹¹ Dourbali, appellation d'une bourgade au nord du Baguirmi. Elle est composée de *dôr* (« campement » en arabe) et de *mbaali* (« mouton » en fulfulde). Les Fellata am arba, éleveurs de la région, sont un mélange de lignages arabes et fellata (peuls) totalement bilingues.

¹² Dans un rapport de tournée (novembre 1932), le lieutenant David, chef de la subdivision de Mokolo, décrit la situation chez les Kirdis [Xide] : « Récolte : presque nulle à Libam, Lingline (Tourou) [...] la soudure sera difficile pendant environ deux mois. Cheptel : par suite de la mauvaise récolte de mil des deux dernières années, les Kirdis ont dû se défaire d'une grande partie de leur cheptel [...] ». Les recensements faits par l'administrateur montrent que le petit bétail a quasi diminué de moitié dans les villages enquêtés.

¹³ Le terme est aussi signalé par J.F. Vincent, 1991 : 160.

¹⁴ Les Mada ont toujours été réceptifs aux nouveautés venues de la plaine. Ils l'ont prouvé en constituant, à la différence des autres montagnards, un élevage bovin (qui ne se limite pas aux taureaux claustrés) pâturant durant la saison sèche sur le massif et son piémont (J. Mouchet, 1948 : 111).

mouton. La diffusion du mouton partirait donc de Mada/Wandala¹⁵ vers Migwa (direction sud) mis à part le mouvement en sens inverse, de chez les Mowo-Gudur (*cf. supra*).

Dater la diffusion du mouton tiendrait de la gageure. Les informateurs mofu hésitent entre Bwi Bigney (1830-1889 ?) ou Bwi Tokwo (1740-1790 ?) (J.-F. Vincent, 1991 : 219). D'autres pensent qu'elle est antérieure à cette dynastie de chefs. Le mouton est désigné par les Mofu nord comme « la chose des Peuls » *tek mbozom*. Les Peuls auraient donc été le vecteur de son introduction. Or rien n'est moins sûr car l'appellation de Mbozom désigne aussi les Giziga Bwi Marva, et même les proto-Wandala que les Peuls ont ensuite remplacés dans la domination des piémonts mofu.

Par ailleurs, le mouton est intégré à un cycle civilisationnel. Nous venons d'évoquer une concomitance mouton-généralisation des outils de fer-nouvelles formes de sel-premiers produits du tissage succédant à un cycle sorghos des lithosols (*slaraway*)-bœufs du *maray*-arc... Pour intéressantes que soient ces reconstructions du passé, elles n'en restent pas moins des spéculations de la part de certains notables informateurs¹⁶ mofu.

La datation nous échappant, on reste en attente de plus convaincantes données que seule l'archéozoologie épaulée par la linguistique seraient susceptibles de livrer. Nous en sommes réduit à noter et à documenter, avec nos informateurs, des jeux d'antécédences. Dans le cas de la chèvre et du mouton, l'antériorité de la première sur le second est flagrante. La chèvre conserve la plus longue mémoire rituelle. Lorsque quelqu'un s'établit, ou refait son élevage, il doit impérativement l'amorcer avec des chèvres, jamais avec des moutons.

La socialisation, sur les massifs, d'animaux venus des plaines

Pour les Mofu, le monde civilisé, c'est la montagne, à l'opposé du monde sauvage et hostile de la plaine. Le passage sur le massif des hommes, des semences et des animaux ne peut s'effectuer sans 'acclimatation' rituelle.

Les *Dioscorea abyssinica* en offrent un bon exemple. On allait quérir ces tubercules sauvages en plaine afin de renouveler le stock d'ignames en fosse¹⁷ des concessions. Ils devaient recevoir l'acquiescement du chef de

¹⁵ Chez les Mofu, on ne peut directement revendiquer comme origine le Wandala. Car avant les Peuls, ceux qui les harcelaient étaient les Wandala, partant tout ce qui est mauvais vient du Wandala. Chez les Mofu, on chasse quelqu'un en lui disant : « fiche le camp au Wandala », pour « va au diable ».

¹⁶ Informateurs principaux : Hayan Deden et Hamadou Madaw, de Douvangan.

¹⁷ Ces ignames étaient alors cultivées en pérenne. On en faisait la récolte tous les trois ou quatre ans ou encore on réalisait des prélèvements sur le tubercule. Seules les familles de notables étaient habilitées à en posséder.

massif (Douvangar) et subir une socialisation accélérée. Ils étaient mis en terre avec du fumier, de la paille usagée des toitures, des tessons empêchant la progression du tubercule en profondeur...

Les animaux, comme les « chèvres peules » *'daw mbozom*, devaient subir cette forme de rite de passage. Lorsqu'une chèvre arrive dans la concession du montagnard mofu, on la frotte avec des « oignons de *Crinum* » *damasl* et de la poudre de loranthacées de certains arbustes. Il arrive aussi qu'on la lave avec une eau dans laquelle ont macéré des *Cissus quadrangularis* (*mejeved*) écrasés. On lui fait également boire cette eau pour la rendre féconde, éviter qu'elle ne s'enfuie et lui permettre de supporter la claustration. La pratique de l'écornage se limitait aux individus à trop longues cornes.

Les Mofu protègent leurs troupeaux de chèvres avec des « pierres de chèvres » *ngwa ma 'daw* trouvées lors de sacrifices antérieurs dans la panse de chèvres. Ces pierres sont conservées dans une gourde neuve placée dans un silo généralement sous le contrôle du père ou du fils aîné. Lors de la première sortie de claustration du troupeau, au tout début de la saison sèche, il est abreuvé de l'eau dans laquelle ont été plongées ces pierres, préalablement réactivées par un sacrifice (C. Seignobos, 1998 : 353, 354). Elle peut aussi être proposée à chaque nouvelle chèvre intégrant la bergerie. Cette eau est, en revanche, interdite aux moutons, car elle produirait des effets inverses.

Les pratiques de protection du petit bétail passent aussi par une « pulvérisation buccale » *mebsimey*¹⁸, après mastication d'un mélange de 'médicaments' (*Cissus*, *Crinum*...). La personne accusée d'avoir jeté un sort à la chèvrerie, se verra contrainte de se livrer au même exercice et devra crachoter cette bénédiction sacrificielle afin de délivrer la chèvrerie du 'sort' dont elle serait l'auteur.

Ainsi voit-on, à proximité des bergeries et des étables, de petits jardinets de *Cissus*, généralement tachetés – à la façon de la robe des animaux – pour les caprins, de *Crinum*, d'*Aloe buettneri*, *tli mi 'daw* (oreille de chèvre) et d'une plante nommée *vejeme*. Ils visent à parer les menaces des jeteurs de sort *mejeved ma dey ma ndaw* (médicament contre l'œil des gens).

A la vente des animaux, chèvres comme moutons, il convient de prélever des poils de la tête, du dos et de la queue et de les laisser dans la bergerie « afin que la bergerie ne soit pas en fuite »¹⁹. Cette crainte est très

¹⁸ Les Peuls pulvérisent aussi de la « salive » *moccugo* sur leur bétail, tout en récitant des « formules de protection » *diggoore*, généralement héritées.

¹⁹ Les Giziga Bwi Marva font de même. A l'inverse, quand un Giziga achète une chèvre au marché, il prend une braise de son foyer et brûle quelques poils sur la tête, le dos et la queue de l'animal afin de conjurer le mauvais sort, avant de l'attacher dans sa bergerie.

présente chez les Mofu à l'endroit de ces richesses vivantes que sont les récoltes sur pied ou stockées dans les silos, les animaux d'élevages... qui tous peuvent « fuir ».

On a peine à imaginer l'accueil d'un nouvel animal sur les massifs. On sait que la « chèvre de plaine » '*daw korni* aurait été 'rituellement testée' chez les Mowo – la chefferie qui précéda Gudur – dans la même région d'entrée des monts Mandara, avant de gagner l'aire qu'elle contrôlait cultuellement (courant XVII-XVIII^e siècles ?). Quoi qu'il en soit, cette chèvre musgum, tout comme la chèvre peule, ne participerait toujours pas, du moins dans le discours, ni aux dots, ni aux sacrifices²⁰. Le mouton a mis du temps à se faire accepter. Il aurait été banni de Douvangar à plusieurs reprises, accusé de « contrarier l'esprit des autels de quartier ». Récemment encore, sous le chef Bwi Bigney, au milieu du XIX^e siècle, sa présence aurait été remise en cause²¹.

Il est certain que l'adoption d'un animal nouveau n'a pu passer qu'à travers les chefs et les aînés de lignages, seuls capables de « s'arranger » avec les ancêtres quant à cette innovation et de permettre ensuite sa vulgarisation.

Le mouton déroutait en ce qu'on ne savait comment désamorcer cette étrangeté... C'est alors que la chefferie Mowo Gudur, grande dispensatrice de rituels et ordonnatrice des règles 'liturgiques' adopta le mouton²². Cela aurait été également le cas d'une lignée de chefs giziga. Le mouton va alors se voir confirmé dans ses attributs acquis en plaine, comme ingrédient sacrificiel pour l'eau. Il va également être associé à une autre étrangeté, celle des naissances gémellaires. Il devient chez les Mofu *tuban mawsa* et, chez les Mafa, *tambak tsakalay* (mouton des jumeaux). Les moutons seront sacrifiés par paire pour la fête des jumeaux.

CHEVRE ET MOUTON DANS LE PARTAGE DES RITUELS

Chèvres et moutons vont se partager l'essentiel des sacrifices propitiatoires et de purification. Indubitablement animal de la terre, la chèvre monopolise tous les rites agraires. Elle interfère à tous les niveaux sacrificiels

²⁰ Informateurs : Skimey Telke (Douvangar), Yauba Wandala (Mowo).

²¹ Informateur, Hamadou Madaw (Douvangar).

²² Les Jariba, clan encore au pouvoir à Mowo, font leurs sacrifices avec des moutons qu'ils auraient jadis introduits ou, du moins, dont ils auraient favorisé la diffusion (O. Iyebi-Mandjek, C. Seignobos, 1995 : 21).



Figure 2 Sacrifice d'une chèvre à une « pierre plantée » *mbolom*, Mofu Duvangar



Figure 3 Sacrifice d'un mouton pour la pluie sur un couteau de jet, Giziga de Bilgim

concernant les mânes des ancêtres²³. Seuls la chèvre et le bœuf de case sacrifiés sont saupoudrés de farine de sorghos de montagne (*slaraway*, dans le groupe mofu). Cette farine conforte, voire valide, le sacrifice. Le mouton en est écarté.

Il répond, pour sa part, à trois grands registres sacrificiels : l'eau (la pluie, mais surtout les mares, puits et rivières) ; le 'bouc émissaire' qui ôte les « souillures individuelles ou collectives » *madama*, *tokwara*, *yowna*²⁴, et il y apporte la fraîcheur donc la réconciliation ; et, enfin, celui des jumeaux.

Chaque groupe va jouer sur cette répartition en fonction de ses propres repères politico-religieux et de l'histoire de ses institutions rituelles. Les bêtes sont, la plupart du temps, sacrifiées, en étant saignées, parfois assommées ou étouffées, mais non pas égorgées à la façon musulmane.

Des exemples entre montagnes et plaines

Les Mafa projettent leur propre société sur les rapports ovins-caprins. Société bipartite, les Mafa sont divisés entre « gens libres » *vavi*, et « forgerons » *ngwazla*. Ces derniers, écartés du pouvoir, subissent une stricte endogamie. Ils travaillent encore le fer, et leurs femmes sont potières, mais surtout chaque famille enterre respectivement les membres d'un lignage *vavi*. Cette activité, aux dires des Mafa, les rend impurs. Ils mangent et boivent à part. Le forgeron est comme le mouton réputé « souillé ». Le mouton n'est pas agressif et les forgerons ne participent pas à la guerre. Le Mafa dit que si on touche un mouton, il se replie même comme un myriapode. Quand on égorge un mouton, ni il se rebelle, ni il bêle. Enfin, de même que les forgerons sont peu nombreux chez les Mafa, les moutons sont toujours très minoritaires dans leurs élevages. Le mouton se présente donc comme « la bête des forgerons²⁵ » *ngwazla sukwi* ou alors, métaphoriquement, comme le « forgeron des animaux ».

Elu animal sacrificiel pour chasser toutes les impuretés, il servira aussi le rituel du *madama*, lors du nouvel an, sur chaque massif. Ces cérémonies

²³ Désigné dans un grand nombre d'ethnies (Giziga, Mofu, Mafa...) comme *kuli* (pl. *kuley*), terme synthétique qui rend compte d'un système de médiation vers l'au-delà par les ancêtres, en même temps qu'une sorte de 'force vitale sacrée'. (R. Jaouen, 1995 : 15-16).

²⁴ Ces termes sont communs à un certain nombre d'ethnies. Le *madama* renvoie aux impuretés collectives accumulées sur une année par une communauté et qui la rejette hors de ses limites selon un calendrier intégrant un ensemble de voisins. Le *tokwara* relève d'une impureté contractée avec le sang versé (meurtre) au cours d'une rixe. *Yowna* (ou encore *madama*) recouvre les impuretés contre nature : inceste lignager, bestialité, tout ce qui touche aux mélanges de choses ne devant pas entrer en contact.

²⁵ Tout l'arsenal des médicaments des forgerons : graisse et onguent divers, est conservé dans des phylactères en cornes de bélier. La corne droite sert d'instrument de musique (*ngalom*), on en joue essentiellement au début de la saison des pluies.

se déroulent sur une même séquence directionnelle d'est en ouest, chaque communauté prenant successivement le relais. Chez les Mafa-Nord, le mouton est offert par le chef de massif. La procession est ouverte par « les jeunes gens en armes » *gawla*, suivis du chef des forgerons arborant une peau de civette et un couteau de jet, accompagné d'un autre forgeron portant le bélier. Elle fait le tour du massif au pas de charge avant d'aller le sacrifier à l'ouest²⁶... Toutes les femmes jettent alors les balayures de leurs habitations en direction de l'ouest. Chez les Mofu, le *madama* se fait aussi avec le mouton. On asperge les portes de l'habitation, celles des cuisines sacrificielles, les *mbolom* avec le sang et le contenu de la panse... On peut également frapper ces mêmes emplacements des *kuley* avec une branche de *Calotropis procera* (*kilfaya* en mofu). Cette branche sera jetée avec les balayures de la maison, toujours vers l'ouest, de très grand matin.

Chez les Mafa, le mouton choisi pour appeler la pluie est un bélier non castré. La lutte contre les « voleurs d'âmes » *mide* inclut également le sacrifice d'un mouton. Pour écarter la folie, on fait tourner autour de la tête du malade un petit mouton, que l'on jette ensuite à terre ; il s'enfuit et la personne qui le récupérera s'exposera, à son tour, à la folie.

En aucun cas chez les Mafa le mouton ne peut être immolé pour un sacrifice visant la terre, et les « poteries pour les mânes des différents ancêtres » *gala zhigile*, sont réservées à la chèvre.

Il en va de même chez les Mofu et les autres montagnards. Ici aussi, le mouton reste lié à l'eau. Ainsi, si l'eau vient à baisser dans les points d'eau pérennes, sortes de puits en entonnoirs aménagés, on versera du sang du mouton sacrifié et l'on projettera le contenu du rumen sur les arbres alentour (J.F. Vincent, 1997 : 342). Il en est de même chez les Uldeme et les Mada...

Pour la pluie, les chefs de massifs ou les maîtres de la pluie²⁷ ont le choix entre deux options. Si ce rite est pris comme rituel agraire majeur, on sacrifiera une chèvre noire, si on se limite au principe de l'eau, seul le mouton sera retenu. La bonne venue du mil est, bien sûr, tributaire des pluies, mais aussi de prédateurs comme différents types de chenilles... Lors de la petite saison sèche, à l'amorce de la saison des pluies, celles-ci se montrent parfois très envahissantes. Seule une violente pluie peut les

²⁶ Au moment d'égorger le bélier, on libère un petit serpent inoffensif, *Psammophis elegans* (*mucurdede*), à queue longue très fine, rayé de trois bandes longitudinales marron clair, bordées de lignes noires, et à ventre blanc. Ce serpent, qui consomme de très petits rongeurs, est toléré à proximité des habitations. Il joue ici le rôle d'un bouc émissaire dérobé qui fuira avec l'esprit de mal.

²⁷ J. Mouchet (1948 : 113) signale que le maître de la pluie du massif mada à Zougoudou, possède des « esprits » qui « se promènent sous la forme de mouton ».

chasser, aussi le choix sacrificiel se portera-t-il plus sur le mouton que sur la chèvre (Kapsiki, Mafa, Mofu...).

Les Mofu-Nord²⁸ continuent, pour bien marquer leurs différences avec Gudur, à pratiquer des rogations sacrificielles pour la pluie avec des chèvres noires. Ils réaniment les pierres de la pluie avec leur sang ; quant aux redoutables pierres de la sécheresse, les *kwaley*, elles sont traitées avec le sang et le contenu du rumen de chèvres « rouges » dont la peau sera utilisée comme emballage afin de neutraliser leur action.

Le mouton apparaît comme un ingrédient sacrificiel surérogatoire ou alternatif pour certains rituels anciens comme, par exemple en montagne, le daman, *hutsam*, (*Procavia ruficeps*), généralement sur indication du devin²⁹. Selon J.-F. Vincent (1991 : 38), « le daman est par excellence l'animal de la purification ». Avant le mouton, c'est le daman qui était requis pour le sacrifice du *madama* chez les Mofu. R. Jaouen (1995 : 51) signale chez les Giziga Muturwa que le « daman » *kucum*, animal sacrificiel pour la pluie, peut être doublé ou remplacé par le mouton.

Pour C. Collard (1977 : 324) : "C'est surtout en faisant couler le sang d'animaux sauvages que l'on peut espérer obtenir la pluie", ce qui explique les chasses rituelles aux pintades organisées avant les pluies ou pour les faire revenir, chez les Mundang, Gidar, Daba, Bana... On sacrifiait en dernier recours un mouton donné par le chef, puis on se contenta du seul sacrifice du mouton.

Sur les rives du Logone, chez les Masa, la brebis noire est l'animal d'élection de *Mumunda*, le génie des eaux. Le sacrificateur et « propriétaire de la mare » *bum golonga* (père/mare) revêt une peau de mouton noir et sacrifie une brebis, également noire, sur la « bouche » de la mare. Ce sacrifice propitiatoire intervient avant les grandes pêches collectives. Il appelle également la venue des futures pluies... Quant aux cérémonies de possession par les esprits (*fuliyana*) de l'eau qui touchent les femmes masa, elles imposent le sacrifice d'une brebis (F. Dumas-Champion, 1997 : 389). Dans ces régions, le sacrifice du mouton apparaît comme un rituel de substitution à celui du chien tel qu'on pouvait encore l'observer sur les berges du Logone au début des années 1980. Un chien ou un chiot était offert à *Mumunda*, mais on confectionnait le plus souvent son simulacre, un mannequin de graminées fortes (*Vetiveria nigriflora*) renfermant des excréments et des poils de chien (I. de Garine, 1999 : 331).

²⁸ Appelé Mofu Diamaré par J.F. Vincent.

²⁹ Le marché de Doulek, sur le piémont de Molkwo, a été le grand marché de damans, vendus vivants, ligaturés, la gueule fermée sur un bois, jusqu'en 2003. Cette année-là, les agents des Eaux et Forêts ont décidé d'y voir un moyen supplémentaire de taxer les montagnards.

Les Giziga réservent respectivement aux chèvres et aux moutons des registres rituels identiques. Ils prennent également un « bélier » *izem* pour les rites de possession du *fakalaw*³⁰. Dans une variante septentrionale du *fakalaw*, dite *shetene*, toujours chez les Giziga et certains montagnards descendus en plaine, les sujets atteints doivent offrir à l'esprit qui les possède un mouton à chaque fête du *tabaski* et faire, à la façon des musulmans, une « offrande » *sadaka*, auprès de leurs voisins.

Il existe toujours une latitude interprétative après une séance divinatoire³¹. Maints subterfuges semblent également permis. Si l'animal réclamé est indisponible, on prélève des poils du bouc que l'on met sur une chèvre qui change dès lors de statut. Les posologies sacrificielles relèvent plus de l'énumération que du classement et, dans la réalisation, le ritualiste fait toujours le choix du raccourci et du compromis sur la prescription formelle. Les cercles de ritualistes montrent quelques réticences à abattre un animal en pleine production. Tout dépendra aussi de l'importance de la cérémonie et si la viande de l'animal sacrifié doit être obligatoirement distribuée à des ayants droit. Toutefois, c'est l'incontournable offrande de l'animal qui valide le sacrifice.

Elevage ou rituel ?

L'adoption d'un nouvel animal a sans doute suscité des débats quasi théologiques et ce, pas seulement à Gudur. Dans cette chefferie qui a été du XVII^e au XIX^e siècle, et sans doute antérieurement, une plaque tournante de redistribution des hommes, des rituels, des semences et des animaux, les « adoptions » prenaient une tout autre dimension. On en perçoit l'écho dans certains récits de chartes de cohabitation ou, simplement, à la lecture de 'recettes sacrificielles' qui rendent compte des apports respectifs des groupes contractants. On peut s'interroger sur les modalités de ces rencontres et les formes d'entendement, voire 'd'évidences partagées', qui les ont précédées, recoupant aires linguistiques et espaces de pouvoir. Les nouveaux venus, avec leur animal 'civilisateur', ont déjà assimilé les principaux codes sociaux et sacrificiels des autochtones. Les diffusions animales semblent ainsi indissociables de ces fonds de croyances.

³⁰ Lors de leur descente en plaines dans les années 1970, les Mofu furent, à leur tour, touchés par des épidémies de possession par *fakalaw*. Ils établirent un rituel prenant en compte tous les symboles de la plaine avec comme autel le sable des mayos dans un col de jarre, lui-même situé sous un *Faidherbia albida*... et le mouton

³¹ Les résultats de séances de divination qui répondent à des demandes individuelles vont avoir recours à un choix plus grand d'animaux mettant en cause le sexe, l'âge et surtout la robe : noire, blanche, chamoisée, mantelé antérieur, mantelé postérieur, avec tache oculaire...

L'animal se diffuse avec son 'paquet rituel'. Le passage du mouton des principautés kotoko aux pays musgum et masa s'est accompagné de son statut d'animal de l'eau. Pour F. Dumas-Champion (1997 : 387), les génies de l'eau (mi-animal, mi-humain) des Kotoko sont les mêmes que *mununda*, génies de l'eau des Masa, et ils ont tous pour référent le même animal : le mouton.

Le caractère relationnel premier va se transmettre à chaque nouvelle introduction de l'animal avec, parfois, des ajustements créatifs à partir d'une même symbolique de base compréhensible par tous. On peut dès lors s'interroger sur la nature de l'emprunt initial. Visait-il une efficacité rituelle sur la maîtrise des 'eaux', de la pluie à travers son nouveau medium, le mouton, ou l'acceptation de cet animal ouvrait-elle de nouvelles perspectives d'élevage, le rituel étant dans ce cas contingent de son adoption ? Ce pourrait être un peu des deux avec, à partir d'un seuil de diffusion auprès des groupes de référence, l'obligation pour les autres de l'adopter, au motif simple de rester intelligible dans le concert de ses voisins.

Le mouton demeure un intrus venu du nord, de la plaine, que renforce encore son identification au monde de l'islam. Chèvres et moutons sont toujours présentés comme des animaux dissemblables et qui doivent le rester. Il sera donc interdit d'abriter dans la même bergerie ovins et caprins. Chèvres et moutons se voient accusés de comportements contre nature. Des contes font état de coupables comportements au sein même du monde caprin. Nous retiendrons un récit recueilli chez les Kotoko d'Afadé :

« Des animaux domestiques partent de conserve chercher des femmes dans les villages. Chacun revient avec une femme, sauf le bouc qui essuie échec sur échec à cause de sa saleté et de l'odeur qu'il dégage. Très affecté et ne supportant plus les quolibets de ses compagnons, le bouc alla se plaindre à Dieu, le suppliant de le délivrer de cette odeur pour ne plus être condamné à vivre sans femme. Dieu lui fit cette réponse : je n'enlèverai pas ce qui est toi-même, ton odeur, mais je t'autorise à prendre femme dans ton entourage, tes sœurs et même ta mère ».

Ce n'est pas cet inceste là dont les éleveurs montagnards ont peur, mais de l'inceste entre moutons et chèvres qui irait à l'encontre de leurs critères de classification symbolique.

L'argument principal de cette ségrégation animalière – hormis certains comportements agressifs des chèvres qui arrachent le poil des moutons et les dénudent – tient à la crainte que les boucs ne couvrent des brebis et les béliers des chèvres. Ce désordre apporterait une impureté majeure qui non seulement toucherait à la reproduction des animaux, mais serait aussi attentatoire à la société des hommes et a fortiori au propriétaire. Ce dernier se verrait alors contraint de se débarrasser immédiatement des 'coupables' (et jadis de toute la bergerie) en allant les vendre au loin. C'est là la réponse

standard à la question de séparation des troupeaux de chèvres et de moutons.

N'a-t-on pas voulu entretenir cette dualité permettant de clarifier et de classer le champ des sacrifices ? Elle traduirait la volonté de faire de la chèvre et du mouton des animaux quasi antagonistes. L'obligation d'exprimer au mieux leurs différences entérinerait alors deux élevages distincts.

LES PRATIQUES D'ELEVAGE DES PETITS RUMINANTS

Des arguments 'techniques' viennent également étayer la ségrégation des moutons et des chèvres.

Les caprins

Premier ingrédient sacrificiel, la chèvre reste toujours fortement sollicitée ; on consomme rarement de la viande sans objet et l'on est jamais tout à fait à jour des rituels à accomplir. Capital épargne, unité de compte, elle intervient dans toutes les transactions : élément de base des compensations matrimoniales, dans l'achat de la terre, le règlement d'amendes. C'est le sous-multiple du bovin. La peau de chèvre, tannée et traitée à l'huile de caïlcédrat, était le vêtement, la « peau lombaire » du montagnard. Les peaux fraîches servaient – et servent encore – de linceul pour « emballer » le cadavre.

La chair de chèvre, jugée supérieure aux autres, s'accommode avec une infinité de « sauces ». On en consomme également le lait. Les enfants ayant perdu leur mère sont parfois mis au pis d'une chèvre. On n'utilise jamais, à l'exception des Uda'en moutonniers, le lait de la brebis – comme d'ailleurs jadis en France (F. Sigaut, 2000 : 86)³². On peut élever un chevreau avec le lait d'une autre mère, mais on ne peut donner du lait de chèvre à un mouton et vice versa. Le lait de chèvre malaxé avec de la farine de mil sert à confectionner des crêpes. Le placenta est consommé après avoir été mis à sécher pendant trois jours.

Le bouc se présentait chez les Mafa comme un ersatz de taureau du *maray*³³ (bœuf de case), saigné sur les massifs selon des cycles de deux à quatre ans). Le bouc castré (testicules tranchés ou écrasés à l'aide d'un

³² Ce sujet réclamerait un complément d'enquête. Nombre de familles de montagnards descendent encore en plaine auprès des Peuls en cas de manque ou de mauvaise qualité du lait de la mère. L'enfant est alors nourri de lait de vache à l'aide de biberons ad hoc en cucurbitacées (*gurmusel*).

³³ Au-delà d'un comput du temps, le *maray* représente le sommet de la vie socio-culturelle des montagnards, qui fait rejouer toutes leurs relations de parenté et d'alliance.

bâton ou d'une pierre) était tué l'année du « mil pénicillaire » *metemas* qui alterne avec celle du sorgho. La graisse du bouc, tout comme celle du *maray*, cousue dans l'estomac et séchée suspendue à un arbre, était consommée à partir du début de la saison des pluies.

La chèvre, qui craint la pluie, ne sait pas nager, se montre sensible à certaines ombres, est par ailleurs un animal robuste. Au contraire du mouton, qui se laisse facilement voler, la chèvre regimbe. Dans le répertoire comportemental retenu, les montagnards disent préférer le « caractère » un peu rebelle de la chèvre et sa rusticité, à celui trop placide d'un mouton fragile et sur-domestiqué. Toutefois l'affouragement des chèvres en stabulation pendant la saison des pluies n'est pas chose aisée. «Au cœur de la campagne agricole, le montagnard consacre une partie notable de son temps à la recherche de fourrage pour le bœuf de case et les chèvres, enfermées désormais dans leur case [...] l'occupation presque intégrale du terroir par les cultures ne permet pas que le petit bétail continue à y déambuler à la recherche de sa nourriture, comme en saison sèche. Chaque soir, le montagnard le nourrir à l'étable en lui apportant des bottes de fourrage» (J. Boutrais, 1973 : 101). Dans certains massifs, les murs des terrasses même présentent des graminées pérennes bouturées entre les pierres et que les racines stolonifères aident à tenir. Sur ces pâturages verticaux artificiels le Mafa peut se livrer à deux coupes pendant la saison des pluies. Nourrir le petit bétail claustré constituait un impératif et les Mafa disposaient de « fenils » *kalak kusaf*, sortes de petites cases, généralement de moins de 2 m de diamètre, surélevées à la façon des silos à mil, afin de laisser passer l'air. Elles dominent l'entrée de l'habitation mafa. Les herbes ne sont pas données fraîches, mais exposées un temps au soleil et mélangées aux feuilles basses des tiges de mil et à des feuilles d'émondes de certains arbres.

Les ovins

Le mouton, lui, ne craint pas l'eau. La nécessité de le laver souvent s'avère une contrainte en montagne, où l'eau manque. Ce sont, curieusement, les deux châtaignes de ses pattes qui sont censées le rendre nyctalope. Comparé à la chèvre, le mouton se montre insatiable si bien que les Giziga parlant de quelqu'un toujours affamé emploient l'expression « un homme au ventre creux comme le mouton ». Quant aux Mofu, ils affirment qu'il mange deux fois plus qu'une chèvre. De plus, la chèvre s'engraisse en deux mois et le mouton en quatre ou cinq mois.

Ce sont toutefois leurs aptitudes respectives face à l'eau qui vont être retenues. Plusieurs contes s'en font l'écho, comme chez les Giziga Bwi Marva :

« A l'époque où les animaux parlaient, la brebis et la chèvre se rendent en brousse pendant la saison des pluies, chacune suivie de son petit. Le chevreau ne supporte pas la pluie et crève. La brebis et son agneau reviennent sans difficultés du pâturage. En rentrant, la chèvre s'écrie : « plutôt le couteau sur la gorge que la pluie ! », la brebis se moque d'elle et lui dit : « Garde pour toi le couteau, quant à moi, je m'en tiendrai à la pluie »... Lorsque le chef Bwi Marva eut à marier sa fille, il fallut égorger des moutons, on choisit parmi eux cette brebis ».

Aussi le proverbe dit « Le sort qui touche la chèvre touchera à son tour le mouton »³⁴. Autrement dit, ne te moque pas de quelqu'un dans le malheur car, à ton tour, le malheur t'atteindra.

Le statut différent assigné à l'un et à l'autre animal repose sur des comportements qui conditionnent en grande partie leurs connotations rituelles. Cela se concrétise par des enclos, des bergeries ou des loges séparés. L'habitation mafa enroule sa suite de cases autour de la « bergerie » *kudum bok* qui s'abouche à la « case » *wudok* de la maîtresse de maison³⁵. Cette construction complexe peut compter trois compartiments. Le bas, en creux, est laissé aux moutons ; l'étage, plus aéré, est réservé aux chèvres. Ainsi les animaux sortent parfois de deux ouvertures séparées dans la case de la femme. Le second étage se présente comme une loge montée – en terre comme la paroi d'un silo – alors que le reste est en pierres. Cette partie sert de réserve de cendres pour la fabrication de sel de potasse.

Chez les Mofu Mokyo, J. Boutrais (1973 : 251) signale “un petit abri pour les chèvres en saison des pluies... En saison sèche, les chèvres passent la nuit sous la case aux cendres, dans la maison, à cause des voleurs éventuels”. Dans le plan levé par J. Boutrais, la « réserve de sel et abri aux chèvres » *diget* apparaît coincée entre la case-vestibule où dort le chef de famille et la chambre de son fils. Les Mofu d'ailleurs renforçaient leur « chèvrerie » *gedeng* contre les panthères, dont ils redoutaient les incursions dans ces lieux³⁶.

Il ne faut pas provoquer de regards envieux, aussi ces bergeries occupent-elles le plus souvent un espace dérobé à la vue. Dans la pratique, chacun s'abstient de plonger son regard dans la bergerie d'autrui. Tout cet arsenal de protections, auquel s'ajoutent les pratiques occultes déjà évoquées, milite en faveur de l'importance du petit bétail dans ces économies familiales.

³⁴ Information Doubla Doumakay, à Kossewa.

³⁵ En plaine, les femmes ont également en charge la surveillance du petit bétail. Une loge spéciale lui était réservée dans leur case (Masa, Musgum, Gidar, Mundang...).

³⁶ Le prédateur de la chèvre sur les monts Mandara est la panthère. Le massif de Dugur, énorme chaos de blocs granitiques, défraya la chronique durant toute la période coloniale en raison des attaques de panthères. On observe encore (en 2000) sur le sommet, des ruines de pièges à panthères, trébuchet géant appâté d'une chèvre vivante.

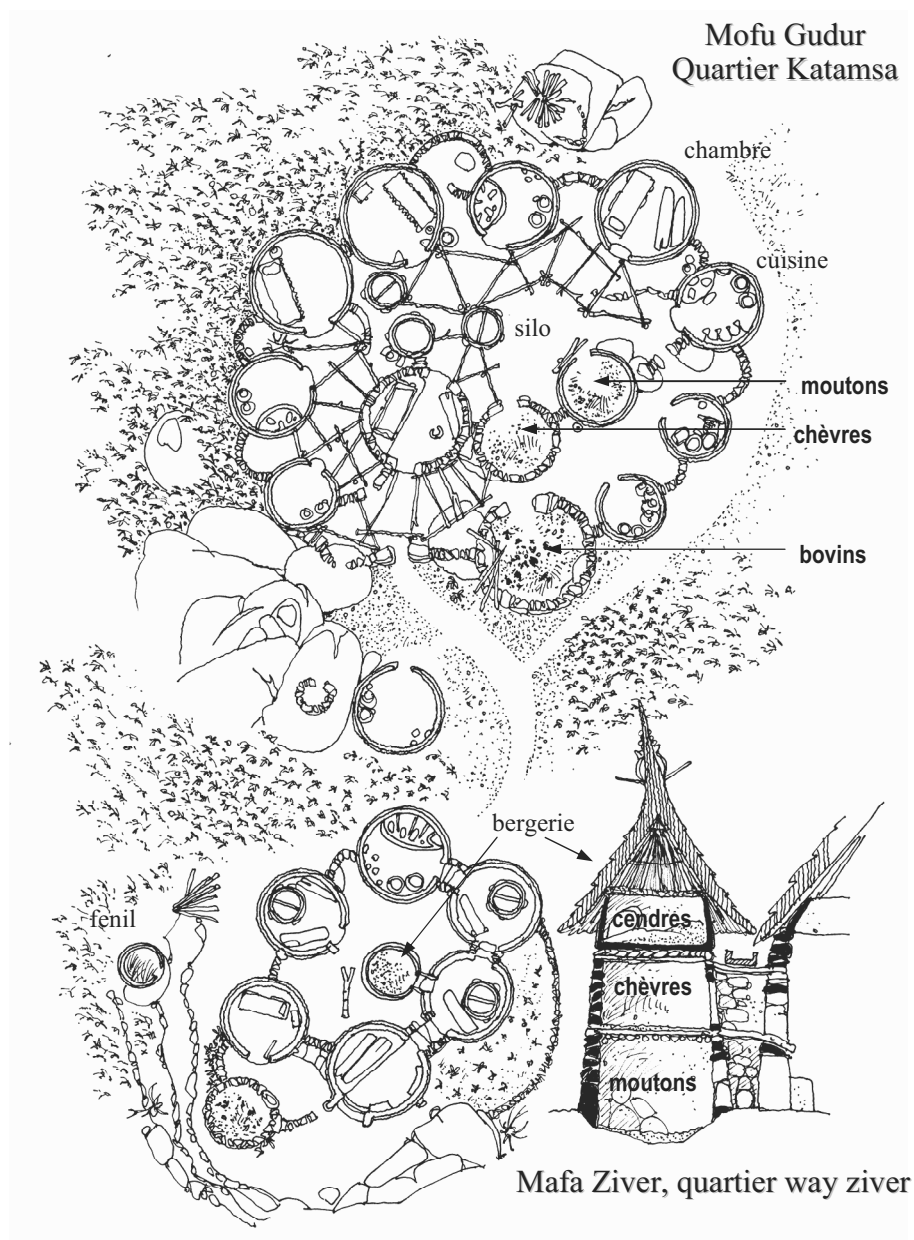


Figure 4 La bergerie dans l'architecture villageoise

On peut signaler encore, dans le même registre, les pratiques qui entourent la pose des piquets d'attache dans la bergerie, afin de prévenir le vol du bétail et pour favoriser une meilleure reproduction. Chez les Giziga, on creuse des trous de 30 cm de profondeur pour disposer des pieux fourchus en bois de *Calotropis procera*, puissant protecteur contre les voleurs ou encore en bois de *Combretum aculeatum*, que l'on place en limite des parcelles, non sans avoir versé de la poudre de certains *Loranthus* (*mehemek*). Les Peuls ne sont pas en reste, mais ils privilégient le bois de *Piliostigma reticulatum* (*barkeehi*) et de *Diospyros mespiliformis* (*nel'bi*) qui apportent la *barka* aux petits ruminants. Lorsque, dans la nouvelle bergerie on dispose les piquets d'attache, on commence par celui de la chèvre la plus âgée du troupeau. On verse dans le trou de la poudre de *Loranthus*, de *Bauhinia rufescens* (*namareehi* = *rimajogoohi*), arbuste aux gousses indéhiscences qui entre dans de nombreux filtres pour la fécondité du bétail.

Sur la montagne, les bergeries peuvent abriter quelques moutons et une douzaine de caprins³⁷. Elles sont nettoyées tous les deux ans pour les moutons et tous les trois ans pour les chèvres. Les excreta de mouton se révèlent d'un grand intérêt car ils donnent une poudrette recherchée pour fumer les champs de case, les billons de souchet et le jardin de tabac jouxtant l'habitation. On prélève une part de ces déjections que l'on fait brûler pour obtenir des cendres qui subiront une lixiviation. Le filtrat récupéré servira de sel (*cukkuri* en fulfulde) conservé sous forme de saumure ou cristallisé en boulettes. Utilisé au quotidien en montagne, cette composante organoleptique reste indissociable de certains mets en plaine. Les repas sacrificiels, enfin, ne peuvent se dispenser de cet assaisonnement.

Curer le fumier d'une bergerie s'associe à l'obligation de le partager avec ses voisins, en l'occurrence les voisines, qui apporteront en contrepartie, de la pâte d'oseille de Guinée. Il s'agit là d'une forme de partage du sel entre voisins. On peut également faire brûler le fumier de mouton et conserver pendant près d'une semaine un feu qui couve, sans avoir à rallumer le foyer. On le met également à brûler sur des parcelles de sorghos repiqués, pour éloigner certains prédateurs des zones particulièrement touchées.

En plaine, à Makabay et Meskine, près de Maroua, on observe des bergeries de 4,5 m de diamètre, subdivisées, avec deux issues, l'une pour les moutons, l'autre pour les chèvres, complétées parfois d'un enclos à l'avant des portes. Dans les corrals d'épineux (*waalde*), montés avec des abattis de jujubiers, d'*Acacia sieberiana*, de *Balanites aegyptiaca*, de *Faidherbia*

³⁷ "Les montagnards du nord [Mafa, Mofu...] ont généralement 4 à 5 moutons et chèvres par famille, rarement plus de 7 à 8, tandis qu'au sud, notamment chez les Kapsiki et les Fali, certains exploitants ont de véritables troupeaux de 20 à 30 têtes". A. Hallaire (1991 : 58).

albida... appartenant généralement à des Peuls, on peut trouver, rassemblés là, des troupeaux de plus de cinquante têtes, chèvres et moutons mêlés. Par manque de petits bergers, ovins et caprins partagent de plus en plus les mêmes pâturages³⁸. Auparavant, sur les massifs, les moutons étaient mis au pâturage dans les fonds de talwegs ou, chez les Mafa, dans des pâtures encloses³⁹, alors que les chèvres parcouraient les éboulis de blocs qui prolongent les ultimes terrasses.

Dans la région de Maroua, où l'on déplore depuis deux décennies, la dégradation des pâturages, particulièrement ceux arbustifs, les chèvres en sont réduites à brouter l'herbe comme les moutons et à manger les jeunes feuilles et les fleurs de *Calotropis procera*...

Si moutons et chèvres réfèrent à des élevages dissociés et répondent à des demandes rituelles dissemblables, ils reçoivent, en revanche, pour les mêmes pathologies, des types de soins très proches⁴⁰. En a-t-il toujours été ainsi ?

DE LA SEGREGATION CULTURELLE ENTRE PETITS RUMINANTS AUX NOUVELLES INDIFFERENCIATIONS ENTRE RACES

Dans le nord du Cameroun, la société peule, dominante, impose plus que jamais, à travers l'islam, ses codes. Le mouton y apparaît comme l'animal du musulman et du citadin. Sa viande garantirait à celui qui la consomme une parfaite santé. La chair de la chèvre, pourtant implicitement appréciée, tendrait à se charger de connotations de nourriture païenne. Elle accentuerait certaines maladies de la peau (*sa'dawre*⁴¹, *sa'dawre* 'balere, 'banndu 'balwi).

Chez les musulmans, le mouton demeure au cœur de l'arsenal sacrificiel, que ce soit lors de rogations pour la pluie ou pour soigner diverses possessions, ainsi que pour les fêtes, dont la plus représentative, le *tabaski*, est

³⁸ Le développement de la scolarisation gêne le gardiennage des petits ruminants qui a toujours été l'affaire des enfants. Il faut, aujourd'hui, rétribuer les pasteurs. En 2000, autour de Maroua, le chevrier recruté percevait 500 Fcfa pour « l'argent des chaussures (*pa'deeje* ou *ceede pa'de*) » et 100 Fcfa par tête gardée, tous les trois mois.

³⁹ Les pâtures encloses (*wayam*) qui communiquaient entre elles permettaient la circulation du bétail de quartier à quartier pendant la saison végétative. Elles connurent un rétrécissement de leurs surfaces avant de se fixer dans leur état actuel, dans le but de préserver les points d'eau et de bloquer l'érosion dans les vallées hautes. Ces *wayam* reçoivent aujourd'hui les quelques moutons des massifs afin de limiter leur claustration durant la saison des pluies (C. Seignobos, 1997 : 354).

⁴⁰ Les soins du petit bétail pourraient faire l'objet d'une étude. Mais d'ores et déjà le recours à l'infirmier vétérinaire (*dofta*) et aux produits pharmaceutiques remplace certaines pratiques au domaine du passé. Les protections occultes, en revanche, restent d'actualité.

⁴¹ Chez les non musulmans comme chez les Giziga, on constate l'inverse, le lépreux ne doit pas consommer de viande de mouton.

précisément « la fête du mouton ». La peau d'un grand bélier fournit alors le « tapis de prière » *lalaral juuldugal* le plus prisé.

A Maroua, une concession sur deux élevait de petits ruminants à la fin des années 1980, et les éleveurs islamisés (75%) de la population (250 000 habitants) possédaient pour 90% d'entre eux des troupeaux d'ovins purs (E. Thys *et al*, 1988 : 6). Après une courte embouche (trois à quatre mois)⁴², les bêtes abattues pour les fêtes n'arrivaient pas sur les marchés. "Maroua révèle une forte concentration de moutons, liée à un intérêt socio-religieux... Quant à la chèvre, elle prend plus d'importance à la campagne parce que la proportion d'animistes y est plus élevée" (*Ibid.* : 5). Les chèvres, en revanche, constituaient 58,4% des bêtes conduites à l'abattoir dans la région de Maroua.

Quant aux différentes communautés de forgerons, Giziga, Mofu, Mafa et jusque chez les Bata et les Dii (J.P. Muller, 2006 : 37), la viande de mouton se présentait comme un interdit. La peau de leurs soufflets à outre ne pouvait être que de chèvre, peau dépouillée sans être tranchée, jugée plus solide... mais surtout pas avec de la peau de mouton. En s'islamisant les forgerons 'entraient' chez les Sirata (Kanuri), rejoignant ainsi la seule communauté de forgerons résidant parmi les Peuls. Cette mutation ethnique a non seulement suscité un changement d'outillage et de travail du fer, mais également une réhabilitation du mouton et de sa peau.

Ces dernières décennies, la radicalisation religieuse de la société peule n'a fait qu'accentuer le phénomène, ce qui prolonge, d'une certaine façon, la ségrégation chèvres/moutons.

Ceux qui vont faire élevage commun se retrouvent pour la plupart parmi les musulmans. Toutefois, même chez les Peuls, les croyances de bonne femme (*ka'b'be rew'be*) sont tenaces et renvoient à de vieux héritages païens entretenus par des affranchis : il ne faut pas mélanger chèvres et moutons, car l'un va l'emporter sur l'autre (*yaabtugo*) et le détruire. Les mallum ne cessent de fustiger ces croyances sans fondement scripturaire. Quant aux communautés chrétiennes ou pseudo-chrétiennes, elles portent un regard nouveau sur l'élevage du petit bétail et elles l'enferment dans des bergeries communes. La disparition progressive de la classe des vieux adultes contribue à l'amoindrissement des pratiques sacrificielles traditionnelles.

⁴² La pratique de l'embouche se répand et touche essentiellement les béliers castrés *uudaaaji* et *woyla*. Leur alimentation comprend les tiges de certains sorghos, les fanes de niébé et d'arachide, les boules de mil séchées (*helelemri*), le son de mil (*ngaajiri*), des tourteaux et des coques de coton... Ces élevages font de plus en plus appel à des soins vétérinaires. Cette embouche ovine, dont E. Thys mettait déjà en doute l'intérêt économique, relève, de l'aveu même de ceux qui la pratiquent, d'un élevage à visée sociale. Il signe la présence d'une vaste maisonnée disposant de moyens pour élever un petit troupeau.

Si la reproduction reste peu contrôlée, on remarque néanmoins que nombre d'éleveurs font appel à un beau reproducteur, que ce soit un bouc de race *mbeewa uudaawa* pour couvrir des chèvres locales et donner des produits de plus grand format. Depuis une quarantaine d'années, les éleveurs Uuda'en ont non seulement commercialisé fort loin leurs grands moutons, notamment pour la *tabaski*, mais leurs brebis et leurs béliers ont considérablement transformé les élevages des régions du Diamaré et de la Bénoué. Ces produits croisés s'avèrent plus résistants pendant la saison des pluies que les grands moutons sahéliens et gagnent en gabarit sur les ovins locaux. On continue à les appeler *pulfuli* alors que les plus petits sont désignés indistinctement *da'b'baaji haabeeji* (bétail des païens). Dans les villages, les croisements devaient conduire à terme à plus d'homogénéité. Les populations ont aujourd'hui du mal à sérier leurs différentes 'races' de moutons et plus encore de chèvres, et elles dénoncent pour cela de constants croisements, mais, de fait, elles éprouvent moins le besoin de préserver ces distinctions.

Les Giziga Bwi Marva, par exemple, présentent deux types de boucs, le *koko'bo* qui remplit des obligations sacrificielles, et le *mazawal* que l'on castré, engraisse et commercialise. Ici s'exprime toute l'ambiguïté de ces « races », dont l'existence relève de référents ethniques, parfois désuets. Les Giziga ont longtemps affublé leurs voisins montagnards mofu du nom de « bouc de la montagne » *Koko'bo ngu mwa*. Pourtant, aujourd'hui, ces mêmes Giziga affirment que le *koko'bo* ressemble à tel point au *mazawal* qu'ils en ont tiré une expression : *ti mazawal, ti koko'bo*, pour désigner deux choses identiques.

Les éleveurs ont, dans le passé, manié la diversité adaptative de leur cheptel. Ils ont joué sur la plasticité des populations de caprins et d'ovins et leur pression sélective a, avec le temps, orienté le réservoir génétique vers plus de conformité avec leur environnement et les critères d'élevage au sein de chaque agrosystème. Aujourd'hui, au contraire, la tendance est à l'indifférenciation entre ces petits ruminants. Dans les zones urbaines et suburbaines, comme Maroua ou Garoua, se met en place un contexte favorable à la recomposition de stocks génétiques et à un (re)brassage des 'races traditionnelles'. Cette situation nouvelle susceptible de recréer un fonds indifférencié de caprins et d'ovins n'en serait pas moins porteuse d'un nouveau pool génétique en réserve... ce qui peut entraîner, à terme, l'intégration des élevages de caprins et d'ovins.

Références bibliographiques

- BARDOUX, P., 1986, *Les petits ruminants dans la province de l'extrême-nord du Cameroun (enquêtes zootechniques)*, Thèse doc. Vét., Créteil, 182 p.
- BOURZAT, D., P.S. ZAFINDRAJONA, J.J. LAUVERGNE, V. ZEUEH, 1993, Comparaison morpho-biométrique de chèvres au Nord-Cameroun et au Tchad, *Revue Elev. Méd. Vét. pays Trop.*, 46 (4), pp. 667-674.
- BOUTRAIS, J., 1973, *La colonisation des plaines par les montagnards au nord du Cameroun (monts Mandara)*, Travaux et documents de l'Orstom, n° 24. Orstom-Paris, 278 p.
- BOSCH, F., 1985, *Essais zootechniques en station sur trois races ovines locales du Nord-Cameroun*, Mesres-Station de Yagoua, IEMVT, 66 p.
- BRAUKÄMPER, U., 1997, The cow emerges from the water myths relating to the origin of cattle in the chad basin, in H. Jungraithmayr, D. Barreteau, U. Seibert (éds.), *L'Homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad*. IRD, pp. 191-205.
- CHARRAY, J., P. TSANGUEU, 1987, *Projet de développement de l'élevage des petits ruminants au Cameroun*, MINEPIA, Cameroun, 31 p.
- COLLARD, C., 1977, *Organisation sociale des Guidar ou Baynawa (Cameroun septentrional)*, Thèse, Univ. Paris X/Ephess, 438 p.
- DIGARD, J.P., 1990, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Le temps des Sciences, Fayard, 325 p.
- DINEUR, B., O. OUMATE et E. THYS, 1985, *Enquête préliminaire sur l'élevage des ovins-caprins, Rapport final*, FONADER, Maroua, 20 p.
- DUMAS-CHAMPION, F., 1997, La pêche rituelle des mares en pays masa (Tchad), in H. Jungraithmayr, D. Barreteau, U. Seibert (éds.), *L'Homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad*, IRD, pp. 385-401.
- FRECHOU, H., 1966, *L'élevage et le commerce du bétail dans le Nord-Cameroun*, Cah. Orstom Sc. Hum 3 (2), 125 p.
- GARINE, I. de, 1999, Contribution à l'ethnologie du chien dans le Nord du Cameroun et le Sud-Ouest du Tchad, Masa, Muzey, Tupuri, Kera, in C. Baroin et J. Boutrais (éds.), *L'Homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, IRD, pp. 321-348.
- HALLAIRE, A., 1991, *Paysans montagnards du Nord-Cameroun (les monts Mandara). A travers champs*, Orstom éditions, 253 p.
- IYEBI-MANDJEK, O., C. SEIGNOBOS, 1995, *Terroir de Mowo, saturation foncière et émigration*, Dpgt-Orstom-Minagri. 79 p.
- JAOUEN, R., 1995, *L'eucharistie du mil*, Paris, Karthala, 286 p.
- MOUCHET, J., 1948, Prospections ethnologiques sommaires de quelques massifs du Mandara, Massif Mada, *Etudes camerounaises*, N°21-22, pp. 105-120.
- MULLER, J.-P., 2006, *Les chefferies dii de l'Adamaoua (Nord-Cameroun)*, Paris Cnrs/ Maison des Sciences de l'Homme. 210 p.
- MUZZOLINI, A., 1987, Les premiers moutons sahariens d'après les figures rupestres, *Archaeozoologia*. Vol. 12, pp. 129-148.
- SEIGNOBOS, C., 1997, Maîtrise de l'eau et contrôle de l'érosion, l'exemple mafa (Nord-Cameroun), in H. Jungraithmayr, D. Barreteau, U. Seibert (éds.), *L'Homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad*. IRD, pp. 351-365.

- , 1998, Taurins du Cameroun, une extinction annoncée ? in C. Seignobos et E. Thys (éds), *Des taurins et des hommes, Cameroun, Nigeria*. Orstom éditions. 199 p.
- , 2000, Elevage I, la densité du bétail, in *Atlas de la Province Extrême-Nord Cameroun*, Paris, MINREST-IRD. pp. 115-119 .
- SIGAUT, F., 2000, Allaitement et maternage entre espèces animales différentes, *Ethnozootechnie* n° 65, Varia, pp. 81-88.
- THYS, E., O. NJOBDI, A. NDJIDDA, W. DAVAÏ, J. OUMAROU, D. SADOU, W. DAHIROU , 1988, *Observations sur la commercialisation des ovins dans le département du Diamaré*, CNFZV (Maroua), 20 p.
- THYS, E., EKEMBE Th., 1988, *La situation des petits ruminants à Maroua (province de l'Extrême-Nord Cameroun). Un exemple d'élevage citadin en Afrique*, CNFZV (Maroua), 15 p.
- VINCENT, J.-F., 1991, *Princes montagnards du Nord-Cameroun*, T. 1, Paris, L'Harmattan, 466 p.
- , 1997, Princes, pluies et puits dans les montagnes Mofu-Diamaré (Nord-Cameroun), in H. Jungrathmayr, D. Barreteau, U. Seibert (éds.), *L'Homme et l'eau dans le bassin du lac Tchad*. IRD, pp. 337-349.
- WEHR, H., 1979, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. by J. Milton Cowan, Wiesbaden. O. Harrassowitz XVII, 1301 p.

La chèvre dans une société de chasseurs-cueilleurs-cultivateurs *l'exemple des Gbaya 'bodoe de R.C.A.*

Résumé

L'auteur présente le statut de la chèvre ou cabri chez les Gbaya 'bodoe, une société de chasseurs-cueilleurs-cultivateurs vivant en République Centrafricaine. Après avoir mentionné les dénominations et les termes qui s'appliquent aux cabris, elle décrit la façon dont les Gbaya s'en occupent avant de préciser le rôle qu'ils jouent dans leur société, soulignant leur importance dans la constitution de la compensation matrimoniale. Dans l'univers des contes, c'est d'ailleurs comme élément fondamental de la compensation matrimoniale que les cabris interviennent. Leur vie confinée au village en fait le symbole de l'endogamie et, dans l'imaginaire, ils sont une nourriture convoitée.

Mots-clefs

R.C.A., Gbaya, cabri, compensation matrimoniale.

The status of the goat in a society of hunters-gatherers-farmers

The case of the Gbaya 'bodoe of C.A.R.

Abstract

The author presents the status of the goat among the Gbaya 'bodoe, a society of hunters-gatherers-farmers living in the Central African Republic. After mentioning the vocabulary that refers to goats, she describes the way the Gbaya take care of them and explains the role played by goats in their society, underlining how important they are in the constitution of the matrimonial compensation. In the tales' universe, goats are a key element of the matrimonial compensation. They live within the boundaries of the village, which makes them the symbol of endogamy. In the imaginative world, they are a coveted food.

Keywords

C.A.R., Gbaya, goat, matrimonial compensation

* Directeur de Recherche au CNRS (UMR 8135), LLACAN-INALCO, roulon@vjf.cnrs.fr

Dans une société de chasseurs-cueilleurs-cultivateurs comme celle des Gbaya¹ de la République Centrafricaine, l'élevage joue un rôle très marginal et ne concerne que trois animaux, le chien, la poule et la chèvre. De fait ces trois animaux n'ont pas le même accès à l'espace : la poule ne quitte jamais le village, tandis que le cabri se promène volontiers dans la savane jouxtant le village et que le chien parcourt toute la brousse à l'occasion des chasses². Ils occupent, d'ailleurs, chacun une position bien différente dans la société. Le chien est l'auxiliaire privilégié du chasseur, la poule a surtout un rôle rituel³ et la chèvre est un élément important de la compensation matrimoniale. C'est à la chèvre, également appelée cabri en français local⁴ dans cette région, que cet article est consacré.

LES DENOMINATIONS DU CABRI

Le terme *dùà*⁵ « chèvre, cabri » est commun à toute l'aire gbaya. Il a été reconstruit en proto-gbaya par Yves Monino (1995 : 609). Philip Noss, pour le gbaya yaayuwée mentionne un synonyme *mbúdí* qu'il signale comme un emprunt au bantou. Ce même terme est cité par Yves Monino pour un certain nombre de dialectes de la zone sud de l'aire Gbaya-Manza-Ngbaka. En gbaya 'bodoe par contre, le terme *dùà* a comme synonyme *òdíádò* qui n'a été signalé dans aucun des autres parlers.

Les Gbaya considèrent qu'il n'existe qu'une seule « race, lignage » *zúdúk* (sommet / à rester) de cabri. Cependant, un vocabulaire spécifique

¹ Les populations qui se reconnaissent sous le nom de Gbaya occupent un territoire situé pour les quatre cinquièmes à l'ouest de la République Centrafricaine et pour le dernier cinquième au centre-est du Cameroun. L'étude présente porte plus précisément sur les Gbaya 'bodoe qui font partie du groupe numériquement le plus important (160 000 locuteurs) les Gbaya kara. Ils forment un groupe homogène d'environ 5000 personnes réparties en une quarantaine de villages au sud-ouest de Bouar, en République Centrafricaine. La langue gbaya appartient, selon la classification de Greenberg, au groupe 1 de la branche orientale de la sous-famille 6 "Adamawa orientale" de la famille Niger-Congo, plus volontiers appelé Oubanguien dans les études plus récentes.

² Ce qu'illustre bien le conte de la jeune fille Sára-kò-bérà dont il faut découvrir le nom pour pouvoir l'épouser. Un coq, un chien et un cabri viennent pour l'épouser et ce sera le coq qui, lui seul, saura découvrir le nom, soulignant en cela que si la poule a un univers spatial plus réduit, elle en a par contre une meilleure connaissance.

³ C'est l'aliment rituel par excellence, essentiellement dans l'établissement des relations d'alliance et la prière du chef de famille aux ancêtres. Elle sert également de substitut à l'individu lors des procédures orales. Cf. Roulon-Doko, 2008 : 560-561.

⁴ Il s'agit d'un emploi provenant du français colonial.

⁵ Un terme homonyme *dùà* désigne « la sorcellerie ». Blanchard et Noss (1982 :) font, pour le Gbaya yaayuwée, un rapprochement entre les deux et parlent du cabri comme d'un animal de sorcier. En gbaya 'bodoe, le terme « sorcellerie » a deux réalisations attestées comme des variantes libres *dàà* ou *dùà*. Le rapprochement formel entre la deuxième réalisation et le terme « cabri » n'est jamais effectué par les locuteurs et je n'ai relevé aucun discours qui rapprocherait le cabri du sorcier.

prend en charge les différences de taille et de couleurs comme leurs traits les plus caractéristiques. Ainsi un cabri qui est « moitié blanc, moitié noir » est appelé *bîr-kôtô*⁶ (à couper / peau). Il n'est pas rare qu'un cabri ait une « tâche blanche » *fôré* sur la face. Un bouc qui ne grandit pas et reste de petite taille est appelé « un petit bouc » *ngbókó*, tandis qu'on parle d'« un bouc bien outillé » *ngàk-ngék vâlá dùà* (pour impressionner / mâle.D / cabri) quand il a de fortes cornes. Un petit chevreau saute « pattes jointes » *kàràk kàràk*⁷ comme un céphalophe bleu et une grosse brebis marche « lourdement » *yèrèrè*. Les cabris sont réputés pour avoir un ventre « bien gonflé » *búŋ-túŋ* et on dit aussi qu'ils « mastiquent très longuement » leur nourriture *dùà ɲóŋ gèdà mùr mùr mùr* (cabri / INAC.manger / manioc / en mastiquant). D'ailleurs, le conte de « La cola de la panthère » *górò kó gđ* montre comment un cabri est accusé du vol des cola, car sa façon de mastiquer sans arrêt l'a désigné comme tel. Un autre élément caractérise les cabris, c'est la forme de leurs « excréments » *dŋr dùà* qu'on rendra plus spécifiquement par « crottes de bique ». C'est ainsi que deux plantes sont nommées par référence aux crottes de bique. Le *Leea guineensis* LEEACEAE dont « le fruit, rouge brillant puis noir est globuleux et bosselé de 1 cm de diamètre » (Letouzet, 1972 : 250, 254) est appelé en gbaya *gbàràà-dùà* (mettre bout à bout / cabri), car ses fruits sont collés les uns aux autres comme les crottes de cabri ; et une herbe de savane (CYPERACEAE ?) qui reçoit le surnom de « crottes de cabri » *dŋr-dùà* (excrément.D / cabri) car sa racine y ressemble.

En gbaya 'bodoe, au sein des cabris, on distingue, selon le genre, entre les femelles appelées « chèvres » *nàà kó dùà* (mère / de / cabri) et « chevrettes » *zóná dùà* (jeune fille.D⁸ / cabri) pour les toutes jeunes et les mâles appelés « boucs » *bàfà / vâlá dùà* (mâle.D / cabri). Tandis que le terme *bàfà* désigne génériquement le mâle de n'importe quel animal, le terme *vâlá* ne s'applique qu'aux caprins et aux ovins⁹. Les « chevreaux », mâles ou femelles, sont appelés *bé dùà* (petit.D / cabri) pour les tout petits et *bé-dáná dùà* (petit-haut.D / cabri) quand ils sont un peu plus grands. Lorsqu'une femelle ne met jamais bas, on la dit « stérile » *bòndŋrò*. Il arrive aussi qu'« on castre un bouc » *ɲéí kàyà fálá dùà* (on / ACC.ramasser.D / testicule.D / cabri) pour qu'il grossisse bien.

⁶ Ce même terme peut caractériser un chien ou une vache.

⁷ Cet adjectif-adverbe *kàràk* qui signifie « formant un bloc », caractérise aussi les sauts du céphalophe bleu.

⁸ Signale la présence d'un ton haut représentant le morphotonème relationnel.

⁹ Le mouton que les Gbaya connaissent pour l'avoir vu chez des Peuls mbororo est désigné par le terme *sámíbí*. Il n'y a pas d'élevage de moutons chez les Gbaya.

Contrairement aux chiens, les cabris ne reçoivent pas de noms propres. Cependant le comportement caractéristique de certains cabris reçoit une dénomination spécifique¹⁰ qui peut désigner à l'occasion un cabri qui se comporte ainsi. Ainsi on appellera « monte aux poteries » *dàn-kpàná* (à monter / poterie) le cabri qui fait des dégâts dans la maison, car il cherche toujours à voir ce qu'il y a au fond des diverses poteries¹¹ qui sont rangées dans la maison. L'appellation de « fonce dans la farine » *yùr fùù* (à foncer / farine) désigne un cabri qui se précipite si vite lorsqu'il sent du manioc qu'il risque de tout culbuter sur son passage, et celle de « casanier » *kpélélem* un cabri qui reste toujours au village, à l'affût d'une porte ouverte. Enfin on appellera la « mère de la bergerie » *nàná-gbàñ* (mère.D / bergerie) une femelle très prolifique, qui met toujours au monde des agneaux, deux par deux. On emploie dans ce cas non plus le verbe « mettre au monde » *ko*, mais le verbe « verser » *gbai*, qui s'utilise également pour une femme qui a mis au monde des jumeaux.

L'ENTRETIEN DES CABRIS

Les cabris font partie des animaux que les Gbaya élèvent et dont ils s'occupent depuis très longtemps. Autrefois, lorsqu'il n'était pas rare qu'une panthère rôde autour du village, chaque lignage construisait alors d'une « bergerie » *gbăñ dùà* (enclos.D / cabri), dans laquelle étaient rentrés tous les soirs les cabris. Il s'agissait d'une véritable maison, construite en terre et couverte d'un toit de chaume. La porte se composait d'une série de troncs de bois entassés les uns sur les autres et maintenus par deux gros poteaux. Chaque matin, pour l'ouvrir, on ôtait les bois du dessus, en en laissant toujours deux en bas. Les cabris sortaient en sautant par dessus. Dans la bergerie, plusieurs piquets coudés étaient fichés au sol. Cela permettait d'attacher, par une corde ficelée à une de leurs pattes avant, les femelles les plus belliqueuses ou parfois un mâle trop querelleur. Lorsqu'une panthère s'était approchée du village au point d'avoir pu blesser un cabri, les villageois pour mettre un terme à la menace que représentait ce fauve fabriquaient un « piège à panthère » *séé ḡón* (sagaie / en haut) littéralement 'les sagaies en l'air'. Pour ce faire, ils récupéraient le cabri blessé et le suspendaient à une branche haute d'un arbre, en bordure du village. En dessous, ils fichaient des sagaies, pointe en l'air, de façon à faire un tapis continu de pointes qui, empêchant la panthère d'atteindre sa proie, l'incitait

¹⁰ Il s'agit d'une dénomination de type.

¹¹ Il s'agit en particulier de la très grande poterie dans laquelle est conservée le manioc en cossette et la poterie de taille moyenne où l'on conserve la farine de manioc des prochains repas. Pour parvenir à ses fins, un tel cabri renverse ces poteries qui sont simplement posées sur un trépied.

à sauter pour parvenir à son but. En retombant, elle s'embrochait sur les sagaies. L'extermination quasi complète des panthères par les fusils des Blancs installés à Bouar, au début du XX^e siècle, a rendu caduque cet abri et ce type de piège. La bergerie ne servait de protection contre la panthère que pendant la nuit. De jour, les cabris étaient lâchés et se déplaçaient librement dans la savane avoisinant le village à la recherche de l'herbe pour se nourrir, comme ils le font toujours de nos jours. Les cabris n'ont jamais fait l'objet en pays gbaya d'un quelconque affouragement en stabulation et n'ont jamais été accompagnés dans leurs déplacements.

De nos jours, les cabris se nourrissent au village et aux abords du village, circulant aussi dans la brousse, jusqu'aux rivières et aux aires à manioc¹² les plus proches. Ils ne s'aventurent jamais très loin en brousse et ne vont, en particulier, jamais jusqu'à l'aire des champs, toujours située assez loin du village¹³. De fait, chaque année, de nouveaux champs destinés au sésame sont débroussés les uns à côté des autres formant une aire bien circonscrite bien qu'aucune clôture n'en marque les limites. Au village même ils sont à la recherche de certains résidus alimentaires qu'on jette et mangent l'herbe des portions qui séparent les quartiers dont le sol est par contre entièrement désherbé et nu. Si quelqu'un fait un jardin auprès de sa maison, il ne manque pas de le clôturer pour empêcher les cabris d'aller s'y repaître. Ils dorment à la belle étoile, le plus souvent collés au mur d'une maison surtout lorsqu'il pleut.

L'UTILISATION DES CABRIS

Il n'y a chez les Gbaya 'bodoé aucune utilisation du lait que produisent les chèvres. Il est entièrement laissé aux chevreaux. Seules la viande et la peau du cabri sont utilisées.

Dans l'alimentation quotidienne, on mange peu de cabri et on dit que sa viande a un « goût fort » *sègè* qui est diversement apprécié. De fait on ajoute volontiers à la cuisson de la viande de cabri un bouquet de *Cymbopogon giganteus fólópèŋ* qui en atténuera le goût. Certaines femmes en particulier trouvent le goût du cabri si prononcé qu'elles n'en mangent jamais, elles préfèrent de loin la viande des animaux sauvages (rongeurs, céphalophes, suidés, guibs, etc.). Comme dans le cas des gibiers¹⁴, les Gbaya consomment les tripes du cabri. Mais, ce n'est que dans le cas du cabri, que les boyaux sont tressés (*cf.* Roulon-Doko, 2001 : 148) ce qui les

¹² Ce sont des pierres de granit naturel qui servent à faire sécher le manioc qui a été roui. Il y reste toujours des résidus de manioc dont les cabris sont très friands.

¹³ Les champs sont éloignés d'une distance comprise entre 3 et 5 km, soit une marche de ½ heure à 1 heure.

¹⁴ A l'exception des tout petits rats et des oiseaux dont on jette les intestins.

rend, dit-on, plus facile à saisir lorsqu'on les mange. C'est donc quand il convient de nourrir, de façon impromptue, un groupe important de visiteurs qu'on tuera un cabri. C'est le cas par exemple au moment d'un deuil, lorsque les parents se rassemblent dès qu'ils ont appris la nouvelle de la mort. Par contre, lorsqu'une fête est prévue à l'avance, on préférera préparer du gibier, frais ou boucané, et de nos jours, on achètera de la viande de vache. Lorsque quelqu'un rassemble des gens pour labourer son champ, il se doit d'offrir un repas à la fin de la journée. Un cabri peut alors être tué et préparé pour cela.

Tout cabri tué pour être consommé est systématiquement « dépecé » *báá kòtó dùà yúné* (dépecer / peau.D / cabri / en ôtant). La peau est ensuite râclée et mise à sécher au soleil. C'est toujours une peau de cabri qui recouvre les deux faces du « tambour à deux peaux » *dàyiri*. Par contre pour le « tambour à pied » *gàtà*, c'est soit une peau de cabri soit une peau de céphalophe roux qui est utilisée. La peau de cabri sert également pour faire l'assise des petits fauteuils en bois que certains fabriquent.

LA CONSOMMATION RITUELLE DU CABRI

Je vais présenter les deux circonstances précises où un cabri est rituellement tué chez les Gbaya.

Chaque année, au début de la saison sèche, avant la première chasse au feu, on adressait une prière aux ancêtres en leur demandant protection et bienveillance pour tous. Cette prière était effectuée par le maître de la terre pour l'ensemble des territoires de chasse du village. Celui-ci appartenait toujours au lignage dont le territoire en question était le territoire ancestral. C'était la seule prière aux ancêtres qui concernait l'ensemble des villageois, les autres étant toujours des prières plus restrictivement adressées aux ancêtres d'un seul lignage. Un cabri était alors sacrifié. Il était, comme tous les autres cabris qu'on mange, égorgé avant d'être dépecé. Il représentait la fécondité¹⁵ du village et était consommé par les neveux utérins et les gendres, tandis que les autres villageois consommaient, eux, des termites ou des champignons séchés avec de la pâte de sésame. Un morceau du cabri cuit, de la pâte de sésame et un peu de boule de manioc était ensuite laissé dans un plat au pied de l'arbre où avait été fait la prière, à l'intention des ancêtres. C'est par contre un poulet qui est sacrifié pour toutes les autres offrandes individuelles faites aux ancêtres. Il semble donc que c'est parce

¹⁵ Le principe de cette consommation rituelle par un individu ou un groupe précis est de réactiver la fécondité spécifique qui est ensuite rendue à l'intéressé par l'imposition d'une marque. Pour une présentation détaillée des rites liés à la fécondité chez les Gbaya, cf. Roulon-Doko, 1998 : 203-214 et 2001 : 298-301.

qu'il faut une grande quantité de viande pour permettre la consommation de tous les utérins et alliés qu'on tue un cabri et non un poulet.

D'une manière générale, c'est le sacrifice d'une poule qui marque les différentes étapes du mariage¹⁶ (cf. Roulon-Doko, 2001 : 299-300). Ainsi, de façon régulière c'est à la poule dite « de séparation » *kàrá-kàfi-tè*, offerte aux beaux-parents le jour de la conduite effective de l'épouse chez son mari, que revient le soin de marquer qu'il y a bien eu séparation de l'épouse d'avec le lignage de son père. Cependant lorsqu'une jeune femme a fait plusieurs fausses couches ou ne parvient pas, plusieurs fois de suite, à mettre au monde un enfant viable, les Gbaya considèrent ce problème comme le signe d'une séparation qui n'a en fin de compte pas été bien marquée. Pour y remédier, le mari tuera pour sa belle famille un cabri. Pour ce rituel dit « du cabri sacrifié » *dùá-gbè*, le cabri n'est pas comme égorgé, comme on l'a vu jusqu'ici, mais tué en lui tordant le cou. Ce cabri cuit avec un peu de pâte de sésame et un bouquet de *Cybopogon giganteus* est consommé par les tantes paternelles et les pères classificatoires de l'épouse. L'un d'entre eux tracera avec un peu de sang dudit cabri un trait sur le corps de la jeune femme afin qu'elle retrouve sa fécondité et puisse ensuite mettre au monde un enfant viable. Le cabri prend ici le relais de la poule, pour donner un signe fort de la séparation nécessaire entre l'épouse et sa famille, puisque celle-ci n'a pas eu les effets attendus. Je pense que le cabri auquel on a recours permet de partager ce repas entre plus de parents maternels que la poule dont la consommation est, chez les Gbaya réservée aux seuls hommes. En agrandissant le cercle des parents impliqués dans ce rituel on augmente les chances d'en avoir satisfait le plus grand nombre et donc d'apaiser les ancêtres qui, seuls, peuvent disposer de la fécondité¹⁷ de leurs descendants et donc sont nécessairement à l'origine du dysfonctionnement constaté.

LES CABRIS DE LA COMPENSATION MATRIMONIALE

Mais l'intérêt que portent les Gbaya aux cabris est surtout lié au rôle qu'ils jouent dans la « compensation matrimoniale » *mbàí-dòh-kóò* (monnaie.D / derrière.D / épouse) que le futur gendre doit verser à sa belle famille pour valider le mariage. La compensation matrimoniale se compose d'un certain nombre de cabris – de dix à trente selon les cas – et, autrefois,

¹⁶ Il n'y a aucun conjoint prescrit ou préféré. Sont interdits tous les parents du lignage du père et de la mère ainsi que ceux issus du lignage des quatre grands-parents (PP, MP, PM et MM).

¹⁷ La fécondité et en particulier celle des femmes liée à la progéniture est expressément placée sous le contrôle des ancêtres auxquels on pense en premier dès que quelque chose ne semble pas tourner rond.

de barres de fer¹⁸ qui sont aujourd'hui remplacées par une somme d'argent¹⁹.

Dans un conte, le beau-père qui, souffrant de rhumatismes, ne peut plus marcher, confie à l'écureuil que s'il lui trouve une monture pour se déplacer, il le dispense de toute compensation matrimoniale et s'engage à lui donner sa fille. Il précise bien : « Tu n'auras pas à verser d'argent, ni à donner de cabris » *mé há mbòì ná ?òé, mé há tí dùà ná ná ?òé*, soulignant bien la complémentarité de ces deux éléments – « argent » *mbòì* et « cabris » *dùà* – dans la constitution de la compensation matrimoniale traditionnelle. C'est ainsi qu'à chaque mariage, quelqu'un « compte les cabris de la compensation matrimoniale » *?à tòrá dùà d'òh kóò* (il / ACC.compter / cabri / derrière.D / épouse). A titre d'exemple, je mentionnerai que la compensation matrimoniale versée pour l'épouse lors d'un mariage, au village de Ndongué, le 6 mai 1970, se composait de 10 cabris, 8500 F. CFA, 1 pagne, 1 petit boubou et 250 F. CFA pour le jour même de la conduite de l'épouse au village du mari.

Les éléments qui composent la compensation matrimoniale ne produisent pas, chez les Gbaya, une situation qui puisse rendre dépendant le jeune homme qui veut se marier. De fait les cabris font partie des biens que tout jeune garçon acquiert petit à petit depuis sa naissance. Il reçoit ainsi à différentes occasions informelles des cabris qui lui sont offerts par les frères de son père et également par ses oncles maternels. C'est le plus souvent une jeune chèvre qui est offerte. Elle va bien sûr mettre bas et contribuer par ses petits à accroître le troupeau. Tous ces cabris viennent grossir le troupeau de son père qui, le jour de son mariage, lui rendra ses cabris et y ajoutera quelques uns des siens. Chaque père de famille dispose donc d'un troupeau et le troupeau collectif d'un segment de lignage – de 10 à 30 personnes²⁰ – peut atteindre une centaine de cabris. Chacun sait très bien reconnaître ses propres cabris et en fait ce qu'il veut. Les cabris peuvent être donnés ou vendus, en fonction des besoins de chacun. Les cabris sont donc un élément essentiel de la compensation matrimoniale et sont également un cadeau que peut offrir un gendre à ses beaux-parents.

¹⁸ C'était le lignage du père qui fournissait les barres de fer produite au village par l'extraction du minerai. Cette extraction (*cf.* Monino, 1983) qui n'était pas le fait de spécialistes était cependant placée sous la responsabilité des ancêtres. Elle permettait un approvisionnement régulier en fer et les barres de fer constituaient une richesse collective qui circulait régulièrement entre les lignages à l'occasion des mariages.

¹⁹ Depuis l'introduction de l'argent, les jeunes gens ont pris l'habitude d'aller s'employer en ville afin de se constituer le pécule qui leur permettra de verser l'argent de la compensation matrimoniale. Leurs parents peuvent les aider, mais le plus souvent on attend d'eux qu'ils cherchent eux-mêmes l'argent dont ils auront besoin.

²⁰ Ce qui représente de 1 à 5 ou 6 chefs de famille.

DE L'ORIGINE DES CABRIS

Il existe un conte²¹ qui relate l'origine de la compensation matrimoniale réduite ici à la constitution d'un troupeau de cabris dont voici le résumé :

Wanto, qui posait en vain des pièges en brousse sans parvenir à constituer la compensation matrimoniale qu'il lui fallait pour se marier, eut recours à la ruse. Il captura une jeune femelle de céphalophe couronné qu'il fit passer pour une 'chèvre' auprès de Gbason, lui demandant de la garder avec les siennes jusqu'à ce qu'elle fasse ses petits. Six mois plus tard, lorsque Wanto vint reprendre sa 'chèvre' et les petits qu'elle n'avait pas manqué d'avoir, Gbason lui assura que sa chèvre s'était enfuie le soir même où il l'avait mise dans sa bergerie. Ne pouvant se mettre d'accord, ils demandèrent au chef du village de les départager. Au cours du jugement, Wanto précisa bien que sa 'chèvre' avait une marque noire sur l'oeil. Comme Gbason ne put pas expliquer pourquoi il n'avait pas prévenu Wanto de la disparition de sa chèvre, le juge donna raison à Wanto. Pour le dédommager il lui dit d'emporter tous les cabris qui avaient une marque noire à l'oeil. C'est ainsi que Wanto constitua ainsi la première compensation matrimoniale.

Il n'est pas question dans ce conte de la domestication d'une espèce sauvage²² comme dans les récits de montagnards du Cameroun, mais bien d'une ruse qui, induisant en erreur le seul propriétaire de cabris Gbason, l'oblige à en donner à Wanto qui, comme tous les autres hommes, n'en avait encore jamais possédé. Le céphalophe couronné, *Sylvicapra grimmia*, a de fait une allure générale assez différente des autres céphalophes. Il est d'une couleur très variable, avec un dos presque droit, des pattes plus longues et des cornes verticales ouvertes en V²³. L'ensemble lui donne une allure qui peut rappeler celle du cabri, ce qui le rend particulièrement apte à produire la méprise voulue par Wanto. On voit dans ce récit l'importance accordée au signe particulier mentionné par Wanto (une marque noir sur l'œil) qui devient un signe identificateur faisant reconnaître, sans hésitation, tous les cabris qui ont cette marque comme les petits de sa prétendue chèvre. Gbason est, dans les contes gbaya, le possesseur de tous les biens (manioc, sésame, eau, cabris) dont les hommes étaient en ces temps-là privés. C'est toujours par la ruse que Wanto, le héros civilisateur des contes gbaya, parvient à acquérir ces biens pour en faire profiter tous les hommes. L'acquisition du cabri ne relève donc pas d'un procédé de domestication, mais du vol d'un animal déjà domestiqué dans la situation initiale, au seul profit de Gbason. Le cabri est donc ici perçu comme un bien, avant d'être un animal.

²¹ Une version de ce conte a été publiée dans Roulon, 1977 : 28-33.

²² *Gazella rufifrons* selon les informations recueillies par Christan Seignobos et mentionnées dans ce dossier.

²³ Description reprise d'après Dorst et Dandelot, 1972 : 260 *ssq.*

DIRES ET CONCEPTIONS SUR LES CABRIS

Le confinement des cabris au village et à ses proches alentours en fait un symbole d'endogamie. Lors d'un jugement coutumier qui confrontait un jeune couple avec la famille de l'épouse qui leur demandait des comptes, du fait qu'ils avaient déjà, sans être officiellement mariés²⁴, deux enfants, la situation était ainsi exprimée : « Vous agissez l'un et l'autre sans discernement, comme un bouc et une chevrette ». En effet, l'attitude des cabris qui vivent au village et se reproduisent entre eux symbolise aux yeux des gbayas une attitude a-sociale qui n'est pas acceptable. Le conte du « travail du gendre du bouc » *née kòfè kó vâlá dùà* (aller / travail du gendre / du / mâle.D / cabri) propose une explication pour ce comportement du cabri.

Un bouc part chez ses beaux-parents pour y faire le travail du gendre. Sur son chemin il rencontre une panthère qui l'informe qu'elle l'attendra à son retour. Mort de peur, il écourte sa visite et revient au plus vite pour ne plus jamais quitter son village où depuis il prend femme entre ses soeurs et sa mère.

En dehors de son rôle comme élément fondamental de la compensation matrimoniale, le cabri est mis en scène dans deux contes où il représente un bien désirable. Dans le conte sur « l'origine de la mort », Wanto vient emprunter à la Mort une chèvre qu'il promet de rendre une fois qu'elle aura mis bas. La Mort est présentée comme quelqu'un de riche, tandis que Wanto n'a pas grand chose et il est en l'occurrence bien précisé que ce qui manque à ce dernier ce sont des cabris.

Tout ce qu'on peut trouver, la mort le possède, Wanto n'est pas quelqu'un qui trouve grand chose. Ce qui manque à Wanto ce sont des cabris.

La notion de « richesse » *kpáá m̀* (NV.trouver / chose), littéralement 'le fait de trouver quelque chose' prend en compte tout ce qu'une personne peut trouver. Cela comprend en tout premier lieu pour un homme, les gibiers qu'il peut tuer à la chasse ou par piégeage. Or, pour les Gbayas, le gibier est directement placé sous le contrôle des ancêtres avec lesquels il faut être en bons termes pour qu'ils vous aident dans toutes ces activités, ce que manifestent bien tous les rites de fécondité à leur propos²⁵. Les autres produits de cueillette, comme les produits cultivés et les animaux qu'on élève, participent bien sûr à cette richesse mais ne dépendent pas des ancêtres, aucun rite ne s'y rattachant. La richesse est donc perçue par les Gbayas comme l'aptitude à pouvoir disposer régulièrement de ce dont on a besoin pour vivre en le partageant au sein de sa famille et pas comme la

²⁴ C'est à dire qu'aucune compensation matrimoniale n'avait été versée.

²⁵ Les femmes ont également des gibiers qu'elles tuent pendant une chasse qui leur est spécifique et pour lesquels il y a également des rites de fécondité, cf. Roulon-Doko, 2006.

possibilité d'une accumulation. Une telle accumulation individuelle place celui qui la réalise comme une personne hors normes sociales ce que Gbason, unique possesseur de cabris et d'autres choses, illustre bien. D'une manière générale toute thésaurisation d'un bien quelconque met en cause la régulière circulation et le partage que le groupe est en droit d'attendre de chacun des siens²⁶ et est perçu négativement par les Gbaya.

La relation de prêt s'établit au cours du dialogue suivant entre Wanto et la Mort.

– La Mort, je n'ai pas de cabris ! Petit-père donnez²⁷ m'en donc un que je m'en occupe moi aussi, parce que vous, vous avez ici des choses à élever, moi je n'en ai pas du tout. Mais la Mort rétorque :

– Est-ce que tu as de quoi payer ?

– Non, je n'ai pas d'argent, je te demande de me le donner gratuitement seulement.

– Est-ce que tu viens demander un emprunt ?

– Oui, je te le demande comme un emprunt.

La mort prend un cabri et le lui donne [demandant :]

– Quand le lui rendra-t-il²⁸ ?

– Quand ledit cabri aura mis bas, il lui rendra seulement le petit en retour.

La mort dit que puisqu'ils vivent ensemble au village, ils doivent en fin de compte s'entraider. Mais pour le lui rendre, il ne veut pas que ça dure longtemps. Aussi une fois que ledit cabri aura mis bas, qu'il lui rende un des cabris et chacun en aura ainsi un pour soi. Wanto est d'accord et prend sur le champ le cabri.

Le fait de prêter ou de confier un animal pourrait être comparée à la situation de la vache d'attache dont nous parle Jean Boutrais qui précise que «ces animaux à présence temporaire participent à une véritable circulation du bétail au sein de la société pastorale». Mais ici, l'éventualité d'une telle circulation est aussitôt annihilée par le comportement de Wanto qui s'empresse de tuer la chèvre prêtée pour la manger avec son épouse. Dans la vie quotidienne, je n'ai jamais entendu parler de telles pratiques.

Enfin, dans un autre conte, Bidiwiri-bidikpa se promène avec un bouc qu'il propose à tous ceux qu'il rencontre comme récompense contre une victoire à la lutte. Son cri d'appel est « un cabri contre un combat ! ». Wanto accepte aussitôt le pari et consomme l'animal dès qu'il lui est donné, avant

²⁶ Dans un conte, Wanto ruse pour être le seul consommateur de tous les gibiers qu'il prend dans ses pièges en en privant ainsi sa femme et son fils. Il est, dans la suite du conte, fortement condamné pour un tel comportement. (Cf. Roulon-Doko, 1997 : 221-235).

²⁷ Le vouvoiement qu'emploie Wanto pour s'adresser à la Mort est de règle entre les parents lorsque quelqu'un s'adresse à quelqu'un d'une génération supérieure à la sienne ou à un ou une aîné(e) dans sa propre génération. Wanto se place vis-à-vis de la Mort comme un fils vis-à-vis de son père. Celui-ci lui répond en employant le tutoiement. Chez les Gbaya, en dehors des membre de la famille, on a recours à un tutoiement réciproque.

²⁸ Le passage à la troisième personne cherche à rendre l'usage du logophorique employé ici en gbaya au lieu des pronoms employés jusque là.

même d'avoir combattu. Battu ensuite à la lutte, il ne peut, comme dans le cas de la chèvre prêtée par la Mort, rendre l'animal.

La mention du cabri, dans ces deux contes, le montre comme un objet convoité dans le seul but de satisfaire un appétit glouton plutôt jugé négativement, puisque dans les deux cas, Wanto se retrouve dans une position dramatique dont l'issue est la mort à laquelle il succombe dans le premier conte et à laquelle il échappe de justesse dans le second.

EN CONCLUSION

L'entretien des cabris ne représente pas une grosse charge de travail et le développement du troupeau familial se fait petit à petit, permettant à chaque garçon en âge de se marier de disposer des cabris dont il a besoin pour constituer la compensation matrimoniale nécessaire à tout mariage. En élevant des cabris les Gbaya disposent de plus, de façon occasionnelle, d'une nourriture conséquente. C'est également un substitut rituel ponctuel de la poule auquel on a recours lorsqu'on veut disposer d'une nourriture consommable par un plus grand nombre de personnes. Il n'y a jamais, en dehors de la situation originelle évoquée dans les contes, de thésaurisation de cabris ni de difficultés à s'en procurer. C'est un bien auquel chacun a accès et qui circule librement entre les familles au gré des naissances et des mariages. Depuis la disparition des barres de fer et de leur remplacement par de l'argent, la chèvre reste le seul élément de la compensation matrimoniale qui manifeste le soutien de la génération des parents vis-à-vis de leurs enfants²⁹. Elle est une bonne illustration de la circulation des richesses qui ne dépendent pas des ancêtres.

Références bibliographiques

- BLANCHARD, Y. et P. NOSS, 1982, *Dictionnaire gbaya-français, dialecte yaayuwée*, Meiganga, Centre de traduction gbaya.
- DORST, J. et P. DANDELLOT, 1972, *Guide des grands mammifères d'Afrique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 286 p.
- LETOUZEY, R., 1972, *Manuel de botanique forestière, Afrique tropicale*, Paris, Centre technique forestier tropical, 3 tomes, 461 p.

²⁹ Un autre élément très important pour le mariage est le travail du gendre qui, lui, relevait toujours d'un travail individuel du gendre. Or de nos jours, par crainte de voir leur fils sans soutien de la part du lignage (les barres de fer ayant été remplacées par de l'argent) il arrive qu'un père de famille fasse lui-même le travail du gendre au lieu de son fils encore jeune, afin de s'assurer qu'il aura bien les moyens de se marier, même si son père venait à disparaître.

- MONINO, Y., 1995 *Le proto-gbaya, essai de linguistique comparative sur vingt-et-une langues d'Afrique centrale*, Paris, Peeters, SELAF 357, 725 p.
- , 1983, Accoucher du fer : les métallurgies gbaya, in Echard, N. (éd.), *Métallurgies africaines, nouvelles contributions*, Paris, Journal des Africanistes, Mémoires n° 9., pp. 281-310.
- ROULON Paulette, 1977, *Wanto... et l'origine des choses, Contes d'origine et autres contes gbaya-kara (Centrafrique)*, Paris, Edicef, Coll. Fleuve et flamme, 143 p.
- ROULON-DOKO, P., 1997, *Parlons Gbaya*, L'Harmattan, Paris, 240 p.
- , 1998, *Chasse, cueillette et cultures chez les Gbaya de Centrafrique*, L'Harmattan, Paris, 540 p., 189 figures, 39 photos et 10 cartes.
- , 2001, *Cuisine et nourriture chez les gbaya de Centrafricaine*, Paris L'Harmattan, 410 p.
- , 2006, Women'hunting in Gbaya land, in Armin Prinz (éd.), *Hunting food and drinking wine*, Wien, Lit, Wiener Ethnomedizinische Reihe, pp. 155-163.
- , 2007, Statut et rôle symbolique des animaux domestiques chez des chasseurs-cueilleurs-cultivateurs : le cas des Gbaya de République Centrafricaine, in Dounias, E., E. Motte-Florac, M. Dunham, (éds.) *Le symbolisme des animaux, l'animal, clef de voûte de la relation entre l'homme et la nature ?* Paris, IRD, Colloques et séminaires, CD Rom, pp. 553-570.
- , 2008, *Dictonnaire gbaya-français, suivi d'un dictionnaire des noms propres et d'un index français-gbaya (République Centrafricaine)*, Paris, Karthala, 696 p.

De la boomanie au fétichisme du bétail. *Une approche du pastoralisme en Afrique de l'Est*

Résumé

Les sociétés agro-pastorales d'Afrique de l'Est, qu'elles soient organisées selon des critères d'unifiliation (Nuer) ou d'âge (Masai), partagent un trait commun : la valeur centrale attribuée au bétail. L'observation effectuée de longue date a privilégié la dimension culturelle de ces représentations communes et des pratiques qui en découlent, considérées comme irrationnelles. L'étude de ces représentations du bétail à travers les mythes et les rituels souligne qu'elles constituent un système cohérent, l'univers du bétail, au sein duquel la circulation du bétail organise les rapports entre les hommes et leurs rapports avec le surnaturel. La notion de fétichisme, en ce cas de "fétichisme du bétail", qui nous amène à revenir aux travaux d'Auguste Comte et Karl Marx, fournit de nouvelles hypothèses pour interpréter la place du bétail dans ces sociétés est-africaines.

Mots clefs : Afrique de l'Est, bétail, valeur, mythes, rites, fétichisme

From boomania to cattle fetishism

An approach of pastoralism in East Africa

Abstract

The East Africa agropastoralist societies, whether they have an unifiliative or age structure, share a common feature: the value ascribed to cattle. The first observations have underlined a cultural interpretation of these shared representations as an irrational character of the issuing pastoral practices (boomania). The study of myths and rituals points out the coherence of the holistic system of representations, the cattle world. In this system the cattle circulation organises the social relationships between the men and between the men and the supernatural. The notion of fetishism, in the circumstances of "cattle fetishism", in the perspective of the Auguste Comte and Karl Marx's works, provides new hypothesis to analyse the cattle position in East African societies.

Keywords : East Africa, cattle, value, myths, rituals, fetishism

* Directeur de recherche émérite au CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, Paris.

Il me semble utile de rappeler d'abord les circonstances dans lesquelles a été entrepris le présent travail, éloigné de mes terrains sahariens. Il s'agissait au départ de mener une recherche comparative sur les sociétés pastorales et mobiles, sinon nomades, que j'avais rencontrées et dont j'avais partagé la vie sur le terrain, en élargissant les horizons à l'échelle africaine en particulier. Cette recherche s'est développée au sein du groupe réuni dans les années 1980 autour du bulletin *Production pastorale et société*¹. Elle a permis de mettre en évidence des problématiques convergentes : l'opposition par exemple entre les formes collectives d'exploitation des ressources naturelles, végétales et hydriques, et les relations beaucoup plus individualisées qu'entretenaient les éleveurs avec leur bétail. Ces relations ne se manifestaient pas seulement à travers les modes d'appropriation et de gestion des troupeaux, elles se traduisaient aussi dans les constructions cognitives et symboliques organisées à partir des représentations du bétail considéré comme un bien fondateur de l'ordre social et cosmique, bien avec lequel les hommes entretiennent des relations qui relèvent des affects les plus profonds, ceux qui tiennent au sacré en particulier.

Mes intérêts se sont alors déplacés vers un autre champ conceptuel et théorique, celui de la définition et de l'analyse des valeurs. Au sein des sciences de l'homme et de la société, cette notion de valeur a été introduite dans l'économie politique classique pour désigner la relation entre les hommes et les biens, matériels plus particulièrement, qu'ils produisent, s'approprient et généralement échangent. Elle s'est dédoublée en valeur d'usage et valeur d'échange, celle-ci étant le support des économies modernes, et elle s'est établie comme relevant d'une "raison utilitaire" universelle² : la valeur d'usage se définit par les besoins sociaux, la valeur d'échange par la quantité de travail nécessaire pour la production d'un bien. Cette conception de la valeur comme une propriété positive et quantifiable des choses dont la circulation est réglée par les mécanismes « invisibles » du marché a été progressivement déconstruite, l'apport de Karl Marx ayant constitué un moment essentiel.

Débutant l'étude de son œuvre majeure, *Le Capital*, par l'exposé du "fétichisme de la marchandise", Marx montre que les propriétés conférées aux choses dans l'échange marchand leur attribuent une valeur qui masque un rapport social, un rapport de classe, d'exploitation. Malgré quelques intuitions que nous pouvons apprécier rétrospectivement (Becquemont et Bonte, 2004), il n'alla guère plus loin dans la déconstruction de la notion de

¹ Publié avec le concours de la Maison des Sciences de l'Homme (Paris).

² J'emprunte cette expression à Marshall Sahlins (1980) qui en développe la critique en soulignant que cette "utilité" ne relève pas d'une réalité positive mais de codes culturels spécifiques à une société donnée, y compris dans nos sociétés modernes.

valeur, et l’“anthropologie économique” marxiste, qui connut son heure de gloire dans les années 1970, manifesta une certaine impuissance à traiter dans cette perspective des sociétés “non capitalistes”, celles où l’échange ne s’organise pas généralement sur le marché. Entre temps cette notion de valeur avait été réinvestie par les anthropologues dans une perspective culturaliste pour désigner les traits normatifs d’une culture (cf. Bonte, 1991).

Les tentatives pour fonder sur cette base le projet comparatif de l’anthropologie se sont révélées décevantes et discutables. S’inscrivant dans la lignée de l’école durkheimienne et s’inspirant en particulier des travaux de Marcel Mauss sur les “échanges archaïques” qui constituent ceux-ci comme un “fait social total”, Louis Dumont (1983) propose une autre définition de la valeur. Dans les sociétés holistes, dont il retient surtout l’exemple de l’Inde, la valeur s’organise comme une totalité, c’est-à-dire comme une vision organisée du monde dont la clôture dessine un cosmos. La “hiérarchie” est l’ordre “résultant de la mise en jeu de la valeur” (*ibidem* : 263) qui ne peut se comprendre que par l’agencement des éléments dans la totalité, cet ordre se révélant plus particulièrement à l’occasion des “échanges”. L’opposition introduite par Dumont, entre sociétés holistes et individualisme moderne, recoupe pour une part celle entre sociétés non capitalistes et capitalistes chez Marx, mais là où celui-ci, dans les sociétés non capitalistes, posait généralement une certaine transparence des rapports sociaux, qui s’organisent sur la base d’une hiérarchie des besoins, Dumont souligne la complexité de la construction de l’ordre des valeurs auquel adhèrent les individus dans les sociétés holistes.

PROBLEMATIQUE

Les ‘exercices’ exploratoires auxquels me conviaient ces parcours ‘théoriques’ préalables³ m’ont conduit à m’intéresser aux travaux, menés alors essentiellement par des anthropologues britanniques, sur les sociétés agro-pastorales d’Afrique de l’Est, localisées le long de la Rift Valley, de l’Éthiopie jusqu’à la Tanzanie. Ces sociétés ne présentent pas d’identité

³ Les guillemets s’imposent car la réalité de la démarche intellectuelle ne distingue pas de manière aussi nette ces étapes de la recherche qui répondent à l’errance des lectures, à la fugacité des hypothèses, à la dérive imprévue des analyses. Il s’agit bien cependant d’un exercice, s’appuyant certes sur la riche matière ethnographique rassemblée par les auteurs, mais proposant des éléments de formalisation, s’appuyant sur la notion de valeur, et des outils théoriques susceptibles de fournir un nouveau cadre à l’analyse ethnologique. J’ai de fait utilisé ceux-ci pour rapprocher une série d’institutions organisées autour de la valeur du bétail dans les sociétés sahariennes que j’ai étudiées sur le terrain (Bonte, 2008).

commune, linguistique, culturelle ou sociale⁴ ; elles constituent même les paradigmes de modèles d'organisation sociale aussi clairement différenciés que le modèle 'lignager et segmentaire', mis en évidence plus particulièrement chez les Nuer, et les divers systèmes à classes d'âge et générations que l'on observe aussi bien chez les Galla d'Éthiopie que chez les Masai de Tanzanie.

Elles développent cependant des représentations communes qui s'organisent autour de la fonction centrale qu'occupe le bétail, les bovins en l'occurrence, tant dans la vie sociale que dans la vision du monde et dans les affects les plus quotidiens. Ainsi Edward E. Evans-Pritchard (1968, dans un ouvrage dont la traduction française est préfacée par Louis Dumont) parle de « peuple du bétail » *cattle people*, ou encore d' « amateurs de bétail » à propos des Nuer qui, loin d'être exclusivement des éleveurs, vivent principalement de l'agriculture et de la pêche. Cette association entre les populations est-africaines et leur bétail avait très tôt attiré l'attention des observateurs européens et, dès avant l'heure des grandes monographies anthropologiques, Melville J. Herskovits publiait dans la revue *American Anthropologist* un travail de synthèse sur cette question (1926). Dans la tradition culturaliste, il parle de *cattle complex* pour désigner cet ensemble de valeurs associées au bétail qui organisent les pratiques et les représentations de la plupart des sociétés est-africaines. À la suite d'Herskovits on parlera ainsi de « boomanie » pour désigner plus précisément des pratiques dépourvues de 'rationalité' qui sont associées à l'élevage bovin⁵, ou encore de « boolâtrie » pour rendre compte de la place qu'occupent les bovins dans les représentations ayant trait au surnaturel.

Ces jugements, qui se sont perpétrés durant toute la période coloniale, correspondaient à la dévalorisation des valeurs 'indigènes' et à la condamnation des résistances offertes par ces sociétés au changement. Ils ont souvent été remis radicalement en question, mais en attribuant parfois aux faits qu'ils évoquent une rationalité 'utilitaire' qui les rapproche des sociétés modernes⁶. Il est clair, en fait, que la place attribuée aux bovins dans ces cultures pastorales ne relève pas de cette 'rationalité'. Dans nombre d'entre elles, chez les Nuer par exemple, le bétail ne joue pas un rôle premier dans la production des biens matériels et dans la satisfaction des

⁴ Elles se réfèrent néanmoins à une tradition pastorale commune datant de plusieurs millénaires et remontant à la 'néolithisation' des populations est-africaines.

⁵ Par exemple de conserver les animaux âgés, développer les troupeaux au-delà de la capacité des ressources, refuser la production pour le marché, etc.

⁶ Il a été noté par exemple que le fait de refuser de se séparer des bêtes âgées tenait au fait que, immunisées, elles permettaient de reconstituer le troupeau décimé par une épidémie. Ces relectures aboutiront même à assimiler l'éleveur local à un entrepreneur capitaliste gérant les différents usages de son troupeau en fonction de besoins positifs (Schneider, 1979).

‘besoins’ sociaux. Nombreuses sont par ailleurs les représentations qui tout au contraire condamnent les ‘mauvais’ usages du bétail quand il est destiné à satisfaire ces besoins, tel le fait de les mettre à mort pour l’alimentation humaine. On constate aussi, parmi d’autres arguments qui peuvent être avancés, que ces valeurs sont attachées aux seuls bovins et non au petit bétail, moutons et chèvres, simultanément élevé. La valeur qu’ils détiennent doit être appréciée en analysant les fonctions cognitive, symbolique et finalement sociale qu’ils remplissent dans la définition de la société comme un tout. Cette analyse soulève deux problèmes préalables.

Il n’existe pas, tout d’abord, une ‘théorie locale’ qui fournisse la clef de ce que j’ai appelé ailleurs « l’univers du bétail », l’ensemble des représentations concernant les animaux domestiques. On observe en fait des schèmes mythiques concernant plus ou moins exclusivement l’origine des bovins ou encore celle du sacrifice ; on relève des pratiques rituelles impliquant la circulation sociale du bétail, des constructions symboliques des identités individuelles et collectives, etc. La combinaison de ces traits cependant est particulière à chaque société et leur signification est généralement associée dans chacune d’entre elles à la gestion de la parenté et de l’alliance de mariage, à l’exercice du pouvoir, aux relations avec l’environnement, ou encore avec le surnaturel... Faute d’une théorie révélant la signification totalisante de cet ensemble de faits, l’analyse doit procéder en quelque sorte par prétérition en reconstruisant des chaînes de significations associées au bétail. Cette reconstruction sera amenée, de ce fait, à faire appel à des observations relevant de sociétés par ailleurs différentes, la clef des choix culturels opérés dans une société donnée pouvant se trouver dans les schémas particuliers adoptés par une autre voisine⁷. L’approche ‘régionale’ que nous avons adoptée trouve là sa justification.

Si, d’autre part, cette reconstruction peut traduire immédiatement la manière dont la valeur-bétail organise le champ du symbolique et du social que nous associons dans la tradition de l’école sociologique française, il apparaît par contre nécessaire d’approfondir les présupposés épistémologiques de la manière dont s’exerce la fonction cognitive de cette catégorie ‘bovins’, car l’univers du bétail est nomination, classement et hiérarchisation du monde. Cette fonction ne correspond pas à une réalité ‘positive’ des faits sur la base desquels elle s’élabore. Les bovins sont certes produits par le travail humain, élevés en utilisant les ressources de l’environnement

⁷ Nous nous inscrivons là dans une voie explorée par Claude Lévi-Strauss dans son étude des mythes amérindiens et, avec d’autres postulats méthodologiques et épistémologiques, par Françoise Héritier dans son entreprise de constitution d’une anthropologie symbolique du corps (Bonte, à paraître).

naturel, leurs produits sont consommés y compris en mettant à mort les animaux, etc. La valeur du bétail ne se construit pas cependant à partir de ces réalités positives, elle est même fondamentalement mé-connaissance de celles-ci, pourrait-on dire, pour souligner que ce sont des propriétés, sociales et symboliques, attribuées au bétail qui fondent l'‘efficacité’ des valeurs qui commandent l'ordre social et symbolique⁸. La notion de “fétichisme du bétail” (Becquemont et Bonte, 2004 : 30 ssq) apporte à ces interrogations une réponse dont j'exposerai quelques attendus dans les pages qui suivent.

L'UNIVERS DU BETAIL : CLASSER ET ORGANISER LE MONDE

“Les animaux sont bons à penser” avançait S. J. Tambiah (1969) et il ajoutait “bon [aussi] à interdire”. En définissant la place des hommes en fonction de celle des bovins, les sociétés pastorales est-africaines fondent des distinctions qui leur permettent d'opérer des classements et de hiérarchiser le monde dans lequel elles s'inscrivent. Ces distinctions sont particulièrement établies dans les récits de fondation que sont les mythes de cosmogénèse et d'anthropogénèse.

Une série de mythes d'origine ont été recueillis par divers auteurs chez les Masaï, parmi lesquels on observe les éleveurs les plus spécialisés dans la région. L'un des plus répandus est celui de « l'escalade de la falaise » (Galaty, 1977). L'humanité originelle vivait autrefois dans un cratère sec et désolé, entouré de hautes falaises. Il n'existait à cette époque aucune différence d'âge, de parenté ou de langue entre les hommes. Tous par ailleurs possédaient du bétail. Un jour, l'un d'entre eux découvrit, au-delà des falaises, des pâturages verdoyants où ils décidèrent de mener leurs vaches. Ils construisirent à cet effet un pont pour permettre le passage au-delà des falaises du bétail et des hommes. Une fois franchi par les vaches et par une partie des hommes, le pont s'écroula. Ceux qui l'ont franchi sont les ancêtres des Masaï, les autres, restés sans bétail, sont à l'origine des Il Meek, ceux des Masaï qui pratiquent l'agriculture.

Pour expliquer cette différence et la supériorité des Masaï, d'autres récits mythiques sont encore avancés. Ils reposent souvent sur le thème de l'ascension ou de la descente : les Masaï escaladent falaises ou montagnes, les autres peuples demeurent dans les grottes ou cratères. Selon un autre mythe, du même ordre, le bétail fut accordé par Dieu aux hommes après

⁸ Dans cette mesure je désignerai dans la suite de l'exposé ces activités liées au bétail sous le terme Élevage, emphatisé par la majuscule. Il s'agit moins d'une activité matérielle productive, d'un ensemble de savoirs ou de techniques, que d'une caractérisation première des propriétés de ces activités humaines, rituelle en dernière analyse, organisant ces savoirs et techniques.

qu'ils aient été chassés d'une sorte de paradis originel où états et statuts étaient indifférenciés. Il descendit du ciel le long d'une corde, mais celle-ci cassa avant que tous les hommes aient reçu leur part, créant deux catégories d'humains, les éleveurs de bovins masai et les agriculteurs. D'autres mythes, de même nature, expliquent les différences entre les éleveurs masai et les chasseurs torrobo avec lesquels ils entretiennent des relations de complémentarité fondées sur la circulation des produits du bétail d'une part, de ceux de la cueillette et de la chasse d'autre part (miel, peaux de singe, gibier...).

Ces mythes reposent ainsi sur un schéma commun. Ils évoquent généralement un état d'indifférenciation primordial où n'opèrent pas les distinctions de genre, de langue et de culture, celles entre animaux sauvages et domestiqués, etc. L'introduction des bovins est d'ordre surnaturel, elle aboutit à créer un premier ordre entre ceux qui en sont bénéficiaires et ceux qui en sont exclus. Cet ordre va se trouver renforcé et légitimé par le 'bon usage' qui est fait des bovins en respectant la norme surnaturelle sur la base de laquelle ils ont été attribués aux humains. Aux hommes de fait, et non aux femmes, car la distinction première qu'établissent les bovins consiste à séparer les genres et à les hiérarchiser.

L'ordre social est masculin et les femmes en sont exclues parce qu'elles sont exclues de la possession des bovins. Là encore, la distinction entre les sexes disparaît aux origines, parfois même les sexes présentent une incomplétude qui ne permet pas leur rapprochement. Selon un mythe rapporté par Merker (1910), les hommes possédaient autrefois le bétail et les femmes les animaux sauvages. Un jour, une femme tua l'un de ceux-ci et ils décidèrent de partir seuls désormais au pâturage. Les hommes restèrent possesseurs exclusifs des animaux domestiques. Ce mythe introduit le thème du bon usage du bétail, qui n'a rien à voir, tout au contraire, avec ses 'usages', alimentaires par exemple, ainsi que le souligne un autre mythe rapporté par Merker, qui fournit en outre la clef de son usage sacrificiel.

L'humanité ayant été chassée du Paradis des origines, puis ayant reçu le bétail dans les conditions précisées précédemment, Dieu s'aperçut que les hommes ne pouvaient se nourrir exclusivement du lait des vaches qu'il leur avait accordées. Il leur permit alors de prélever le sang des animaux vivants en leur donnant l'arc et la flèche⁹, mais en leur interdisant expressément toute mise à mort. Un homme si pauvre qu'il ne possédait que quelques vaches et vivait des produits de la cueillette vit son fils tomber malade. Pour le guérir son épouse réclama du sang que préleva à cette fin le mari sur l'animal vivant. Il n'en recueillit pas suffisamment et, l'état de l'enfant

⁹ Petit arc utilisé pour percer la veine jugulaire et recueillir le sang de l'animal vivant.

empirant, sa femme lui demanda d'abattre une de ses bêtes pour nourrir son fils. L'homme refusa, mais son épouse finit par tuer, en son absence et à son insu, un bœuf du troupeau. Dieu chassa alors tous les habitants du campement qu'il brûla, la femme qui s'était attardée fut brûlée dans une case avec son fils. C'est pourquoi seules les femmes 'travaillent', c'est-à-dire pratiquent l'agriculture. Conscients des difficultés des hommes, Dieu leur accorda cependant, à l'exclusion des femmes, le droit de sacrifier désormais des animaux.

L'Élevage est ainsi fondé comme une activité masculine et valorisée, inscrite dans différents types de "hiérarchies", au sens où l'entend Dumont. L'exercice de cette activité distingue les hommes des femmes, les éleveurs des agriculteurs et des chasseurs-cueilleurs, l'attribution du bétail fonctionnant comme une sorte d'opérateur dans les mythes d'origine pour déterminer l'ordre social. Le bétail remplit cette fonction parce qu'il relève de la surnature, qu'il est un don divin attribué sous certaines conditions – celle en particulier de ne pas mettre à mort les animaux autrement qu'à l'occasion des sacrifices – qui définissent son bon usage que seuls les hommes éleveurs ont respecté. Il correspond bien à ce que Dumont dénomme la valeur, et les représentations que s'en font les Masaï contribuent de fait à fonder dans la transcendance – attributs divins du bétail – les conditions d'organisation de l'ordre social et culturel comme une totalité.

Cette totalité et les valeurs qui l'ordonnent hiérarchiquement¹⁰ ne sont pas une simple légitimation de l'ordre social traduit dans une vision globalisante du monde. L'élevage est certes une activité économique par l'intermédiaire de laquelle ces sociétés s'approprient et transforment les ressources de leur environnement. Cette activité s'inscrit dans une division du travail complexe qui implique les catégories de genre mais aussi d'autres activités comparables : agriculture, chasse et pêche, forge, gestion du surnaturel, etc. Mais cette 'division du travail' sous l'effet de la valeur-bétail n'est pas conçue en termes de complémentarité de ces activités. Elle repose sur l'hétérogénéité des catégories fondées sur cette valeur. De même la notion de « travail » comme dépense de la force physique et production d'utilités n'est pas opératoire dans la pratique de l'Élevage, pratique aux finalités rituelles qui renouvelle les rapports que les hommes entretiennent avec le surnaturel par l'intermédiaire des bovins¹¹. Une analyse plus approfondie de

¹⁰ Nous entendons ici cette notion de hiérarchie au sens où l'emploie Dumont.

¹¹ Toutefois la notion de travail comme « peine », sens qu'il avait originellement en français et s'est conservé à propos de l'accouchement, peut se manifester pour d'autres activités, telles que l'agriculture pratiquée par les peuples voisins : "Les Maasai considèrent les Il Meek comme un peuple qui travaille alors que leurs propres activités relèvent du loisir" (Galaty, 1977 : 239).

l'organisation cognitive et symbolique de l'univers du bétail dans les représentations des Masaï nous permettra de mieux comprendre la nature de ces déterminations par la valeur-bétail de la hiérarchie en tant que totalité de la vision du monde.

Cet univers est conçu comme reposant sur la combinaison de substances fondamentales, susceptibles d'être transformées à différents degrés. Il s'agit d'une part de l'eau et du « bois », en fait le végétal incluant l'herbe, dont la relation avec le bétail correspond au caractère apollinien, céleste, associé à la bénédiction, et, d'autre part, du feu et de la roche, correspondant au monde minéral, au caractère chthonien lié à la malédiction. La combinatoire de ces éléments, de ces substances, définit des catégories dont la place est déterminée par leur inscription dans cet univers cosmique du bétail. Cette combinatoire ne s'organise pas seulement en fonction des relations d'inclusion/exclusion correspondant à la répartition inégale des bovins que légitiment les mythes. Elle se définit aussi en fonction des modes de relations avec le surnaturel qu'implique par exemple l'opposition entre pouvoir de bénédiction, dans sa dimension apollinienne associée au bovin, et pouvoir de malédiction relevant de la fonction chthonienne. Elle s'organise encore en fonction du caractère nécessaire (complémentarité) ou contingent (supplémentarité) des propriétés attribuées à ces catégories par rapport au bétail. Elle tient enfin aux capacités de transformation entendue dans le sens du raffinage des substances brutes qui manifestent les caractères essentiels de ces propriétés créant de nouveaux systèmes d'opposition : lait/beurre, viande/graisse, minerai/fer...

La relation des forgerons et des spécialistes rituels avec le surnaturel passe par leurs capacités de transformer et raffiner ces substances, mais selon une découpe céleste/chthonien qui explique leurs positions différentes. Les *oibonok*, spécialistes rituels, maîtrisent la pluie et sont associés à l'eau et au bois, substances célestes, ainsi qu'à la bénédiction, pouvoir attribué plus généralement aux aînés dans le système d'âge masaï, mais qui doit être prolongé dans des circonstances particulières (sécheresse, épidémies animales et humaines, guerre, etc.) en faisant appel à ces spécialistes. Les forgerons sont associés à la roche qu'ils transforment en fer et au feu qu'ils utilisent à cette fin, substances chthoniennes aux effets destructeurs (foudre, volcan), ainsi qu'à la malédiction. Celle-ci est rapprochée aussi de leur intervention dans la vie des Masaï par l'intermédiaire des armes et des outils rituels en fer, les uns et les autres faisant couler le sang, et se voyant chargés d'une pollution maximale dans le second cas : couper le cordon ombilical, raser les cheveux du jeune enfant, circoncire, etc. Ils fournissent aussi la lance, arme de guerre et instrument du sacrifice des bovins. Ils rendent ainsi possible la vie sociale, dans sa dimension rituelle en particulier, mais ils en

absorbent la pollution et les dangers qui vont concourir à définir leur statut : leur sang « amer » ne doit pas se mélanger à celui des éleveurs masai avec lesquels ils ne se marient pas.

La situation des Masai illustre le cas, qui n'est pas généralisé, où la pratique de l'Élevage correspond à une activité pastorale relativement exclusive¹². Les produits agricoles indispensables sont obtenus dans les sociétés agropastorales voisines Il Meek et bantoues, ou encore par l'intermédiaire des activités féminines. Agriculteurs et femmes sont exclus des bovins dans les récits de fondation et conçus comme un danger pour l'exercice de l'Élevage, par suite du mauvais usage qu'ils font du végétal et des bovins eux-mêmes. L'assimilation de ces deux catégories est accentuée du fait que c'est par l'intermédiaire des femmes que se négociait l'accès aux produits agricoles, cultivés directement par elles, ou grâce aux mariages noués dans les sociétés agropastorales voisines.

Les Masai ont aussi des relations régulières avec les Torrobo, spécialistes de la chasse organisés en petites communautés intercalées dans les zones forestières. Là encore les mythes fondateurs légitiment l'exclusion des Torrobo de l'accès au bétail et l'opposition entre animaux sauvages et animaux domestiques. Des échanges réguliers ont lieu cependant entre les deux groupes, orientés par les interdits réciproques qui portent sur certains produits et renforcent les identités. Les Masai ne peuvent consommer de viande sauvage mais ils ont accès au miel fourni par les Torrobo. Ceux-ci ne peuvent consommer le lait, base de l'alimentation des Masai, mais ils peuvent consommer la viande des animaux domestiques.

L'univers du bétail intègre ainsi une vision totalisante du monde qui organise en fonction de la valeur attribuée aux bovins les rapports sociaux, la production de la vie matérielle qu'évoquent immédiatement les activités pastorales, mais aussi la parenté, le pouvoir, etc. Cette construction attribuée au bétail bovin la propriété exclusive de fonder la vie sociale et non d'être produit socialement comme un bien « économique » ; elle procède par production de sens à partir des référents (signifiés – lait, sang, pâturage, fer, etc.) que fournit l'expérience concrète, expérience partagée qui justifie les convergences au sein de cette 'culture pastorale bovine', mais aussi les différences entre les sociétés observées.

Je n'ai effectué que quelques coups de sonde pour illustrer le propos ; l'analyse reste ouverte. L'univers du bétail intègre aussi des substances, le

¹² Cette relative spécialisation ne correspond pas seulement à des contraintes d'ordre environnemental, par exemple les conditions pluviométriques interdisant la pratique de l'agriculture, puisque certains groupes masai occupaient des régions arrosées où l'agriculture eût été possible. Cette spécialisation pastorale semble résulter de la valeur attribuée au bétail plus qu'elle n'en est la cause.

sang, la graisse, le lait, etc., communes à l'homme et à l'animal, qui contribuent par exemple à construire comme microcosme à la fois le corps de l'animal, à l'occasion du sacrifice où ce corps rend compte de l'ordre du monde, et celui de l'homme¹³. Se tisse ainsi un réseau d'oppositions et de correspondances (les femmes par exemple relèvent du chthonien et les hommes du céleste) qui alimente de manière ouverte la production du sens et l'organisation hiérarchique, correspondant aux lectures différenciées des signes, qui spécifient telle ou telle société et répondent aux changements qu'elles connaissent dans leur histoire.

LA LECTURE DES SIGNES : LA VALEUR-BÉTAIL DANS LE CHAMP DE LA PARENTE

En fournissant le sens premier des activités humaines, la valeur-bétail ne légitime pas seulement les relations sociales qu'elles impliquent, elle fournit aussi le cadre opératoire de la praxis, au sens où l'entend Pierre Bourdieu, au sein de laquelle se définit la nature et s'organise le contenu de ces relations. Les référents à partir desquels se constituent les rapports de parenté – le genre, la sexualité, la filiation, la génération et l'âge –, correspondant aux nécessités de la reproduction sexuée de l'espèce, universelles pour le moment, sont susceptibles d'une formalisation qui leur est propre et qu'ont développé les études anthropologiques de la parenté. Le sens cependant qui leur est attribué est déduit de l'organisation particulière des valeurs. Dans les cultures pastorales bovines, les relations de parenté sont ainsi conçues comme la conséquence de la répartition et de la circulation des bovins entre les individus et les groupes différenciés selon ces catégories de genre, de filiation, de génération, d'âge... La gestion de la reproduction sexuée, ainsi que celle des troupeaux, qui sont répartis entre les familles, et les rapports sociaux qui s'établissent en ces occasions¹⁴ ne sont donc pas considérés comme ayant, entre autres, pour but de produire du bétail de génération en génération, ils sont la conséquence de la répartition et de la circulation du bétail entre les éleveurs. La distinction de genre, du

¹³ Françoise Héritier a montré comment la circulation de ces substances, les humeurs liquides en particulier (sang, lait, sperme), commandaient les représentations des corps humains et de leur (re)production et elle a commencé (dans ses *Cours* au Collège de France en particulier) à explorer les analogies et les constructions symboliques qui en résultent associant l'homme et l'animal et justifiant par exemple l'importance accordée à l'alimentation d'origine animale (Bonte, à paraître).

¹⁴ Pour assurer la garde, le pâturage, l'abreuvement, les soins, la traite, etc., tâches nécessaires dans le cadre de la division du travail essentiellement domestique mais dont la répartition est justifiée par les significations qui leur sont attribuées dans le contexte des relations entre les hommes et leur bétail. J'ai tenté d'illustrer le fait à propos de la pratique ou non de la traite par les femmes (Bonte, 2004).

masculin et du féminin, apparaît par exemple fondée initialement sur l'exclusion des femmes de la possession du bétail, et le mythe postule parfois leur indifférenciation dans l'état primordial chaotique antérieur.

Ainsi que l'avait noté Claude Lévi-Strauss à propos du mariage *lobola*, pratiqué dans les sociétés africaines de l'Est et du Sud (1967 : 535 ssq), à l'occasion duquel le mariage est scellé par le transfert d'un certain nombre de bovins du groupe du mari à celui de l'épouse, celui-ci n'est pas un mariage « par achat » de la femme, mais un système d'équivalence qui permet de régler des rapports d'échange entre les groupes concernés par l'union matrimoniale. Lévi-Strauss souligne cependant qu'il ne s'agit pas d'un simple jeu de "créances" où circulent parallèlement les femmes et le bétail. Considérant les relations incestueuses qui sont définies à l'occasion de cette circulation matrimoniale du bétail, il relève que celle-ci manifeste aussi "l'identité substantielle entre le clan et son bétail" qui a "une signification non plus seulement symbolique mais réelle" (1967 : 539).

Le bétail est conçu consubstantiellement et symboliquement comme la condition même de la vie sociale. Les travaux d'E. E. Evans-Pritchard sur les Nuer, et ceux qui ont suivi sur cette même société, mettent clairement en évidence cette situation. Les lignages, groupes descendant d'un ancêtre masculin commun qui sont l'armature de la société nuer, sont en fait des groupes masculins constitués à des fins rituelles, correspondant au bon usage sacrificiel du bétail bovin attribué aux hommes. Autant que l'idée d'une descendance commune, c'est celle d'un troupeau commun aux origines qui justifie ces rituels lignagers collectifs fondés sur le sacrifice ; même dans les groupes agnatiques les plus larges, qui reposent sur le rattachement à un ancêtre putatif éloigné dans le temps, les relations entre leurs membres s'expliquent par les liens entre « ceux qui se placent sous la protection des esprits ancestraux des sacrifiants, mais n'ont pas de droits sur leur bétail vivant » (Verdon, 1984 : 571). Au niveau le plus englobant, les Nuer, enfin, se conçoivent comme un « peuple du bétail » *cattle people* et expriment en ces termes leur identité. "Les Nuer ne sont Nuer, écrit J. W. Burton, que lorsqu'ils se réunissent pour garder du bétail nuer" (1980 : 161). Historiquement, cette identité s'est forgée et affirmée dans un contexte d'expansion et d'absorption de leurs voisins dinka dont les valeurs pastorales sont moins affirmées¹⁵. Les systèmes matrimoniaux, fondés sur la circulation d'un grand nombre de têtes de bétail rassemblées dans le cadre de la parentèle du mari et redistribuées dans celle de l'épouse, reposent de même sur l'idée qu'une femme ne peut être prise dans un clan qui a déjà

¹⁵ Le mouvement d'expansion pastorale qui caractérise la constitution de la société nuer, en intégrant de nombreux groupes d'origine dinka, a fait l'objet de nombreux travaux anthropologiques dont on trouvera un bilan dans l'ouvrage de Kelly, 1985.

reçu une prestation matrimoniale pour une autre femme, autrement dit entre deux clans entre lesquels du bétail a déjà circulé à cette occasion.

De manière générale, les auteurs s'accordent pour noter que les relations de parenté, les affiliations claniques, les relations affinales découlant du mariage sont conçues en termes de circulation du bétail. Ainsi, chez les Dassanetch du Sud de l'Éthiopie, Uri Almagor remarque que, "la parenté effective est conçue en termes de droits sur le bétail, le nombre de parents effectifs qu'a un homme, en opposition à ceux qui sont plus distants ou appartiennent seulement à une catégorie de parenté, est ainsi constamment en train d'être redéfini en fonction de circonstances changeantes" (1978 : 198). Ces relations de parenté s'inscrivent dans un ensemble d'autres relations résultant de la circulation du bétail qui font des rapports sociaux au sein de cette société dassanetch des rapports entre des "partenaires pastoraux", liés par le bétail, et de cette circulation des bovins, "la trame invisible de la société". L'idée, d'ailleurs, d'accumuler du bétail à des fins personnelles, est sévèrement combattue et suscite l'accusation de *forgoginte*, sorte d'ostracisme qui consacre l'asociabilité de la personne concernée. On pourrait aussi montrer que, de même que le bétail produit les rapports sociaux, il permet de construire l'individualité : le bœuf qu'un jeune Nuer reçoit de son père et l'attribution d'un nom de bétail sont ainsi chez les Nuer des étapes essentielles de la définition de son identité personnelle, y compris dans sa dimension transcendantale¹⁶.

Le bétail n'est pas seulement conçu comme étant le point de départ des relations sociales, sa circulation et son usage déterminent aussi dans le détail le contenu des institutions sur la base desquelles s'organise la société. Nous venons d'évoquer ce point à propos de l'organisation clanique du système matrimonial ou encore de l'ordre « lignager et segmentaire » des Nuer. Dans la culture pastorale bovine spécialisée des Masaï, l'ordre familial et celui des classes d'âge s'inscrivent aussi étroitement et de manière plus évidente encore dans l'univers du bétail. Les femmes sont exclues de la possession du bétail. Toutefois les femmes masaï reçoivent, lors du mariage, quelques bêtes qui leur sont concédées pour l'alimentation en lait de leurs enfants. La traite est d'ailleurs la seule tâche qui leur soit réservée parmi les activités pastorales. Cette société polygynique s'organise ainsi autour de foyers matricentriques, le bétail alloué à chaque épouse étant le noyau de l'héritage qui sera transmis à ses fils. De même le système d'âge, fondé sur la constitution de classes regroupant les hommes nés durant une période de temps s'échelonnant sur une quinzaine d'années et parcourant ensuite une série de grades, se définit fonctionnellement et rituellement à partir du

¹⁶ "Le bœuf que le père donne à son fils au moment de l'initiation lui fournit un moyen direct de communication avec le monde spirituel" (Evans-Pritchard, 1956 : 252).

rapport entretenu avec le bétail. Entre 15 et 30 ans, les jeunes gens sont réunis progressivement en une classe, celle des *muran*, que les rites séparent progressivement de leur univers domestique pour les intégrer dans une communauté de futurs éleveurs associés, ce groupe ayant la charge dans des campements périphériques de veiller à la protection du bétail contre les bêtes sauvages et les pillages des groupes voisins. Ils peuvent se marier lorsqu'ils entrent dans le second grade (30-45 ans), les « gardiens des *muran* », et gèrent dès lors les troupeaux associés identitairement à leur famille ; le troisième grade (45-60 ans), celui des « pères des *muran* », voit leur retrait progressif, leurs fils grandissant, des activités proprement pastorales ; ils jouent néanmoins un rôle politique dans la gestion des pâturages et des conflits internes. Enfin, au-delà de 60 ans, les aînés retirés de la vie active et qui s'éloignent des intérêts pastoraux, n'en jouent pas moins un rôle essentiel en assurant l'efficacité des rituels indispensables à l'exercice de l'Élevage.

L'ÉLEVAGE, ACTIVITE RITUELLE

Le développement du cycle des classes d'âge chez les Masaï, tout comme la perpétuation de l'ordre filiatif au sein du système lignager des Nuer, mobilisent de nombreuses cérémonies rituelles qui s'organisent autour du sacrifice de bovins. Ceux-ci, en effet, d'origine surnaturelle, créés par une divinité primordiale aux contours assez vagues, et attribués aux hommes, apparaissent tout naturellement comme des moyens d'intercession privilégiés pour (r)établir avec ces forces surnaturelles une communication menacée ou interrompue en cas de crises climatiques ou sociales, de malheurs, qu'ils concernent un individu ou la société dans sa totalité.

La mise à mort sacrificielle d'un animal (domestique) s'inscrit au cœur des pratiques religieuses de nombreuses sociétés : Mauss, suivi par nombre d'auteurs, a souligné la fonction générale que présente le sacrifice de négocier les passages du sacré au profane. Sans entrer dans les multiples débats qu'a suscités l'interprétation de la nature du fait sacrificiel¹⁷, j'illustrerai ici l'éclairage qu'apporte l'étude du sacrifice sur la nature, d'essence rituelle, de la pratique pastorale.

Les récits mythiques soulignent la place occupée par le rituel sacrificiel dans la constitution de l'univers du bétail. C'est parce que les femmes ont mal utilisé le bétail ou les animaux sauvages qu'elles possédaient, en les mettant à mort pour des raisons séculières et individuelles, que seuls les

¹⁷ J'ai résumé ce débat dans l'introduction à l'ouvrage collectif *Sacrifices en islam* (Bonte, Brisebarre et Gokalp, 1999) et développé une analyse comparative dans un texte paru à la même date.

hommes détiennent le bétail et peuvent – doivent – l'utiliser pour sacrifier. Le sacrifice est en effet la finalité, et même le but ultime de la possession du bétail, de l'Elevage. Evans-Pritchard écrit :

Un Nuer ne considère pas son bétail, écrit comme le fait un éleveur, pour la viande ou pour le lait qu'il fournit. Sa relation avec les animaux est rendue plus complexe, en dehors de leur utilisation pour le mariage, par le fait qu'ils sont destinés à être sacrifiés. Ce n'est pas simplement qu'il ne doit pas tuer une tête de bétail en dehors du sacrifice, parce que, s'il utilisait ainsi son bétail, il disposerait de moins de ressources pour se nourrir, se marier ou pour les rituels. Ce n'est pas seulement une injonction négative. Ce n'est pas "Tu ne dois pas tuer" mais "Tu dois sacrifier". Ce n'est pas qu'ils doivent tuer seulement pour sacrifier, mais plutôt qu'ils doivent sacrifier pour tuer. (1956 : 269).

Cette remarque d'Evans-Pritchard s'applique de manière générale aux éleveurs est-africains. Les bovins sont destinés, prédestinés faudrait-il écrire, à être sacrifiés, même si seuls certains d'entre eux le sont effectivement. Cette prédestination sacrificielle du bétail, outre qu'elle contribue à classer, séparer et hiérarchiser les groupes sociaux, rappelle que le bétail, initialement associé au surnaturel, est créateur d'ordre du fait d'initiatives humaines, non conformes aux injonctions divines par exemple, qui ont fait passer la nature et la société de l'indifférenciation primordiale à leur état actuel. La répétition de l'acte sacrificiel, finalité de l'Elevage, a vocation à ré-exprimer l'ordre cosmique. Il rétablit la relation originelle qui s'est instaurée entre les hommes et le surnaturel grâce au bétail. Citons encore Evans-Pritchard :

(le bétail) est le moyen par lequel les hommes entrent en communication avec Dieu... Il est ... le lien entre le perceptible et le transcendantal. En remplissant ce rôle, le bétail protège un homme et sa famille du malheur, et il le conçoit ainsi dans son ensemble comme un troupeau qui, depuis les origines, a aidé ses ancêtres en difficulté, remplissant à chaque génération les mêmes services sacrificiels. (1956 : 271).

En utilisant sacrificiellement leur bétail, les éleveurs est-africains produisent ainsi, et reproduisent, leur vie sociale dans ses fondements transcendants. Les sacrifices s'inscrivent dans un ensemble de rituels qui apparaissent comme les modalités réelles d'organisation des rapports sociaux. À propos d'une société pastorale voisine, les Jie d'Uganda, P. H. Gulliver note que "sociologiquement les limites de la tribu Jie peuvent être décrits en termes rituels. Les gens d'un district comme ceux de la tribu dans son ensemble sont liés par les indispensables besoins rituels" (Gulliver, 1956 : 165). Ainsi se justifie aussi le rôle des aînés dans le système des classes d'âge, et celui des spécialistes rituels, garants de l'efficacité des rites et qui, dans le cas des prophètes masaï, apparaissent eux-mêmes comme étant d'origine surnaturelle.

Les aînés sont, en particulier, au sein de la société, les responsables ultimes de l'activité pastorale, alors même qu'ils n'interviennent plus

concrètement dans la réalisation effective de celle-ci. Cette responsabilité tient à leur relation particulière avec le surnaturel. Toujours à propos des Jie, citons à ce propos Gulliver :

Ceux qui par le statut d'aîné commencent à détenir une autorité rituelle commencent aussi simultanément à acquérir un pouvoir mystique de la Divinité supérieure dont ils sont devenus des agents. Ainsi les conditions propices, le jour exact, la couleur des animaux rituels, le moment de la formation du nouveau groupe d'âge, sont tous dictés en rêve par cette Divinité à l'une ou l'autre de ces personnes. Une telle reconnaissance divine est conçue comme donnant à ces personnes âgées la sainteté et le pouvoir. (1956 : 185).

L'activité pastorale s'achève donc dans un produit, le bétail, dont l'usage est rituel. Lorsqu'il se réalise comme objet rituel, au moment de son utilisation sacrificielle, le bétail se présente comme valeur, et même en tant que forme achevée de la valeur-bétail¹⁸. L'activité rituelle acquiert ainsi sa propre logique, combinaison de gestes, de lieux, de paroles et d'objets auxquels ont été attribués des sens particuliers, mais combinaison qui produit elle-même du sens et peut elle-même transformer le monde des signes à partir desquels ces sens ont été produits. C'est de fait dans le cadre de cette activité rituelle que la société peut connaître des changements, les intégrer dans les valeurs qui sont les siennes ou modifier celles-ci. Le cycle rituel ne reproduit pas simplement l'ordre social, il est le lieu où cet ordre est généré et transformé. L'apparition des prophètes, dans la seconde partie du XIX^e siècle, au sein de la société masai, de même que chez les Nuer d'ailleurs, dans un contexte de crises (diffusion de nouvelles épidémies) et de menaces que faisait peser la colonisation britannique et allemande, en est un exemple particulièrement remarquable.

CONCLUSION : LE FÉTICHISME DU BÉTAIL

Pour désigner ces différentes fonctions, cognitives, symboliques et sociales que remplit la valeur-bétail dans les cultures pastorales bovines, en même temps que le bétail fournit aux sociétés concernées une partie plus ou moins importante de leurs ressources, alimentaires en particulier, j'ai introduit la notion de fétichisme du bétail. Cette notion rend compte du fait que les bovins ne sont pas considérés par les Éleveurs (ceux qui pratiquent l'Élevage) comme une ressource permettant de satisfaire des besoins 'économiques', mais se voient attribuer la propriété, développée hiérarchiquement dans l'univers du bétail (l'ensemble des représentations totalisantes qui s'organisent à partir de cette valeur-bétail), d'être à l'origine de la vie sociale, des relations entre les hommes et des relations qu'ils entretiennent avec le surnaturel. Il ne s'agit pas d'une conscience fausse, de nature

¹⁸ J'ai développé ce point dans la perspective du débat engagé de longue date dans diverses disciplines sur les relations entre 'rites' et 'techniques' (Bonte, 2004).

religieuse par exemple comme le soulignait le terme « boolâtrie », ni d'une absence de rationalité, comme le laissait entendre celui de « boomanie », mais d'une 'réalité' qui s'organise à travers des pratiques et des représentations dotées de cohérence et d'efficacité. Cette configuration 'culturelle' particulière nous informe cependant de manière générale sur les mécanismes de constitution du lien social.

J'ai avancé cette notion de fétichisme du bétail il y a plus de vingt ans déjà (Bonte, 1984). Si j'y reviens aujourd'hui, c'est qu'en abordant un domaine dont je ne soupçonnais pas alors la complexité, j'ai vu mes positions évoluer durant toute cette période en ce qui concerne le statut théorique à lui accorder¹⁹. Dans les années 1980, quand triomphait encore une « anthropologie économique » d'inspiration marxiste, l'utilisation de cette notion de fétichisme du bétail était en partie analogique. Elle se référait à celle de « fétichisme de la marchandise » par laquelle Marx ouvrait *Le Capital*. Comme les rapports entre les hommes sont régis par la circulation du bétail, ils le sont dans les sociétés capitalistes par les rapports entre les marchandises (choses) plus particulièrement sous leur forme argent. Et comme la valeur-bétail se réalise sous sa forme achevée (communication avec le surnaturel) au moment de la pratique rituelle sacrificielle, le capital se réalise sous une forme achevée, dans la société capitaliste, sous la forme de capital intérêt (ou capital financier) tirant en apparence son efficacité (se multiplier) de ses propres vertus. Le rapprochement était d'autant plus tentant que, sémantiquement, dans les sociétés indo-européennes, le vocabulaire économique recouvre pour une large part celui concernant le bétail²⁰. La référence à Marx présentait cependant des limites. Son analyse sauf en certaines circonstances intuitives ne s'applique pas aux sociétés 'non capitalistes', parce qu'elle perpétue, s'agissant de nos sociétés modernes, une approche positiviste, voire naturaliste, de la valeur-travail et des besoins sociaux entendus comme des réalités premières. Marx rapproche ainsi parfois le fétichisme des formes de conscience religieuse, fantasmatique, fausse.

Une autre problématique de la valeur, développée par Dumont et ses collaborateurs, a progressivement contribué à enrichir notre analyse.

¹⁹ Il faut préciser que la notion de fétiche, sinon celle de fétichisme, avait mauvaise presse en anthropologie : "elle doit... disparaître définitivement de la science" avance ainsi Mauss (1969, II : 244), car "elle n'est jamais, quoi qu'on en ait dit, un objet quelconque, mais il est toujours défini par le code de la magie et de la religion" (*ibidem* : 217).

²⁰ Ainsi que le manifeste de la manière la plus évidente la relation entre les termes *cattle* anglais, cheptel français et le latin *capitale*, "bien principal" (Benveniste, 1969 : 47 ssq).

Certains de leurs travaux²¹ concernent des cultures où l'animal (domestique) représente aussi une valeur primordiale, même s'il s'agit du cas, bien différent par ailleurs, du porc dans les sociétés mélanésiennes. Dumont ne fait pas usage de la notion de fétichisme, mais il met en évidence des métamorphoses de biens qui circulent dans l'échange²². Ce dernier est placé au centre de l'analyse de la valeur, ce qui me semble rendre compte de phénomènes du même ordre. L'idée de hiérarchie, que Dumont associe à celle de valeur pour désigner l'agencement des éléments au sein d'une totalité, permet d'établir une distinction claire entre l'organisation de cette totalité de la valeur – l'univers du bétail dans l'exemple précédent – et celle des fonctions sociales – division du travail, parenté et reproduction sexuée, répartition de l'autorité et du pouvoir, etc. – sans attribuer à celles-ci une réalité positive. L'univers du bétail est 'la' réalité correspondant aux pratiques et représentations partagées par les éleveurs. Ainsi que l'avait posé dès ses fondations l'école sociologique française, cette réalité est d'ordre symbolique 'et' social. Dans les sociétés holistes, c'est-à-dire à l'exclusion de nos sociétés dominées par 'l'individualisme moderne', les individus adhèrent immédiatement à ces valeurs. Dumont entendant la religion comme "la culmination de la valeur", la signification ultime de la totalité est d'ordre religieux et les pratiques rituelles contribuent prioritairement à la clôture de la totalité. De fait, l'Élevage est en dernière analyse une activité rituelle et la valeur du bétail se manifeste sous sa forme achevée à travers son usage rituel sacrificiel.

À ce point m'apparut cependant une autre difficulté. La notion de fétichisme du bétail ne renvoie certes pas à une conscience fausse, à une représentation fantasmatique du réel. Mais elle ne permet pas de comprendre le développement des expériences sensibles sur la base desquelles un sens est attribué à l'univers du bétail et, plus généralement, les capacités de transformation (et de différenciation) de sociétés relevant de cette clôture transcendante du sens²³. La fonction cognitive, ou plutôt de mé-connaissance, du fétichisme du bétail s'imposait ce propos comme un objet

²¹ Les recherches de Dumont concernent essentiellement l'Inde mais ne portent pas sur la question du statut de la "vache sacrée", objet de nombreuses publications et débats dans les années 1970 et 1980 (Harris, 1979). Ils ont cependant inspiré de nombreux travaux parmi lesquels nous retiendrons le texte publié dans un hommage qui lui était rendu par certains de ses collaborateurs les plus proches (Barraud *et al.*, 1984).

²² "Isoler telle ou telle catégorie d'objets du tout qui caractérise certaines sociétés et qui organise les échanges entre eux serait aplatis arbitrairement la réalité. Ces objets d'échange se voient attribuer des qualités chaque fois différentes de société à société et, dans chacune, d'un échange à l'autre, l'identité de ces objets ne se réduit pas à ce que nous considérons comme étant leur matérialité mais elle se constitue au fur et à mesure des échanges." (Barraud *et al.*, 1984 : 502).

²³ Lévi-Strauss parlerait de sociétés "froides".

de réflexion qui nous ramenait au premier auteur à avoir développé cette notion de fétichisme, Auguste Comte dans ses *Cours de philosophie positive*²⁴. Canguilhem souligne que cette notion chez Comte renvoie moins aux stades successifs de l'humanité, dans une perspective strictement évolutionniste, qu'aux mécanismes généraux de l'esprit humain qui se manifestent "en tout temps et en tous lieux" et qui représentent une forme d'explication causale qui consiste "à concevoir tous les corps extérieurs quelconques, naturels ou artificiels, comme animés d'une vie essentiellement semblable à la nôtre". Les positions de Comte sont par ailleurs bien discutables quand il évoque un état où "l'affectivité l'emporte encore sur l'intelligence" et où ces "croyances" altèrent "l'observation directe". S'appuyant sur ce référent 'bon à penser' qu'est l'animal domestique, dont la fétichisation reste intense dans nos propres sociétés, le fétichisme du bétail dans les cultures pastorales bovines africaines illustre tout au contraire la cohérence et l'efficacité des observations sur lesquelles est fondé l'univers du bétail.

Une anecdote en forme de leçon en rendra compte, pour conclure, dans le contexte des chocs culturels que met en avant la globalisation. Elle nous interroge sur la rationalité de nos propres représentations et pratiques. En pleine crise de la vache folle en Grande Bretagne, alors que des centaines de milliers d'animaux étaient abattus et brûlés, dans un gigantesque holocauste de la marchandise, la presse rapporte que des notables masaï, dans la tradition du Commonwealth, adressèrent un placet à la Couronne britannique, s'indignant de la situation, rappelant qu'ils savaient, eux, faire un bon usage du bétail et sollicitant l'envoi en Afrique de ces troupeaux pour les mettre sous leur garde. L'humour échappa à la plupart des lecteurs de cette presse occidentale, la pertinence du propos à la quasi-totalité d'entre eux.

Si l'on entend par fétichisme, ou mieux fétichisation, l'effet de dissimulation dans la conscience des rapports sociaux qui ne relève pas d'un ordre imaginaire, fantasmatique mais intègre les résultats de l'expérience sensible, y compris éventuellement celle plus abstraite de la science, on constate que ce mécanisme de la pensée possède dans toute société un pouvoir d'objectivation compatible avec l'exercice d'une pensée instrumentale, avec ses réussites et ses errements. Cette 'aliénation' de l'homme vis-à-vis des résultats, des produits de ses activités, n'apparaît-elle pas alors comme une condition nécessaire de la (mé)connaissance et des 'progrès' de celle-ci ?

²⁴ Cette démarche fut inspirée par l'ouvrage de Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme* (1975), qui constitue une tentative, en fait sans lendemain, de réinvestissement de cette notion dans le champ de l'anthropologie et les travaux de Georges Canguilhem (1968) qu'il évoque dans cet ouvrage.

Références bibliographiques

- ALMAGOR, U., 1978, *Pastoral partners. Affinity and bond partnership among the Dassanetch of South-West Ethiopia*, Manchester, Manchester University Press.
- BARRAUD, C., D. de COPPET, A. ITEANU et R. JAMOUS, 1984, Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges, in Galey J.-C. (éd.), *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, EHESS.
- BECQUEMONT, D. et P. BONTE, 2004, *Mythologies du Travail. Le travail nommé*, Paris, L'Harmattan.
- BENVENISTE, É., 1969, *Le vocabulaire des institutions européennes*, Paris, Ed. de Minuit.
- BONTE, P., 1984, Il bestiame produce gli Uomini. Sacrificio, Valore e Feticismo des bestiame nell' Africa Orientale, *Studi Storici*, Rome, 4 : 875-896, (version française, *Uomo*, Roma, IX 1-2 : 121-147).
- , 1991, Valeur, in Bonte P. et M. Izard (éds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 733-735.
- , 1999, Le sacrifice animal, *Ricarca folklorica*, n° spécial Società pastorali d'Africa e d'Asia, 40 : 79-89.
- , 2004, Travail, techniques et valeur. Contributions (nouvelles) au débat sur rites et techniques, in Jamard J.-L. , A. Montigny et F. Picon, *Dans le sillage des techniques. Hommage à Robert Cresswell*, Paris, L'Harmattan : 15-30.
- , 2008, *L'émirat de l'Adrar. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*, Paris, Karthala.
- , (sous-presses), Françoise Héritier : le programme d'une anthropologie symbolique du corps, in Memmi D., D. Guillo et O. Martin (éds) *Vers un nouveau naturalisme ? Le corps comme instrument de discours pour les sciences sociales françaises*.
- BONTE, P., A.-M. BRISEBARRE et A. GOKALP, 1999, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Editions.
- BURTON, J. W., 1980, Ethnicity on the Hoof. On the economics of Nuer identity, *Ethnology*, 20 : 157-162.
- CANGUILHEM, G., 1968, *Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte*, Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, Vrin.
- COMTE, A., 1839, *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier.
- DUMONT, L., 1983, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1956, *Nuer religion*, Oxford, Clarendon Press.
- , 1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard (1937, édition anglaise).
- GALATY, J., 1977, *In the Pastoral Image : the Dialectic of Masaï identity*, PhD, University of Chicago.
- GULLIVER, P. H., 1956, *The family herds*, Londres, Routledge and Kegan.
- HARRIS, M., 1979, *Cows, pigs, wars and witches. The riddles of culture*, Glasgow, Fontana/Collins.
- HERSKOVITS, M. J., 1926, The cattle complex in East Africa, *American Anthropologist*, 28 : 230-272, 361-388, 494-528, 633-664.

- KELLY, R. C., 1985, *The Nuer Conquest. The Structure and Development of an Expansionist System*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- LEVI-STRAUSS, C., 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton (2^{ème} édition).
- MARX, K., 1976, *Théories sur la plus value, I.*, Paris, Éditions sociales.
- MAUSS, M., 1969, *Œuvres, II*, Paris, Ed. de Minuit.
- MERKER, M., 1910, *Die Masaï*, Berlin, Dietrich Reiner (traduction anglaise, 1970, *The Masaï. Ethnographic monograph of an East African Semite People*, Human Area Files).
- POUILLON, J., 1975, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro.
- SAHLINS, M., 1980, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard (1976, édition anglaise).
- SCHNEIDER, H. K., 1979, *Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure*, Bloomington and London, Indiana University Press.
- TAMBIAH, S. J., 1969, Animals are Good to Think and Good to Prohibit, *Ethnology*, 8 : 425-459.
- VERDON, M., 1984, But Where have all their lineages gone ? Cattle and Descent among the Nuer, *American Anthropologist*, 86 (3) : 566-579.