

latitudes 23

Des taurins et des hommes

Cameroun, Nigeria

Éditeurs scientifiques
Christian Seignobos
Éric Thys

OFSTOM
éditions

Des taurins
et des hommes

Cameroun, Nigeria



Des taurins et des hommes

Cameroun, Nigeria

Éditeurs scientifiques
Christian Seignobos
Éric Thys

Éditions de l'Orstom
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE
POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

avec la participation du CIRAD-EMVT

Collection Latitudes 23

Paris, 1998

Couverture :
Taurin muturu du Nigeria.

Frontispice :
**Danseur dowayo revêtu de la dépouille d'un taurin sacrifié
lors d'une cérémonie de circoncision (région de Poli).**

Fabrication, coordination : Corinne Lavagne
Mise en page : Renée Lecouffe
Correction : Yolande Cavalazzi
Maquette de couverture : Michelle Saint-Léger
Maquette intérieure : Catherine Plasse

La loi du 1^{er} juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© Orstom éditions, 1998

ISSN : 1278-348X
ISBN : 2-7099-1419-0

Les auteurs

Roger **Blench**, anthropologue. Overseas Development Institute, Portland House, Stag Place, London SW1E 5DP, United Kingdom.

Yves **Bouquet**, vétérinaire. Laboratoire d'élevage et de génétique animale, faculté de médecine vétérinaire de l'université de Gent, Heidestraat 19, B-9220 Merelbeke, Belgique.

Jean **Boutrais**, géographe. Orstom, département Ressources, Environnement et Développement, 209-213, rue La Fayette, 75010 Paris, France.

Philippe **Colmeau**, archéologue. Université de Provence, 29, avenue R. Schuman, 13621 Aix-en-Provence, France.

Bruno **Dineur**, agronome-zootechnicien. Section de coopération belge, 45, rue du 1^{er} juin, BP 24, 1002 Tunis Belvédère, Tunisie.

Edmond **Dounias**, ethno-écologue. Orstom, BP 1857, Yaoundé, Cameroun.

Pierre **Ducos**, archéo-zoologiste. BP 1008, 30014 Nîmes, France.

Éric **de Garine**, ethnologue. 8, rue de Bouliac, 33100 Bordeaux-Bastide, France.

Jean-Gabriel **Gauthier**, anthropologue. 31, chemin de Peyre, 33610 Cestas, France.

Alain **Marliac**, archéologue. Orstom, laboratoire d'archéologie tropicale et d'anthropologie historique, 32, avenue Henri-Varagnat, 93143 Bondy cedex, France.

Bjarke **Paarup-Laursen**, anthropologue. Department of Anthropology, University of Aarhus, Moesgaard, 8270 Højbjerg, Denmark.

Christian **Seignobos**, géographe. Orstom, laboratoire d'études agraires, 911, avenue Agropolis, BP 5045, 34032 Montpellier cedex 1, France.

Éric **Thys**, vétérinaire-zootechnicien. Avenue Robert Dalechamp 22, 1200 Bruxelles, Belgique.

Walter **Van Beek**, anthropologue. Vakgroep Culturele Antropologie, Faculteit Sociale Wetenschappen, Bolognalaan 32, De Uithof, Utrecht, Pays-Bas.

Alex **Van der Weghe**, biochimiste. Laboratoire d'élevage et de génétique animale, faculté de médecine vétérinaire de l'université de Gent, Heidestraat 19, B-9220 Merelbeke, Belgique.

Alex **Van Zeveren**, vétérinaire. Laboratoire d'élevage et de génétique animale, faculté de médecine vétérinaire de l'université de Gent, Heidestraat 19, B-9220 Merelbeke, Belgique.

Zigla **Wandi**, infirmier vétérinaire principal. Ministère de l'Élevage, des Pêches et des Industries animales, Yaoundé, Cameroun.

Sommaire

Les auteurs.....	5
Introduction	9
<i>Christian SEIGNOBOS, Éric THYS, Christian MEYER</i>	
LE BŒUF KAPSIKI, DERNIER TAURIN DES MONTS MANDARA	
Les Kapsiki et leurs bovins.....	15
<i>Walter VAN BEEK</i>	
Caractéristiques phanéroptiques et baryométriques de la race kapsiki....	39
<i>Bruno DINEUR et Éric THYS</i>	
Caractérisation de l'individualité génétique des taurins kapsiki.....	45
<i>Éric THYS, Yves BOUQUET, Alex VAN DER WEGHE, Alex VAN ZEVEREN</i>	
Étude d'un squelette de taurin kapsiki	53
<i>Pierre DUCOS</i>	
LE BŒUF NAMCHI, SYMBOLE IDENTITAIRE	
Les Dwayo et leurs taurins.....	61
<i>Christian SEIGNOBOS</i>	
Contribution à l'ethnologie du taurin chez les Duupa	123
<i>Éric de GARINE</i>	
L'élevage du taurin chez les Koma ḡḡḡḡḡ des monts Alantika (Nord-Cameroun)	183
<i>Edmond DOUNIAS</i>	
La race taurine namchi du Nord-Cameroun.....	213
<i>Éric THYS et Zigla WANDI</i>	
MUTURU ET KETEKU, ÉLEVAGES OUBLIÉS DU NIGERIA	
Le rôle du bovin chez les Koma du nord du Nigeria... ..	229
<i>Bjarke PAARUP-LAURSEN</i>	
Le West African Shorthorn au Nigeria	249
<i>Roger BLENCH</i>	
Le N'Dama et le bétail issu de croisements (Keteku) au Nigeria	293
<i>Roger BLENCH</i>	
LES TAURINS DE L'OUEST DU CAMEROUN, BŒUFS DE CHEFFERIE	
Les taurins de l'ouest du Cameroun	313
<i>Jean BOUTRAIS</i>	
Les taurins du Sud-Ouest (Cameroun) : données zootechniques disponibles.....	327
<i>Éric THYS</i>	
UNE EXTINCTION ANNONCÉE ?	
À propos du taurin en pays fali actuel et en pays sao ancien.....	335
<i>Jean-Gabriel GAUTHIER</i>	

Taurins de l'âge du fer au Cameroun septentrional.....	343
<i>Alain MARLIAC et Philippe COLUMEAU</i>	
Comparaison des mesures corporelles des races taurines du Cameroun	347
<i>Éric THYS</i>	
Taurins du Cameroun, une extinction annoncée ?	351
<i>Christian SEIGNOBOS</i>	
Résumé.....	385
Summary	392

Introduction

Le Cameroun et le Nigeria possèdent plusieurs races taurines, autochtones ou d'importation. Le nombre de têtes est actuellement limité, et les différents foyers d'élevage, dispersés sur une large latitude, ne représentent plus que des sanctuaires plus ou moins menacés. Leur disparition signifierait la perte à la fois de stocks génétiques irremplaçables et de pratiques d'élevage anciennes et originales.

Au Cameroun, les taurins kapsiki, élevés par les Kapsiki et les Bana, occupent les plateaux des monts Mandara centraux dans la province de l'Extrême-Nord. On compte 3 300 têtes, chiffre qui semble relativement stable. Les taurins namchi de la région de Poli (Province du Nord) ne sont plus attestés que chez les groupes dowayo, duupa et, de façon anecdotique, chez les Koma des monts Alantika. Leur effectif a toujours été perçu comme comparable à celui des taurins kapsiki. En réalité ce cheptel, en décroissance, serait tombé au-dessous de la barre des 1 500 têtes. Le Forest Muturu du Cameroun, taurin appelé localement Bakweri, plafonnerait à 400 têtes, qui se répartissent dans un espace réduit entre Buea et Limbe, au pied du mont Cameroun. Le Bakosi ne compterait plus que 200 à 300 animaux, localisés à la limite des provinces de l'Ouest et du Littoral, principalement à l'ouest de Nkongsamba. Ses effectifs subissent une constante réduction, comme les troupeaux bamileke voisins, qui ne sont plus aujourd'hui que souvenirs avec quelques dizaines de têtes¹. Le N'Dama a été introduit dans les années soixante à la station zootechnique de Kounden (Province de l'Ouest). On en compterait au maximum un millier de têtes, disséminées dans le pays, dans les Provinces du Nord, de l'Est et du Centre, où ce taurin connaît un développement relatif dans le cadre de la Socapalm.

Il y aurait ainsi près de 6 500 taurins au Cameroun ou, selon une estimation très optimiste (MBAH, 1993)², environ 29 000, soit entre 0,14 % et 0,6 % des 4 730 000 têtes de bovins recensées en 1992.

Au Nigeria, les taurins (Muturu³) sont plus nombreux, entre 100 000 et 150 000 têtes, et ils intéressent des aires géographiques vastes, mais tout aussi fragmentées qu'au Cameroun. Les îlots de peuplement de taurins du Cameroun se prolongent au Nigeria à partir des monts Mandara et Alantika et jusque dans la Province de l'Ouest, en direction du pays ibo.

¹ Des effectifs sensiblement plus importants sont rapportés par Shaw et Hoste (*Trypanotolerant cattle and livestock in West and Central Africa*. Vol. II : *Trypanotolerant cattle in the national livestock economics*, Rome, FAO, 1987).

² MBAH (D. A.), 1993 – « Genetic improvement of cattle in Cameroon ». In Chupin (D.) et al., éd. : *Amélioration génétique des bovins en Afrique de l'Ouest*, Rome, FAO, étude FAO production et santé animale, 110 : 205-210.

³ Au Nigeria, le nom de Muturu désigne tous les taurins à cornes courtes de petite taille.

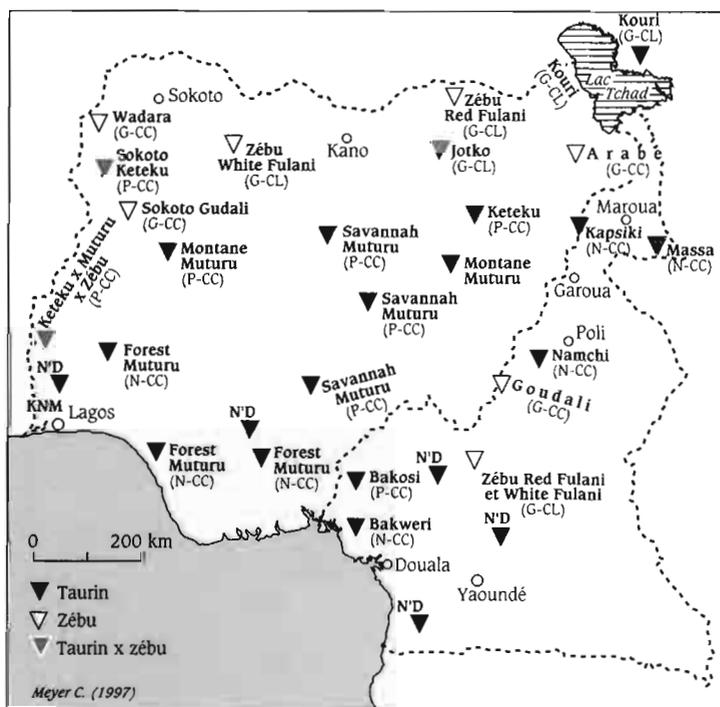
Dans le nord du pays, ils se superposent de la même façon à des reliefs et appartiennent à des groupes ethniques, généralement refoulés, aux économies marquées d'archaïsme, principalement dans l'État de Bauchi et la région de Jos. Ces élevages de taurins sont également présents en zone humide, jusque vers la côte.

Mise à part l'existence d'une aire relativement homogène de métis stabilisés taurins/zébus (Keteku) dans l'ouest du pays, les problématiques liées à ces élevages sont semblables à celles développées pour le Cameroun. On enregistre les mêmes reculs, engendrés par des causes identiques. Des essais de multiplication de ces taurins en station, avec l'introduction et le croisement de N'Dama, ont également été entrepris.

Au Nigeria, les Muturu représenteraient entre 0,6 % et 0,9 % des 16,7 millions de bovins estimés en 1994⁴.

Sujet sans doute marginal sur le plan économique, l'intérêt du taurin devient patent au regard de la conservation des stocks génétiques. Ces élevages sont, par ailleurs, porteurs d'histoire, d'organisations sociales et spatiales anciennes que l'on ne peut méconnaître.

⁴ Dans d'autres pays de l'Afrique de l'Ouest, en revanche, en Guinée et Côte d'Ivoire, par exemple, les taurins dominent en nombre par rapport aux zébus.



Répartition géographique des principaux bovins au Nigeria et au Cameroun.

N'D = N'Dama élevés en station, KNM = Keteku x N'Dama x Muturu = «Croisement de Lagos». G = grand, P = petit, N = nain, CC = cornes courtes ou moyennes, CL = cornes longues.

L'intérêt premier reconnu à ces taurins est leur adaptation au milieu, en particulier dans les régions infestées de glossines (ou mouches tsé-tsé), vecteurs de la trypanosomose⁵. Ces taurins sont, en effet, susceptibles de contrôler leur parasitémie et de limiter les effets néfastes de cette hémoparasitose ; en cas de stress (travail, mise bas) ou de malnutrition, leur tolérance peut diminuer. Il s'agit, en effet, d'un mécanisme relatif et labile. Les zébus, à l'inverse, sont plus sensibles et ils extériorisent des signes cliniques plus évidents de cette parasitose. Cette différence semble liée à la plus grande ancienneté de la présence taurine dans les zones infestées ainsi qu'à des différences génétiques. Des études se poursuivent (Ilri, Cirad-EMVT...) pour comprendre les mécanismes de cette trypanotolérance. À cela s'ajoute une meilleure adaptation des taurins à d'autres pathologies de la zone humide, telles que d'autres parasitoses, des maladies de la peau (dermatophilose) et des maladies transmises par les tiques (cowdriose, theileriose...).

Les taurins pourraient aider à la mise en valeur des zones infestées par la mouche tsé-tsé, soit près de 10 millions d'hectares en Afrique. Ils apparaissent dans certaines régions humides comme les seuls à permettre l'interpénétration de l'agriculture et de l'élevage.

La diversité génétique que présentent ces petites populations vestigielles de taurins doit être sauvegardée tant que cela paraît encore possible. Les gènes d'adaptation de ces animaux risquent, si rien n'est entrepris, de disparaître définitivement dans le processus d'absorption par les zébus actuellement en cours. Cette sauvegarde peut passer par la réalisation de banques de sperme ou de réserves d'embryons. Des actions destinées à favoriser la multiplication des taurins dans leur berceau de race paraissent également justifiées, et s'inscrire dans la rhétorique sur le maintien et la valorisation de la biodiversité et sur le développement durable en Afrique.

La relance de ces élevages est liée au renouvellement des connaissances dont on dispose à leur sujet. C'est à cela que tente de répondre cet ouvrage multidisciplinaire. Les travaux des vétérinaires-zootekiciens apportent une description précise des animaux et de leurs comportements. Les contributions des géographes, ethnologues, anthropologues et archéologues cherchent à mettre l'accent sur une meilleure compréhension du fonctionnement social de ces élevages.

L'imbrication du social, du religieux et du politique dont ils sont porteurs en fait des élevages fortement connotés, étrangers aux élevages modernes ou même à ceux des Peuls du début du siècle. L'analyse du rapport homme-taurin renvoie à un bovin d'une essence différente de celle de son concurrent, le zébu. Son passé d'animal survalorisé le pénalise aujourd'hui, et le rend difficilement récupérable par les sociétés villageoises actuelles. Les

⁵ Ces différentes races de taurins du Cameroun sont d'ailleurs citées dans *Trypanotolerant livestock in West and Central Africa*, Vol. 2, Rome, FAO, Country studies, 1980.

contributions s'attachent à situer les différents degrés d'intégration sociale, politique et religieuse, passées et présentes, de ces élevages ethniques, et abordent leurs relations avec le milieu. L'originalité de chacun de ces groupes possesseurs de taurins n'empêche pas l'émergence d'une sorte de fonds commun, qui se réfère à de très anciens systèmes agropastoraux. Enfin, les auteurs cherchent à décrire et analyser les mécanismes qui conduisent au recul et à la disparition — inéluctable ? — de cet animal.

Ces études sont de type fondamental, mais elles sont préalables à toute action à envisager en faveur des taurins, car la sauvegarde et le développement de ce bétail, plus qu'un problème technique, posent un problème humain : si la reproduction des taurins en station est parfaitement maîtrisée, leur retour et leur développement dans des sociétés de cultivateurs-éleveurs le sont moins, et une question demeure : à qui proposer ce bétail ? Ces travaux suggèrent que les actions à conduire s'intéressent au moins autant aux sociétés qui élèvent ces taurins qu'aux troupeaux eux-mêmes. Jusqu'à présent, les essais de développement de ces « élevages marginaux », tant au Cameroun qu'au Nigeria, ont été des échecs, car, d'une part, l'intérêt des administrations coloniales puis des Services de l'élevage n'a jamais été vraiment soutenu et, d'autre part, la nature profonde des liens établis entre le taurin et les sociétés qui l'élèvent a toujours été occultée. Alors que ces élevages ne deviennent intelligibles qu'à travers l'utilisation sociale qui en est faite.

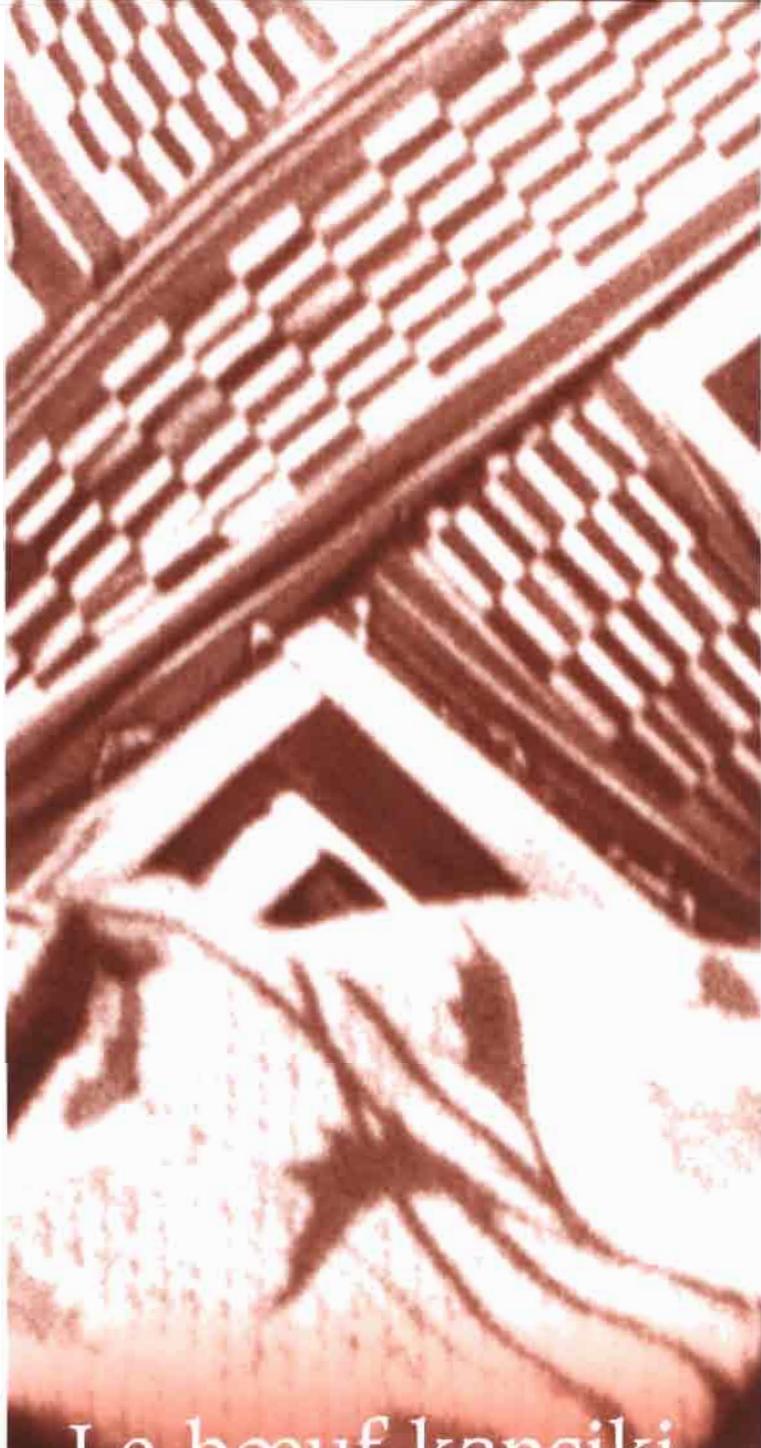
Au-delà d'un argumentaire, ce travail peut contribuer à initier des projets de sauvegarde, dont on mesure les difficultés, au niveau de la conception, et plus encore de la réalisation. Cela pourrait se faire avec l'identification de « nouveaux éleveurs », capables de prendre en charge ces animaux par le biais de nouvelles pratiques zootechniques et sociales.

Cet ouvrage se voudrait aussi partie prenante dans une programmation d'études comparatives, à différentes échelles, des élevages taurins. Une reprise des inventaires, accompagnée de collectes de données baryométriques, hématologiques et d'analyses des savoirs zootechniques traditionnels étudiés dans leur environnement écologique et sociologique s'impose. Cela pourrait entraîner une réévaluation de toutes les poches d'élevages de taurins à travers leur ancienne zone d'extension, depuis le Sénégal jusqu'au Soudan.

C. SEIGNOBOS, géographe, Orstom

E. THYS, D^r vétérinaire, IMT Anvers

C. MEYER, D^r vétérinaire, Cirad-EMVT



Le bœuf kapsiki,
dernier taurin
des monts Mandara

**Détail du ballot
mortuaire :
tissus entourant
le linceul de peau
(pays kapsiki).**

Walter Van Beek

Anthropologue

Les Kapsiki et leurs bovins

« Je n'ai jamais eu autant de bœufs¹ que maintenant, au moins trente *tla pseke* (taurins kapsiki) et *tla garua* (zébus peuls) en même temps. »

Bien qu'il soit prudent de ne pas étaler sa fierté — *fege*, la vantardise, n'est pas bien vue — Tizhe Meha se montre fier de sa richesse :

« En 1972, j'étais pauvre, un simple manoeuvre ici à Mogodé. Ma femme m'avait quitté pour un nouveau mari à Sena, sans me laisser d'enfant. Après ça, j'ai trouvé deux autres femmes, Kwushukwu et Kangwushi, et ce sont elles qui m'ont lancé dans le monde. Elles ont bien travaillé, elles ont cultivé beaucoup d'arachides, de mil et de sésame, et elles ont préparé aussi des beignets pour le marché. Après quelques années, chacune d'elles a acheté une vache. J'en ai prélevé une pour prendre une autre femme, Kwanye, et pour payer sa dot. Les trois femmes ont acheté ensemble un autre bœuf. Quand la bière devenait chère au Nigeria, j'ai vendu un taurillon pour obtenir une part dans la camionnette de Teri Puwe et Tizhe Bedla. Ensemble nous avons fait le commerce avec le Nigeria et trouvé beaucoup d'argent. Dans le même temps, j'étais devenu *ajia* [représentant] du chef de canton de Rhoumsou ; là aussi, j'ai trouvé du bénéfice. Maintenant [1988], on a trente bœufs, neuf appartiennent à Kwangwushi, trois à Kwushukwu et un est pour Kwanye.

Les autres femmes — une dont j'ai hérité de Vasekwa — et une autre que je viens de marier — n'ont pas encore gagné autant. Alors, avec le commerce, avec ce que les femmes m'ont cultivé comme mil, patates douces et arachides, je possède dix-sept bœufs en propre. Ainsi j'ai les cases pleines d'enfants, seize ; cinq femmes et une foule de bœufs. »

Les bovins, richesse du pays

¹ Le mot « bœuf » est utilisé dans ce texte avec la connotation générale de « bovin », conformément à l'usage au Cameroun.

Deli, qui fut auparavant son ami, critique Tizhe Meha après son départ pour sa vantardise : « N'est-ce pas, il est toujours malade? On a bien vu qu'il est tellement maigre. Est-ce normal ça? Il faut voir les yeux de ses frères! Tout le monde connaît. »

Un homme comme Tizhe Meha est riche selon les deux critères pris en compte par les Kapsiki du Cameroun et les Higi du Nigeria². Il est riche en biens, *gelepi*, mais aussi en personnes, *ncelu*. Pour les Kapsiki, ce deuxième aspect l'emporte, sans toutefois pouvoir être dissocié du premier. Un homme qui a des biens peut devenir un grand homme, de même que celui qui dispose dans sa concession de nombreux bras pour le servir ne peut rester pauvre en biens. C'est le bétail — et plus particulièrement les bœufs — qui fait la liaison entre les deux formes de richesse. Le bétail ouvre l'accès aux biens et permet d'accroître le nombre de personnes qui vivent dans la concession, mais il est aussi le résultat de la transformation du travail en richesse. C'est par les bœufs que s'effectue le passage de la production à la reproduction et de la fertilité à la sécurité au cœur de la société kapsiki/higi. Les deux formes de richesse, humaine et matérielle, alimentent l'envie et la jalousie entre « frères », membres de mêmes clans ou de mêmes lignages. Les « richards » risquent alors d'être la cible d'attaques occultes, qui peuvent même émaner de proches. Les bœufs marquent la différence entre les gens et précipitent le processus de redistribution. Mais l'accumulation de biens sous la forme de gros bétail reste aléatoire et fragilise le système économique et social qui repose sur le bovin.

² Les Kapsiki et les Higi doivent être considérés comme une même ethnie située à cheval sur la frontière du Cameroun et du Nigeria. Dans la partie nigériane, ils sont désignés comme Higi, et au Cameroun on parle des Kapsiki. Notre recherche ethnologique en pays kapsiki s'est déroulée en 1971, 1972-1973, 1979 et 1988, soit au total vingt mois de terrain. Elle a été financée par la Fondation néerlandaise pour la recherche tropicale et par l'université d'Utrecht.

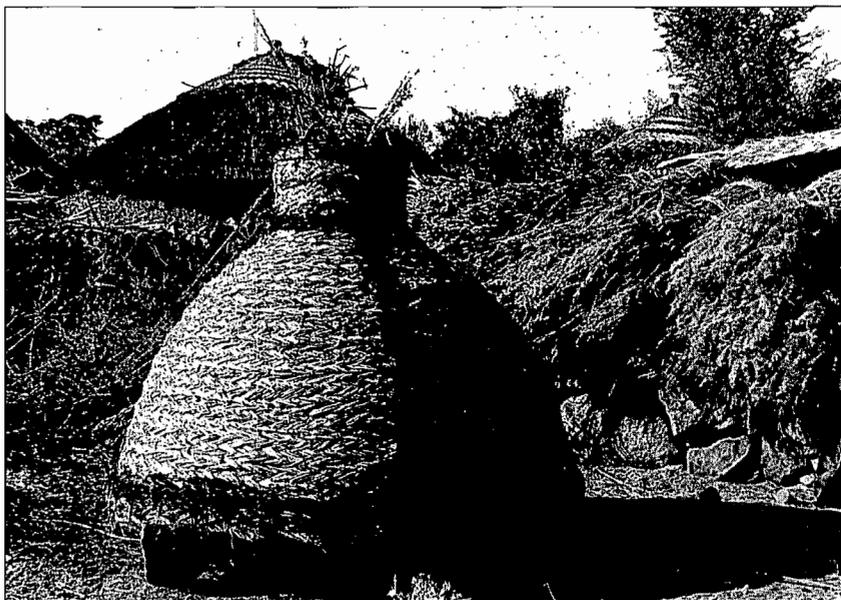
Les bœufs dans une civilisation de cultivateurs

Les Kapsiki sont avant tout des cultivateurs, comme toutes les ethnies des monts Mandara. Avant l'arrivée des Blancs, ils ont cultivé les côteaux ainsi que les bases des pointements rocheux du plateau kapsiki, les pentes des montagnes dans la partie nigériane. Après l'établissement de la paix coloniale, le plateau lui-même et les plaines du Nigeria ont été rapidement mis en culture par les Kapsiki/Higi qui se montrent des cultivateurs à la fois agressifs et versatiles.

Les reliefs d'origine volcanique sont suffisamment fertiles pour supporter les densités actuelles du pays kapsiki³. En cultivant sorgho, mil, maïs, sésame, niébés, souchets, patates douces et arachides, les Kapsiki disposent, pour la région, d'un bon niveau de vie (VAN BEEK, 1987). Et même s'il est focalisé sur la production de céréales, le cultivateur kapsiki reste préoccupé par la recherche de la richesse : le bétail.

³ PODLEWSKI (1966) donne le chiffre de 39 hab./km² pour le pays kapsiki.

**Grenier, *tame*,
portant les marques
de fumier de bœuf.**



Outre le fait que les silos à grains coiffent souvent des bergeries, il existe des correspondances subtiles entre bétail et silos. Comme silo, les Kapsiki utilisent, entre autres, un grenier tressé de différentes pailles, *tame* (VAN BEEK, 1978; SEIGNOBOS, 1982). Aboutissement de l'art de tresser la paille, ces greniers sont l'objet de beaucoup d'attentions sociales et rituelles. Leur construction est l'occasion d'un travail en commun, arrosé par une grande quantité de bière de mil rouge, la bière cérémonielle. L'inauguration du *tame* traduit le lien qui existe entre céréales et bétail. Le grenier est décoré avec des bandes de fumier de bœuf, disposées autour du col et sur la base, qui sont reliées par des traits verticaux. L'officiant jette quelques petits cailloux et crottes de chèvres dans le grenier, en imitant les bruits des animaux : « meuh, meuh... méé, méé... ». Il suggère ainsi que le grenier se remplira et que le mil pourra être capitalisé en bétail, appelant la richesse sur le propriétaire.

Pour une population de cultivateurs, les Kapsiki possèdent un nombre surprenant de bovins. En 1973, dans le village de Mogodé, 37 % des familles possédaient un bœuf ou plus, avec une moyenne de 1,3 tête de bétail par concession. La distribution n'était pas du tout égalitaire : une famille « commandait » soit un ou deux bœufs, soit plus de cinq. Une certaine polarisation entre riches et pauvres se fait jour. Toutefois, 73 % possédaient du petit bétail, qui apparaît comme un sous-multiple du



⁴ Sorte de reconnaissance de dette, généralement d'un montant peu élevé.

bovin pour les Kapsiki/Higi. Une récente épizootie venait de ravager les troupeaux, rabaisant le niveau moyen par concession de 4,9 à 3,3 têtes de petits ruminants.

La constitution d'un troupeau peut se réaliser de différentes manières. Les chèvres et les moutons sont achetés ou vendus directement. Leur prix est plus ou moins standardisé selon la saison. Ces animaux, importants pour la dot, ne sont toutefois pas valorisés, ni même personnalisés. On les décompte simplement. Alors que les bovins, vaches comme taureaux, bénéficient d'un statut d'individus parmi les animaux. Quiconque achète un bœuf entame une relation permanente avec le vendeur. Les deux parties en transaction ne se séparent pas après la vente, mais restent liées. On peut acheter des bœufs selon deux modalités : le *yesehwu* et le *zhenerhutla*.

Le *yesehwu*, littéralement « né dans le ventre », est un achat aux risques partagés, ou plutôt une option. On n'achète pas un veau, on engage une promesse de vente sur un veau à naître. On acquiert le futur veau d'une vache particulière, même si elle n'est pas encore gravide. L'acheteur paie d'avance la moitié du prix. Il peut prendre une option sur une génisse, un taurillon ou, quel que soit son sexe, sur le premier veau à naître. Le prix varie en fonction du sexe, une génisse coûtera deux fois plus cher qu'un taurillon. Après avoir versé son acompte, l'acheteur attend que la vache mette bas. Si elle meurt avant d'avoir vêlé, soit on procède à un remboursement, soit on transfère l'option sur une autre bête. Il est également possible que la vache morte soit donnée comme dédommagement. Dans ce dernier cas, cela ne constitue pas l'équivalent d'un taurillon. Si l'option concernait une génisse, la moitié du prix doit être également remboursée. À sa naissance, le veau ainsi acquis est conduit chez l'acheteur dès que possible, sans rituel ni cérémonial. Toutefois, pendant l'attente mais aussi après la remise de l'animal, le vendeur demandera de petits services à l'acheteur, qui peut difficilement se dérober. Il réclamera, par exemple, des « bons pour »⁴, de l'aide pour ses champs, ou encore la surveillance d'une fille qui « entre dans le mariage »...

Avant 1980, environ 75% de toutes les transactions sur les bovins se déroulaient sur le mode du *yesehwu*. Ce n'est que récemment que le mode d'acquisition *zhenerhutla*, littéralement « rendre la tête de bœuf », s'est vulgarisé.

Dans le cas du *zhenerhutla*, on achète le veau après la naissance. La génisse coûte toujours le double du taurillon et son prix est réglé en plusieurs étapes — comme une dot. Lorsqu'à son tour elle vèlera, le propriétaire comptera les génisses et, après la troisième, il remettra la vache à

son propriétaire originel. Sinon, il devra obligatoirement rendre la vache après le quatrième veau. Le premier propriétaire prépare de la bière, va chez l'acheteur et asperge les veaux avec cette bière, à la façon d'une bénédiction, afin que la prospérité se poursuive, puis il ramène l'animal chez lui. Si la vache ne réussit pas à donner trois ou quatre génisses, ce qui est fréquent, ou si elle est égorgée avant d'avoir atteint ce seuil de progéniture, son acheteur devra rendre au vendeur la tête avec les cornes et les organes génitaux pour preuves que sa vache est bien morte. Quand il reste un reliquat à payer ou quand le témoin de la transaction — normalement le berger — n'a pas reçu sa part (un mouton ou une chèvre), l'acheteur doit rendre la tête entière (*rhutla*) au vendeur originel.

L'idée qui préside à cette démarche, comme du reste à la première, est que l'affaire ne sera fructueuse que si les deux parties sont tout à fait d'accord et en bonne harmonie. Sans vendeur heureux, la vache ne va pas donner beaucoup de veaux. Si la vache est très féconde, on devra un supplément au vendeur. Cette transaction ressemble, en beaucoup de points, au paiement de la dot et, de fait, elle y est souvent comparée par les Kapsiki eux-mêmes. L'une comme l'autre s'effectuent en présence de témoins pour chacune des parties. Comme pour la dot, le montant et la durée de la transaction sont souvent réglés par les juridictions coutumières ou administratives. Cette forme d'achat n'est pas récente, un processus de *zhenerhutla* est identifiable dans le mythe fondateur de Mogodé.

Le fondateur du village, Ngwedu, et sa sœur, seuls rescapés après que le village eut été razzé, recommencèrent une nouvelle vie avec le prêt du feu d'un village voisin, Gouria. Les gens de Gouria donnèrent le feu, à condition que chaque fois qu'un bœuf serait abattu par Ngwedu et ses enfants, la tête⁵ de l'animal soit tournée en direction de leur village. Cette relation de dépendance se poursuit jusqu'à ce que le fils aîné du fondateur, Hwempetla, héros mythique du village, ait vaincu Gouria.

Comme cela ressort dans le discours de Tizhe Meha, les Kapsiki font une nette distinction entre deux genres de bovins, les *tla pseke* et les *tla garua*. Le *tla garua* est le bovin du Peul, le zébu, le *Bos indicus* à bosse et longues cornes. Le deuxième type, *tla pseke*, le bœuf kapsiki, est un taurin de format plus réduit, sans bosse et aux cornes courtes. La préférence des Kapsiki va incontestablement au *tla pseke* qu'ils trouvent supérieur sur maints aspects. En particulier, il supporte mieux les privations et la sécheresse, il peut se nourrir de peu, il serait moins touché par certaines maladies. Les Kapsiki lui reconnaissent une plus grande aptitude au vèlage, et leurs veaux seraient plus résistants. Leur chair est plus « dure », plus « forte » que celle du *tla garua*. Ainsi, dans tous les domaines importants,

⁵ La tête de l'animal est toujours la partie valorisée. Chez les montagnards des monts Mandara, lors des rituels de fin de conflits armés par exemple, les deux parties prennent un chien et le coupent en deux vivant sur leur frontière commune. Le groupe le plus prestigieux s'arroge le droit de tenir la tête.

affirment les Kapsiki, leurs bovins sont préférables à ceux des Peuls : survie, reproduction, qualité de la viande. Le propriétaire d'un zébu peul n'est pas pauvre, mais celui d'un taurin kapsiki est « un peu riche ».

Les règles d'achat décrites ci-dessus, bien que théoriquement applicables à un zébu, servent surtout dans les transactions qui portent sur les *tla pseke*. Pour une bonne raison : le prix des bœufs kapsiki est beaucoup plus élevé que celui des bœufs peuls. Une vache kapsiki coûte le double d'une vache peule (150 000 F CFA et 70 000 à 80 000 F CFA)⁶. Avec les mâles, la différence est moins forte, un taureau kapsiki se négocie à 70 000 F CFA et son équivalent peul à 50 000 F CFA. Quant aux taureaux castrés, les prix sont équivalents : 100 000 F CFA.

⁶ Ces prix ont été relevés en février 1988 à Mogodé.

Kapsiki et Peuls, la fin de la symbiose

En dépit du capital qu'ils représentaient, les Kapsiki ne se chargeaient pas de la garde de leurs propres troupeaux. La plupart des villages comptaient dans leur proximité immédiate des Peuls éleveurs à qui ils confiaient cette tâche de gardiennage. Cette symbiose a néanmoins connu une histoire mouvementée.

Avant l'arrivée des colonisateurs, lors des guerres peules, au temps du *jihad* (VAN BEEK, 1988; NJEUMA, 1978), les Kapsiki assuraient eux-mêmes la surveillance de leurs troupeaux, qui étaient alors réduits. Il était relativement facile de les faire garder le jour par des vieux ou des jeunes gens, et de les enfermer dans une étable dans la concession pendant la nuit⁷.

La première période de la colonisation fut caractérisée par des affrontements entre les colonisateurs et les Kirdis⁸, « païens » insoumis, entretenus par les chefs peuls (VAN BEEK, 1989 b). Pratiquant une sorte d'administration indirecte par manque d'effectifs, les autorités coloniales avaient placé les groupements païens sous des commandements peuls.

« Les structures sociales en place à l'arrivée du colonisateur allemand ne furent guère modifiées. Les rapports entre les Haa'be et les Peuls restèrent ceux de vassaux payant tribut à leurs féodaux, avec ce correctif que la puissance militaire européenne était mise au service des autorités autochtones instituées, et jouait donc en faveur des chefs peuls. En effet, les officiers allemands prirent appui sur les lamibe [...]. Aussi furent-ils contraints ou du moins enclins à confirmer officiellement l'autorité peule sur les groupements païens qui avaient rejeté celle-ci ou qui étaient restés toujours hors de son obédience. » (LESTRINGANT, 1964 : 162).

⁷ Les concessions anciennes des Kapsiki/Higi comprennent souvent une étable à l'intérieur de l'enclos (SEIGNOBOS, 1982; VAN BEEK, 1986 a).

⁸ Le terme de « Kirdi » fut employé surtout par l'administration coloniale pour désigner les populations non musulmanes. Il est tombé en désuétude dans les années soixante-dix. Un autre terme à connotation moins négative, *Haa'be*, emprunté au fulfulde, est usité dans le même sens.

Dans cette phase de leur histoire, les Kapsiki/Higi subirent beaucoup de pillages. Les bovins kapsiki représentaient, avec les gens eux-mêmes, les objectifs premiers des pillards (ELDRIDGE, 1988 ; MORRISSEY, 1984). Les Kapsiki/Higi apprirent à redouter le nom de l'infâme Haman Yaji, chef peul de Madagali. Intronisé par les Allemands en 1902, il terrorisa les monts Mandara durant vingt-cinq ans. Le journal d'Haman Yaji rapporte ses méfaits avec précision, montrant que les Kapsiki avaient intérêt à garder leurs troupeaux le plus près d'eux possible :

« 23 mars 1913. Mes gens sont revenus de Sinagali [un village au Nigeria] et j'ai appris qu'ils avaient capturé sept païens, quinze bœufs, trente moutons, et ils sont rentrés sans problèmes. »

« 7 mai 1919. J'ai pillé Sir [un village kapsiki] avec Laman Aji de Gawar et nous avons capturé huit esclaves, cent quarante-quatre bœufs et deux cents moutons. »

« 24 juillet 1919. J'ai envoyé Fahdl Al Nar piller Kamale et il est revenu avec trente-quatre esclaves, vingt-six vaches et cent trente chèvres. »

Dans les monts Mandara, cette période a duré jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Progressivement, les colonisateurs ont pacifié la région, tracé des routes, mis fin aux guerres entre villages kapsiki/higi et ils ont commencé à administrer les ethnies montagnardes⁹. Les relations entre les Kapsiki et les Peuls se modifièrent. Pendant la période antérieure, les Kapsiki avaient toujours fait une distinction assez nette entre les différents groupes peuls, ceux de Haman Yaji et d'autres razzieurs¹⁰ (*persunu geduwe*, Peuls des chevaux) et ceux des Peuls nomades (*persunu garua*, Peuls des bœufs). Cette deuxième catégorie n'était jamais définie comme ennemie; les contacts avec les Peuls semi-nomades étaient limités à des échanges économiques sporadiques. Les Kapsiki/Higi troquaient des produits de leur agriculture contre du beurre, de la graisse et des Calebasses peules, lors de rencontres individuelles. Ce qui ne veut pas nécessairement dire que ces relations étaient toujours harmonieuses. Tout comme les villages kapsiki se livraient entre eux à des coups de main, ils n'épargnaient pas les campements des Peuls et leur bétail.

« Mon père, raconte Tizhe Damba, et Mava, le père de Teri, étaient en leur temps de grands voleurs. La nuit, ils guettaient les Peuls en brousse et tuaient leurs animaux à coups de flèches. Ils s'emparaient du cadavre de la bête abattue avant le retour des bergers, ou, s'ils se sentaient braves (si les Peuls étaient peu nombreux), ils demandaient directement aux Peuls de leur donner un bœuf. S'ils refusaient, ils le prenaient "avec la force" et s'en allaient égorger la bête chez eux. »¹¹

⁹ Les Kapsiki/Higi ont toujours eu la possibilité dans leur histoire d'échapper à la pression coloniale parce qu'ils étaient à cheval sur la frontière internationale (MEEK, 1931). Les réalignements frontaliers (KIRK-GREENE, 1956) leur ont permis de se tenir à l'écart (VAN BEEK, 1986 a; VAUGHAN, 1964). Cette marginalisation fut salutaire lors des périodes de troubles (SA'ID ABUBAKAR, 1977) mais risque aujourd'hui de freiner leur évolution au sein d'une nation moderne.

¹⁰ Bien évidemment, les Peuls de Haman Yaji ne furent ni les seuls ni les premiers à ravager les monts Mandara pour la chasse aux esclaves (LUKAS, 1973). BARTH (1857 : 195), DENHAM (1826 : 197) et von Beurmann (FRANCONIE, 1973 : 139) ont rapporté que cette région était depuis longtemps un « fournisseur d'esclaves ». Les reliefs offraient pourtant une sécurité relative contre les cavaliers pillards.

¹¹ Les Kapsiki font une distinction précise et importante entre « voler une chose » et « prendre avec la force ». Le vol s'opère en cachette, et viole l'intégrité sociale de la victime (VAN BEEK, 1982 b); « prendre avec la force » n'a rien de honteux puisque c'est une action qui sanctionne la victoire dans une petite bagarre ou un conflit limité.

Après la pacification, ces relations s'intensifièrent avec l'introduction des marchés en pays kapsiki (KIRK-GREENE, 1956). Au début, les troupeaux des Peuls et les animaux des Kapsiki continuèrent d'être séparés. Puis, l'impôt et l'afflux de biens importés firent entrer Peuls et Kapsiki dans un système monétaire. Les Peuls furent contraints de vendre de temps en temps des bœufs aux Kapsiki. Ces derniers, habitués de leur côté à capitaliser leur richesse en bovins, y intégrèrent les zébus. Toutefois, n'ayant pas l'expérience de ce nouveau bétail, ils le laissèrent entre les mains des Peuls. Graduellement ensuite, ils y ajoutèrent leurs propres *tla pseke*. Pour les Kapsiki, l'agriculture était beaucoup plus importante, surtout dans la période qui suivit « l'apprivoisement » des Kirdis. Toute la brousse sur le plateau et le fond des vallées au Nigeria, aires de cultures potentielles interdites au temps des razzias, devenaient enfin accessibles. Aussi les jeunes Kapsiki s'investirent-ils dans l'agriculture avec ardeur, abandonnant le fastidieux travail de gardiennage aux Peuls. De 1950 à 1970, la plupart des bœufs, peuls et kapsiki, furent confiés aux Peuls. La relation de « confiance » entre Kapsiki et bergers se caractérisait par une asymétrie étonnante (AZARYA, 1976). Les Peuls rendaient un service en tant que bergers aux Kapsiki/Higi et, comme pour les Kapsiki, les bœufs ne sont pas un « moyen de production », lait et beurre étaient réservés aux bergers. Les Kapsiki s'intéressaient un peu au fumier qui pouvait enrichir leurs champs, mais c'était surtout le croît de leur « capital » qui leur importait. Les bêtes doivent se multiplier, et pour ce faire, le berger doit être intéressé. Aussi le propriétaire, après avoir confié ses animaux à un Peul, participait-il à la construction de la case de ce dernier, de l'étable et du *waalde*, enclos d'épineux qui servira de lieu de stabulation. Il lui donnait du mil, des étoffes et des vêtements. Le berger pouvait garder les taurillons du croît du troupeau jusqu'à concurrence de trois veaux tous les deux ans. Pour chaque bête égorgée — pour quelque raison que ce soit — la tête revenait au berger.

Le berger donnait épisodiquement en contrepartie un peu de lait, mais pas de beurre, et il n'était pas tenu de fournir d'autres prestations en travail. La situation était donc l'inverse de relations de patron à subordonné. Le cultivateur était demandeur envers le Peul de services qu'il jugeait indispensables et cela dans le cadre plus général de la région dominée par les sociétés peules¹².

Cette symbiose demeura à peu près stable pendant les années soixante et soixante-dix, mais elle fut mise à mal sous les pressions conjuguées de l'écologie, de la sécheresse et de l'extension de l'agriculture (ROUPSARD, 1987). Les années de sécheresse commencèrent vers 1973. Au même

¹² Cet ascendant politique est peut-être une des raisons qui font que les Peuls sont considérés comme maîtres dans la magie. À la fois hommes de la brousse et héritiers de traditions séculaires, ils seraient à l'origine des « maraboutages » les plus forts. Les Kapsiki ont souvent essayé de voler des *bangwa*, protections magiques des Peuls.

moment, les Kapsiki cherchaient à accroître plus encore leurs emblavures en brousse. En conséquence, les zones de pacage ne cessèrent de diminuer. Les Kapsiki s'aperçurent que les troupeaux des Peuls croissaient beaucoup plus vite que les leurs. Les veaux des vaches kapsiki mouraient en grand nombre, tandis que les Peuls maintenaient les leurs en vie. Les bœufs kapsiki se perdaient en brousse alors que ce type d'accident n'était jamais signalé pour les bêtes des Peuls.

Un autre élément qui entra en jeu fut la modernisation du pays kapsiki. Dans les années quatre-vingt, les Kapsiki/Higi prirent place dans la vie moderne du Cameroun et du Nigeria comme commerçants et fonctionnaires et convertirent comme les Peuls leur richesse monétaire en bœufs. Plus récemment enfin, les Kapsiki reprirent leurs troupeaux des mains des Peuls, afin de les gérer eux-mêmes. Ils ont multiplié leurs parcs à bétail et repris à leur compte les contraintes de gardiennage.

Vandu, du village de Mogodé, âgé de 50 ans, a vu son père confier des animaux à un Peul près de Gouria (village voisin). Son père lui avait conseillé de toujours laisser les bœufs à cette famille peule réputée pour son honnêteté. Héritant de son père, Vandu possédait en 1965 un troupeau de cinq bœufs chez ce Peul, Haman Joro. En 1966, Vandu a acheté une vache à Haman et en a acquis trois autres encore vers 1968. Il a aidé Haman pour la réfection des toitures de ses cases, lui a donné du mil et des vêtements (en fonction de sa récolte). Il n'a, en revanche, jamais goûté le lait de ses vaches pendant tout ce temps-là, bien qu'il eût visité son troupeau plusieurs fois par semaine. En 1986, Haman est décédé et Vandu qui avait moins confiance dans les enfants d'Haman, a repris ses bœufs, dix-huit à cette époque.

Cette opération suscite souvent des problèmes avec les Peuls, qui en profitent pour soustraire trois ou quatre bœufs du troupeau. Avec cette famille peule il n'y eut aucune réclamation. Vandu, après quelques essais avec de jeunes apprentis-bergers, trouva un « bon type » comme berger, par l'entremise de l'église. Il a maintenant vingt bœufs, y compris les veaux. Le berger gagne à peu près comme le Peul : un taurillon tous les six mois. Pendant la saison pluvieuse, le berger donne un peu de lait chaque jour à la famille de Vandu. Les bœufs pâturent aux abords immédiats du village, car chaque nuit ils réintègrent l'enclos de Vandu.

De jeunes Kapsiki s'engagent comme bergers et ce travail devient un mode de vie pour une minorité. Pour les Peuls, ces transformations posent problème. Ils se sentent peu à peu poussés hors de leurs zones de parcours, des pâturages des hautes terres. Certains d'entre eux semblent devenir des

bergers salariés. Confirmée par l'étude de l'évolution des rapports cultivateurs-éleveurs (DE BRUIN et VAN DIJK, 1988), la perspective d'une certaine « prolétarianisation » de ces semi-nomades paraît difficilement évitable.

Inégalité et fraternité : le bovin dans les relations sociales

Le bœuf comme capital

¹³ Cette gamme de couleurs est conforme à celle en usage chez les Kapsiki (VAN BEEK, 1977), mais sa relative indigence reflète la différence entre la culture kapsiki et une culture réellement orientée vers l'élevage comme, par exemple, celle des Bodi (Mela-Me'en) d'Éthiopie, qui ont développé un système étonnant (FUKUI, 1987).

¹⁴ Les *mete* sont des « sorciers » classiques, des *witches* en jargon anglophone. Ce sont des gens dont l'esprit peut se désincarner pendant le sommeil. Cet esprit (*shinankwe*, ombre) évolue sur la terre comme un chat ou vole comme une chauve-souris, il attaque les enfants ou les animaux. Le *mete* mange le *shinankwe* des victimes qui, alors, tomberont malades et mourront. Les *hweteru* sont des individus qui possèdent le « mauvais œil ». Quand ils voient un bel animal, par exemple, ils le regardent avec insistance et la bête tombe malade. La qualité de *mete* ou *hweteru* se transmet par voie matrilineaire, alors que l'organisation des villages kapsiki est strictement patrilinéaire.

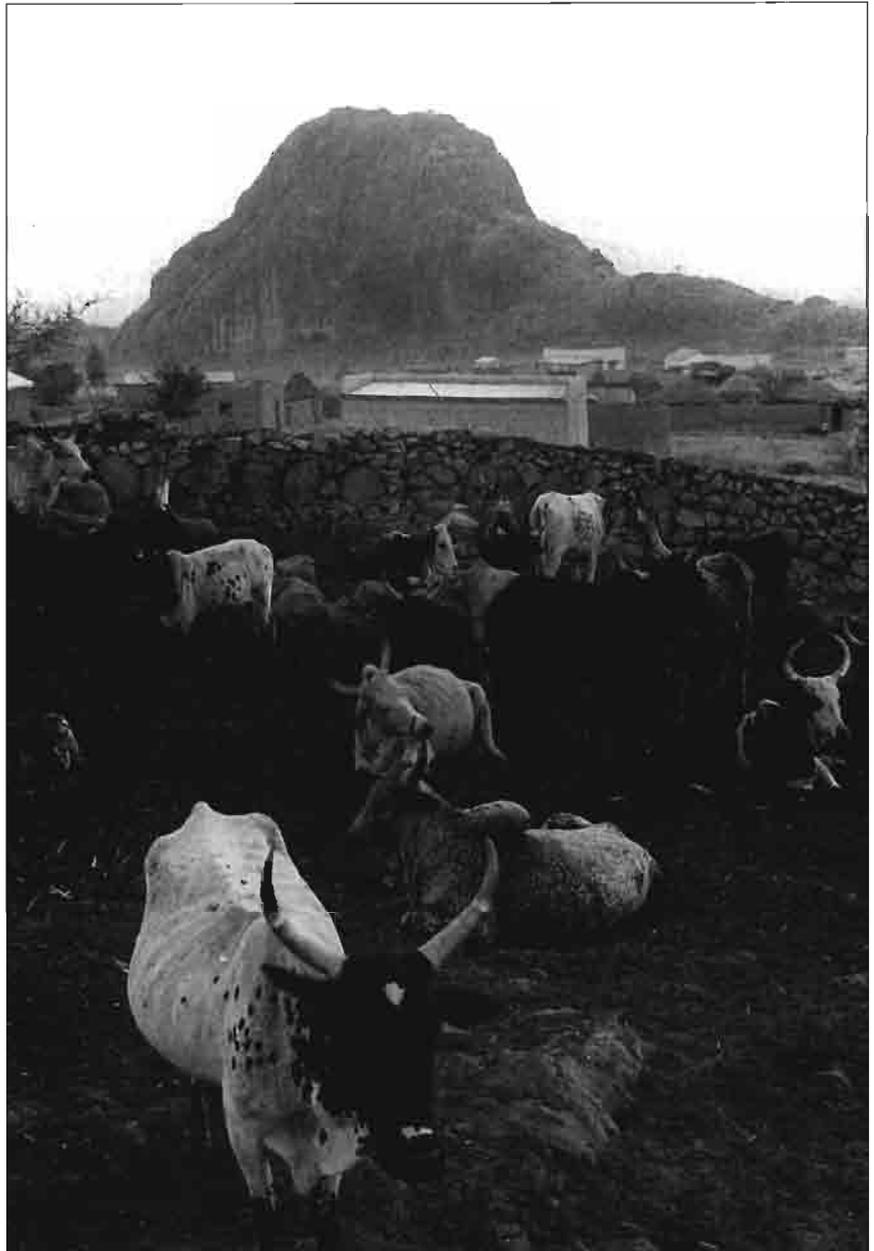
Les troupeaux kapsiki sont mixtes : bœufs peuls et bœufs kapsiki, avec, actuellement, une légère majorité de *tla garua*, en raison de leur moindre prix. Selon les bergers kapsiki à Mogodé, ces deux genres d'animaux ne se comporteraient pas différemment l'un de l'autre : ils ont le même « caractère » (*mehele*). Tous les bergers restent néanmoins convaincus de la supériorité des bœufs kapsiki en brousse. S'il y a combat entre un taureau kapsiki et un taureau peul — ce qui arrive rarement — le taureau kapsiki l'emporte.

On distingue trois couleurs pour les bovins : blanc, rouge et noir¹³. La préférence demeure pour les animaux noirs, puisque cette couleur est censée protéger contre les « sorciers » (*mete*, *hweteru*)¹⁴. Les bêtes blanches sont vulnérables sur le plan supra-naturel, tandis que les bœufs rouges sont considérés comme moins résistants à certaines maladies. Pourtant, ni les bergers, ni les propriétaires ne font des efforts pour sélectionner la couleur des veaux, car « comment pourrait-on contrôler un taureau ? ». Il s'ensuit que les troupeaux deviennent composites, avec des produits métissés. Suivant les bergers, le métissage ne poserait pas de problèmes. On essaie de garder un ou deux taureaux par troupeau, mais leur nombre est souvent plus élevé.

Le berger donne des noms à ses bœufs, qui connotent certains traits de l'animal. La forme du cornage, les dessins et les couleurs des robes, comme chez beaucoup d'éleveurs, ne sont pas bien distingués. L'habitude de garder les bœufs dans l'enclos avec l'aide d'un chien ne semble pas dériver des habitudes peules. Bien que les propriétaires et les bergers connaissent leurs bêtes, le rapport affectif entre l'homme et l'animal est absent chez les Kapsiki.

Pour les Kapsiki, le bœuf est le paradigme de la richesse. Le troupeau ne sert pas à nourrir les hommes, mais à garder et à faire progresser la richesse d'un individu. Dans les traditions orales, les bœufs sont définis comme des « choses à voler ». Quand le héros Hwempetta — déjà mentionné — accomplit son premier grand exploit, il vola tout un troupeau de bœufs dans un village voisin. Bien sûr, suivant les mythes, ce vol se produit de façon surnaturelle : le héros s'enfonce dans le sol avec le trou-

Un troupeau mixte :
bœufs kapsiki
et peuls
à Mogodé.



peau pour reparaître avec lui au sein du village. Les bœufs auraient également laissé des empreintes dans les rochers qui dominent le site ancien du village, que l'on montre encore à ce jour.

En tant que capital, le bœuf est utilisé pour régler les grandes dettes, comme la dot, le prix du sang (*keleke*) et, récemment, le prix des terrains. Le petit bétail entre d'une certaine façon dans le même système de valeur

Abri
de berger.



que le bovin, mais comme sous-multiple. Dans le décompte de la dot, le bovin peut apparaître comme une « super-chèvre » : en effet, théoriquement, la dot s'évalue et se règle en chèvres. Bien qu'aujourd'hui elle ait tendance à être payée en francs CFA, nombreux sont encore les règlements basés sur des chèvres (*kwi*). Un bœuf équivaut à environ dix chèvres.

Voici un exemple de dot, payée par Teri Zeremba pour Kwada Tishé, son épouse : 30 chèvres, 4 cuissots de bœuf, 1 vache, 2 plaques de natron, 1 boubou, 4 boules de tabac, 2 gigots d'antilope.

Le père de la fille donnée en mariage peut utiliser le produit de la dot comme il l'entend, souvent pour obtenir lui-même une femme. Dans le cas où la fille quitte son mari sans laisser d'enfants, le beau-père doit rembourser les animaux, bœuf par bœuf, chèvre par chèvre. Dans la transaction complexe de la dot, les liens entre homme et animal ne sont d'aucune importance, un bœuf en vaut un autre. En revanche, la taille du bœuf rend l'affaire plus malaisée, aussi le remboursement d'une dot est-il toujours une opération difficile. Le remboursement d'un bœuf est exceptionnel, le père de la fille donnera plutôt une compensation en chèvres.

Bœuf kapsiki tacheté.
Les Kapsiki nomment souvent leurs bovins d'après certains traits typiques de l'animal : la forme de la tête, l'aspect de la robe, ou encore le style de la démarche.



Rendre un bœuf entier n'est pas dans les habitudes des beaux-pères, qui ont la réputation d'être parcimonieux. Avec les chèvres on peut tricher un peu plus qu'avec les bœufs. Un beau-père qui rend des chèvres peut choisir les plus efflanquées et même des chevreaux : une chèvre est une chèvre, peu importe l'âge. Avec les bovins, la différence entre veau et bête adulte est davantage marquée, y compris dans le langage, et il est difficile de faire passer des veaux pour des bœufs.

Le bœuf jouait un rôle prédominant dans un autre type de transaction, le *kelehe*, « prix du sang ». Avant la pacification du pays, les villages kapsiki se battaient entre eux. La plupart des voisins étaient définis comme un ennemi total, c'est-à-dire que la guerre se faisait avec des flèches empoisonnées et dans le but de tuer ou de capturer des esclaves (OTTERBEIN, 1968 ; VAN BEEK, 1987). Quelques villages y échappaient, de par leurs liens idéologiques de parenté se référant à un même village ancestral. On entretenait avec de tels villages une inimitié tempérée. Avec eux, on s'abstenait d'user du poison et de capturer des esclaves, on se battait avec le fer, avec les couteaux, comme on le faisait entre les deux moitiés du village. En cas de mort d'homme, l'oncle maternel du défunt (*kwe-segwe*) se chargeait de collecter le *kelehe*. Accompagné d'hommes forts et braves, il se rendait dans le village hostile, celui du coupable, et ramassait tous les biens qu'il pouvait trouver : vêtements, récoltes mises à sécher, armes, ornements... et surtout bœufs. Toutes ces richesses étaient rapportées dans le village et partagées entre les membres du clan du défunt et le *kwe-segwe*, frère de la mère¹⁵.

¹⁵ Le fait que l'oncle soit responsable du *kelehe* puise ses raisons dans l'organisation sociale kapsiki. Par sa présence, l'oncle freine la volonté de vengeance de la famille de la victime. Une nouvelle mort par vendetta impliquerait que le *kelehe* soit alors récupéré par l'oncle de la nouvelle victime.

Dans une bagarre entre gens de Garta et Mogodé, deux villages qui se disent apparentés, les gens de Mogodé tuèrent un homme de Garta. Son *kwesegwe* organisa le paiement du *kelehe* à Mogodé. Accompagné d'un fils de sa sœur résidant à Mogodé et d'une douzaine de jeunes gens, il ramassa 4 bœufs, 12 couvertures, 20 chèvres et de nombreux ornements ainsi que des armes. Les jeunes gens qui étaient là rassemblèrent ces biens jusqu'à ce qu'il donne le signal que cela suffisait. Puisque c'était un homme de Mogodé qui avait tué un ressortissant de Garta, tous les clans de Mogodé furent mis à contribution pour ce *kelehe*. Les gens de Mogodé, dans un réflexe typiquement kapsiki, se vantèrent les années suivantes d'avoir facilement pu payer cet énorme *kelehe*.

Dans le cas d'un homicide au sein d'un village, le même processus se déroulait entre les clans ou les moitiés de village, selon les parentés de la victime et du meurtrier. Le montant du *kelehe* était modulable en fonction de la richesse du clan. Le paiement du *kelehe*, comme celui de la dot, est d'un règlement difficile, plein d'embûches, chacun d'eux ne peut être exigé que sous le couvert du pouvoir magique des Kapsiki, le *sekwa*¹⁶. Ce genre de « médicament » peut être fabriqué de plusieurs façons (VAN BEEK, 1978), mais avec la même finalité : il doit punir, voire tuer, ceux qui ont des dettes importantes vis-à-vis des détenteurs de *sekwa*. Si le débiteur refuse de payer, le créancier peut aller placer les objets faisant office de *sekwa* au milieu de sa cour. Si ce dernier ne règle pas rapidement sa dette, il mourra, et avec lui toute sa concession, car « le *sekwa* tue comme une épidémie ». Le plus souvent, le simple fait de sortir le *sekwa* ou de menacer de l'utiliser suffit.

¹⁶ Le *sekwa* est une notion complexe qui recouvre l'aura et la chance d'un individu. C'est également à la fois le pouvoir de nuire et la capacité à se protéger. Ce terme désigne aussi un « médicament », destiné à détruire un ennemi.

Structures et valeurs de la vie kapsiki

La contrainte de payer les dettes des frères de clans, comme dans le *kelehe*, joue un rôle important dans les relations entre proches parents. Afin de déterminer la place de la richesse, autrement dit du bœuf, dans la société kapsiki, il faut sonder plus en profondeur les structures sociales et les valeurs de la vie kapsiki. Le conglomérat kapsiki/higi se compose de groupes locaux autonomes, les villages, lesquels ont relativement peu de liens entre eux. Outre une division en quartiers, chaque village compte ses propres clans patrilinéaires. Un village présente en général deux ensembles de clans liés sur la base d'alliances traditionnelles. Dans certains villages, les divers clans sont dispersés dans les quartiers, tandis que dans d'autres, la répartition des clans se superpose à celle des quartiers.

Ce sont les mariages¹⁷ qui lient les différents villages. Le premier mariage d'une jeune fille se fait de préférence dans son propre village et va de pair avec son initiation. Ensuite, tôt ou tard, elle quitte son mari. Pour son second mariage, elle cherche souvent, de sa propre initiative, un homme

¹⁷ Outre les clans patrilinéaires, il existe un groupe de parenté à composition complexe, le *fwelwewe* ou *hwelwewe*, ensemble de cognats regroupés de façon quelque peu diffuse. Ce *hwelwewe* exerce des fonctions spéciales au cours des rites d'enterrement et de certains sacrifices. En voyage, on peut s'adresser aux *hwelwewe* afin d'obtenir protection et hospitalité, car ce groupe peut former un lien entre des villages réputés hostiles.

en dehors du village et, compte tenu de la grande instabilité des mariages, les femmes sont très mobiles (VAN BEEK, 1986 b). La durée moyenne des mariages est de trois à quatre ans. Cette mobilité des femmes engendre des liens entre les divers villages, lesquels se manifestent surtout au moment des conflits, des voyages, des marchés et des fêtes. Ce sont toujours les *wuzemakwa* (les fils des filles) qui forment le lien entre les groupes par ailleurs hostiles. Au cours des déplacements d'un village à l'autre, on rejoint toujours la famille matrilatérale. Bien que les femmes constituent ainsi le tissu des relations intervillageoises, on ne connaît pas de sources de conflits entre villages plus fréquentes que les disputes à propos des femmes. Aussi pour une femme défense est faite de se remarier dans le même village, afin d'éviter toute tension au sein d'une même communauté politique.

L'autonomie des villages rappelle celle des *rhe* (concessions) par l'accent mis sur l'individualité et la vie privée. Ainsi les cases de la concession sont entourées d'un mur de pierres à hauteur d'homme qui protège comme une petite forteresse. Le sacrifice familial, qui constitue l'élément central de la religion, sans être secret, revêt un caractère très privé. Seules les personnes habitant le *rhe* peuvent et doivent être présentes pour ce rituel. Tout autre personne « gâte le sacrifice », à l'exception éventuelle d'un forgeron, invité à assister à l'immolation.

Ce sacrifice se répète au niveau du clan, du quartier et du village. Dans ce dernier cas, par exemple, seuls y assistent les anciens des clans représentant les ancêtres du clan comme famille originaire.

Le statut idéal pour un Kapsiki est celui du *za*, l'homme d'âge mur qui s'est taillé une place dans la société et qui, de préférence, jouit d'une certaine richesse. De façon générale, l'essentiel est que chacun travaille assidûment et cultive de nombreux champs. Les Kapsiki ont une éthique de travail simple et bien définie : « celui qui ne travaille pas ne mange pas ». Un *za* authentique a ses greniers pleins, plusieurs femmes et beaucoup d'enfants. Souvent, il danse à la fête du village pour célébrer ses mariages. C'était aussi, jadis, un homme qui avait fait ses preuves au combat.

Au sein de la société kapsiki s'opposent la notion de l'unité du clan et du lignage patrilinéaire, d'une part, et l'individualisme, d'autre part. L'idéologie du devoir de cohésion entre « frères » est souvent affirmée : des frères doivent être d'accord entre eux, entretenir de bonnes relations, faire cause commune contre d'autres clans lors de conflits... De nombreux discours prennent pour thème cet idéal des frères unis. Pourtant, l'individualisme compte en pays kapsiki, et non comme un comportement récent. Il s'agit d'une valeur enracinée dans la vie quotidienne tradition-

nelle. Le Kapsiki cherchera à concilier ces deux valeurs, qui peuvent paraître antagonistes. Les différends entre frères sont alors difficiles à intégrer dans la vie sociale, mais c'est au regard de la richesse en bœufs que la tension entre individualités et unité collective se manifeste de façon aiguë.

Deli Kweji mourut jeune, il laissait une veuve avec un fils de 11 ans. Deli était riche, ses bœufs étaient, suivant les rumeurs du village, estimés au nombre de vingt. Pendant son enterrement, dignement célébré — il était du clan des chefs — de nombreuses accusations furent proférées contre ses proches parents, sans qu'elles visent quelqu'un de précis.

Il était clair que personne ne connaissait l'endroit exact où les bœufs de Deli se trouvaient, ni leur nombre. On constata enfin que seul son petit garçon était au courant. Les frères du clan l'interrogèrent : chez quels Peuls Deli avait-il placé ses bœufs ? Combien en avait-il ? Ce fils étant trop jeune pour « commander » ces richesses lui-même, le « frère » le plus proche du lignage, Tshimeha, aurait à « garder » les bœufs pour lui. Or, le même Tshimeha essayait de regagner la chefferie du village qu'il avait perdue dix ans plus tôt. Un héritage de vingt bœufs serait un atout de poids dans sa « carrière » politique. Comme premier suspect, il avait dû jurer sur le corps de Deli qu'il ne l'avait pas tué avec la magie, il répéta même son serment plusieurs fois.

Quand, un mois après, Tshimeha eut acheté trois gandouras neuves, et trois mois plus tard encore, quand il parcourut le village à cheval, tout le monde sut d'où venait l'argent. La conviction que l'enfant ne verrait jamais aucun bœuf de son héritage se révéla tout à fait fondée. La jeune veuve se remaria en ville, et le garçon entra plus tard dans l'armée, à l'âge de 19 ans, sans bœufs.

Cet exemple est un cas type. Les Kapsiki essaient de cacher leur « richesse » susceptible d'être héritée, les bœufs. Bien que l'on aime se montrer riche avec des habits et des ornements, il est toujours préférable de ne pas montrer ses troupeaux de bœufs à des parents trop intéressés. Les confier à des Peuls, même si ceux-ci en soustraient quelques têtes, semblait une meilleure solution.

Quand, dans les années quatre-vingt, la symbiose avec les Peuls s'écroule, les richesses vont s'exposer à la vue de tous. Dans le même temps, les accusations de sorcellerie se multiplient dans les villages kapsiki. Des bœufs trop visibles engendrent une jalousie qui peut aller jusqu'à mettre en danger leurs propriétaires, l'interdépendance intraclanique étant encore suffisamment efficace pour engendrer des stratégies nivelantes.



Fête du taureau à Rhoumzou. Le bœuf kapsiki est rarement immolé, la seule exception est le sacrifice d'un bœuf à Rhoumzou. Dans un rite qui ressemble beaucoup aux fêtes du *maray* des Mafa et des micro-ethnies de l'extrémité septentrionale des Mandara (GRAFFENRIED, 1984), le bœuf est claustré dans une case. Après une année ou plus, il est sorti et immolé selon un rituel complexe. Ce rite est pratiqué seulement à Rhoumzou, tout près du pays mafa, et apparaît comme une diffusion culturelle mafa. De plus, le bœuf sacrifié est de n'importe quelle race, et c'est souvent un zébu peul.

Beaucoup de tensions dans la société kapsiki se focalisaient sur le bœuf, symbole de la richesse. Il n'est donc pas étonnant que, dans le monde symbolique, le bœuf ait tenu une place particulière.

C'est dans le domaine religieux que la différence entre bœuf kapsiki et bœuf peul est radicale. Le bœuf peul n'est chargé d'aucune valeur symbolique, alors que le *tla pseke* fonctionne comme symbole premier dans de nombreuses situations. Le bœuf kapsiki n'est pas indispensable au sacrifice, les Kapsiki utilisent poulets et chèvres et l'immolation d'un bœuf est rare. Dans cet aspect de la religion, la chèvre apparaît comme beaucoup plus centrale. On remarque tout de même que la petite poterie qui fait office d'autel lors du sacrifice, le canari, est obturée par une corne de bœuf kapsiki. Sans doute, plus récemment, l'augmentation de leur nombre et leur « visibilité » dans le paysage rendirent-ils les bœufs plus « sacrificiables ».

Tizhe Meha, notre premier exemple, avait maigri, touché par une maladie incurable, à cause de ses trente bœufs. Il fut convaincu que la maladie était d'origine « indigène ». Trois ans auparavant, tout le monde pensait qu'il allait mourir, mais un « herboriste » du Nigeria a amélioré son état. Tizhe n'ose plus rester longtemps dans son village de Mogodé, quatre de ses femmes y demeurent, s'occupant de son bar, de ses enfants, des cultures et des bœufs, tandis qu'il habite à Mokolo chez sa cinquième femme. Il vient à Mogodé afin de garder de bonnes relations avec ses frères de clan.

Le bovin kapsiki dans le monde symbolique

Tizhe a souvent consulté le forgeron, et plusieurs fois la divination a insisté sur l'utilité d'un *te derha*, un rituel où l'on offre de la bière et de la viande aux parents et relations. Tizhe a égorgé un bœuf à cette occasion.

Le bœuf intervient dans les cérémonies de mariage. Les fêtes associées au premier mariage d'une fille sont assez élaborées et occupent plusieurs journées, le temps de préparation dure toute une saison de cultures. Le bœuf kapsiki figure surtout dans la grande fête, le *verhe makwa*, où il est présent par le biais de la ceinture de la jeune fille. Après avoir fait venir sa future femme (*makwa*), le mari donne une grande fête pour ses parents, ses amis et la famille de son beau-père. Comme viande, il doit égorgé un bœuf kapsiki, un taureau, noir si possible. L'animal est abattu par le fils de sa sœur et la chair est partagée sans que l'animal ait été dépouillé. Les hôtes mangent la viande avec la peau. Toutefois, une partie de la peau, celle des deux hanches, est réservée pour la ceinture de la jeune épouse et un petit *kwesegwe* (neveu maternel) est chargé de sa confection. Il en fabrique souvent deux, l'autre étant réservée à la *makwa* d'une personne dépourvue de taureau. Le neveu qui égorge la bête laisse le berger de l'animal recueillir le sang, dont il aspergera l'étable après l'avoir mélangé au rumen. Après le sacrifice, le berger met un peu d'herbe dans la bouche du taureau sacrifié en disant : « Ce n'est pas de ta faute, tu as été tué par la force », et il le montre au frère du mari : « Voilà ton taureau, il n'est plus chez moi. » Ensuite, le neveu entreprend de découper la chair. Le mari, représenté par son frère, surveille de loin ; il ne doit pas s'approcher sous peine de voir son potentiel de chance remis en cause.

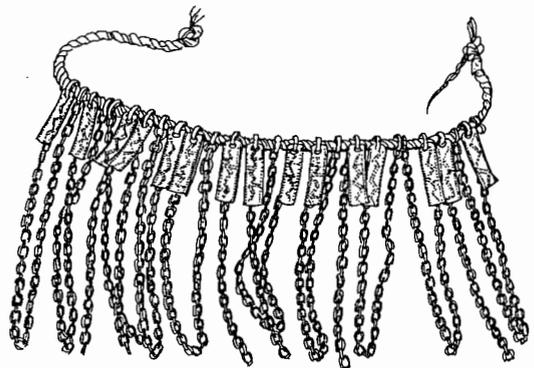
La répartition de la viande suit un ordre déterminé : une patte avant et une patte arrière au beau-père et à la *makwa* ; le pancréas au neveu qui a égorgé l'animal ; une partie du foie et du cœur aux aînés du clan du mari ; le bonnet au petit berger ; une partie du foie et du cœur, des tripes et de la panse au grand berger ; une épaule à l'oncle maternel du mari ; une autre au propriétaire de l'étable ; le cou pour les vieux du quartier ; une partie de la panse à la sœur aînée du mari.

La répartition du bœuf sacrifié profite aux principaux acteurs de la cérémonie : le beau-père, la *makwa*, les vieux du quartier du mari, ceux de son clan, son oncle maternel et enfin sa sœur. Le partage des chèvres égorgées se déroule de la même façon. Ce qui diffère, ce sont les précautions prises, le « soin pour la bête » : on s'excuse en l'égorgeant, et tous ceux que l'animal a côtoyés participent à son sacrifice.

Pour la jeune mariée, les ceintures de peau sont les plus importantes. Il en existe deux. La journée précédant le déménagement de la *makwa*, les



Ceinture de la mariée, *livu*.
Cette jupette, faite de petits anneaux
de fer, est achetée sur les marchés
du Nigeria.



femmes de son clan se réunissent pour ranger le *livu*, la jupette de fer qui est un symbole central dans le mariage. La corde tressée doit être remplacée par une corde de peau provenant du taureau égorgé par le mari. Une petite fille du clan attache la jupe sur les reins de la *makwa*. Elle la portera pendant son mariage, puis au cours des rituels qui jalonnent sa vie, surtout pour les danses de la mort.

La deuxième ceinture, confectionnée par le neveu du mari, est plus grande. Quand une fille fait son entrée dans la concession de son mari, le neveu attache la ceinture au-dessus de la jupe. La *makwa* portera cette ceinture jusqu'à la nuit de noces. Cette *hwetu* fera également office de ceinture de deuil si quelqu'un proche d'elle vient à mourir dans l'année qui suit le mariage (la ceinture de deuil est normalement une étoffe noire).

Dans l'initiation des jeunes garçons, qui se déroule plus ou moins en même temps que le mariage des filles, intervient aussi un *hwetu* constitué d'une corde en peau de taureau kapsiki. Les jeunes initiés reçoivent leur eau dans un canari dont le col est attaché avec cette corde. Dans certains villages, le vêtement initiatique de la fin des rites comporte un couvre-chef orné de cornes de bœuf.

Dans les rituels mortuaires, le taureau kapsiki est plus important encore. Le cadavre est traditionnellement enterré dans une peau. Même si pour les pauvres une peau de chèvre peut remplacer la « vraie chose », la peau d'un bœuf kapsiki représente le linceul optimal pour un défunt.

Le mythe fondamental du village de Mogodé raconte comment le héros Hwempetla essaya de vaincre la mort, considérée comme une personne. Mais la mort l'emporta et Hwempetla sut qu'il allait mourir. Réunissant ses



Les petits aides puisent de l'eau pour les jeunes initiés dans le canari. La corde en peau de taureau y est toujours attachée.

gens autour de lui, il leur indiqua la manière d'organiser ses funérailles : « Il faudra me mettre dans la peau de mon taureau (*rhamca*). Quand le forgeron me prendra sur ses épaules, ma femme devra saisir la queue du taureau et bien la tenir. Après, vous nous chercherez en brousse un endroit où il aura beaucoup de mouches, là vous creuserez ma tombe. » Pour les danses des funérailles, Hwempetla vola vers son tombeau, sa femme derrière lui, tenant la queue du taureau. En brousse, les gens trouvèrent l'endroit avec les mouches et ils y construisirent deux grands tombeaux.

Les funérailles chez les Kapsiki suivent ce modèle, bien que les cadavres ne volent pas vers leurs tombeaux... Le mot *rhamca* — littéralement « taureau » — recouvre aussi la notion de linceul. L'animal, taureau kapsiki ou chèvre (tous les deux appelés *rhamca*) est tué sans l'intervention du fer. La chèvre est étranglée, alors que le taureau a le crâne fendu à l'aide d'une pierre. Dans le cas d'un vrai *rhamca*, le cadavre est orné avec les cornes du bœuf et restera ainsi paré pendant les danses de la mort, c'est-à-dire pendant les deux journées précédant l'enterrement. Si le *rhamca* est une peau de chèvre, des queues de bœuf peuvent être utilisées pour décorer le cadavre au cours de la grande danse.

La peau de bœuf kapsiki est également utilisée dans la fabrication de sandales. Dans certains cas, ces sandales ont une importance rituelle, que deux exemples peuvent illustrer. Lors de la fête d'intronisation du nouveau chef de village, celui-ci reste assis dans sa cour, portant des *tshwa tla peske* « car il est chez lui ». Dans le rituel complexe de la vengeance magique, le vengeur doit porter des sandales kapsiki en retournant vers son village, le rituel s'effectuant dans un village éloigné. Quand le coupable meurt à la suite d'une action magique, tous ses parents doivent se prémunir contre la mort par le port de ces sandales, car le vengeur frappe avec ses sandales sur toutes les articulations de leur corps. Après cela, la vengeance occulte, qui se propage comme une épidémie, n'a plus de prise sur eux.

Dans le discours, le rôle du bœuf dans le monde symbolique kapsiki est peu apparent. En revanche, la symbolique du bovin fonctionne dans tous les grands rites villageois. Tous ont un rapport avec les funérailles — c'est



Cadavre paré,
avec les queues
de bœuf.

une évidence — mais aussi avec d'autres rituels. La jupe de mariage sert d'instrument pour accompagner les chants de deuil, les femmes frappant leur jupe de fer avec des Calebasses. Sur beaucoup de points, la cérémonie de l'intronisation du chef se rapproche des funérailles (VAN BEEK, 1978 : 387) et les sandales de la vengeance sont aussi liées à la mort.

Dans tous les cas, la peau de bœuf protège contre l'influence de la mort. Les sandales permettent de se réinstaller dans une concession après un décès et les proches parents peuvent s'acquitter de leurs devoirs envers le défunt sans risque. Pour les Kapsiki, la peau est une protection à la fois physique et occulte.

Par delà la protection, la peau de bœuf semble symboliser une liaison avec le village, avec le sol même du pays ancestral. Le chef de village n'est pas autorisé à dormir hors de son village, les sandales protectrices contre la vengeance ne sont efficaces que dans un cadre villageois. Durant la fête, on implore la nouvelle mariée de rester chez son mari, dans le village. Dans ce sens, la peau de bœuf symbolise moins un lien avec le village qu'une tentative de maintien de l'ordre des choses : on doit rester dans le village. Bien sûr, surtout avec les femmes kapsiki, la réalité est tout autre et les femmes quittent leurs maris au fur et à mesure de leur vie. Cette fonction des symboles est normale chez les Kapsiki (VAN BEEK, 1989 a). Le plus souvent, ils expriment les vœux pieux de la société masculine.

Outre sa place dans la symbolique dans les rites, la position du bœuf dans les transactions économiques donne des indications sur sa signification. Nous avons vu que l'achat d'un bœuf kapsiki engendre une relation permanente entre vendeur et acheteur. À vrai dire, on ne peut parler d'un simple achat. La vache est réputée rester stérile si le vendeur « s'attache le cœur » (c'est-à-dire « est mécontent ») et l'acheteur ne peut revendre l'animal sans le consentement du propriétaire originel. La situation évoque plus le mariage qu'une transaction purement économique. On n'achète pas une vache kapsiki, on la dote. L'achat *yeshwu* par lequel on réserve une génisse avant la naissance trouve facilement son parallèle dans les accords matrimoniaux que deux chefs de familles amis peuvent conclure. Ils peuvent se promettre la fille qu'une de leurs femmes enceinte va mettre au monde. La forme d'achat dite *zhenerhutla* est comparable au fait que les deux ou trois enfants d'une même femme équivalent à sa dot. Quand le nombre d'enfants dépasse ce chiffre, le beau-père demandera un supplément de dot, ou, dans de nombreux cas, il essaiera de donner sa fille en mariage à un autre mari (VAN BEEK, 1987).

Cette définition culturelle des bovins ne veut pas dire qu'ils soient les animaux préférés pour la dot, comme d'ailleurs dans beaucoup de cultures

pastorales. Chez les Kapsiki, le bœuf est un être en soi qui, par sa valeur intrinsèque, peut participer à la dot. Toutefois, il possède une existence indépendante de celle de l'homme. En ce sens, la balance asymétrique des relations entre les Kapsiki et les Peuls dans le prêt de bétail peut être mieux comprise. L'aide apportée aux Peuls bergers par les propriétaires kapsiki s'apparente beaucoup aux services rendus aux beaux-pères : aide pour la construction, cadeaux, et une certaine hiérarchie dans les relations qui confère une supériorité incontestée au « beau-père - éleveur ». Pour les Kapsiki, les bergers ne tirent pas profit des animaux, mais c'est grâce aux beaux-pères et aux bergers peuls que le mari kapsiki a la chance de faire se reproduire la valeur existentielle de la vie, humaine ou bovine.

Ainsi le bœuf kapsiki, défini comme une chose mortelle et mobile, est une valeur en soi, et sa possession demeure incertaine et éphémère, tout comme celle d'un être humain. Parangon de richesse, mais fragile et convoité, le bœuf est le correspondant animal de la personne humaine, la vraie richesse du pays.

Références

- AZARYA (V.), 1976 — Dominance and change in North Cameroon; the Fulbe aristocracy. *Sage Research paper*, 90-030, vol. 4.
- BARTH (H.), 1857-1858 — *Reisen und Entdeckungen in Nord-und Zentral Afrika in den Jahren 1849-1855*. Gotha, vol. 5.
- BOU TRAIS (J.) *et al.*, 1986 — *Le Nord-Cameroun, des hommes, une région*. Paris, CNRS/Orstom, 551 p.
- DE BRUIN (M.), VAN DIJK (H.), 1988 — *Van nomade tot proletarier, marginalisatie van de Fulbé-veehouders op het Dogon-plateau in midden Mali*. MA thesis, Leiden/ Utrecht.
- DENHAM (D.), CLAPPERTON (H.), OUDNEZ, 1826 — *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823 and 1824*. London.
- ELDRIDGE (M.), 1975 — *Le royaume du Wandala ou Mandara au XIX^e siècle*. ISH/Onarest, 302 p.
- ELDRIDGE (M.), 1988 — *Les lamidats des montagnes Mandara*. Kyoto, U.P.
- FRANCONIE (M.), éd., 1973 — *K. M. von Beurmann, voyages et explorations 1860-1863*. Le Gibanel.
- FUKUI (K.), 1987 — *Diversified selection in a symbolic ecosystem : what colour variations of domestic animals in an East African pastoral society suggest?* Paper symposium « African folk models and their application », Uppsala, 23-30 August 1987.
- GRAFFENRIED (Ch. von), 1984 — *Das Jahr des Stieres, ein Opferritual der Zulgo und Genjek in NordKamerun*. *Studia Ethnographica Friburgensia* II, 308 p.
- KIRK-GREENE (A. H. M.), 1956 — Tax and travel among the hill tribes of Northern Adamawa. *Africa*, 26 (4) : 369-379.

- KIRK-GREENE (A. H. M.), 1958 — *Adamawa past and present; an historical approach to the development of a Northern Cameroons province*. London, Int. African Institute.
- LESTRINGANT (J.), 1964 — *Les pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*. Versailles, 466 p.
- LUKAS (R.), 1973 — *Nicht Islamische Ethnien im Südlichen Tschadraum*. Wiesbaden, Steiner.
- MEEK (C. K.), 1931 — *Tribal studies in Northern Nigeria*. London.
- MORRISSEY (S.), 1984 — *Clients and slaves in the development of the Mandara elite, North Cameroon, 19th century*. Ann Arbor, Michigan.
- NJEUMA (M.), 1978 — *Fulani hegemony in Yola (Old Adamawa), 1809-1902*. Yaoundé, Ceper.
- OTTERBEIN (K. F.), 1968 — Higi armed combat. *Southwestern Journal of Anthropology*, 24 : 195-213.
- PODLEWSKI (A. M.), 1966 — La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun (entre Bénoué et lac Tchad). *Cah. Orstom, sér. Sci. Hum.*, 3 (4), 194 p.
- ROUPSARD (M.), 1987 — *Nord-Cameroun, ouverture et développement*. Univ. de Paris-X, 516 p.
- SA'ID ABUBAKAR, 1977 — *The LamiBe of Fombina. A political history of Adamawa, 1809-1901*. Oxford, U.P.
- SEIGNOBOS (C.), 1982 — *Nord-Cameroun, montagnes et hautes terres*. Marseille, Parenthèses.
- SMITH (D. M.), 1969 — *The Kapsiki language*. UMI, Ann Arbor, Michigan.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1977 — « Color terms in Kapsiki ». In Newman (P.), Ma (R.), éd. : *Papers in Chadic Linguistics*, Leiden : 13-20.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1978 — *Bierbrouwers in de bergen, de Kapsiki and Higi van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria*. Dissertation, Utrecht, 461 p.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1982 a — « Les Kapsiki ». In Tardits (C.), éd. : *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, CNRS, vol. I : 113-119.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1982 b — « Les savoirs kapsiki ». In Santerre (R.), Mercier-Tremblay (C.), éd. : *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation au Cameroun*. Laval, Presses universitaires : 180-207.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1986 a — « "L'État, ce n'est pas nous." Cultural proletarianisation in Cameroon ». In Van Binsbergen (W.), Reyntjens (F.), Hesselink (G.), éd. : *State and local community in Africa*, Antwerpen, Cepad/Asdoc, 2/3/4 : 65-68.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1986 b — « Kindersterfte en huwelijksmobiliteit : de Kapsiki van Noord-Kameroen ». In Hoogbergen (W.), Theye (M. de), éd. : *Vruchtbaar Onderzoek. Essays ter ere van Douwe Jongmans*, ICAU publicatie : 147-165.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1987 — *The Kapsiki and Higi of the Mandara mountains*. Prospect Heights, Wave-land Press, 164 p.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1988 — « Purity and Statecraft. The Fulani jihad and its empire ». In Van Beek (W. E. A.), éd. : *The Quest for Purity*, Mouton : 144-182.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1989 a — « The sorcerers apprentice: coping with evil in two African societies, Kapsiki and Dogon ». In Blakely (T.), Thompson (D. H.), Van Beek (W. E. A.) : *African Religions Experience and Expression*, London, James Currey, 35 p.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1989 b — « The flexibility of domestic production; the Kapsiki and their transformations ». In : *Political Economy of Cameroon; a Historical Perspective*, Proceedings Conference, Leiden.
- VAUGHAN (J. H. Jr.), 1964 — Culture history and grass roots politics in a Northern Cameroon kingdom. *American Anthropologist*, 66 : 1078-1095.

Caractéristiques phanéroptiques et baryométriques de la race kapsiki

Bruno Dineur
Agronome zootechnicien

Éric Thys
Vétérinaire zootechnicien

La race kapsiki est localisée dans la province de l'Extrême-Nord au Cameroun sur le plateau des Kapsiki, situé dans les monts Mandara. L'aire de dispersion déborde sur le Nigeria en bordure de la frontière.

L'altitude confère au climat de la région un caractère azonal, proche du climat soudanien rencontré plus au sud. La saison sèche s'étend d'octobre à avril et la saison des pluies de mai à septembre. La pluviosité est relativement élevée pour la zone : 829,5 mm enregistrés durant la campagne 1983-1984 à Mogodé, village le plus grand du plateau kapsiki.

La race kapsiki semble être la mieux représentée des races taurines du Cameroun : 3 289 animaux ont été recensés en 1985 par le chef de centre zootechnique et vétérinaire de Mogodé.

L'intérêt pour le Kapsiki est justifié de par son statut de race résiduelle, menacée par les zébus beaucoup plus nombreux (FRÉCHOU, 1966) et de par sa trypanotolérance présumée. Cette potentialité s'extériorise sans doute peu dans une région reconnue libre de glossines (GRUVEL *et al.*, 1970), mais l'éventualité d'une transmission mécanique du parasite ne peut être écartée.

Les auteurs se sont intéressés dès 1982 à l'animal dans son milieu naturel. Le village de Gouria, proche de Rhoumsiki, a été choisi pour conduire les observations.

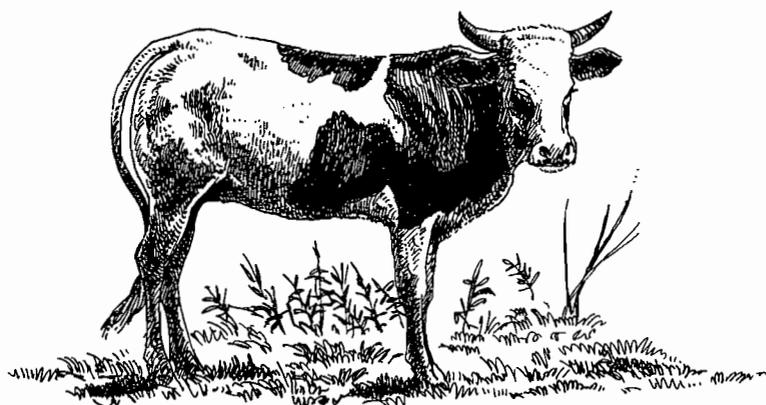
Les données phanéoptiques et baryométriques disponibles sont présentées ci-dessous. La structure de troupeau est également étudiée.

Introduction

Description de la race

Caractéristiques générales

Classé dans le groupe des taurins à courtes cornes (FAO, 1980), le taurin kapsiki est un animal eumétrique, à allure médioligne. Les animaux sont de petit format mais très agressifs. Ils possèdent des masses musculaires peu développées. La ligne du dos est généralement à peu près droite, l'arrière-train est légèrement incliné et l'épine sacrée marquée. La queue, longue, se termine par un goupillon bien fourni. La tête large et courte présente des arcades orbitaires peu marquées. Les cornes, courtes à moyennes et effilées aux extrémités, s'écartent du chignon latéralement et vers le haut et se recourbent parfois vers l'avant aux extrémités. La peau est souple, le poil court et brillant. Les robes sont très variables; la robe pie-noire domine.



**Taurin kapsiki,
village de Mogodé
(Nord-Cameroun).**

Classe d'âge (mâles)	0-1 an	1-2 ans	2-3 ans	3-4 ans	Adultes
Nombre de mesures	30	12	7	9	14
Hauteur au garrot	81,6 ± 23,5	95,9 ± 17,6	105,5 ± 29,7	104,5 ± 12,8	109,0 ± 10,8
Périmètre thoracique	96,5 ± 25,3	117,5 ± 24,2	124,7 ± 32,1	134,3 ± 16,7	141,9 ± 20,7
Longueur scapulo-ischiiale	81,4 ± 21,5	95,6 ± 24,3	102,5 ± 9,5	109,6 ± 16,5	114,0 ± 11,5
Classe d'âge (femelles)	0-1 an	1-2 ans	2-3 ans	3-4 ans	Adultes
Nombre de mesures	36	7	12	9	80
Hauteur au garrot	81,6 ± 16,3	100,0 ± 30,2	99,3 ± 18,9	99,5 ± 18,9	106,6 ± 9,8
Périmètre thoracique	96,0 ± 25,3	115,8 ± 30,3	118,9 ± 8,1	130,0 ± 8,1	140,7 ± 12,9
Longueur scapulo-ischiiale	80,0 ± 18,1	95,4 ± 25,3	101,5 ± 18,3	104,2 ± 8,1	115,5 ± 14,0

**TABL. 1 — Mensurations moyennes avec écart-type
des taurins kapsiki (en cm).**

Sur un effectif de 115 animaux, les pourcentages suivants ont été enregistrés (DINEUR *et al.*, 1982) : pie-noire : 26,7 % ; noire : 13,8 % ; pie-rouge : 13,8 % ; blanc, blanc moucheté et truité : 13,8 %. Les robes fauve, pie-fauve, rouge, noir-brun, froment, pie-rouge truité, pie-noire moucheté représentent les 31,9 % restants.

Dans le tableau I sont consignées les mesures moyennes des taurins kapsiki relevées sur un effectif de 216 animaux ($\alpha = 0,05$), soit 6,57 % du cheptel kapsiki.

Soixante-cinq données relatives à la longueur des cornes ont été recueillies sur des individus mâles et femelles adultes. Les mesures ont été exécutées de la base à l'extrémité des cornes sur la courbure interne. Longueur : $21 \text{ cm} \pm 11,5$ ($= 0,05$).

Une répartition par âge et par sexe a été réalisée à partir d'un effectif de 244 animaux (tabl. II). Il ressort que le nombre de génisses est en équilibre avec le nombre de taurillons. La commercialisation des taurillons est en effet pratiquement nulle. À partir de l'âge de 4 ans, l'exploitation des mâles devient en revanche plus importante (vente, abattages, cadeaux...).

Éléments de structure du troupeau

TABL. II — Structure du troupeau à Gouria (1981-1983).

Catégorie	Mâles		Femelles		Total	
	n	%	n	%	n	%
Veaux (jusqu'à 1 an)	37	15,1	36	14,8	73	29,9
Taurillons et génisses	28	11,5	28	11,5	56	23,0
Adultes (plus de 4 ans)	17	7,0	98	40,1	115	47,1
Total	82	33,6	162	66,4	244	100,0

Les 216 séries des 4 données suivantes concernant le poids, le périmètre thoracique, la hauteur au garrot et la longueur du corps qui ont servi à établir les mensurations moyennes (tabl. I) ont été relevées sur des animaux de tous âges. Les mesures effectuées au village de Gouria se sont échelonnées de février à avril 1984. Pour déterminer le poids, nous avons utilisé une bascule d'une portée de 1,5 kg et offrant une précision de 0,5 kg. Les trois autres mesures ont été effectuées sur le plateau de cette bascule.

Barymétrie

Matériel et méthode

Une matrice de corrélation sur les 4 mesures a été établie. Elle a permis de constater que les différentes mensurations sont fortement corrélées. Un ordre de priorité est remarqué : poids - périmètre thoracique ; poids - longueur du corps ; poids - hauteur au garrot.

Résultats

Pour la détermination d'une formule barymétrique, le choix s'est porté sur le périmètre thoracique. Plusieurs types de liaison entre le poids (Y) et le périmètre (X) ont été envisagés :

- régression linéaire simple $Y = AX + B$
- régression exponentielle $Y = AX^B$
- régression polynomiale $Y = AX^2 + BX + C$
- régression polynomiale $Y = AX^3 + BX^2 + CX + E$
- ajustement selon l'équation $Y = AX^2 + B$
- ajustement selon l'équation $Y = AX + B$

Les résultats sont consignés dans le tableau III.

Type de liaison	Équations	R
$Y = AX + B$	$Y = 3,0762 X - 223,383$	0,9708
$Y = AX^B$	$Y = 0,000141 X^{2,873}$	0,9870
$Y = AX^2 + BX + C$	$Y = 0,213 X^2 - 1,89 X + 55,598$	0,9800
$Y = AX^3 + BX^2 + CX + E$	$Y = -0,0011 X^3 + 0,06148 X^2 - 6,473 X + 225,58$	0,9801
$Y = AX^2 + B$	$Y = 0,01325 X^2 - 51,4889$	0,9786
$Y = AX^3 + B$	$Y = 0,000074 X^3 + 6,423$	0,9793

TABLEAU III —
Comparaison
des six types
de liaison.

Commentaires Les différentes équations obtenues révèlent une bonne précision pour la prédiction du poids à partir de la mesure du périmètre thoracique. La régression exponentielle $Y = AX^B$, caractérisée par le coefficient de corrélation le plus élevé (0,9870), a été retenue pour la réalisation de la courbe d'évolution du poids en fonction du périmètre thoracique.

Le test de signification du coefficient de régression effectué est significativement différent de zéro, puisque le t observé (89,83) est très largement supérieur à $t_{1-\alpha/2}$ pour les niveaux de confiance 0,05 et 0,001 avec 214 degrés de liberté.

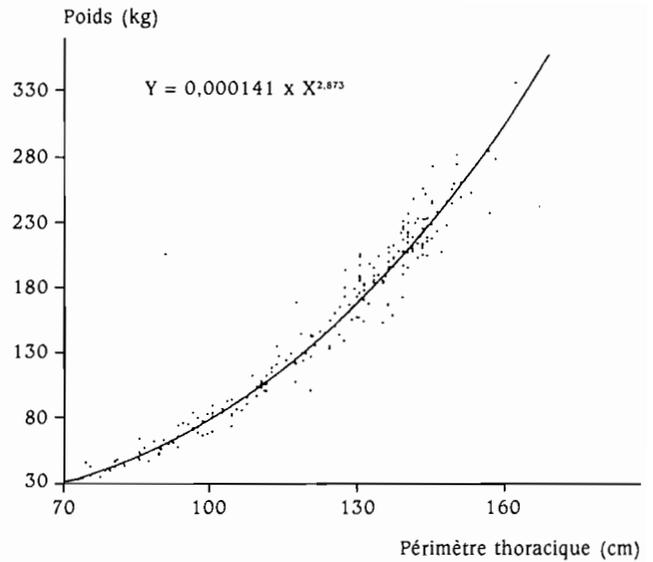
$$t_{0,975} = 1,97$$

$$t_{0,9995} = 3,33$$

Les limites de confiance du coefficient de régression ont été calculées : $b_1 = 2,975$; $b_2 = 2,767$, ce qui correspond à un intervalle de confiance par rapport au coefficient de régression de 1,03 % (tabl. III ; fig. 1).

La table de conversion reprise dans le tableau IV permet de retrouver rapidement le poids estimé sur la base de la mesure du périmètre thoracique.

FIG. 1 — Évolution du poids en fonction du périmètre thoracique.



P. th (cm)	P (kg)						
70	28	94	66	118	127	142	215
71	30	95	68	119	130	143	219
72	31	96	70	120	133	144	224
73	32	97	72	121	136	145	229
74	33	98	74	122	139	146	233
75	35	99	77	123	143	147	238
76	36	100	79	124	146	148	243
77	37	101	81	125	149	149	247
78	39	102	83	126	153	150	252
79	40	103	85	127	156	151	257
80	42	104	88	128	160	152	261
81	43	105	91	129	164	153	267
82	45	106	93	130	167	154	272
83	46	107	96	131	171	155	277
84	48	108	98	132	175	156	282
85	50	109	101	133	179	157	287
86	51	110	104	134	182	158	293
87	53	111	106	135	186	159	298
88	55	112	109	136	190	160	303
89	56	113	112	137	194	161	309
90	58	114	115	138	198	161	314
91	60	115	118	139	203	163	320
92	62	116	121	140	207	164	326
93	64	117	124	141	211	165	331

**TABL. IV —
Table de
conversion du
périmètre
thoracique
(P th.)
en poids (P).**

Conclusion

Classée par la FAO (1980) dans le groupe des Savanna West African Shorthorns au même titre que la race baoulé, la race kapsiki se révèle néanmoins, compte tenu des mensurations relevées, d'un format légèrement supérieur. L'étude des caractéristiques extérieures des animaux ne permet pas de conclure de façon déterminante à un danger d'absorption par les zébus, du moins à Gouria. La longueur des cornes plus importante chez les Kapsiki que chez les autres taurins est pourtant attribuée par la FAO aux croisements avec des zébus (FAO, 1980).

La formule barymétrique retenue permet de déterminer avec une bonne précision le poids des animaux à partir de la mesure du périmètre thoracique.

Les données de cette contribution sont extraites, avec l'autorisation de la *Revue d'Élevage et de Médecine vétérinaire des Pays tropicaux*, d'un article publié par les mêmes auteurs dans cette revue et paru sous le titre : « Les Kapsiki : race taurine de l'Extrême-Nord camerounais. I. Introduction et barymétrie », 1986, 39 (3-4) : 435-442.

Références

DINEUR (B.), OUMATE (O.), THYS (E.), 1982 — « Les taurins Kapsiki. Race bovine des Monts du Mandara (Nord-Cameroun) ». In : *Actes du colloque international sur les productions animales tropicales au bénéfice de l'homme*, Antwerpen,

Institut de médecine tropicale : 188-191.

FAO, 1980 — *Livestock in West and Central Africa*. Rome, FAO, Country studies, Anim. Prod. Hlth Paper 20, vol. 2.

FRÉCHOU (H.), 1966 — L'élevage et le commerce du bétail dans le nord du

Cameroun. *Cah. Orstom, sér. Sci. Hum.*, 3 (2).

GRUVEL (J.), TRONCY (P. M.), TIBAYRENC (R.), 1970 — Contribution à la connaissance de la distribution des glossines au Nord-Cameroun. *Rev. Elev. Méd. vét. Pays trop.*, 23 (1) : 89-91.

Caractérisation de l'individualité génétique des taurins kapsiki

Utilisation de quelques systèmes marqueurs
de substances sanguines

Éric Thys
Vétérinaire zootechnicien

Yves Bouquet
Vétérinaire

Alex Van der Weghe
Biologiste

Alex Van Zeveren
Vétérinaire

Au Cameroun, les populations bovines appartiennent en majorité au rameau zébu (*Bos indicus*) et à ses croisements. On trouve aussi quelques noyaux résiduels de populations rattachées au rameau des taurins (*Bos taurus*), principalement dans les zones où la pénétration des zébus a rencontré un obstacle. L'intérêt de l'élevage de ces races à petits effectifs réside surtout dans leur aptitude à mieux résister à la trypanosomose. La préservation de ce cheptel se justifie principalement par ce caractère.

Dans le cadre de l'étude des taurins kapsiki, entamée en 1982 (DINEUR *et al.*, 1982 ; DINEUR et THYS, 1986 ; DINEUR et THYS, 1998), du sang a été prélevé en 1984 et 1985 sur un échantillon représentatif de ce bétail (environ 6 % de l'effectif recensé) dans le but de déterminer les groupes sanguins et une série d'autres systèmes marqueurs du sérum. Il a en effet été prouvé que l'étude des groupes sanguins permettait de décrire avec précision les particularités des populations bovines et de suivre l'évolution de leurs apparentements (OWEN *et al.*, 1944, 1947). On observe une hétérogénéité remarquable dans la distribution allélique, certains allèles s'étant propagés dans plusieurs races à origine commune, tandis que d'autres devenaient la propriété unique d'une population particulière. L'étude du sang peut donc suppléer aux études et comparaisons menées sur les caractéristiques extérieures de l'animal.

Ce travail présente les résultats des déterminations opérées sur une série de marqueurs sanguins des taurins kapsiki et leur comparaison avec ceux d'autres populations, dont un échantillon de zébus peuls soudaniens de la région (notamment de la zone de Dogba, située dans la plaine du Diamaré). L'individualité et les affinités génétiques du noyau kapsiki avec les autres populations ont ainsi pu être évaluées.

Introduction

Matériel et méthodes

Les animaux

Les échantillons de sang ont été prélevés au cours des années 1984 et 1985 sur 197 individus kapsiki et sur 178 zébus de Dogba à l'aide de tubes sous vide de type Vacutainer® pourvus ou non d'un anticoagulant approprié.

Afin de pouvoir définir la constitution antigénique des phénogroupes dans les systèmes complexes de groupes sanguins, les prélèvements ont été effectués de préférence sur des paires mère-descendants dans des troupeaux dont la descendance provenait d'un nombre limité de taureaux. Le sang de certains de ces taureaux a pu être prélevé. Ainsi, pour la population kapsiki, on compte, pour un total de 15 troupeaux, 53 mères accompagnées de 1 veau, 18 mères accompagnées de 2 veaux, et 5 mères accompagnées de 3 veaux. Pour la population de zébus peuls soudaniens de Dogba, répartie en 5 troupeaux, 77 mères sont accompagnées de 1 veau et 7 de 2 veaux.

Détermination des groupes sanguins

Les antigènes érythrocytaires ont été dépistés à l'aide d'anticorps polyclonaux obtenus par allo-immunisation dont les réactifs monovalents ont été isolés par absorption suivant la méthode décrite par FERGUSON (1947) de façon que chaque réactif ne puisse détecter qu'un seul déterminant antigénique à la fois.

Les tests sérologiques ont été exécutés dans une chaîne automatisée composée des éléments suivants : une série de distributeurs de sérum et de suspension globulaire à 2 %, des plaques en perspex dotées de 900 cavités ayant un profil conique particulier (30 cavités sur 30) et destinées à recevoir les différents constituants, des homogénéisateurs et des incubateurs.

Les anticorps monovalents hémolytiques utilisés permettent d'éviter les réactions incomplètes, et ils sont calibrés de façon que la présence d'un antigène se traduise par une lyse complète des globules rouges. Cela contraste avec l'absence totale de réaction en cas d'absence d'antigène. Le tout se prête aisément à un enregistrement photographique qui permet une lecture postérieure. Les manipulations permettant la détection sérologique des antigènes ont été décrites en détail (BOUQUET *et al.*, 1970). Les réactifs utilisés suivant les systèmes de groupes sanguins dont ils dépendent sont :

- | | |
|---|---------------------|
| — A, Z' ; | — J ; |
| — B, G, K, I1, I2, K, O1, O3, Ox, P, Q,
T1, Y2, A', B', D', E'1, E'2, E'3, F',
G', I', J', K', O', Q', Y', G'', I'' ; | — M ; |
| — C1, C2, E, R1, W, X1, X2, L' ; | — S1, S2, U1, U'1 ; |
| — F, V, N ; | — Z ; |
| | — R' ; |
| | — L |

Un choix a été opéré entre les différents systèmes polymorphiques de substances solubles dans le sérum ou dans l'hémolysat afin de retenir les plus aptes à démontrer des différences entre populations. On a retenu parmi les systèmes marqueurs du sérum l'albumine (Al), le Gc, la transferrine (Tf), la posttransferrine (Ptf) ainsi que la préalbumine (Pi) ; parmi ceux de l'hémolysat, l'anhydrase carbonique (CA) et l'hémoglobine (Hb). On a retenu principalement les systèmes Al, Tf et Hb pour la caractérisation des races.

Les différentes fractions des systèmes sont séparées par des techniques électrophorétiques en milieu gélatiné, principalement sur amidon hydrolysé ou sur polyacrylamide Page. Ces électrophorèses permettent ainsi de mettre en évidence des phénotypes distincts. Les techniques de références utilisées sont, au départ, celle de EFREMOV et BRAEND (1965) pour le système Al, celle de SMITHIES (1959) pour le système Tf et celle de OSTERHOFF et VAN HEERDEN (1965) pour le système Hb. Elles ont été adaptées pour obtenir une meilleure résolution.

Les fréquences alléliques ont été estimées, suivant le cas, par les méthodes suivantes : un comptage direct dans le cas de systèmes codominants, ce qui permet une déduction sans ambiguïté des génotypes à partir des phénotypes ; la méthode de la racine carrée pour les systèmes simples soumis à dominance ; la méthode d'allocation itérative réservée aux systèmes plus complexes, dont les génotypes connus ne comprennent qu'une partie des individus (CEPPELLINI *et al.*, 1956).

À titre indicatif, d'autres populations ont été incluses dans la comparaison : l'Afrikaner, une race fortement influencée par des croisements avec des zébus (BOUQUET, 1966) et deux populations dérivant de *Bos taurus* : la Holstein Friesian et la Shorthorn (WESELI, 1982).

L'estimation des fréquences alléliques a pu être réalisée grâce aux méthodes mentionnées ci-dessus, les populations kapsiki et de Dogba étant en équilibre génétique pour les systèmes codominants considérés. Malgré la possession d'informations fragmentaires quant aux paires mères-descendants, il est apparu qu'une déduction de la composition antigénique probable des phénogroupes dépendant des systèmes complexes B et C ne pouvait être que partielle, voire illusoire. Les fréquences alléliques de ces systèmes n'ont, par conséquent, pas été estimées.

Détermination des substances polymorphiques solubles

Étude des populations

Résultats

Par ailleurs, l'absence de tout antigène n'a pas été observée dans les systèmes B et C. L'allèle qui contrôle l'absence de tout antigène n'existe vraisemblablement pas dans ces systèmes pour les populations kapsiki et de Dogba.

Le tableau I présente les fréquences alléliques des groupes sanguins A, F, J, L, M, S et Z, ainsi que les fréquences des antigènes les plus représentatifs du système C. Le tableau II expose les fréquences alléliques des systèmes les plus représentatifs de substances sanguines solubles pour les populations considérées, à savoir l'hémoglobine, l'albumine et la transferrine. Grâce aux différents systèmes marqueurs sanguins, on peut comparer la position de la population bovine kapsiki aux quatre autres populations prises en compte, rattachées à *Bos indicus* ou à *Bos taurus*, dont celle de Dogba.

Systèmes et allèles	Races				
	K	D	A	H	S
1. A - A	59	60	82,3	30	78
AZ'	11	21	2,2	0	0
a	29	18	15,5	70	22
2. F - F	70	64	39	86	68
V	30	36	6	14	32
	0	0	56	0	0
3. J - J	46	50	7	27	37
j	54	50	93	73	63
4. L - L	39	39	39	21	60
l	61	61	61	79	40
5. M - M	3	14	0	1,7	5,1
m	97	86	100	98,3	94,9
6. S - S ₁	25	35	29,8	15,8	2,7
S ₂	31	36	20,5	39,6	38,4
U' ₁	34	21	1,3	3,4	41,8
S ₂ U' ₁ U''	4	8	3,5	6,2	0,3
s	6	0	44,9	35,1	16,8
7. Z - Z	87	89	87	23	13
z	13	11	13	77	87
8. C ₁ - C ₁ + C ₂	59,6	80,3	33,8	27,4	84,4
c	40,4	19,7	66,2	72,6	15,6
R ₁	30,9	8,4	0	1,2	4,4
W	97,3	79,2	95,0	19,0	55,0
X ₁	56,4	75,8	39,7	3,7	2,6
X ₂	22,9	12,3	44,3	44,9	16,7
L'	60,6	84,3	N.T.*	8,8	0,3

TABLE I — Fréquence allélique des systèmes de groupes sanguins A, F, J, L, M, S, Z et fréquence antigénique du groupe C (%) pour les races bovines Kapsiki (K), zébu peul soudanien de Dogba (D), Afrikaner (A), Holstein (H), Shorthorn (S).

* N.T. : non testé.

TABL. II — Fréquence allélique des systèmes de l'hémoglobine Hb, de l'albumine Al et de la transferrine Tf (%) pour les races K, D, A, H, S.

Systèmes et allèles	Races				
	K	D	A	H	S
Hb - A	75,3	57	81	99	98
B	24,7	43	7	1	2
C	0	0	12	0	0
Al - A	64	27,5	89	83	97
B	36	71,0	11	17	3
C	0	1,5	0	0	0
Tf - A	33,4	15,5	45	44,5	33,3
B	4,5	12,2	0	0	0
D ₁	13,5	6,7		16,0	26,5
			28*		
D ₂	20,2	18,3		33,7	30,9
E	11,8	23,5	28	5,7	9,3
F	16,6	23,8	0	0	0

* 28 : Valeur commune à D₁ et D₂.

Sans être à même de distinguer correctement la composition antigénique des phénogroupes du système B dans la race kapsiki, on peut toutefois constater la présence fort répandue d'antigènes qui ne sont communs qu'à un nombre limité de phénogroupes et pour lesquels ils sont hautement caractéristiques. Il s'agit des associations BGK, I1, P, Q, T1, B', I', D', G', J', K', Y'. La population zébu de Dogba présente également cette particularité mais vraisemblablement pour une collection fort différente de phénogroupes B.

L'étude des divers systèmes marqueurs qui peuvent être analysés dans un tissu complexe comme le sang permet d'évaluer l'identité génétique des différentes populations d'animaux domestiques. En effet, ces systèmes sont des éléments immuables, indépendants des influences multiples du milieu ; la présence du caractère est toujours dominante sur son absence. En outre, la transmission héréditaire de parent à descendant se traduit par des phénotypes qui peuvent être révélés d'une manière répétitive par des techniques précises et fiables. Plusieurs de ces systèmes sont soumis à des séries importantes d'allèles multiples, ce qui fait que ces caractères se prêtent bien à l'individualisation des populations par comparaison des fréquences alléliques.

Discussion

Lorsqu'on examine les fréquences alléliques des tableaux I et II, on observe que la population bovine kapsiki occupe une place particulière par rapport aux quatre autres populations considérées, dont deux appartiennent au rameau *Bos indicus* et deux au rameau *Bos taurus*. Sans pouvoir individualiser avec certitude les phénogroupes des groupes sanguins B et C, on constate que ceux de la race kapsiki diffèrent totalement de ceux des deux populations taurines étudiées, qu'ils diffèrent également de ceux de l'Afrikaner et, dans une moindre mesure, de ceux de la population de zébus de Dogba. Une immixtion presque inévitable de sang zébu dans la population de Kapsiki explique la présence du phénogroupe AZ' dans le groupe sanguin A, les fréquences élevées de l'allèle Z du même groupe, des facteurs C, R1, W, X1 et L' du groupe C, la présence de l'hémoglobine B, de l'albumine B, et les fréquences élevées des allèles Tf B, Tf E et Tf F. L'absence de types génétiques supplémentaires en albumine et en hémoglobine propres aux populations africaines à courtes cornes ne permet pas d'assimiler inconditionnellement le Kapsiki à ces dernières populations.

EPSTEIN (1971) classe les bovins d'Afrique en deux groupes distincts : ceux qui possèdent une bosse thoracocervicale, en l'occurrence les zébus et leurs croisements, et ceux qui n'en possèdent pas. Dans cette dernière catégorie, on distingue des populations à longues cornes et des populations à courtes cornes (*brachyceros*). Les bovins à longues cornes furent introduits en Égypte à partir de l'Asie vers 4500 av. J.-C. et se répandirent ensuite vers l'ouest et le sud de l'Afrique. Les bovins à courtes cornes proviennent également d'Égypte, où ils s'implantèrent vers 2000 av. J.-C. Ils se localisèrent ensuite dans la frange côtière de l'Afrique au sud du Sahara, de la Gambie au Cameroun.

D'après l'étude des systèmes marqueurs sanguins, il apparaît que la population kapsiki doit être considérée comme un isolat à effectif limité possédant son identité génétique propre. Elle se différencie totalement des populations taurines des plaines d'Europe occidentale. Selon toute vraisemblance, elle peut être considérée comme une race de croisement entre des populations à cornes longues et des populations à cornes courtes, dépourvues de bosse. Ce dernier apport peut justifier les présomptions de trypanotolérance, quoiqu'elle soit peu extériorisée dans une région dépourvue de glossines (GRUVEL et al., 1970). Cette race issue de croisements a certainement subi ensuite une influence génétique de populations de zébus d'origine asiatique arrivées au Cameroun avec les éleveurs-pasteurs.



Conclusion

La population de taurins kapsiki apparaît donc comme très particulière. Cette étude confirme l'importance de la détermination des systèmes marqueurs sanguins dans l'identification des races. Afin d'étudier de plus près les relations existant entre les races taurines du Cameroun, il serait intéressant de faire des prélèvements de sang de bétail namchi, de Bakweri et de Bakosi et de suppléer ainsi aux limites de l'étude comparative des mesures corporelles (THYS, 1998).

L'étude des systèmes sanguins confirme aussi la pénétration réelle et presque inévitable de sang zébu dans la race kapsiki, ce qui n'apparaissait pas forcément à l'examen des caractéristiques extérieures des animaux. L'utilisation des systèmes marqueurs pourrait permettre de mieux évaluer la pénétration du zébu dans les autres races et aiderait en partie au choix d'une race locale dans une politique de développement de l'élevage bovin trypanotolérant.

Références

BOUQUET (Y.), 1966 — *Bloed-groepenonderzoek op Belgische rundveepopulaties*. Thesis, Rijksuniversiteit Gent, 202 p.

BOUQUET (Y.), OSTERHOFF (D. R.), VAN DE WEGHE (A.), 1970 — The origin of Afrikaner cattle. The relationship of the Afrikaner with the Portuguese Alentejo breed. *Proc. S. Afri. Anim. Prod.*, 9 : 203-208.

CEPELLINI (R.), SINISCALCO (M.), SMITH (C. A.), 1956 — The estimation of gene frequencies in a randomizing population. *Ann. Hum. Genet.*, 20 : 97-115.

DINEUR (B.), OUMATE (O.), THYS (E.), 1982 — « Les taurins Kapsiki. Race bovine des Monts du Mandara (Nord-Cameroun) ». In : *Actes du colloque international sur les productions animales tropicales au service de l'homme*, Antwerpen, Institut de médecine tropicale : 188-191.

DINEUR (B.), THYS (E.), 1986 — Les Kapsiki : race taurine de l'Extrême-Nord camerounais. I. Introduction et barymétrie. *Rev. Elev. Méd. vét. Pays trop.*, 39 (3-4) : 435-442.

DINEUR (B.), THYS (E.), 1998 — « Caractéristiques phanéroptiques et baryométriques de la race kapsiki ».

In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*, Paris, Orstom, coll. Latitudes 23 : 39-44.

EFREMOV (C.), BRÄEND (M.), 1965 — Differences in cattle globins. *Biochem. J.*, 97 : 867-869.

EPSTEIN (H.), 1971 — *The origin of the domestic animals of Africa*. New York, Africana Publishing Corporation, vol. 1, 573 p.

FERGUSON (L. C.), 1947 — The blood groups of cattle. *J. Am. Vet. Med. Ass.*, 111 : 466-469.

GRUVEL (J.), TRONCY (P. M.), TIBAYRENC (R.), 1970 — Contribution

à la connaissance de la distribution des glossines au Nord-Cameroun. *Rev. Elev. Méd. vét. Pays trop.*, 23 (1) : 89-91.

OSTERHOFF (D. R.), VAN HEERDEN (J. A.), 1965 — Haemoglobin polymorphism in cattle. *Proc. S. Afri. Soc. Anim. Prod.*, 4 : 274-281.

OWEN (R. D.), STORMONT (C.), IRWIN (M. R.), 1944 — Differences in

frequency of cellular antigens in two breeds of dairy cattle. *J. An. Sci.*, 3 : 315-321.

OWEN (R. D.), STORMONT (C.), IRWIN (M. R.), 1947 — An immunogenetic analysis of racial differences in dairy cattle. *Genetics*, 32 : 64-70.

SMITHIES (O.), 1959 — Zone electrophoresis in starch gels. *Adv. in Protein Chemistry*, 14 : 65-113.

THYS (E.), 1998 — « Comparaison des mesures corporelles des races taurines du Cameroun ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*, Paris, Orstom, coll. Latitudes 23 : 347-350.

WESELI (D. F.), 1982 — *Frequencies of bloodmarkersystems in North American cattle breeds*. Texas University, *multigr.*

Pierre Ducos

Archéo-zoologiste

Étude d'un squelette de taurin kapsiki

Note préliminaire

L'étude d'un squelette de bœuf de race kapsiki nous permet de mettre en place quelques premières données ostéométriques sur les bovins sans bosse (*Bos taurus*) assez largement disséminés au sud du Sahara, et, pour la plupart, au sud même d'une ligne de partage avec l'aire d'élevage du zébu (*Bos indicus*), vers le 14^e parallèle (DOUTRESOULLE, 1947).

Ces données ostéométriques provenant d'un seul individu, elles ne sont qu'indicatives des caractères métriques de la race. Une fois complétées par des mesures d'autres animaux, elles pourront être utilisées à des comparaisons avec d'autres races taurines d'Afrique, présentes et passées.

Ce squelette est celui d'un taurin appartenant à une des races relictuelles d'Afrique subsaharienne. D'après les notes du D^r E. Thys qui accompagnaient le squelette, il s'agit d'un mâle adulte acheté dans le village kapsiki de Rhoumsiki (quartier Kwarama). Il avait été castré à l'âge de 6 mois par la technique du martelage des cordons.

L'âge exact est inconnu. Nous pouvons l'estimer par l'examen des dents et des sutures épiphyses.

Toutes les dents sont des dents définitives. Toutes les incisives sont usées, les pinces n'étant toutefois pas nivelées. Les coins présentent une usure qui

Provenance du squelette

Détermination de l'âge

s'étend sur toute la largeur de leur bord oral. D'après les incisives, on doit attribuer un âge de 6 à 7 ans. Si nous nous référons aux indices d'usure établis pour le N'Dama du Fouta-Djalou (Ducos, 1968), l'usure des molaires du squelette nous conduit à lui attribuer un âge vraisemblable de 6,5 ans.

L'examen de l'état des soudures épiphysaires amène toutefois des éléments contradictoires. D'après les données généralement admises en effet, il n'y a plus aucune soudure non soudée à l'âge de 4 ans révolus. Or, notre individu présente plusieurs soudures épiphysaires qui ne sont pas ossifiées : la proximale de l'humérus, celle de l'olécrâne, la distale du fémur et les proximales du tibia. En revanche, la suture du calcaneum (*tuber calcis*) est ossifiée. Cette dernière ossification est normalement réalisée au plus tard à 3,5 ans. L'âge, d'après l'état des soudures épiphysaires, serait donc de 3,5 ans à 4 ans. Il y a une différence considérable avec l'âge indiqué par les dents, différence qui ne s'explique que par un retard d'ossification, sans doute lié à des carences alimentaires.

Nous retiendrons donc qu'il s'agit d'un bœuf castré à 6 mois, âgé de 6,5 ans environ, et qui présente un certain retard dans le développement de son squelette.

Caractères extérieurs

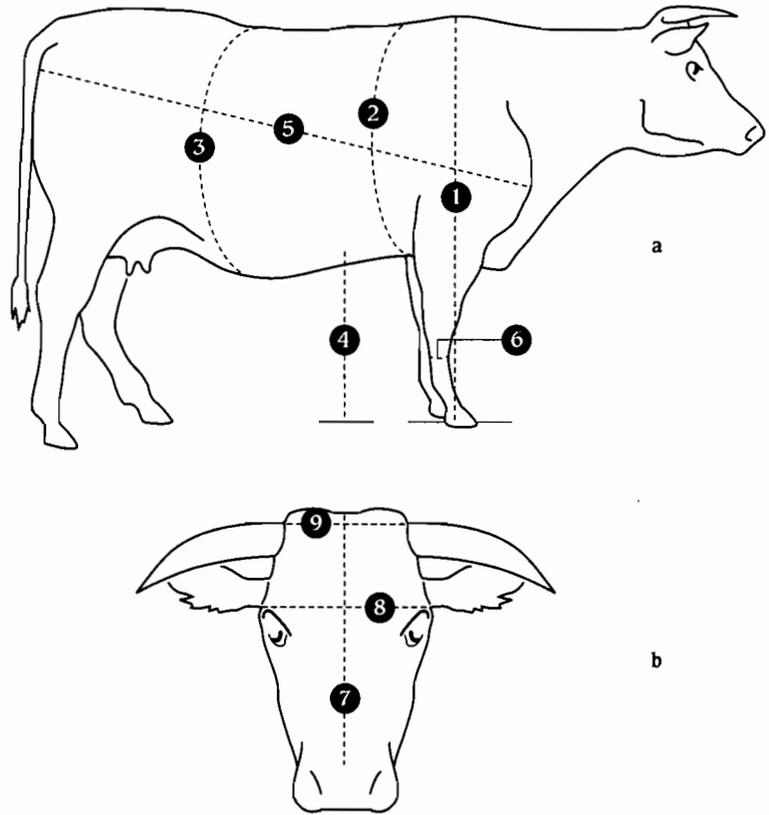
La note accompagnatrice du Dr E. Thys donne le poids et les mensurations externes de l'animal vivant (fig. 1 ; tabl. I).

La robe était pie-noire. La couleur noire recouvrait principalement le dessus et les côtés du cou et de la tête, ainsi que les canons. Sur le reste du corps, où le blanc prédomine, elle formait une soixantaine de taches de 15 à 20 cm.

Poids vif	260 kg
Hauteur au garrot (1)	106 cm
Périmètre thoracique (2)	162 cm
Tour ventral (3)	190 cm
Hauteur au passage de sangle (4)	58 cm
Longueur scapulo-ischiale (5)	128 cm
Tour de canon (antérieur gauche) (6)	17 cm
Longueur de la tête (7)	46 cm
Largeur de la tête (8)	20 cm
Espace intercorné (9)	16 cm

TABL. I — Poids et mensurations externes de l'animal.

Fig. 1 — Mensurations
externes du corps
et de la tête.



214 mesures ont été prises sur le crâne et le squelette postcrânien du taurin kapsiki. Les diamètres retenus sont ceux définis par VAN DEN DRIESCH (1976) auxquels s'ajoutent quelques autres, définis et souvent utilisés dans Ducos (1988). Le tableau II donne les mesures relevées sur le crâne, les métacarpiens et les métatarsiens. Sur la figure 2 sont représentées les mesures prises sur le crâne.

Sur le crâne de ce bœuf kapsiki, on a noté comme particularité morphologique que le chignon présente une dépression dans sa partie sagittale, dont le dessin est un arc de cercle et dont les limites sont bien marquées. Cette dépression occupe le tiers médian du chignon. Le front du Kapsiki est déprimé en son milieu, longitudinalement, sur plus de la moitié de la longueur du frontal à partir du nasion, ce qui est moins marqué chez le N'Dama. Enfin, les naseaux sont saillants, et ne sont en contact ni avec les prémaxillaires ni avec les maxillaires. Chez le N'Dama, ils sont plus aplatis et en contact avec les dents précitées.

Étude ostéométrique

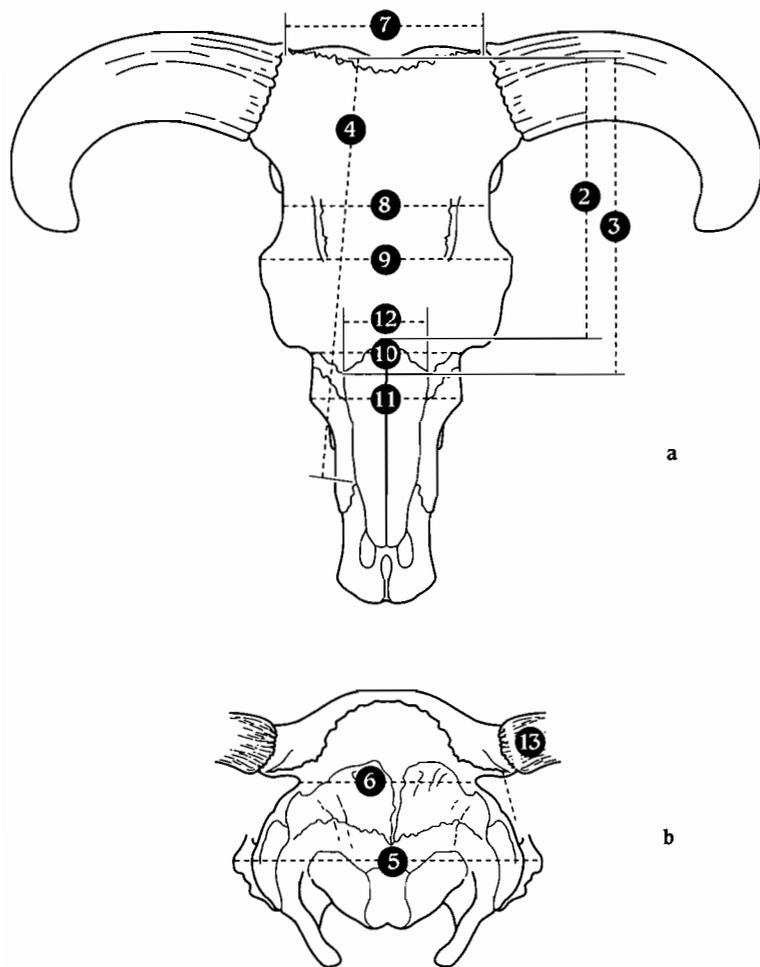


FIG. 2 — Mensurations de la tête osseuse en vue frontale et en vue postérieure.

Les métacarpiens et les métatarsiens témoignent souvent de particularités générales de conformation, sveltesse ou robustesse. On constate que ces deux os sont tout à fait semblables chez le spécimen kapsiki d'une part et chez quatre bœufs n'dama d'autre part, observation qui rejoint la ressemblance constatée par les mensurations corporelles dans leur ensemble.

Conclusion

On constate, pour l'échantillon préliminaire concerné, des indices certains de ressemblance entre le bœuf kapsiki et la race n'dama. Le crâne plus étroit et moins développé dans le sens dorso-basal chez le N'Dama

Mesures effectuées sur le crâne	Gauche	(IP)	Droite
Longueur condylobasale (1)*		442,0	
Acrocranium-nasion (2)		185,4	
Plus grande longueur frontale (3)		229,0	
Acrocranium-infraorbitale (4)	324,6		321,0
Plus grande largeur mastoïde (5)		199,2	
Plus petite largeur occipitale (6)		128,2	
Plus petite largeur entre les bases des chevilles osseuses (7)		148,4	
Plus petite largeur frontale (8)		156,6	
Plus grande largeur frontale (9)		197,0	
Plus petite largeur entre les orbites (10)		133,6	
Largeur faciale (11)		141,4	
Plus grande largeur nasale (12)		62,6	
Plus grand diamètre oro-adoral à la base des chevilles osseuses (13)	55,0		54,4
Mesures effectuées sur métacarpiens	Gauche	(IP)	Droite
Longueur maximale	196,8		198,2
Largeur de l'épiphyse proximale	57,2		56,8
Épaisseur de l'épiphyse proximale	35,0		35,2
Largeur minimale de la diaphyse	32,2		31,8
Largeur de l'épiphyse distale au bord des condyles	59,4		62,2
Épaisseur de l'épiphyse distale au niveau des arêtes médianes des condyles	29,8		30,4
Épaisseur minimale de la diaphyse	20,2		20,2
Mesures effectuées sur métatarsiens	Gauche	(IP)	Droite
Longueur maximale	228,8		228,2
Largeur de l'épiphyse proximale	45,8		46,0
Épaisseur de l'épiphyse proximale	45,8		45,2
Largeur minimale de la diaphyse	26,2		26,6
Largeur de l'épiphyse distale au bord des condyles	52,6		54,4
Épaisseur de l'épiphyse distale au niveau des arêtes médianes des condyles	29,2		29,2
Épaisseur minimale de la diaphyse	24,2		24,2

* non indiquée sur la figure 2.

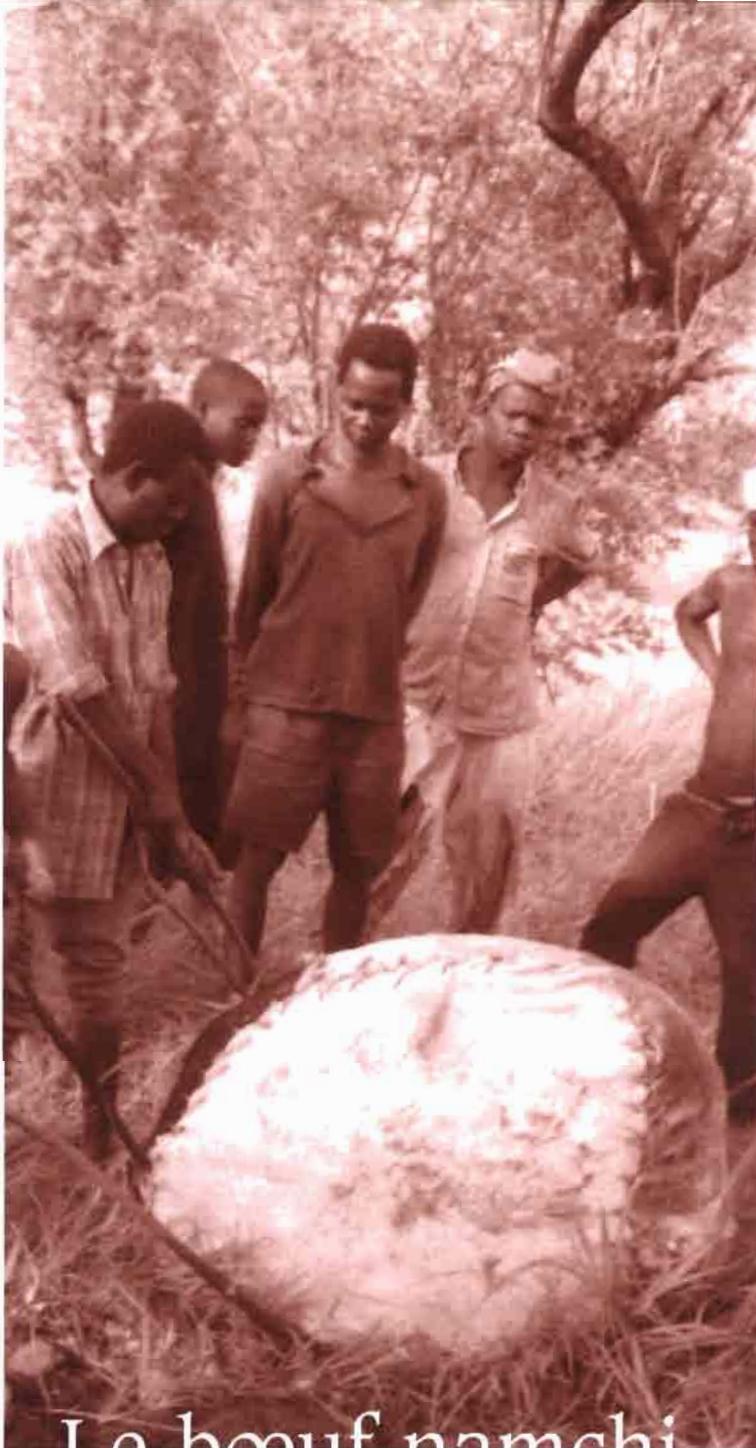
TABLE II — Mesures relevées sur le squelette d'un bœuf kapsiki (en mm).

pourrait être retenu comme caractère possible de différenciation. Cela simplement à titre d'hypothèse, à vérifier sur des séries plus importantes.

Une étude exhaustive de ce peuplement présente un intérêt évident pour la zootecnie, mais également pour l'histoire des populations d'éleveurs qui, au sud du Sahara, sont peut-être les descendants des éleveurs du Sahara, connus par d'admirables fresques polychromes (MUZZOLINI, 1983).

Références

- BARONE (R.), 1966 — *Anatomie comparée des mammifères domestiques*. Lyon, École nationale vétérinaire, vol. 1 (ostéologie), 761 p.
- DOUTRESSOULE (G.), 1947 — *L'élevage en Afrique occidentale française*. Paris, Larose, 298 p.
- DUCOS (P.), 1961 — L'élevage en Guinée et la structure génétique de la race N'Dama. *Bulletin de l'Ifan*, XXIII, sér. A, 3 : 886-901.
- DUCOS (P.), 1968 — *L'origine des animaux domestiques en Palestine*. Bordeaux, Publications de l'Institut de préhistoire de l'université de Bordeaux, 6.
- DUCOS (P.), 1988 — Archéozoologie quantitative. Les données numériques immédiates à Çatal Hüyük. CNRS, *Cahiers du Quaternaire*, 12.
- MUZZOLINI (A.), 1983 — *L'art rupestre au Sahara central : classification et chronologie. Le bœuf dans la préhistoire africaine*. Université de Provence, thèse III^e cycle, 608 p.
- VAN DEN DRIESCH (A.), 1976 — A guide to the measurement of animal bones from archaeological sites. Harvard University, *Peabody Museum Bulletin*, 1.



Le bœuf namchi,
un symbole
identitaire

**Scène d'enterrement
chez les Dowayo,
région de Mango.**

Les Dowayo et leurs taurins

Les Dowayo, ethnie qui compte environ 18 000 représentants, occupent dans la région de Poli cinq cantons : Joumté Manga, Tété (Dowayo-Nord), Godé-Garé, Konglé et Mango (Lougguéré-Téré).

Les densités du pays dowayo sont faibles, de 6 à 12 hab./km² ; le golfe de Poli est la zone la plus peuplée.

On divise traditionnellement les Dowayo en Niyore, Marke et Teere¹. Les Niyore, ou Dowayo septentrionaux, sont installés entre les mayos² Punko au nord et Yelu au sud. Leurs villages s'accrochent aux reliefs de Riga, Nyonrédou, Waltésé et Joumté. Les Marke occupent les piémonts des massifs de Godé et leurs prolongements. Les Teere peuplent les contreforts du cirque de Poli.

Les Dowayo recouvrent deux régions bien différenciées d'un point de vue phytogéographique. Les deux premiers groupes occupent une savane fortement arborée et leur habitat s'est rapidement détaché des collines ou des chaos de blocs rocheux. Les Teere ont colonisé les premières pentes, très savanisées et anthropisées, de puissants reliefs qui culminent à 2 040 m.

Les différents groupes dowayo se disent issus des plaines du Nord et du Nord-Est. Une partie des Dowayo de Godé et Konglé viendrait des rives du Faro ; quant aux Niyoré, leur composante principale aurait pour origine la région de la confluence Bénoué-mayo Kebbi. Ils seraient issus d'un vieux fond de peuplement dit « mango », qui aurait également engendré certaines fractions fali. Certains de nos informateurs voient en eux des Gewe, peuple proche des Fali installé à l'origine sur les bords de la Bénoué. Ils en furent chassés par les Bata, qui colonisèrent les deux rives de la Bénoué et du bas Faro³.

¹ Les Dowayo Niyore appellent ceux du golfe de Poli Teere, alors que ces derniers désignent comme Teere les Duupa des montagnes voisines de l'Hosséré Ninga. Pour Salasc (*in* rapport de tournée du 2 au 31 octobre 1936), il y aurait trois familles dowayo : « les Godés, les Nyorés et les Térés ». Dans un rapport de tournée du 20 septembre 1937, il ajoute : « Leur histoire permettrait de conclure qu'on peut les classer sans trop de témérité dans le groupe important des Dourous. Toutefois, les Doayos du cirque de Poli sont appelés Téré par les Foulbés, et diffèrent nettement quant au type, au costume, des Doayos de Niyoré et Godé... »

² Cours d'eau de type oued.

³ Les Bata signalent l'existence d'anciens sites « namchi » (nom donné aux Dowayo), avec leurs corrals de pierres, sur les collines qui dominent la Bénoué : à Hosséré Loko et Hosséré Kombania pour ceux de Kokoumi, à Cabbé Gulika, pour ceux de Jim.

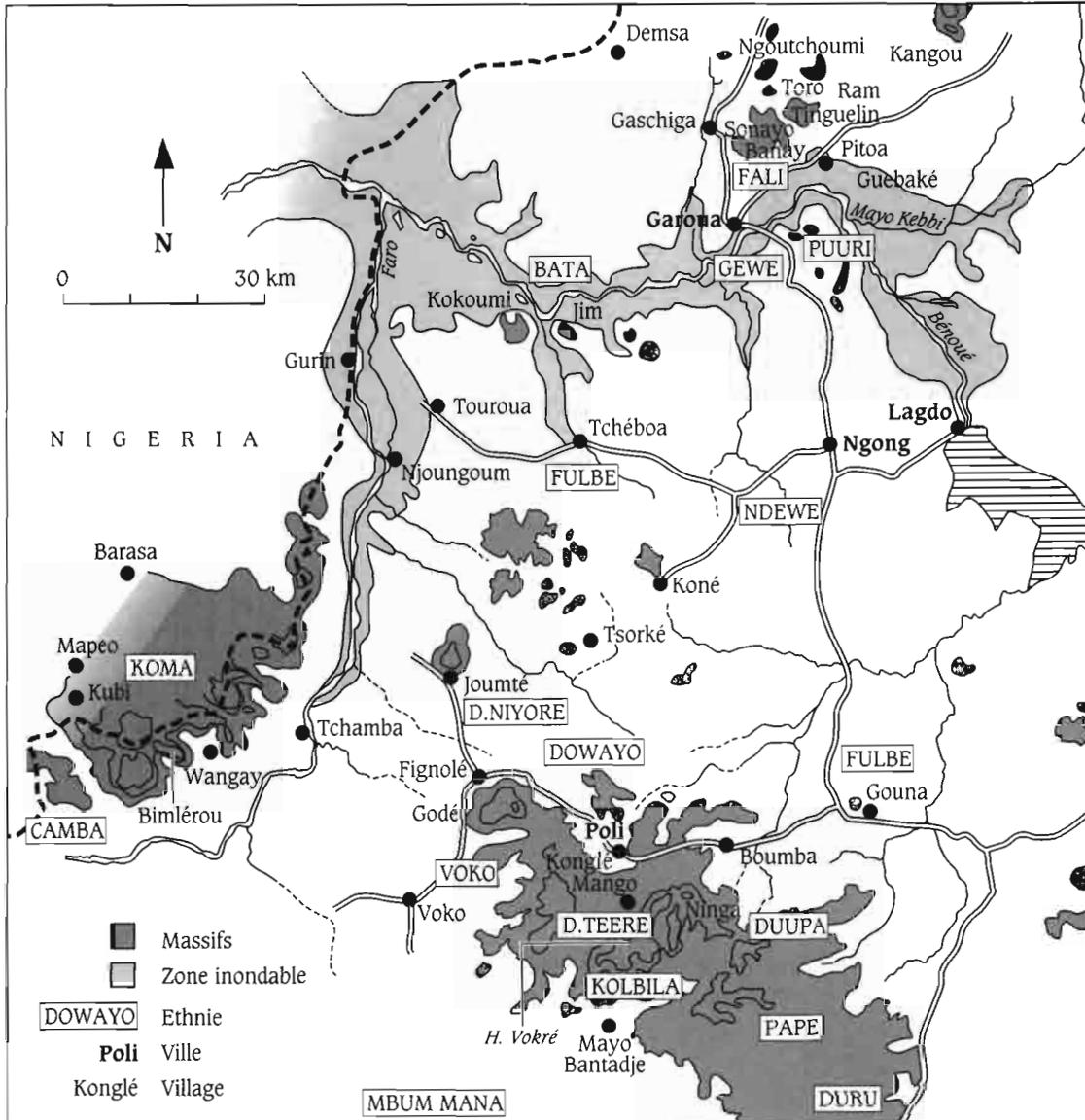


FIG. 1 — Carte de situation.

Rejetés vers le sud, à l'intérieur des terres, les groupes de paléo-Dowayo cherchent à gagner progressivement les reliefs de la région de Poli. Ils durent alors être inféodés aux Ndewe de Koné (à la fin du XVII^e siècle), et aux Bata de Djoungoum.

Ce refoulement fut encore accentué par l'arrivée de nouveaux conquérants, les Fulbe, à la fin du XVIII^e siècle. Ces derniers supplantèrent Bata et Ndewe et reprirent à leur compte leur prétention à dominer les Dowayo. Ceux-ci, refusant une nouvelle sujétion, se barricadèrent sur les piémonts des montagnes et des massifs-îles.

Toutefois, les Niyore et les Marke durent composer et payer un tribut au lamidat⁴ peul de Touroua. Les Dowayo de Godé acceptèrent la tutelle des Fulbe de Tchamba. Quant aux Teere du golfe de Poli, ils subirent les attaques des Peuls de Tchéboa, qui installèrent temporairement un fort (*ribadu*), à Poli.

⁴ Territoire sur lequel s'exerce l'autorité d'un chef peul, le lamido.

Pendant cette période de repli, la zone de peuplement dowayo continua d'être animée de mouvements browniens qui expliquent les origines très diverses des chefs de village et des propriétaires de corrals. Avec l'administration coloniale allemande, la rivalité des lamidats sur le pays dowayo tourna à l'avantage de Tchéboa. Puis, après l'installation du poste de Poli en 1923, l'administration coloniale française opéra un découpage plus ou moins arbitraire du pays dowayo en groupements.

Les Dowayo furent dénommés « Namchi » ou « Namdji » par les Peuls, appellation qui s'appliquera à leur bétail, les taurins namchi, et que la littérature administrative et vétérinaire a conservée. L'originalité de ce bétail et du rôle qu'il joue chez les Dowayo s'est imposée à tous les observateurs. Chaque administrateur en poste à Garoua ou à Poli l'a remarquée.

Le lieutenant Marchesseau, par exemple, en tournée dans l'Hosséré Godé (juillet 1924) signale : « De Riga à Poli, il y a de belles vaches laitières⁵ sans bosse qui paissent dans de magnifiques pâturages... on trouve de beaux troupeaux de vaches du côté de Herka et du côté de Fignolé et Doué où se trouvent les plus beaux pâturages de la région. » En revanche, dans l'Hosséré Sari et chez les Pape « [...] les bœufs sont rares, il y a quelques vaches sans bosses, mais très peu. Tous ces animaux ont souffert il y a deux ans d'une maladie qui a fait de gros ravages ».

⁵ Lapsus dû sans doute à la ressemblance des taurins avec les bovins de France, par opposition aux zébus peuls, car, on le verra, le « taurin namchi » donne peu de lait.

En fait, la peste bovine de 1920 a touché l'ensemble de la région, mais les troupeaux ont toujours été moins nombreux chez les Duupa et les Pape que chez les Dowayo, ce qui a frappé l'administrateur.

Le cœur de l'élevage du taurin namchi, où prospéraient les plus gros troupeaux, où s'est exercée avec le plus de raffinement l'intégration du bovin dans la société, avec les parcs les plus structurés, les rituels et les soins les plus complexes, serait situé au nord, chez les Dowayo Niyore et Marke. Les autres auraient puisé chez eux leur modèle. Largement tournés vers la plaine, les Niyore étaient en situation d'emprunteurs, assimilant les nou-



**Taurin namchi
à Godé.**

veautés, techniques de tissage, nouveaux cultigènes, et les rétrocedant « dowayoisées » aux Dowayo des massifs. Aujourd'hui, les Teere, au sud de Poli, apparaissent comme les plus archaïques, comme les tenants des traditions, en raison de l'évolution non synchrone des deux grands ensembles dowayo.

Quant aux Duupa voisins (de GARINE, 1998), ils avouent avoir adopté la culture dowayo en matière d'intégration de l'élevage dans la société, à leur contact, par le biais d'échanges de femmes.

Dans ce texte, nous avons cherché à dresser un bilan de l'élevage dowayo au début des années quatre-vingt-dix, et aussi, à travers l'étude de leur constitution, de leur mode de circulation, et de leur finalité, à exposer la nature originale de ces troupeaux. Nous essaierons de répondre à cette question : pourquoi le taurin se révèle-t-il étranger à toute forme d'élevage productiviste ? autrement dit, la composante « sociale » de son élevage laisse-t-elle un avenir au taurin dowayo ?

Des troupeaux et des chefs de corral

Nous avons procédé à un recensement des corrals et relevé leurs effectifs. Puis nous avons cherché à cerner le statut du chef d'enclos, le *nah luk yayo*. Enfin, nous avons essayé d'aborder, au-delà de l'interaction évidente entre bétail et système social dowayo, le phénomène « d'humanisation » du taurin propre à cette société.

Effectifs et structures du troupeau en 1990-1991

Nous n'avons retenu que les circonscriptions administratives occupées par les Dowayo, laissant de côté les troupeaux secondaires des Duupa de Hoy, Ninga et Bumba (cf. de GARINE, 1998).

Le cheptel dowayo serait tombé en 1990-1991 à 853 têtes. Nos propres chiffres ont été obtenus après deux passages en novembre 1990 et mars 1991, à partir d'un comptage des animaux (surtout en novembre), à l'intérieur du corral et de bon matin. Quelques dizaines de têtes ont pu être omises, non déclarées par les propriétaires car demeurées en brousse. Mais même corrigé, leur nombre resterait inférieur au millier.

Le cheptel dowayo aurait donc subi en vingt ans la perte de plus de la moitié de ses effectifs, même si l'on s'accorde à penser que l'effectif officiel de 1970 (2 109) péchait par excès. ZIGLA (1987), qui a lui aussi partiellement comptabilisé le bétail par enclos, a déjà fait le constat de cette érosion, conséquence « d'un élevage en crise ».

Ces dernières années, en à peine plus de trois ans, la perte enregistrée est de 20 %, soit un rythme de plus de 6 % par an. Si la tendance se poursuit, elle devrait conduire à une disparition quasi totale du cheptel dowayo en moins de vingt ans. Toutefois, à contre-courant, les effectifs de certains corrals progressent.

En 1983, à Yobbo (Tété), deux corrals ont fermé simultanément. À Ndembako (Godé), le corral a disparu avec Ranese, chef d'enclos prestigieux. Godé Centre et Fignolé ont progressivement abandonné leurs dernières têtes de bétail au profit des corrals de Gombo et de Dasi Dongo, de l'autre côté de l'Hosséré Godé. À Kpan, après la mort d'une partie du bétail en 1986, les propriétaires ont retiré leurs bêtes et le troupeau n'a pas été reconstitué. À Giding (Joumté), les vaches ont crevé massivement en 1989 et le reliquat fut vendu la même année. Balkwa (Godé) a mis en sommeil son parc en 1989 et ne prend plus de pensionnaires...

**TABL. 1 —
Effectifs
et structures
du cheptel
dowayo
de 1938
à 1991.**

	Mango	Konglé	Godé	Tété	Joumté	Total
1938	-	-	400	293	-	-
1943-1944	287	130	484	340	104	1 345
1970	589	206	570	490	254	2 109
1987	218	192	304	155	215	1 084
1990-1991	147	86	266	84	269	853

Sources : 1938, recensement administratif ; 1943-1944, recensement administratif ; 1970, Services de l'élevage ; 1987, Zigla ; 1991, Seignobos.

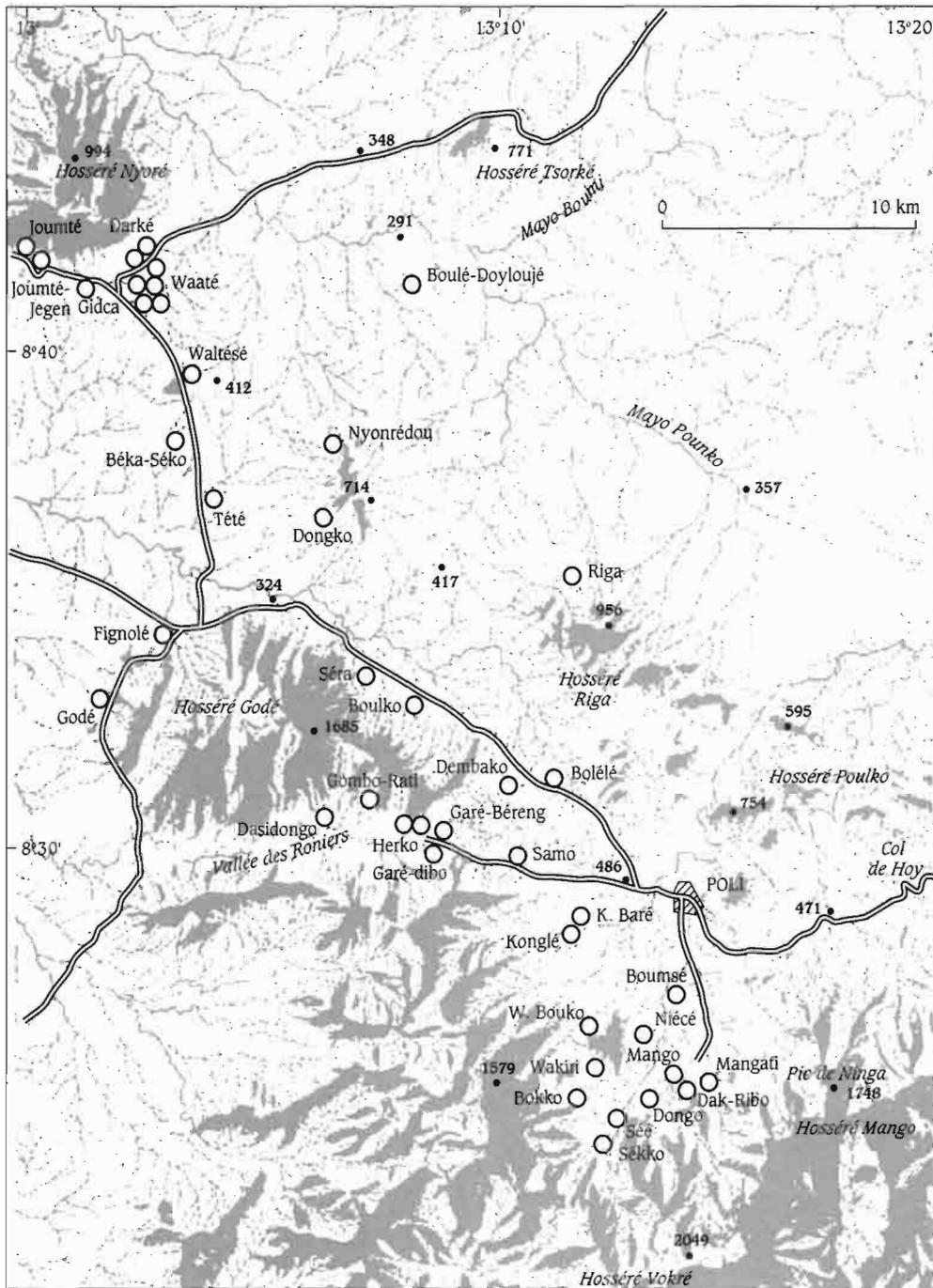


FIG. 2 — Situation des corrals en activité en pays dowaïyô (1991).

Le corral de Sée abritait en 1975 28 taureaux, 15 vaches et 9 veaux. En 1991, il compte 6 taureaux, 4 vaches et 4 veaux. Celui de Wakiri comptait 85 têtes en 1981, 36 en 1988 et 16 en 1991.

Si l'on part du principe que les chiffres retenus correspondent bien aux limites des cantons, on peut avancer que les régions du golfe de Poli semblent avoir été les plus affectées, ces dernières années, par cette baisse. À l'opposé, le canton de Joumté enregistre un accroissement du nombre de taurins, même par rapport à 1970. Un nouveau type d'élevage du taurin s'apprêterait-il, timidement, à prendre la relève ?

Depuis toujours les rapports administratifs — comme ceux des Services de l'élevage — ont donné l'image d'un élevage en déclin. FROBENIUS (édit. 1987), qui visite la région en 1911, s'en fait l'écho :

« Avant l'implantation des Foulbés, les Bokko⁶ aussi bien que les Nandji possédaient de grands troupeaux, à moitié sauvages, de petits bœufs sans bosse. Il y aurait eu autrefois de grands troupeaux de ces bêtes dans la région de Téré, un gros village nandji, mais de nos jours elles ont presque complètement disparu chez les Bokko, alors que chez les Nandji cette race bovine, apparemment très ancienne, bien acclimatée et d'une grande valeur, est incontestablement en train de diminuer. »

⁶ Le nom de Bokko ferait référence aux Voko et celui de Nandji aux Dowayo.

La fin des taurins chez les Voko date de l'islamisation de leur chef Namma Gole en 1941 (H. Relly, 1954 : Rapport de tournée dans le canton de Voko). Dans le canton de Godé, la Maison rurale de Fignolé partit en guerre contre la divagation des taurins des villages voisins qui occasionnaient trop de dégâts. On éloigna les corrals sous la pression administrative. L'islamisation récente du chef et de ses notables (transfuges de l'Église fraternelle luthérienne) conduisit également à l'extinction de cet élevage, jugé peu orthodoxe par les religieux peuls mandatés par la sous-préfecture.

Toutefois, il n'est pas certain que les taurins aient été si nombreux par le passé. Il ne faut pas imaginer le pays dowayo précolonial parcouru par d'immenses troupeaux de taurins un peu comme on le voit aujourd'hui avec les grands rassemblements de zébus akou des Mbororo montant sur les pâturages d'altitude (*cabbal*).

La faiblesse du cheptel dowayo a été soulignée par certains administrateurs. Le chef de la subdivision de Poli, M. Floc'h, dans un rapport de tournée daté du 11 juillet 1938 dans les cantons duupa et dowayo, signale :

« Les troupeaux de bœufs namchi, malgré leur bon état sanitaire, sont peu nombreux. Cela tient au trop grand nombre de têtes de bétail égorgées à l'occasion des funérailles. Il est certain que si les Namchi agissaient comme

les Bororos qui ne tuent jamais leurs bœufs, mais vivent de laitages, les troupeaux de bœufs sans bosses seraient considérables. »

Le premier recensement de bétail a eu lieu en même temps que celui des populations par le capitaine Monteil en novembre 1922. Il fait état pour l'ensemble du pays namchi de 636 bœufs et environ 3 000 cabris. Un rapport de 1930 avance les chiffres de 880 bœufs et de 4 000 cabris. Tous deux pèchent forcément par défaut puisque l'impôt pouvait être réclamé en bovins. On est en droit de penser que le cheptel dowayo dépassait largement le millier de têtes. Nous ne savons rien sur les conséquences de la peste bovine de 1933 en pays dowayo. Nous savons, en revanche, qu'elle fit des ravages parmi les troupeaux de zébus de Tchamba, Béka et Touroua, qui eurent du mal à s'en relever.



Pays
dowayo
teere.

BEAUVILAIN (1983 : 42) cite le nombre de 1 060 têtes en 1964 pour l'ensemble des « bœufs namchi » — dont il ne donne pas la référence. En le rapprochant de celui de 2 477 taurins en 1970 et de 3 102 pour 1982, émanant du sous-secteur « élevage » de la Bénoué, on pourrait conclure à un fort accroissement d'effectif ou, pour le moins, à de fortes fluctuations. Dans ce cas précis, les chiffres des Services de l'élevage peuvent être considérés comme suspects, dans la mesure où ils s'appuient sur le cheptel vacciné : or, les troupeaux dowayo ne se soumettent pas à la vaccination. Ils échappent par leur extrême divagation à toute grande concentration et par là à tout recensement précis.

Il y aurait contradiction entre l'absence de prolifération du taurin et sa rusticité associée à une bonne aptitude au vèlage. On retrouve partout la même affirmation concernant cette vache, peu précoce puisqu'elle met bas pour la première fois entre trois ans et trois ans et demi, mais très prolifique ensuite. « Une vache porte environ sept fois, une fois par an ; après quoi elle est réservée à quelque sacrifice » (Archives de Garoua, 1950). Les pertes seraient d'un veau sur six, soit par avortement, accident à la naissance ou dans les premiers mois sur les pâturages, soit par parasitage.

Comment comprendre alors, même compte tenu des médiocres techniques d'élevage des Dowayo, que ne se développent pas des troupeaux de type fulbe, avec plusieurs centaines voire milliers de têtes ? De fait, ce n'est pas la finalité de l'élevage dowayo : le taurin sert la reproduction sociale, la puissance d'une gérontocratie qui n'a pas intérêt à le vulgariser et à en faire un élevage accessible à tous. Il doit rester un bien prestigieux et convoité.

La société dowayo exerce un contrôle sur ses stocks de taurins. La régulation naturelle par les épizooties se combine avec la régulation sociale cyclique que constituent les deuils, accompagnés jadis d'hécatombes somptuaires qui obligeaient l'héritier à repartir avec seulement quelques têtes, ce qui le faisait à son tour avancer dans le *cursus honorum* dowayo. À titre d'exemple, en 1944, dans les cantons de Louggéré Téré (1 338 habitants) et de Konglé (778 habitants), sur respectivement 287 et 130 taurins, 92 et 38 bêtes, soit 24 % et 29 % du cheptel, furent sacrifiées dans l'année.

Les chefs d'enclos qui reprennent un corral vide ne sont pas rares : Jawro Liman, de Gidca, et Basa Dimvèse, de Jégéni, par exemple, constituèrent leurs troupeaux à partir de zéro car « leurs pères avaient fini les bœufs ».

D'après notre recensement, la structure du cheptel dowayo se répartit ainsi : 60 % de vaches (*nah noyo*) et de génisses (*kimle*), 20,2 % de tau-

Âge	0-1 an	1-2 ans	2-3 ans	3-4 ans	4-5 ans	5-6 ans	6-7 ans	7-8 ans	8-9 ans	9-10 ans	10-11 ans	11-12 ans
Femelles	65	107	48	39	42	24	80	30	52	50	25	15
Mâles	75	87	40	27	20	8	7	1	0	1	0	0

TABL. II — Répartition par âge et par genre du cheptel dowayo.

reaux entiers (*nah pare*) et castrés (*nah soyo*) et 19,8 % de veaux (*nah wayo*). ZIGLA (1987 : 22) indique pour un échantillon de 843 têtes (29 troupeaux) la répartition par classe d'âge reprise dans le tableau II.

La pyramide des âges enregistre un gonflement de la classe 1-2 ans pour les mâles et, à partir de 2-3 ans, les effectifs s'effondrent, conséquence d'une utilisation des mâles pour les cérémonies de deuil. Le pourcentage des taureaux castrés est négligeable, alors qu'il aurait été de un à deux individus castrés pour dix entiers au début du siècle.

Les irrégularités dans les tranches d'âge des femelles rendent compte non seulement de strates équiennes mâles et femelles différenciées dans le temps, mais aussi d'épizooties, qui marquent plus fortement la pyramide d'un corpus réduit (cf. THYS et ZIGLA, 1998).

**Les chefs
d'enclos
dépositaires
des *nah saale*
(pierres
des bœufs)**

Chez les Dowayo, le bétail ne peut être gardé à titre individuel, il doit être confié à un ou plusieurs corrals, sous l'autorité d'hommes disposant de la protection des *nah saale*. Le chef d'enclos, le *nah luk yayo* (vache/maison/propriétaire), n'est pas forcément un chef de quartier ou de village, mais c'est souvent le cas. Dans un rapport de tournée de 1953 concernant les Kolbila, voisins immédiats des Dowayo, de l'administrateur de la subdivision de Poli, on peut lire :

« C'est le bœuf, élevé à la dignité d'animal presque sacré, qui constitue l'essentiel de l'élevage des Kolbila. Un gros propriétaire de bœufs (10 à 20) tient entre ses mains le capital indispensable au mariage des femmes... » (Archives de Garoua).

À Gompou, village kolbila, tous les bœufs, environ une cinquantaine, sont confiés à la garde du chef, qui en possède en propre une vingtaine.

« [...] On conçoit donc la véritable puissance que peut détenir un individu qui a hérité d'un important troupeau. Ainsi le chef de Gompou possède actuellement neuf femmes, ce qui est tout à fait exceptionnel chez les tribus païennes où le gros bétail n'entre pas dans la contribution de la dot » (*ibid.*).

Cette puissance, qui repose sur la possession du bétail, a d'emblée été comprise par l'administration coloniale, qui n'a toutefois jamais vraiment cerné sa nature.

SAVANI (1937 : 23) signale :

« En 1907, Strumpell visite le Tsorké, le Nioré, emprunte la vallée du Mayo llou et va jusqu'à Mango. Il est accompagné du lamido bakary de Tschéboa. Des villages sont brûlés, le chef de Garé, Guelia, est tué, des milliers de bœufs sont confisqués et donnés aux *arnaa'be*⁷ soumis. Tous les villages visités, dont certains obéissaient de bonne grâce à Touroua, sont placés de force sous l'autorité du chef de Tschéboa. »

⁷ Les *arnaa'be* (sing. *arnaa'do*) sont les chefs « non peuls » ou *haa'be*.

La politique de l'administration allemande s'appuie sur les chefs peuls et essaie de faire passer sous leur « commandement » des groupes *haa'be* restés jusque-là obstinément indépendants. Les troupeaux, supports de la puissance des petits chefs et des meneurs d'hommes dowayo, vont être placés chez les *arnaa'be* vassalisés par les Fulbe.

La puissance d'un chef d'enclos était — et demeure encore — très réelle, puisque l'obtention d'une épouse était impérativement liée à un règlement en taurins (les zébus sont encore refusés). Un jeune homme démuni peut emprunter du bétail à un *nah luk yayo*. S'il ne peut rendre le bétail, il ne sera que l'usufruitier de cette union, et n'aura pas la possibilité de marier ses propres enfants. Ces derniers seront alors considérés comme la propriété de celui qui a donné les vaches. Les filles seront données en mariage par les soins du chef d'enclos, qui recevra en totalité leur dot. Il aura, en revanche, l'obligation de fournir les dots — ou au moins d'y participer — pour les femmes des fils.

Toutefois, avant de rembourser sa dette grâce à la dot de ses filles, l'emprunteur devra rendre des « services » — jadis de véritables corvées — au chef d'enclos. Il garde son bétail, l'aide sur ses champs, pour la réfection des toitures. Un grand *nah luk yayo* disposait jadis ainsi d'une véritable clientèle. Servir un chef d'enclos peut aussi constituer une possibilité d'accès à la richesse. On est au contact du bétail et, au bout de quelques années, on peut recevoir une génisse.

Dans cet habitat dowayo très émietté, aux chefferies peu structurées, le prêt de bétail (*balko*) donnait aux chefs d'enclos un meilleur contrôle de l'espace grâce au réseau d'alliances sanctionnées par ces prêts, car on ne pouvait faire la guerre ni mener une action de rapine contre les villages dans lesquels on avait placé du bétail.

Un certain nombre de proverbes font allusion au statut du chef d'enclos : *nah luk ya gi kaatiya*, « le propriétaire d'un corral n'est jamais célibataire »,

euphémisme pour dire que c'est toujours un riche polygame. Les chefs d'enclos avaient droit, et eux seuls, à porter des *nah tsale*, sandales de peau de taureau, lors des danses et des cérémonies.

Comment devient-on chef d'enclos ?

Le chef d'enclos est un homme qui a su attirer l'attention par son habileté à faire croître son troupeau et prouver par là qu'il possède « la chance pour diriger les bœufs ». Il rallie alors parents et amis, qui lui confient leurs bêtes. Tout le monde peut en principe ouvrir un corral, « s'il en a la force ». En fait, deux conditions sont nécessaires. La première est liée à l'âge : celui qui construit un parc à bétail ou qui hérite de celui de son père doit être âgé. En 1991, la moyenne d'âge des trente-six *nah luk yayo* est de 59 ans. Le plus jeune a 33 ans, c'est un chrétien. Tous les autres ont accédé au corral après 40 ans, et pour une majorité vers la cinquantaine.

Enfin, et surtout, le nouveau chef d'enclos doit être l'héritier du corral de son père ou appartenir à une lignée qui a possédé des corrals, autrement dit il doit disposer des *nah saale*, les « pierres des bœufs ». Pourtant, sur l'ensemble des chefs d'enclos, dix n'en possèdent pas (elles ont été perdues, oubliées, négligées) et parmi eux, trois appartiennent à des familles qui n'en ont jamais eu. Dans le discours sur l'héritage, il n'y aurait jamais partage du troupeau : « On ne peut partager les pierres, on ne peut scinder le troupeau. » Ce dernier revient en totalité à l'aîné. Mais la réalité est



Corral
de Bolélé.

beaucoup plus complexe. Une fois les animaux prélevés pour le défunt, l'héritier avait à affronter une crise de confiance de la part de ceux qui avaient laissé du bétail à son père. Il récupérait les animaux que son père avait dispersés dans d'autres corrals, ce qui, la mauvaise foi aidant, ou à cause de la complexité des prêts gagés sur plusieurs opérations de dot, pouvait prendre quelques années.

Lorsque le chef de Mango mourut, en 1985, son corral comprenait 43 pensionnaires. Chacun de ses fils hérita d'une vache. Quatre animaux furent abattus pour les funérailles — quatre est le chiffre autorisé par l'administration pour empêcher ces « massacres inconsidérés », en fait il y en eut le double. Les animaux confiés par des Dowayo du canton représentaient une vingtaine de têtes. Le nouveau jeune chef montrant peu d'intérêt pour le bétail (ou peut-être un peu trop, puisqu'il fut accusé d'avoir fait disparaître des animaux), le bétail lui fut retiré et fut placé en grande partie à proximité, dans le corral de Honlé. En 1991, le corral des chefs de Mango était vide.

Comment se trouve-t-on en possession des *nah saale* ? Les Dowayo répondent : « Quand tu découvres une *nah saale*, c'est que Dieu te désigne pour avoir un corral. » La pierre se découvre dans la panse de l'animal lors de l'abattage d'une vieille vache ou d'un taureau, pour un deuil ou pour une fête des crânes. Il faut alors en réunir deux à trois — on n'en trouve qu'une à la fois. La démarche est toujours secrète⁸ : « Tu caches ta pierre dans ton grenier, tu n'en parles à personne. » Ces pierres sont sexuées, les unes sont dites femelles, les autres mâles. Elles sont polies, de couleur rouge, blanche, noire, brune, ou tachetées. Leur couleur influencera les robes des animaux à naître dans le corral. Chez les Dowayo Teere, ces pierres, placées dans une poterie tripode (*don sakiyo*), seront enterrées en contrebas du corral nouvellement construit. Elles seront gardées dans une simple poterie, mais au milieu du parc, chez les Dowayo Niyore. Elles peuvent aussi être disposées directement en terre : la *saale 'bole* (pierre mère), entourée des *saale waato* (pierres enfants).

⁸ Les *nah saale* rappellent les pierres de pluie chez les différents groupes mofu des monts Mandara, trouvées près de charbon de bois ou dans une zone humide.

Un jeune homme ne peut toucher aux *nah saale* sans être puni par l'apparition d'une hernie. Seuls les vieux sont habilités à entreprendre un sacrifice, à tuer et à dépecer les bovins. « Ils possèdent l'acuité visuelle pour discerner la pierre donnée par les ancêtres. »

Certaines pierres peuvent être vomies par une vieille vache, celui qui en sera témoin mourra inmanquablement peu après. Le transport des *nah saale* d'un corral à l'autre est une opération qui ne peut être conduite à la légère. C'est en général à leur emplacement que l'on attache l'animal à sacrifier et qu'on l'abat. Transvaser les « pierres des bœufs », qui ont été

maintes fois l'objet de libations du sang des animaux sacrifiés, est chargé de danger. Seuls les hommes aux facultés procréatrices déclinantes seraient autorisés à les manipuler. En théorie, elles ne peuvent être abandonnées sur les sites d'anciens villages et doivent suivre le bétail, mais la plupart des chefs d'enclos hésitent à faire descendre les *nah saale* dans leur nouveau corral.

Leurs oncles paternels sont chargés de prélever des géophytes à bulbe qui poussent près du lieu où gisent les *nah saale*. Ces plantes serviront avec quelques *Cissus quadrangularis* de fondations rituelles pour le nouveau corral.

On hérite les pierres de son père, mais, si un *nah luk yayo* n'a que des filles, il peut les transmettre à un de ses petits-fils. Toutefois, si ce dernier est lui-même fils d'un chef d'enclos, il ne pourra cumuler ni les deux familles de pierres, ni les deux troupeaux. S'il fait le choix de celles du grand-père, il essaiera de récupérer des têtes de bétail issues du corral de celui-ci afin que la protection des pierres continue d'opérer.

Certains informateurs descendus le plus avant sur les piémonts (Niécé, Mango) ont évoqué une autre raison du non-transfert des *nah saale* : leur proximité avec les mayos, car les *nah saale*, qui « sont vivantes, coulent comme l'eau et on peut les perdre, elles peuvent s'en aller et suivre le mayo ». Il faut rappeler que ce sont des galets ou des polissoirs. Le lien avec l'eau est également évoqué par une autre information. À Dombulku (mais aussi jadis à Ringo et Bokko), le maître de la pluie n'aurait jadis pas eu le droit de posséder un corral. Associer les *bele saale* (pluie/pierres) avec les pierres des vaches est prohibé. Le chef de la pluie de Kpan ne payait pas de dot pour ses femmes (BARLEY, 1983 : 13).

À côté des *nah saale* existent aussi les *is saale*, les « pierres des chèvres », et certains pouvaient disposer des deux. Six parmi les trente-six chefs d'enclos les possèdent. On prêtait également les chèvres, comme on le faisait pour les vaches, à celui qui en assurait le meilleur croît. Les *is saale* étaient conservées sous les silos. Elles étaient également découvertes dans la panse des petits ruminants lors de sacrifices. À Bokko et à Wakiri, nous avons pu observer une vingtaine et une trentaine de « pierres des chèvres ». Ce sont également des polissoirs, certains gros comme le poing. Il est bien improbable qu'un animal ait pu les ingérer. Les différentes pierres ont été collectées dans le passé (héritées par les ancêtres). Le discours sur l'acquisition des pierres de protection du bétail doit délibérément faire montre de mystère.

La possession de pierres ne déterminerait pas seulement celle du bétail. Chez les Dwayo, elles concrétisent la maîtrise d'activités économiques par un nombre limité de familles : les pierres de pluie chez les maîtres de

la pluie (que l'on retrouve également chez les chefs de massifs des monts Mandara), les pierres pour la chasse, qui favorisent l'abattage des seuls animaux « comparables au taurin », buffles et grandes antilopes. Il existe aussi des pierres « mineures » pour les cultures, stockées sous les silos des maîtres de la terre ; certaines sont même spécialisées dans la protection d'une production, sorghos, ignames, gombo...

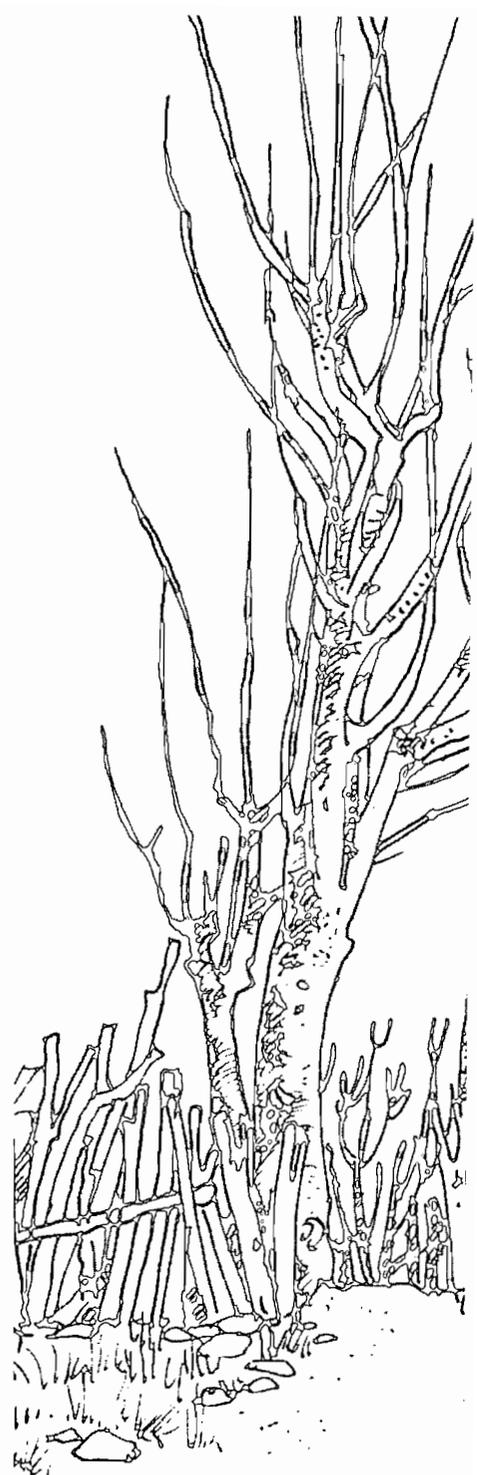
Les chefs de corral chrétiens ou islamisés disent avoir « oublié les *nah saale* ». Quant à ceux qui appartiennent à l'Église fraternelle luthérienne de Bolélé et de Boulko, « ils n'utilisent pour leurs taurins ni médicaments, ni pouvoir des *nah saale*, mais seulement la parole de Dieu », même si le bétail continue de répondre à la même finalité, les dots et les deuils.

L'accès aux taurins devient libre pour ceux qui font profession d'appartenir aux religions révélées. Chez les Dowayo Niyore et Marke, certains, qui n'avaient pu hériter ni d'un corral, ni de *nah saale*, sont ainsi sortis du système traditionnel et se sont empressés de construire un corral pour y mettre non des zébus, mais des *nbuuji* (« taurins » en fulfulde). C'est le cas d'Aman Jika, de Darké, qui a créé son corral en 1979, après avoir dépassé l'âge de 50 ans, avec le produit des dots de ses filles. Il gère lui-même son troupeau. Personne toutefois ne lui confie de bétail.

À Gidca (Joumté), Jawro Liman, après son islamisation en 1983, a conservé ses taurins, mais il s'est mis à faire travailler un attelage de *nbuuji*, décision impensable dans le référentiel socioreligieux dowayo. Tidjani Bata, de Darké, lui aussi islamisé, a tenté la même expérience, mais les « bœufs namchi » sont morts et, n'osant recommencer, il s'est rabattu sur un attelage de zébus.

Chez les chrétiens comme chez les musulmans, les taurins servent encore à doter les filles des païens, mais déjà chez eux on n'enterre plus avec la peau. Parmi les possesseurs d'animaux, 52,5 % (ZIGLA, 1987) se déclaraient chrétiens, 37,5 % animistes et 10 % musulmans. Le pourcentage de musulmans connaît un accroissement rapide, l'islam gagne non seulement sur la masse « traditionaliste », mais séduit de plus en plus de chrétiens. Il est clair que l'évolution prochaine de la société dowayo s'effectuera dans un cadre largement islamisé, sous l'influence des Fulbe, le groupe social dominant et voisin.

Les Dowayo prêtent à leurs taurins les mêmes caractères qu'aux êtres humains. Certains taureaux sont désignés comme « bandits » parce qu'ils s'embusquent en brousse et viennent « voler » le mil. On les capture et on les « met en prison », c'est-à-dire au pieu d'attache pendant plusieurs



La personnalité du taurin

semaines. Au cours de nos enquêtes, nous avons souvent rencontré ces « prisonniers ».

L'indocilité des « taurins namchi » est constamment avancée, y compris par les Dowayo eux-mêmes. On cite des exemples de bêtes retournées à l'état sauvage, il y a peu de temps encore, chez les Kolbila, dans l'Hosséré Godé et aujourd'hui encore à Ninga, chez les Duupa. Ce comportement découlerait de la liberté des troupeaux durant la saison sèche. Les vèlages se font à cette époque, elle encourage les bêtes suitées à s'isoler et les force à l'agressivité. Pourtant, nous avons vu des éleveurs appeler leurs bêtes, qui les suivent comme les béliers de case chez les Fulbe citadins. Le dressage pour la charrue donne aussi d'excellents résultats.

Les appellations des taureaux et des vaches

L'appellation que les Dowayo donnent à leurs bêtes est évocatrice des relations qu'ils entretiennent avec elles. Cette pratique est répandue chez les Dowayo Niyore, alors que les Teere l'ignorent, argument qui milite en faveur d'une antériorité de l'élevage taurin chez les premiers.

À Mango, les désignations reposent sur la couleur de la robe et sur la disposition des cornes.

On trouve également : *nah hop kef gurho*, vache/rouge/robe/cornes blanches ; *nah hop bakir bo*, vache/tachetée de rouge sur blanc ; *nah ndo buu niya bo*, vache/pattes blanches.

À Mango

nah zilimi : truitée, tachetée noir/rouge comme une panthère

patiriyo (panthère) : tachetée avec auréole qui s'estompe peu à peu sur le fond de la robe comme certaines panthères

Bong yeli : rayure noire tout au long de l'échine

dashe buyo : grosses taches sur fond blanc

sekire : mouchetée grise

kum ebiyo : rougeâtre

kum uuto : entièrement rouge ou pie

gokale : rayures légères sur le dos

nah tongliyo : vache sans cornes

don gurho : cornes flottantes

kel gurho : cornes droites

zo gurho : cornes tournées vers l'avant

Den gurho : unicorne

À Godé

kusiyo : couleur brouillard

kusle : blanc cassé

bakre : mouchetée

simsimiyo : couleur souris

dangiliyo : domino noir/blanc

zankre : couleur sésame (petites taches presque invisibles)

hubbo : rouge (fauve)

buyo : blanche

wilo : noire

**Appellations
de taurins
selon la robe
et la disposition
des cornes
à Mango
et Godé.**

Les couleurs dominantes⁹ se composent avec le pie : noire-pie, pie-noire, fauve-pie, rouge-pie, pie-rouge concernent 53 % des robes. La couleur jadis recherchée était la couleur noire (10 %). Une série importante de noms de couleurs pour les tachetées s'appuie sur la ressemblance avec la panthère, animal prestigieux chez les Dowayo. Un proverbe dit que tout corral doit posséder une vache noire (*nah wil lo luk sake*), sous-entendu pour son bon fonctionnement, la vache noire étant censée porter chance.

⁹ Pour les couleurs, nous renvoyons à ZIGLA (1987 : 29) et à THYS et ZIGLA, 1998).

À Godé, on donne des noms uniquement aux taureaux, « pas aux vaches parce qu'elles ne luttent pas » : *kagle*, porte du corral (il défend le troupeau); *turum be*, peux-tu me dépasser ? ; *be bililo*, moi, je refuse (de fuir); *jagle boyo*, se mettre à genoux (pour lutter jusqu'au bout); *kilbe*, traîner (sous-entendu plus complexe : ce sera le linceul de son maître. Il sera tellement lourd de bandelettes tissées et de peaux superposées qu'on ne pourra le porter. On devra le traîner jusqu'au tombeau, comme on le fait avec la dépouille des riches).

À Waaté, nous avons relevé : *bu nagza*, le blanc a commencé (de commander le pays); *nam tuura*, la panthère est arrivée.

À Garé : *fawru*, la hyène (en fulfulde), à cause de la tête puissante et des rayures de la robe de l'animal; *neh rhibo noyo*, reine/enclos/vache (bien qu'il s'agisse d'un taureau).

À Boulko : *zay kambe*, il l'accompagnera (il servira de linceul à son propriétaire). *bul kmida*, vide/trouver (sa force est telle qu'il fait le vide autour de lui); *gonk riibe*, bouclier/suffire (on ne fera pas de bouclier de sa peau, la guerre est finie); *tetiaksiya*, détruire.

Dans certaines parties du pays dowayo, on accorde aussi des noms aux vaches. Il s'agit généralement de bêtes âgées.

À Waaté : *zem ribu*, elle a trouvé l'enclos (c'est elle qui est devenue le chef de file du troupeau); *to rose*, grandir/riche (fait référence à sa fécondité qui enrichit son maître); *ya wale*, féroce/habitation (le lieu où habitent les gens redoutés à cause de leur richesse).

À Boulko : *nag rhibo*, créer/l'enclos (elle a donné une grande partie du troupeau qui est dans le corral); *yel waato*, prendre/pouvoir (elle a été si prolifique qu'elle a donné du pouvoir à son maître); *donka bene*, terre salée/pour moi (comme le bétail aime la terre salée, cette bête est pour moi, propriétaire de la terre salée); *lil bangi*, interdit/corde (on ne pourra passer la corde au cou de cette vache, autrement dit cette vache n'entrera pas dans un règlement de dot); *tot gnese*, sorgho dont la panicule vient juste de poindre (appellation d'une génisse — ce qui est rare — pleine de promesses quant à ses qualités de vèlage).

Les noms des taureaux font référence à la vaillance, à la qualité qui les distingue parmi les autres, et à leur fonction essentielle de futur linceul. Les appellations des vaches sont plus évocatrices encore du rôle social qu'elles jouent dans leur adéquation avec la richesse. Tous ces noms doivent en principe être tenus secrets.

À Garé et à Godé, il existait des chants à la gloire des taureaux valeureux. Les bouviers les entonnaient, soit pour encourager les bêtes à combattre, soit pour les apaiser.

« Là où tu te tiens, demeure ferme, car je perdrais confiance, quand la lutte me trouve, moi je ne la fuis pas !

Alors fais face, tu sortiras vainqueur »

« Jouez avec vos poignards [les cornes], au risque de tuer un ami, qui le pleurera ? Apaisez-vous, apaisez-vous !

Séparez-vous ! Séparez-vous ! »

Le taurin est plus que la richesse par excellence, ces chants le laissent entendre, il possède une part d'humanité.

Identification du bovin et de l'homme

Les taurins évoluent dans un monde parallèle, dans lequel le propriétaire et le chef d'enclos interfèrent le moins possible. On ne partage pas la vie du bovin, on ne vit pas dans la même case et on ne le garde pas, on ne le traite pas, comme le font les éleveurs masa et tupuri. Le taurin justement n'intervient que par le biais des rituels socioreligieux qui marquent en les authentifiant les temps forts de la vie des Dowayo.

Il n'en demeure pas moins que les Dowayo se plaisent à rappeler que, parmi les taureaux castrés très âgés, certains « sont des hommes ». Voici ce qui nous est rapporté par le chef d'enclos de Dongo :

« Lorsque le soleil est au plus haut, que personne ne foule les sentiers de la brousse, il peut quitter sa peau et se plonger dans l'eau comme un homme, rien alors ne le distingue d'un homme. Lorsqu'il part avec le bouvier sur les pâturages, ils demeurent ensemble et conversent à l'ombre d'un gros arbre. Le taureau peut lui donner des *layaare*¹⁰. De retour au corral, ils se dissocient et s'ignorent, le bouvier va même jusqu'à le frapper afin que le secret de leur amitié ne soit pas éventé. Si on décide de sacrifier ce taureau et qu'on lui passe la corde, on s'aperçoit que le bouvier a fui. Il ne reviendra que lorsque la viande aura été consommée, hors de sa présence. »

¹⁰ De *layaaru*
(pl. *tidd'ereeru*),
terme fulfulde,
sorte d'amulettes
faites avec des écorces
et des racines.

Les informateurs dowayo ajoutent que pour arrêter les taureaux castrés et les vieilles vaches, on ne peut leur passer la corde sans leur parler. On leur

dit : « Ton père t'a appelé, ton temps est arrivé, ou encore, ce que nous faisons, nous y sommes contraints... » Au moment de l'égorger, on introduit des *Cissus* dans l'anus de l'animal, ainsi que le rhizome odoriférant de *Cyperus* sp. afin que l'animal ne se débâte pas et que « l'esprit de la bête » soit neutralisé. On retrouve cette pratique — introduire des charmes dans les narines ou l'anus de l'animal abattu — chez les chasseurs de la région, pour de gros gibiers.

Cette identification se retrouve à plusieurs niveaux de représentations. Nous en évoquerons quelques-uns.

Elle transparait lors de la circoncision. Après l'ablation du prépuce, la verge est entièrement dénudée jusqu'à la base « afin que, la peau ne repoussant pas, la ressemblance avec la couleur du pénis du taureau soit totale ». Un chant de circoncision de Mango le rappelle :

« Tremblez, tremblez,
Tu baisses les yeux et cherches à fuir le couteau,
Vous les circoncis, saisissez-le ! Je vais le trancher !
Je le trancherai à la façon du taurillon,
Je le trancherai à la façon du taureau noir. »

BARLEY (1983) rapporte un chant semblable.

On enterre les testicules de certains taureaux châtrés sur les aires de la circoncision, ce qui souligne encore le lien entre les deux manifestations. Pendant la phase préparatoire de la circoncision, les opérateurs (*samyaayo* ou *zayaayo*) se ruent sur les futurs circoncis en mimant la charge du taureau et son meuglement.

Lors de la fête des crânes¹¹, le porteur des crânes des ancêtres danse avec son fardeau :

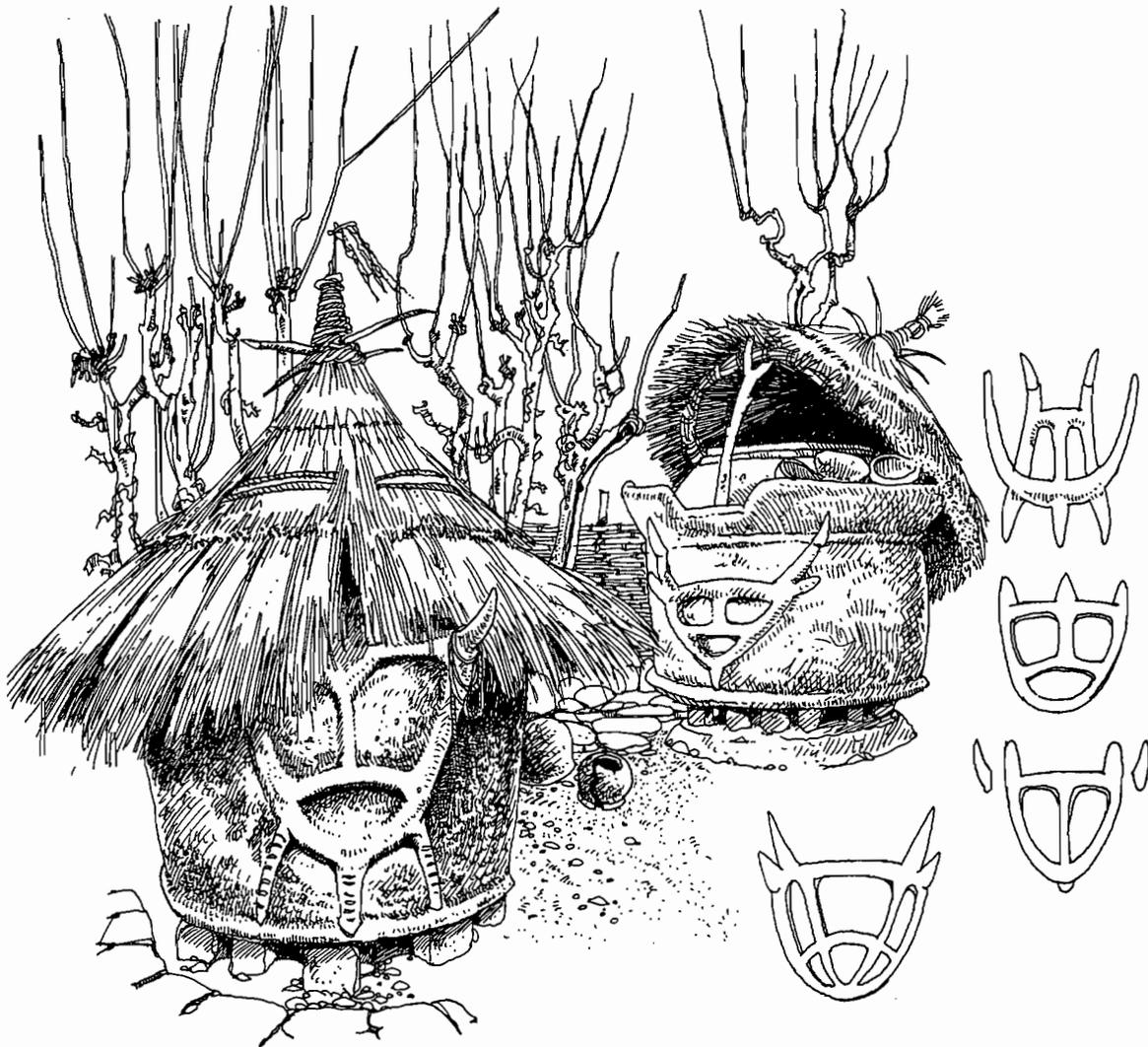
« À ses côtés des hommes dansent, revêtus de la peau des taurins sacrifiés, la tête des animaux recouvrant le visage des hommes, les dents agrippant la chair nue pour les tenir en place. À la fin de la cérémonie, les crânes des taurins sont placés à côté des crânes des ancêtres sur le *wagele*¹² » (BARLEY, 1983 : 20).

Par ailleurs BARLEY (*ibid.*) note :

« Cette identification est renforcée par des restrictions sur le genre de bétail qui doit être abattu et sur les modes de consommation. À la mort d'un chef, le bœuf qui mène le troupeau est le premier à être tué. La tête de l'animal est enduite d'ocre rouge, comme celle du mort, et sa peau recouvre le cadavre, la tête de l'animal contre celle du chef. »

¹¹ On fait sortir les crânes des ancêtres de leur case-autel lors de la grande manifestation dite du « regroupement des crânes ». Ils sont lavés et frottés avec le rumen des animaux égorgés, par des sortes de bouffons. Après tout un circuit déambulatoire et dansant, on va les déposer au-dessus de la porte du corral. Pendant l'exposition des crânes, qui ont été peints à l'ocre, les gens dorment en brousse et les esprits des crânes vont, à partir du corral, « inspecter les concessions ».

¹² Entrée du corral.



Les reliefs imprimés sur les greniers (*bil konge*), qui servent de marchepied, simulent une tête de taurin, avec des crochets représentant cornage et oreilles. Ces reliefs sont montés par des spécialistes à qui l'on confie l'élément le plus complexe de l'architecture dowayo, le silo. Chacun reproduit son propre dessin, ce qui détermine un certain nombre de variantes.

Les références au taureau se manifestent également dans les registres de l'habillement ou de l'habitation. Sur les *bentere*, doubles tabliers, la pièce arrière, *kudumiyo*, est prolongée d'une petite queue tressée. Une ou plusieurs queues de cuir sont également cousues sur l'emballage ultime du ballot mortuaire.

Tout ce qui touche le taurin ressort du sacré. Ainsi *nah bangiyo*, la « corde de la vache ». Elle est tressée avec *male*, une malvacée qui prospère sur les bords des mayos. Cette corde, censée apaiser l'animal, ne peut être possédée que par un chef de corral. Elle est placée sur un autel ou près de plantes de protection (*Euphorbia unispina* ou *Erythrina senegalensis*). Elle ne peut être prêtée sans contrepartie. Celui qui l'emprunte pour ramener de la brousse une bête promise à un sacrifice devra rétrocéder une part de viande au propriétaire de la corde.

Celui qui passe cette corde autour de la tête ou de la patte d'un taurin pour une quelconque contention s'expose non seulement aux coups de sabot ou de corne, mais surtout au risque de contrarier « l'esprit » de la bête et d'en subir tout le ressentiment. Toucher à un taurin est synonyme de toucher au religieux, il faut alors passer par une corde spéciale qui désamorce la charge sacrée de l'animal. Cette corde sert également à extraire, en les soulevant, les ignames pérennes cultivées en fosse. Appelée *taab maatohn*, cette igname (*Dioscorea cayenensis*) est souvent bouturée contre le corral, près du lieu d'exposition des cadavres. On l'extrait lors de la fête des crânes, pendant laquelle elle est exposée sur le *wagele*. Elle est également donnée aux circoncis. On place également cette corde sous les aisselles de la parturiente lors d'un accouchement difficile, c'est là sa « fonction médicale »¹³. Enfin, elle sert à transporter les ballots mortuaires.

Le taurin est l'élément clef de tous les rapports sociaux, il conditionne la reproduction de la société dowayo : l'obtention d'une épouse lui est liée, il clôt la vie en recouvrant la dépouille mortelle, sa possession et sa bonne gestion sont les seuls paramètres de la réussite sociale. La prospérité des hommes dépend de celle des bovins, si bien qu'un véritable code, marqué d'une certaine distance, régit leurs rapports. Si on l'enfreint, « l'esprit des vaches peut être contrarié et se fâcher ». Cela peut entraîner de graves dysfonctionnements dans la société dowayo, au sein de la famille et entre les quartiers.

« L'esprit des vaches » peut être troublé par une mésentente entre chef d'enclos et propriétaires du bétail confié à ses soins. Le processus de fécondité des bovins est alors bloqué. La réconciliation passe par un rituel qui reprend le rituel suivi lors de l'introduction de bêtes nouvelles dans un enclos.

Maltraiter le bétail, en particulier en l'attelant pour le labour, contrarie « l'esprit des vaches ». Jawro Garga, propriétaire du corral de Bakaseko, le déclare tout net : « C'est la charrue qui fâche l'esprit des vaches, cela peut même entraîner un dérèglement de la pluie¹⁴. »

¹³ Cette « corde de la vache » en rappelle une autre, la « corde à esclave », sur les hautes terres de l'Ouest-Cameroun (WARNIER, 1985). Cette « corde à esclave » ne pouvait être possédée que par certains clans. Elle correspondait à une sorte de « licence de traite » : pas de traite officielle sans corde. Ces cordes étaient spécialement préparées et des charmes se mêlaient aux fibres. Elles étaient censées rendre les esclaves dociles.

¹⁴ Cette croyance est également partagée par les Fulbe. Lors de la sécheresse de 1970-1973, dans la région de Maroua, à Katwal, Gawar, Gawel..., les Fulbe accusèrent la charrue d'avoir fâché « l'esprit des bœufs » et, pendant trois ans, les charrues furent remisées. Les *mallum* (religieux peuls), qui s'insurgèrent contre les réminiscences de cet héritage peu orthodoxe, et les pressions des agents de la Compagnie française pour le développement des fibres textiles exotiques (CFDT) furent sans effet.

Aux débuts de la Maison rurale de Figlolé, à la fin des années cinquante, il y eut toute une campagne contre la tentative de faire du taurin un animal de trait. L'esprit des vaches viendrait se venger, entraînant des récoltes désastreuses et multipliant les conflits dans les villages¹⁵.

¹⁵ ZIGLA (1987 : 31)
s'en est fait l'écho.

Des soins pour le bétail

Des savoirs zootechniques apparemment limités

La connaissance de certaines médications, qui concernent les affections superficielles, est partagée par l'ensemble des Dowayo.

On pile les feuilles de *Cassia nigricans* (*zangariyo*) durant la saison des pluies pour les utiliser sous la forme d'emplâtre sur des plaies superficielles ou causées par des vers. On use de la même façon de *Tephrosia vogelii* (*iyosiyo*), semé dans les jardins. On enfume parfois le bétail pour parachever la cicatrisation. Contre la gale, on frictionne l'animal avec une bouillie de graines de néré torréfiées, mélangée à de l'huile de caïlcédrat, à laquelle on ajoute aujourd'hui du pétrole ; on le frictionne parfois simplement avec l'eau de macération d'écorce de caïlcédrat. À Waaté, le jus de feuilles broyées de *Balanites aegyptiaca* fait office de médication ophtalmique. Le *dotto* (*Lauranthus*) de *Anogeissus leiocarpus*, réduit en cendres délayées dans de l'eau, est également utilisé en cas de conjonctivite. On soigne la diarrhée, comme la toux, avec de la terre salée mélangée à des bulbes de *Amaryllidaceae*. Si l'animal présente les symptômes de la piroplasmose, on lui fait boire une décoction d'écorce de *bamtiriyo* additionnée de natron.

Pour les vèlages difficiles, le chef d'enclos, secondé parfois d'un spécialiste, aide la bête en travail après s'être enduit les mains d'un mucilage de *Ceratotheca sesamoides*, de *Sesamum angustifolium* et de *Cissus populnea*. Une branchette de *kenle*, indigotier sauvage, est utilisée pour stimuler l'animal : après avoir craché dessus, le chef d'enclos pratique sur la vache des mouvements comme pour pousser le veau à évacuer le ventre de sa mère. On peut aussi faire usage d'une graminée, *helle*, avec laquelle on fait des balais (*helle* signifie également balai).

Pour revigorer une bête affaiblie ou fortement parasitée, on lui donne des arachides et du natron. On lui administre également *donka*, de la terre salée prélevée dans les horizons à alcalis, diluée dans de l'eau. On fait aussi absorber cette médication aux veaux ayant perdu leur mère. L'écorce de *Sterculia setigera* (*tutugiyo*), donnée en décoction avec du natron, est censée « redonner du sang au corps », pour les taurins comme pour les humains.

La reine des termites, broyée et délayée dans de l'eau, est donnée aux veaux pour favoriser leur engraissement. C'est une pratique connue des

Dowayo. Elle est courante chez les montagnards des monts Mandara, pour l'engraissement du « bœuf de case ». Certains Dowayo y auraient renoncé pour cause « d'accidents » : « Les veaux grossissaient bien et se multipliaient, mais si jamais l'un d'eux crevait, tous les autres suivaient. »

Actuellement, plus de 70 % des chefs d'enclos donnent du sel au bétail et certains commencent timidement à user du natron et des tourteaux de coton. Ils achètent deux à trois sacs de sel par an (à 1 800 F le sac), donné, durant la saison des pluies, pendant toute la période des cultures, et ce pour appâter le bétail et le faire réintégrer l'enclos plus facilement.

À la différence des éleveurs mbororo qui vivent aux côtés des Dowayo, ceux-ci pratiquent rarement des fumigations dans le corral. Dans la région de Joutmé, le « feu des vaches », destiné à chasser les mouches, se fait avec des feuilles et des branches de *Combretum nigricans* (*kurunko*). Enfin, à l'aide de phragmites tressées, on confectionne des attelles, les mêmes que pour les hommes. Leur emploi est très courant pour les taurins, mais aussi pour les petits ruminants qui ont une patte cassée.

Les Dowayo affirment que certaines maladies touchent moins leurs troupeaux que ceux des Mbororo. Les « taurins namchi » se montreraient plus résistants aux trypanosomiasés, sans en être totalement protégés. Ils subiraient des ruptures de trypanotolérance après un affaiblissement pour cause de maladie ou d'alimentation défectueuse. Ce sont ces ruptures qui, avec la brucellose, seraient responsables de la plupart des avortements. Il en serait de même pour la maladie de la douve du foie (*Faseida gigantica*, *balki* en fulfulde), ou encore pour des affections entraînant des mycoses, en particulier entre les sabots...

Les principales affections auxquelles les taurins namchi seraient sensibles sont la piroplasmose, les affections articulaires durant la saison des pluies, qui occasionnent de nombreuses boiteries, et enfin les verminoses (surtout l'ascaridiose) qui frappent les veaux.

La castration est une pratique qui ne doit rien aux Fulbe — ces derniers martèlent d'ailleurs les testicules alors que les Dowayo les arrachent¹⁶. À l'âge de deux ou trois ans, la bête est opérée par un spécialiste, qui a hérité des tours de main de son père¹⁷. Il castre généralement plusieurs animaux en même temps, aux mois de décembre et janvier, plus frais. On doit à cette occasion préparer de la bière de sorgho. On en trouve un à Mango et un autre à Konglé, pour les Teere. Ils reçoivent pour leurs prestations des mesures de cotonnades, *hile*. La castration serait aujourd'hui en voie de disparition et on ne voit pas de relève parmi les nouveaux chefs d'enclos. Celui qui pratique la castration est appelé *sam si niayo*, « celui qui

¹⁶ cf. THYS et ZIGLA, 1998, et ZIGLA (1987 : 42). Celui-ci n'a rencontré que six animaux castrés et, pour notre part, nous n'en avons recensé qu'une douzaine.

La castration est également appliquée aux boucs. Quant à la « castration » du coquelet, ce n'est pas un chaponnage, les Dowayo pratiquent l'ablation de la crête qui passe pour faire grossir la bête.

¹⁷ Dongo Balokiba, de Konglé, a castré la première fois son veau malade, puis il a pratiqué la castration chez les autres. En revanche, le chef d'enclos de Bulko (Godé) a appris cette technique chez son père.

circoncit le bétail », et il lui est *de facto* interdit d'opérer sur les hommes. Le taureau castré, *nah ba soyo*, est dit taureau circoncis, et le taureau entier, *nah pare*, incirconcis, comme l'homme incirconcis (*pariyo*). L'assimilation de la castration du taureau à une circoncision en fait dans le troupeau un animal à part. L'animal castré doit rester dans le corral, il est soustrait aux prêts et aux ventes. Il servira de linceul à son propriétaire, et on le réserve à cette fin. Sorte de partenaire de circoncision de l'homme, il partage le même ancrage virilocal, ce qui accentue encore son identification progressive avec l'homme pour les sujets les plus âgés.

La monte des animaux n'est pas toujours libre. Les Dowayo contrôlent parfois les saillies. Un corral peut faire venir, parfois de loin, un taureau réputé, pour le laisser pendant quelques mois avec les génisses. Le propriétaire du taureau et le chef d'enclos prêteur reçoivent alors des mesures de *gabak*¹⁸.

¹⁸ Bande de tissu de 7 cm de largeur, tissée sur des métiers horizontaux à pédales, *wisiyo*, par les hommes. Réunies sous forme de rouleaux, mesurées à la coudée, ces bandes de *gabak* ont valeur de placement. Cousues bord à bord, elles servent à la confection de sayons (tuniques), de gandouras...

Si le maquillage des animaux volés semble inconnu, en revanche les marques sur le bétail peuvent apparaître, par le fer (*'beveto*), et des entailles aux oreilles (*ton arke*). En réalité, il y a peu de vol de bétail chez les Dowayo, car un tel acte est considéré comme trop grave. L'accusation même de vol entraîne de fait une rupture. L'inculpé répond : « As-tu vu la trace de mon pas dans ton corral ? » La guerre devient inévitable. On préfère donc fermer les yeux sur la disparition d'une bête plutôt qu'entrer dans un long conflit à l'issue incertaine.

Dans cet aperçu de la pharmacopée dowayo, on est frappé de l'indigence des soins, même si un certain nombre de recettes, qui font partie de l'héritage de chaque corral, n'ont pas été révélées. Ces soins relèvent plus de l'application de charmes que de la médecine. Il apparaît toutefois que les médications sont plus variées et mieux maîtrisées chez les Dowayo Niyore.

Mais pour les Dowayo, les taurins sont placés sous d'autres protections, considérées non seulement comme plus efficaces, mais comme essentielles.

La primauté des protections occultes

Ces protections, les « médicaments des vaches », sont infiniment plus nombreuses et plus complexes. Chaque chef d'enclos possède ses propres recettes, héritées et jalousement gardées. Elles sont à base de *Cissus quadrangularis* (*jepto*), de *tule*, géophytes divers, et de racines variées, que l'on écrase dans le mortier de pierre de l'enclos¹⁹.

¹⁹ Généralement les corrals les plus anciens possèdent un mortier de pierre, *sunakiyo*, pour la préparation des « médicaments », et une mangeoire en bois, *kokoriyo*, « pirogue », pour mettre du sel.

Dès l'inauguration du corral, on enterre des médicaments que l'on fait fouler par le bétail, d'abord par une génisse, puis par un taureau. Pour

repandre un corral et lui redonner vie (exemple de Burdu à Mango), on plante à l'entrée une perche qui supporte un massacre de bœuf et des cordes tressées mêlées à de la paille prélevée dans la toiture de l'autel des crânes.

Sur l'entrée du corral — qui est également un autel — on observe de nombreuses traces de libations sacrificielles. À Garé, les feuilles de *Terminalia* sp., *fanliku*, attachées par une cordelette au-dessus de la porte du corral, chassent les maléfices. À l'arrière du corral sont entreposées les *nah game*, « sang des vaches », poteries qui servent à « renforcer le corral ». On y recueille le sang des bêtes égorgées, dont on asperge le corral, mais en quelques endroits seulement : asperger la porte du corral, à Waltésé Woldu, ferait mourir les animaux. Pour les Dowayo, l'eau — une décoction d'écorce de *Anogeissus leiocarpus* — qui a servi à nettoyer ces poteries représente une puissante médication à l'usage de l'homme : elle arrête les hémorragies et aide à résorber l'éléphantiasis des parties génitales. Le taurin qui intervient déjà, avec la « corde des vaches », en cas d'accouchement difficile, apparaît encore comme ultime recours en cas d'hémorragie ou de menace de stérilité.

Si les décès se multiplient dans le corral, on accomplit un sacrifice expiatoire et on verse des libations sur la clôture. Des *Cissus quadrangularis*, issus d'anciens corrals, sont écrasés et mélangés avec de l'eau dans unealebasse neuve. On asperge les bêtes de ce liquide et on accroche sur cette même clôture des gourdes pleines de bière brassée pour cette occasion.

À Gidca (Joumté) et à Niécé (Mango), le liber (partie entre l'écorce et le bois) de *Piliostigma reticulatum*, *wadibliyo*, mêlé à des bulbes écrasés, est accroché à la porte du corral afin de protéger contre les sorciers (*yayayo*)²⁰. On peut le trouver fiché dans des tiges de bois acérées, avec des fragments de *Dioscorea dumetorum* sauvage, *kugiyo*, toujours dans les enclos mais aussi sur le faite des cases ou des greniers : « Les *yayayo* dérangent de la même façon les hommes et les bœufs, aussi doit-on les protéger avec les mêmes rituels et les mêmes médicaments. »

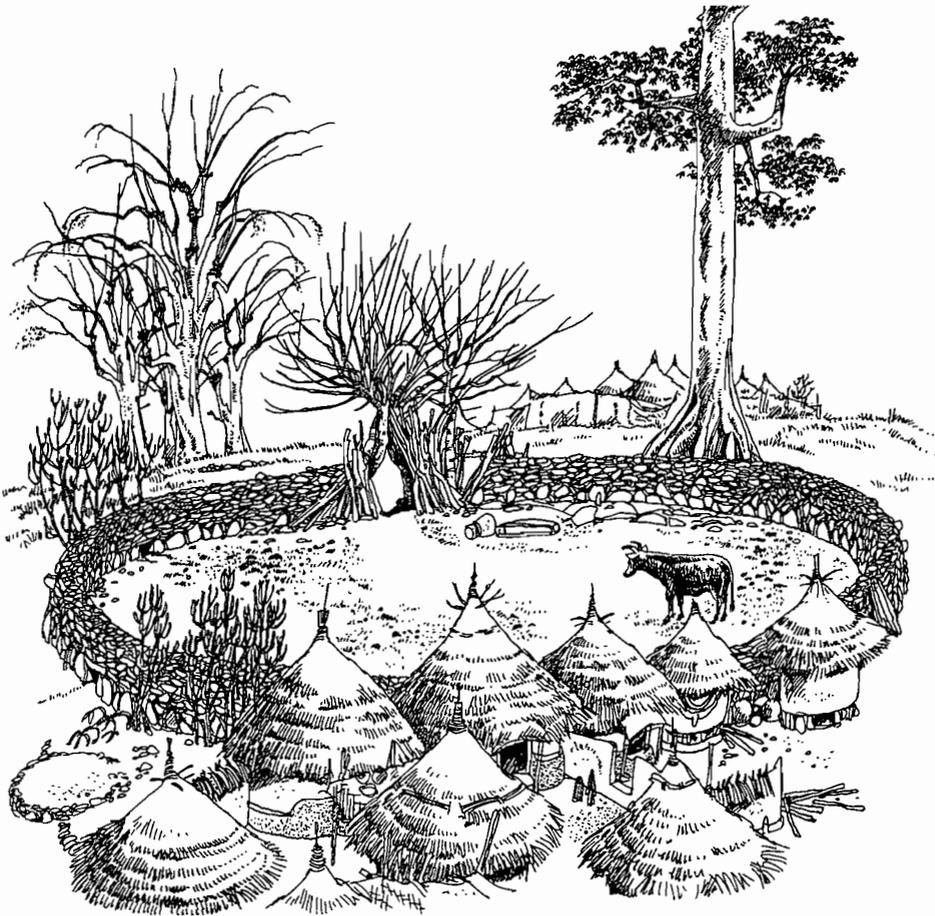
Jadis, les guerriers qui revenaient du combat après avoir tué un adversaire portaient des écheveaux de liber de *Piliostigma reticulatum* en jupette. Cette forme de protection contre toute vengeance occulte opérait jusqu'aux rituels de purification. Cette forme de défense est également prescrite contre les jeteurs de sorts. Les *yayayo* cherchent à faire mourir le bétail, en jetant des sorts dans les corrals, à l'aide d'ingrédients particulièrement dangereux, comme les *tus'utu* (*bue jamndi* en fulfulde), les déchets de réduction de fer, ou simplement du fer²¹.

²⁰ Durant la circoncision, rite de passage essentiel chez les Dowayo, le postulant mord dans des filets de *Piliostigma reticulatum*, enduits de « médicaments ». À Mango, ceux qui opèrent de la circoncision sont recouverts à leur mort de filasses de *Piliostigma* et d'une peau de bovin.

²¹ On retrouve également chez les agropasteurs masa le fer ou les déchets de bas-fourneaux comme supports du sort jeté, dans les champs, la concession ou les étables. Les Masa, comme les Dowayo, « n'aiment pas les forgerons » et de fait en comptent fort peu, et totalement marginalisés (SEIGNOBOS et al., 1986).

Se prémunir contre ceux qui veulent nuire au troupeau, chef de corral jaloux de la réussite d'un enclos concurrent, proche parent ulcéré de la prospérité de tel troupeau qui tous les jours quitte le corral pour y revenir le soir, manifestant ainsi la réussite de son *nah luk yayo*, est une démarche constante. Les chefs sont appelés à arbitrer des conflits entre *nah luk yayo*, obligeant celui qui a le corral le plus florissant à partager une partie de ses « médicaments » avec les autres. La méfiance est de règle et transparaît dans certains proverbes dowayo comme « Celui par lequel les troupeaux du village ont été décimés sanglote tout haut, alors que les autres pleurent en silence ».

On essaie aussi de se protéger contre les génies avec, par exemple pour les génies de l'eau, de l'écorce pilée de *Kigelia africana* (*zagnale*), que l'on frotte sur le corps des hommes et des taurins. On fait également appel,



Corral
de pierres
chez les
Dowayo
Teere.

contre les esprits de la montagne, à des cocktails d'épiphytes prélevés sur diverses essences... Ce qui fait dire que « chaque corral est unique » (*nak luk ritinge*) quant à ses charmes et à ses protections occultes.

Toute cette panoplie de pratiques occultes est également mise à contribution si l'on veut accroître son bien. Des racines de *Acacia albida* (*dangyo*) et de *Imperata cylindrica* pilées sont mises à macérer, puis le propriétaire plonge dans cette eau un faisceau de *Schizachyrium exile* et en frappe le dos des bêtes pour accentuer leur fécondité. Le maître du corral donne à ses vaches des « mils avec deux yeux », sorghos gémellés (deux grains accolés), toujours mêlés à un « fond de sauce » médicamenteux de *Cissus* et de bulbes recueillis près des anciens enclos de la lignée, *benyol ere niayo* (Mango), pour prévenir des avortements. À Godé, on met sur le sexe des génisses un mélange de *Crynum* sp., de *Cissus* et d'ocre. Si l'on utilise la main droite, on manifeste la volonté d'avoir des génisses et, avec la main gauche, des taurillons. Ces gestes protégeaient aussi les futurs veaux contre les panthères et la sorcellerie.

L'indigence des pratiques vétérinaires autochtones est partiellement voulue, car la santé et la prospérité du bétail appartiennent à un tout autre registre. Même en ayant opté pour les nouvelles religions, chrétiens et musulmans ne font pas plus qu'avant appel au vétérinaire, que ce soit en matière de prophylaxie ou de traitement. Les premiers ont recours à la prière, et les seconds ensevelissent force versets du Coran à l'entrée de leur corral.

Il existait deux types de corral (appelés *nah gboboyo*, rassembler, *nah saako* ou encore *nah luko*, maison) : ceux sur la montagne, chez les Teere, de Mango jusqu'à l'ouest de Garé, ils se présentent comme un mur ovoïde de pierres épais de 60 à 95 cm et haut de 1,5 m. Chez les Niyore, les enclos sont entièrement montés en pieux et hauts de 2 m. Ce dernier type ressemble au parc à bétail que les Fulbe appellent *dangngalwal*. Sur les trente-six enclos recensés, neuf sont encore partiellement ou en totalité composés de pierres, quinze sont formés de palissades souvent renforcées de piquets vifs, neuf sont exclusivement montés en piquets vifs, les autres étant composites.

Une constante, les portes sont faites de bois, avec souvent une double entrée, *is wagele*, en V renversé pour les chèvres, et *nah wagele*, en V, pour les vaches, ce qui canalise les bêtes une à une. Il existe parfois, à l'opposé, une entrée pour les hommes. Les vieux corrals incorporent souvent

Le corral,
espace privilégié
de la vie sociale
et religieuse

Les types de
parcs à bétail et
leurs évolutions



Corral de pieux et de pierres
chez les Dowayo Niyore (à Darké).

les portes délaissées, devenues fictives et qui servent alors d'autels (Wakiri à Konglé par exemple).

La porte est l'objet d'un grand nombre d'opérations rituelles. Elle est choisie par les anciens de la famille qui y enterreront les *nah tule*, « médicaments des vaches ». On ne constate pas d'orientation préférentielle.

Chez les Gode, à Séré Loré, la fille du chef d'enclos coupait les premiers bois de la porte, d'essence *sekko* (*kabriyo* chez les Teere, *Prosopis africana*), qui étaient peints d'anneaux ocres, blancs et noirs, et étaient ensuite complétés par des bois de *Khaya senegalensis*, *pago*, auxquels on accrochait souvent une cloche.

Pour le corral de palissade, on choisissait des essences imputrescibles et résistantes aux termites : *Anogeissus leiocarpus*, *tarkwo*, *Stereospermum kunthianum*, *jaujule*, *Combretum* sp., *kobiyo*, *Gardenia erubescens*, *base*, (pour combler les interstices).

Entre les anciens et les nouveaux corrals, on ne note pas de différences sensibles dans les formes et les mensurations. Les plans sont circulaires ou oblongs, parfois bilobés par association de deux corrals ou après agrandissement. Sur la montagne, on peut trouver des enclos de pierres de 10 m et moins de diamètre et d'autres de près de 70 m.

Sur les corrals en fonction, le plus petit mesure 6 m de diamètre (à Nyonrédou) — mensuration qui correspond à un enclos pour les veaux — et le plus grand, 120 m, à Waaté. La moyenne s'établit à 17,9 m avec une superficie de 254,3 m² : les enclos réduits, réservés aux veaux, n'ont pas été retenus dans les calculs. Il existe des enclos cerclés de piquets vifs entourant un arbre qui ne sont pas des corrals, mais de simples places mortuaires.

Une douzaine de parcs datent de la fin du XIX^e siècle ; d'autres ont été construits après l'indépendance et une vingtaine, dont seize édifiés après 1980, entérinent un dernier mouvement de glissement vers la plaine. La cartographie des sites des anciens corrals est encore possible, certains sont intacts : Darko, Zogo (ancien emplacement de Mango), Sééko, Séé Windé, Ringo, Niécé Windé, Hago, Samo, Boumsé, Poli... Les corrals sont sujets à transformation. Le grand corral de Bunu Gumba à Bokko a été modifié cinq fois depuis sa création vers 1890. Un enclos abandonné peut servir de carrière de pierres — initialement extraites du lit des mayo - pour la construction de nouveaux corrals²². On change fréquemment l'emplacement du corral, si le bétail crève, si l'endroit est jugé trop humide ou spongieux durant la saison des pluies, si l'arbre protecteur menace de tomber, et surtout à cause de la descente par paliers des communautés villageoises vers la plaine. Dans l'intention de conserver une filiation, on récupère des boutures d'euphorbes (*dango*) ou de *Commiphora africana* (*reptigiyo*) sur les sites d'anciens corrals. Les végétaux commensaux du corral sont très importants chez les Dowayo. On convoque un *surga* (travail en commun en fulfulde) pour monter ou agrandir un corral. Une participation en tasses de sorgho germé (10 à 20) est exigée des propriétaires du bétail.

Subdivisés en toutes petites unités de peuplement, les Dowayo ont vécu repliés sur eux-mêmes. Leurs villages se retranchaient derrière des haies défensives d'euphorbes qui protégeaient également leurs parcs et les champs de case, et bordaient les chemins de canalisation du bétail. Dans son rapport du 24 août 1916, le sous-lieutenant Ternon indique : « Ces groupements de cases sont entourés de palissades en cactus absolument

²² Pendant la période coloniale, un certain nombre de corrals ont été démantelés dans la région de Garé, et leurs pierres ont servi à empierrer la route de la « vallée des rôniers ».

impénétrables et il n'y a que de maigres issues faites avec des fourches d'arbres, qui simulent les portes et où on ne peut passer qu'un par un. »

Les Dowayo se sont révélés innovateurs en matière de clôture. Chez les Teere, les pierres furent peu à peu délaissées pour des enclos purement végétaux, alternance de *Euphorbia desmondi* et de *Euphorbia kamerunica*, cerclés à deux niveaux comme à Gombo. On peut en voir, mais plus rarement, formés de *Commiphora africana* (à Waaté Oljim). La pratique de favoriser ou de semer des plantes urticantes ou piquantes en arrière des corrals a été abandonnée. Leur présence éloignait les femmes et les enfants du gisement des « pierres à bœufs » et dissuadait les jeteurs de sorts d'approcher. À la fin de la période coloniale sont intervenues trois essences, moins agressives, se bouturant facilement et empruntées aux Fulbe : *Ficus polita*, *Jatropha curcas*, et surtout *Commiphora kerstingii* (vavayo ou laneko). Cette dernière essence est apparue dans les années cinquante comme soutien de sekko, principalement autour des mosquées de village et elle s'est diffusée très rapidement. *Commiphora kerstingii* participe à la clôture de dix-huit corrals sur trente-six. L'association de *Ficus thonningii* et de *Commiphora kerstingii* (huit sur trente-six) est récente. Ces piquets vifs sont fortement attachés entre eux par des lianes, 'bengangiyo, prélevées sur les bords des mayos. Elles servent aussi à lier le haut de la porte.



Deux exemples de corrals végétaux, l'un formé de *Commiphora kerstingii* (à Gombo-Rati), l'autre de *Ficus polita* et de *Euphorbia desmondi*.

On bouture *Commiphora africana* durant la saison sèche, *Jatropha curcas* indifféremment pendant la saison des pluies ou la saison sèche. Les *Ficus thonningii* ne sauraient être bouturés par des jeunes gens, seuls les vieux y sont autorisés.

Les Dowayo ont facilement adopté le grillage à large maille qui complète les piquets vifs tout en prenant appui sur eux. Une dizaine de corrals l'utilisent.

Chez les Teere, les végétaux du corral étaient constants. On rencontrait systématiquement dominant l'enclos un *Ceiba pentandra*, *kumse*, sorte d'arbre protecteur. À Bokko, on observe un étagement rapproché de

quatre corrals : trois sont accompagnés de *Ceiba pentandra*, dont un se remarque par sa taille exceptionnelle. Les plus anciens corrals sont construits autour d'un tamarinier, à moins que le tamarinier ne soit pris dans le mur de l'enclos (cas de dix corrals). Sur les haies d'euphorbes autour ou à proximité immédiate du corral prospérait *Strophantus sarmentosus* ('*donkwayo*)²³. Sa présence soulignait la puissance du chef d'enclos, renforcée parfois par la fonction de chef de village. L'administration militaire demanda l'éradication de ces essences arborescentes, et aujourd'hui six corrals seulement en possèdent encore.

²³ *Strophantus sarmentosus* fut largement cultivé, chez les Dowayo comme chez les Duru, mais sous le contrôle des chefs de village. Il alimentait un commerce qui allait fort loin vers le sud puisqu'il fournissait le poison des flèches des Gbaya et des Vute.

Seul l'homme dispose de bovins, néanmoins la femme dowayo peut avoir accès au gros bétail, mais « elle agit secrètement, à aucun moment on ne peut dire que telle bête appartient à telle femme. Elle confie la vache acquise à son frère, jamais à son mari ». Elle pourra toutefois céder l'animal à son mari pour pourvoir à un sacrifice, mais ce dernier contractera alors une dette envers elle.

Chez les Dowayo comme chez les Duupa, le forgeron ne peut en principe posséder que des chèvres, il n'a pas la possibilité d'acquérir des bovins²⁴. Pourtant, comme une femme, il peut passer par un intermédiaire. Ce sera le *nam waari*, forgeron/patron, ou *nam bato*, généralement le chef de village, qui placera l'animal dans un corral. Les forgerons étaient jadis attachés à une famille car on « achetait » un forgeron.

La circulation du bétail

²⁴ Il lui était également interdit de cultiver des ignames, autre production valorisée, dont certaines variétés, principalement celles cultivées en fosse, ne pouvaient être consommées que par la gérontocratie. Femmes et enfants devaient également s'abstenir de manger leur chair.

Le forgeron est écarté du bétail parce qu'il est un « être souillé », *diibto*. Les Dowayo décrivent son statut à part, détaillent les interdits alimentaires auxquels il est soumis et les parties du bovin sacrifié qu'il est le seul à pouvoir consommer : « Quand un bœuf est abattu, le forgeron prend l'anus et le gros intestin ; certains consomment même le vagin, au grand dégoût des autres Dowayo. » (BARLEY, 1983 : 13). Cet aspect est lié au rejet dont il est l'objet, et qui repose sur bien d'autres considérations : « De plus, les forgerons ne peuvent posséder du bétail, à cause de leurs "mains chaudes" — résultat de leur contact excessif avec le feu —, qui feraient périr le cheptel » (BARLEY, 1983 : 12).

Le taurin est perçu comme associé à l'eau, à la fraîcheur, par opposition à l'ardeur de la forge. Les forgerons, endogames et endophages, doivent également s'alimenter à des points d'eau réservés et ne peuvent boire l'eau offerte dans les villages ou du moins partager la mêmealebasse. Les chasseurs, qui ont aussi les « mains chaudes », ne peuvent garder eux-mêmes du bétail, car celui-ci dépérirait irrémédiablement.

Un chef de corral ne peut refuser le bétail confié par sa famille, ou par son beau-père ; néanmoins, les animaux qui faisaient partie de la dot ne pou-

²⁵ À la suite du changement de statut de certains *nah luk yayo*, il existe des exceptions : ainsi, à Waaté, Kaygamma Ngari a récupéré trois taureaux donnés en dot par ses fils.

vaient faire retour dans leur corral d'origine²⁵. Le chef d'enclos se méfie des prêts trop éloignés. À Mango, par exemple, on prend rarement du bétail duupa, ou celui des Niyore et des Marke.

Dans le passé, les *nah luk yayo* pouvaient se prêter des têtes de bétail. Les taureaux étaient généralement exclus de ces prêts, ce sont les vaches et les génisses qui circulaient. Les propriétaires de taurins possèdent en moyenne trois têtes (3,43 selon ZIGLA [1987 : 19]), les plus riches ne dépassent pas dix têtes. Il en va autrement pour un chef d'enclos. Chacun répartit presque obligatoirement ses bêtes entre plusieurs parcs, afin de mieux dissimuler sa richesse. L'anonymat doit en principe être gardé et on ne s'exprime au sujet du bétail que sur le mode allusif. Il s'agit d'une attitude qui participe d'un trait de la culture dowayo : la dissimulation, le secret. Dans la réalité, tout le monde connaît l'origine des animaux du corral, ne serait-ce que parce que l'on voit épisodiquement les propriétaires venir au corral ou leurs fils assurer des tours de garde.

L'origine du bétail d'un corral excède rarement un rayon de 20 km. Ainsi Jonas Niaku, de Bolélé, héberge dans son corral deux vaches de Konglé, deux vaches de Bokko, trois de Boumsé, une vache et un taurillon de Boulko, une vache de Herko, une de Badongo, une de Déta, une de Dembako, quatre vaches et deux taurillons de Poli, une vache de Godé, une de Lusé, une de Yepti et un taureau de Konglé Baré. Rabeto Erpiro, de Herko, a comme pensionnaires une vache et deux veaux de Konglé, deux vaches et deux veaux de Garé, une vache de Wakiri, une vache et deux veaux de Boumsé, quatre vaches de Boudé, trois vaches et un taureau de Gombo, un taurillon de Tapté et un autre de Poli.

²⁶ Les jeunes gens sont circoncis contre le tronc de *tarkwo*, très abondant dans la sélection anthropique autour des villages teere. Bloqué contre l'arbre par son parrain (*yoko*), le jeune circoncis subira là l'opération. La circoncision sanctionne l'entrée dans la vie adulte (PARIS, 1990). *Anogeissus leiocarpus* accompagne un autre passage, celui à l'état d'ancêtre. Après avoir récupéré le crâne dans la tombe, l'avoir lavé avec de l'eau et de la bière, on l'enveloppe dans des feuilles de *tarkwo* et on le dépose dans les euphorbes du corral, avant de l'enfermer dans une poterie et de le placer dans la case-autel du bois sacré. Enfin, on cloue la queue des taurins abattus sur un *tarkwo*.

La stabilisation du bétail qui circule entre les corrals a toujours posé problème, car l'animal peut chercher à retourner dans son parc d'origine. C'est le fait surtout de taureaux, capables de couvrir 40 km et de revenir un an après leur transfert.

²⁷ À Gidca (Joumté), pour garder une bête dans le corral, on mélange des poils de sa queue avec un *Cissus* appartenant au propriétaire de l'animal et on l'enterre au milieu du corral.

L'entrée d'une nouvelle bête dans un corral est soumise à tout un rituel. On la met à l'attache une quinzaine de jours en la nourrissant bien : sorghos rouges, mil avorté, herbes semi-aquatiques ou fanes d'arachides, de patates douces, suivant la saison, et du sel bien sûr. Auparavant on lui a offert un « médicament ». À Garé, on lui donne du *tark moto*, un exsudat de *Anogeissus leiocarpus*, *tarkwo*²⁶, additionné de *Cissus* appartenant au propriétaire, le tout dans l'eau. Chacun possède sa formule, cet exsudat de *tarkwo* n'existe pas chez les Dowayo du Nord²⁷...

Une sorte de serment liant le propriétaire de l'animal et le chef d'enclos est prononcé à l'arrivée d'un nouveau pensionnaire dans le corral. À Garé, le *nah luk yayo* et le propriétaire tiennent ensemble une graminée, *duuliyoy*

(*Schizachyrium exile*). Ils crachotent de la salive dessus et ils en frappent la vache. À Mango, on prend la même graminée et des feuilles de *lontorakiyo* (*Ficus gnaphalocarpa*), tenues également par les deux protagonistes à l'entrée du corral. Ils cracheront ensemble du sorgho germé, qu'ils ont mâché, et feront passer la bête dessus. À Godé (Séré Loré), c'est une tige de sorgho (le petit mil est prohibé) qu'ils tiennent de conserve. Ils la donnent à la bête après y avoir craché de la salive.

Le rituel de sortie peut parfois être différent. À Tété, un faisceau de graminée, *helle*, après avoir été mouillée de la salive des deux intéressés sert à frapper l'animal au moment où il quitte le corral²⁸. Le rituel peut donc être répété deux, voire trois fois, au moment de l'arrivée et à celui du départ de la bête et il peut être repris sous forme de réconciliation après une tension entre le propriétaire de l'animal et le maître du corral.

Le retrait d'une tête de bétail occasionne un « paiement » au chef de corral. Les archives de 1950 font état de 10 mesures de gabak, soit 20 coudées, ce qui semble peu.

On donnait en fait, au choix, un *hile*²⁹ de 10 mètres, un rouleau de *komasijo* de 40 coudées, une chèvre ou une peau de taurin séchée. Selon certains informateurs, il fallait cumuler les quatre dons et, en plus, remettre au bouvier des pointes de flèches et un petit sayon de gabak.

À Godé, si on retire une vache et trois veaux ou génisses de sa descendance, on laisse un veau ; si on retire une vache et deux veaux, on remet une chèvre et un *hile*. Aujourd'hui, surtout chez les *nah luk yayo* chrétiens, le retrait d'une bête est sanctionné par un prix constant (5 000 F CFA) ou, pour les vieux, une peau sèche et 1 000 F CFA. Si le propriétaire enlève un veau après la mort d'un autre dans le même corral, il ne paie rien.

On ne peut reprendre du bétail placé récemment dans un corral, une telle désinvolture serait malvenue. Même si un veau crève, on patiente en attendant une nouvelle naissance. Si une vache meurt, les circonstances de sa disparition demandent à être éclaircies et la dépouille doit toujours être présentée au propriétaire. Certains cas sont litigieux, d'autres sont parfaitement identifiés ; par exemple, si un taureau en tue un autre sur le pâturage, le propriétaire de la bête tuée récupère le taureau « fautif » alors que le propriétaire de ce dernier reçoit la peau de l'animal tué.

Dans une transaction de dot, le bétail ne change pas forcément de parc. L'ancien propriétaire vient avec le nouveau et un témoin, *sédako*. On désigne alors l'animal dans l'enclos : « Cette bête n'est plus pour moi, elle est maintenant à lui, c'est le premier versement de la dot de mon fils. » Cette déclaration se fait en présence du chef de corral, de son héritier et, parfois, du bouvier, qui enregistrent la transaction.

²⁸ L'utilisation des graminées, nourriture des taurins, pour de nombreuses démarches, rituels propitiatoires, de fécondité, de protection occulte, d'ordalie (SAVANI, 1937 : 40) semble un trait de la culture dowayo. Au moment de leur récolte, certaines d'entre elles sont exposées en tresses sur le *wagele*. *Imperata cylindrica* revêt une importance particulière. On l'associe à la circoncision : ce sont ces herbes qui blessèrent le pénis d'un jeune homme, entraînant une opération réalisée par une vieille femme peule, qui fit de lui le premier circoncis. Elle entre dans les ordalies, par exemple, en cas de vol : deux membres de la famille accusatrice tiennent à chaque extrémité deux faisceaux de *Imperata cylindrica*, et l'accusé doit essayer, pour se disculper, de passer ce barrage en force.

²⁹ Le *hile* est une pièce tissée en gros fils (de couleurs alternées), large de 20 cm. Les Dowayo traduisent *hile* par « tapis ». SAVANI (1937) et d'autres administrateurs parlent d'« écharpe ». Elle est tissée sur un métier de fond, *hil tengiyo*. Le *komasijo* est connu dans tout le Nord-Cameroun sous le terme de *gabak*. Ces bandes tissées accompagnent le taurin, tant dans les compensations matrimoniales que dans les deuils, depuis un temps apparemment fort ancien. Certaines fibres de cueillette ont pu précéder le coton : *Sterculia setigera*, ou *Cochlospermum planchonii*, de couleur safran, dont les fibres servent encore à la confection de corde. Une danse réservée aux vieux adultes, exécutée en septembre et appelée *nyangle* à Mango, s'exécute avec des vêtements en fibres de *tutugiyo* (*Sterculia* sp.) et des lanières de peaux de vaches noires.

Le pourcentage d'animaux « mis en pension » dans les corrals est de 46,9 % sur 853 bêtes recensées. On compte 9,3 % de taureaux, 69,8 % de vaches et 20,9 % de veaux. Toutefois, parmi les taureaux sont comptabilisés des taurillons descendant de vaches prêtées, déjà dans le corral, si bien que la proportion des taureaux serait encore plus faible.

Au regard du prêt de bétail, les différences de comportement sont très tranchées entre les régions de Mango, Konglé, Godé et celles de Tété et Joumté, plus évoluées. Chez les premiers, la part d'animaux confiés par les villages extérieurs, 36 %, est la même que celle appartenant en propre aux chefs d'enclos, la troisième part intégrant les animaux de membres de la famille et de ressortissants du village dans lequel est implanté le corral.

À Tété et Joumté, le nombre d'animaux venus des villages extérieurs chute à 12,5 %, alors que ceux des propriétaires s'élève à 71,4 %. Il semble qu'ici soit en marche une individualisation du troupeau et un effilochement des réseaux d'alliances traditionnelles.

TABLE III —
Origine des
troupeaux placés
dans les corrals.

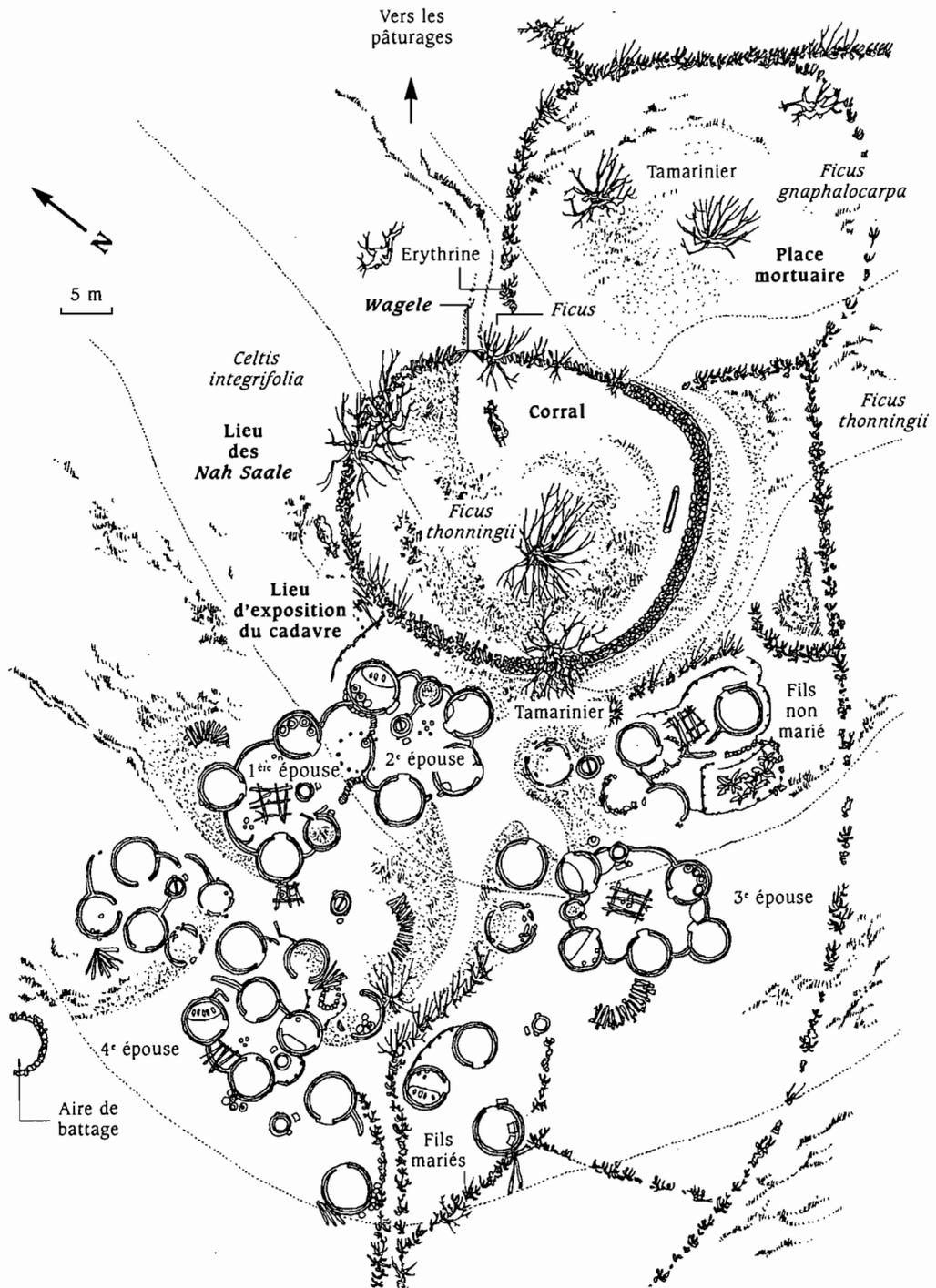
Origine du bétail	Villages extérieurs	Quartier et famille du chef d'enclos	Chef d'enclos
Mango Konglé Godé	36 %	27,6 %	36,4 %
Tété	12,5 %	16,1 %	71,4 %

Il existe, en revanche, des chefs d'enclos (Séé, Darké et Waltésé) qui ne possèdent pas en propre du bétail ou qui l'ont confié à d'autres corrals.

Le prêt de bétail entre chefs d'enclos ne se pratique guère qu'à Mango, Konglé et Garé, et ne porterait que sur une quarantaine de têtes. Les Dowayo Niyore ne prêtent pas d'animaux : « Nous disposons d'un enclos, pourquoi confier nos bêtes ailleurs ? », disent-ils.

Le corral, lieu sacré

Le corral est le point de rencontre des hommes du village et concentre à sa proximité des objets de rituel, ceux du moins appartenant à la catégorie visible. Contre l'entrée, on voit souvent les double ou triple cloches bitonales, longues de un mètre, utilisées lors des deuils et des circoncisions. Sont également entreposés les cadres des métiers à tisser de fond, qui servent à la confection du *hile*, dont la finalité, à la différence du *koma-siyo*, est celle d'étalon d'échange.



Quartier de Dak Ribo,
fondé essentiellement
par une famille : un homme,
ses épouses et ses fils.



Le *wagele*, ou entrée-autel du corral, est le théâtre de toutes sortes de manifestations sacrificielles. Les récits de guerres entre Dowayo et d'opérations de police menées par l'administration coloniale le décrivent comme l'autel protecteur du village. Les assaillants sont souvent « dépassés » par le *wagele* du village ou du corral convoité et doivent recourir à un subterfuge pour s'en emparer.

C'est près du corral que l'homme, passé le seuil des 40-45 ans, préparant sa mort, « fera son métier de vieux », qui consiste à filer et à tisser inlassablement pendant la saison sèche, en comptabilisant ses rouleaux de tissu et ses peaux séchées, toujours un œil sur ses taurins.

Toutes les grandes manifestations, deuils, circoncisions, fête des crânes (*zuul dukiyo*), mais aussi rassemblements récréatifs, convergent vers le corral...

Le parc à bestiaux est un espace soumis à un certain nombre d'interdits. À Joumté et Tété, l'accès en est interdit aux femmes, car si elles passaient sur le lieu où sont les *nah saale*, elles deviendraient stériles. En d'autres endroits, cela s'applique seulement pendant leurs menstrues. On ne peut faire entrer dans un corral le panier à mil, *'dele*, que tressent les femmes. Un forgeron ne peut traverser un corral, ni la concession d'un chef d'enclos. Un arbre maléfique, comme *tensetiyo* (ou *wawaliyo*), ne peut toucher un corral, pas plus qu'être introduit dans une demeure.

Deux points de l'enclos se signalent comme autels : l'entrée, dont les bois imputrescibles, renouvelés lors de la fête des crânes, lui permettent de perdurer après la disparition des palissades du corral ; et, chez les Dowayo Marke et Niyore, le centre du corral lui-même, marqué de pierres plantées et de fourches de bois de plusieurs mètres de haut, appelées *'dongriyo*.

L'entrée du corral, le *wagele*, est au centre de la vie des Dowayo. « Tous les attributs de la vie de l'homme sont ainsi rassemblés, et passent par le *wagele*... » (BARLEY, 1983 : 87). Sur les *wagele* seront déposés les masques de taurins sacrifiés, on y accrochera aussi les crânes des ancêtres. Les pierres plantées (*bet walo*), pseudo-mégalithes, viennent des mayos. Elles ont été dressées, comme les fourches, lors de l'enterrement d'un grand chef d'enclos dans son propre corral. Ce sont ses compagnons de circoncision qui ont débité et transporté à plusieurs cette ou ces pierre (s).



'Dongriyo d'un ancien corral à Waaté.



Détail d'un '*dongriyo* (Waaté).
Les bois étaient jadis sculptés
et même peints.

À cette occasion sont entonnés les *yaako* : « On ne chante pas les *yaako* pour rien », mais pour transporter les pierres. Et, par extension, lors des corvées pour la construction des routes pendant la période coloniale, ou de retour de guerre lorsqu'on a tué un homme, lorsqu'on rapporte la dépouille d'une panthère, pour les grandes funérailles et, enfin, pour la circoncision. Contre ces pierres, on plante les fourches '*dongriyo* qui ont été coupées par les fils du défunt dans du bois de *Prosopis africana*, le plus résistant³⁰. Les fourches sont de deux sortes, à tendance zoomorphe ou anthropomorphe. Les plus anciennes forcent en effet la ressemblance avec la tête d'un taurin, la base du V est aplatie et sculptée d'entailles reprenant les motifs des scarifications dowayo qui vont de l'oreille à la commissure des lèvres. Pour les fourches « anthropomorphes », la partie du tronc sous

³⁰ C'est ce même bois qui est choisi pour les tombes des Musey, gens du poney, et même pour celles de certains poneys. Les pieux sont parfois taillés à leur extrémité de façon identique à celle des '*dongriyo*.

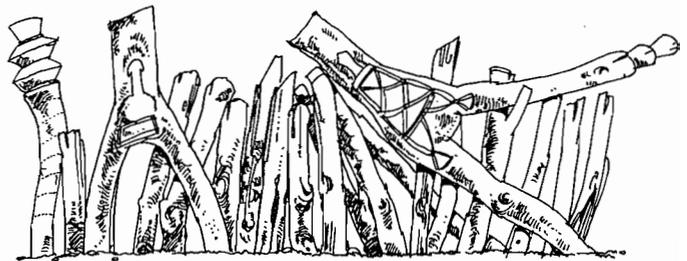
le V est souvent marquée d'un nombril proéminent et d'un sexe. Les deux branches, généralement sculptées à leur extrémité, jadis peintes — et que l'on recolore parfois en ocre —, sont vues soit comme les cornes du taureau, soit comme les bras de l'homme. Cette symbolique, explicitée par les vieux informateurs, s'estompe maintenant car elle se réfère, selon les christianisés, à « l'époque où les gens étaient sauvages ».

L'origine du '*dongriyo* est à rechercher chez les Puuri-Gewe « bataisés » de la Bénoué. C'est le *sebose da muwan*, le bois du chef, des Bata de Rasam (Kokoumi). À la mort du chef, on montait une immense fourche de bois sculptée de différents motifs, sur laquelle s'appuyait une petite estrade de pierres où l'on exposait le cadavre. Ce dernier était ensuite déposé sur un tréteau bas, où il se décomposait durant une année, continuellement enfumé par un feu de poudre de poissons secs (vrac de décru de la Bénoué). Sa tête était ensuite décollée pour être mise dans la case reliquaire contenant les crânes des chefs. Le nouveau chef sera ensuite placé contre cette fourche ; l'endroit où elle est plantée auprès des fourches témoins des règnes antérieurs est une aire sacrée, desservie par la *bwa-tang* (femme d'un chef précédent, elle avait la charge de laver et habiller rituellement le nouveau chef, après une réclusion d'une semaine).

Il existe encore de beaux spécimens de bois sculptés à Gidca, chez Jawro Liman : islamisé, il a récupéré les '*dongriyo* de son grand-père pour lesquels il n'y aura plus d'offrandes. Ils servent à clôturer un de ses deux corrals, à côté du *wagele* qui, si l'on en juge par les ingrédients accrochés sur support de liber de *Piliostigma reticulatum*, joue encore son rôle d'autel.

Un faisceau de plus d'une dizaine de fourches — dont certaines sculptées — avec pierres dressées est visible à Waaté Todo. Dans de nombreux sites de corral, trois éléments perdurent : le *wagele*, les pierres dressées et les fourches, à Siko, Doulé (à l'est de Joumté), Jégéni, au pied de la colline...

Dans le corral de Jawro Liman, à Gidca, les pièces du '*dongriyo* ont été placées comme éléments de la clôture.



Ces pierres dressées, où le bétail venait se frotter, sont appelées à Konglié père et mère des *nah saale*. C'est là, près des *'dongriyo*, qu'après avoir rapporté la dépouille de la panthère, on accomplit un sacrifice et celui qui a tué la panthère s'assied, la tête rasée, passée à l'ocre, pour recevoir la nourriture qu'on lui offre.

³¹ Chez les Teere, on expose le corps du chef d'enclos sur un côté de l'entrée à l'extérieur, appelé *hugiyō*.

Toutefois, c'est surtout l'endroit où on expose les cadavres, après qu'ils ont été emballés. Cette dernière station avant la mise en terre³¹ constitue la véritable apothéose de la vie du Dowayo.

La fin inéluctable du « taurin namchi » ?

Des bovins au service exclusif de pratiques sociales

*Un élevage
indépendant
de l'agrosystème*

L'élevage dowayo a toujours été décrié dans les rapports administratifs et par les Services de l'élevage.

L'espace de chaque village est divisé en deux, et les champs sont rassemblés sur une portion variable du terroir. Une rotation est opérée tous les quatre à cinq ans, avec entre-temps des glissements périphériques réguliers, commençant par des lots de défriche ensemencés en sésame. Il faut alors protéger les nouvelles soles de culture afin de se prémunir contre les incursions des troupeaux de taurins. En bordure des mayos et sur les passages de sentiers, on monte des barrières de bois de *Acacia sieberiana* et *Acacia polyacantha*. Des entrées en V surélevées sont aménagées avec des battants sommaires. L'accès de certains points d'eau est également barré pour prévenir un accident avec les bovins.

Le mode de parcours des taurins a été perturbé par l'irruption de plus en plus massive des troupeaux mbororo, présents partout sur la montagne, et par la descente des habitats dowayo sur les piémonts. Auparavant, les pâturages de saison des pluies se situaient sur les pentes des massifs, et les corrals étaient en position haute, sur les ressauts des interfluves, les quartiers en contrebas se répartissant en arc de cercle. Le bétail était gardé les armes à la main, et obéissait à la plus vieille vache, qui le ramenait tous les soirs au corral³². Aujourd'hui les pâturages d'altitude sont délaissés : les troupeaux parcourent les jachères puis, après les récoltes, les éteules du piémont. Les troupeaux suivent toujours vers l'aval les points d'eau qui vont en s'amenuisant avec l'avancement de la saison. La divagation est extrême de février à mai, le troupeau n'obéit plus à la vache-guide.

Le bouvier, souvent un fils du chef d'enclos, essaie une fois par semaine ou tous les quinze jours de localiser les éléments épars du troupeau. Depuis la fin de la période coloniale, un mode de gardiennage plus intensif a progressivement été abandonné à cause de la scolarisation des garçons.

³² Le mâle défenseur du troupeau portait une clochette au cou. En s'agitant dans l'enclos, il donnait l'alerte en cas de vol ou d'apparition d'un prédateur.

Aussi, lors du rassemblement des bêtes au début de la saison des pluies, les effectifs sont parfois amoindris par des accidents : animaux pris dans un feu de brousse, veau mordu par un serpent, attrapé par un python, animal perdu à la suite d'une chute dans un trou ou des séquelles d'une mise bas difficile...

La présence des taurins favorise, ici aussi, le développement de *Faidherbia albida*, qui prospère à la fois au bord des mayos et autour des villages, les établissements dowayo du golfe de Poli concentrant la majeure partie de la végétation anthropique. Toutefois, *Faidherbia albida* ne participe pas à l'agrosystème et ne couvre pas les champs. D'une part, cette espèce s'accorde mal avec le type d'exploitation extensive dowayo et, d'autre part, son cycle phénologique inversé ne se superpose pas exactement aux cycles longs de *Sorghum guineense* et *Sorghum caudatum*. Quant à son rôle d'arbre fourrager d'appoint, il n'est pas à cette latitude d'un grand secours, même si ses gousses continuent d'être appréciées par les taurins.

On ne constate pas non plus d'épandage de fumier sur les champs de case. Tout au plus recueille-t-on au mois de novembre la bouse fraîche dans les corral, pour en tapisser les aires de battage et monter certains murs...

L'utilisation du bovin est mineure. La viande est exclusivement consommée lors de fêtes et de deuils, à l'exception des bêtes crevées accidentellement. On récupère le suif dans des poteries où il sera conservé un à deux ans, pour agrémenter les sauces les plus recherchées. Autrefois, le placenta était préparé et consommé en brousse par les bouviers ou les vieux, et donné comme une médication lactogène aux jeunes mères. Dans certains villages, on devait simplement l'enterrer comme celui d'un enfant.

Les cornes servaient de trompe d'alerte dans la surveillance des troupeaux ou encore pour les danses. Celles des veaux de 1 ou 2 ans étaient recyclées comme ventouses...

Le « bœuf namchi » n'est pas à vendre. Sur toutes les mercuriales des rapports administratifs, on parle dès 1930 de prix « prohibitif » pour le taurin, surtout comparé à celui du zébu, d'autant qu'un taureau namchi ne pèse qu'exceptionnellement plus de 300 kg. En 1950, un taureau namchi valait 6 500 F CFA, et « une génisse, 2 000 mesures de gabak à 7 F, soit 14 000 F CFA, alors qu'une vache pleine fulbe se négociait entre 6 000 et 7 000 F CFA. » En 1965, un taureau se vendait 12 000 à 15 000 F CFA, et une vache 25 000 à 30 000 F CFA. En 1987, le prix du mâle oscillait entre 80 000 et 100 000 F CFA, et celui de la femelle entre 90 000 et 150 000 F CFA.

*Des troupeaux
jalousement tenus
à l'écart des circuits
économiques*

En 1991, le prix de tous les bovins connaît un tassement dû à la crise économique. Le prix du taureau namchi se situe entre 65 000 et 75 000 F CFA et celui de la vache entre 90 000 et 120 000 F CFA.

Les prix sont comparables, parfois même plus élevés, pour les taurins koma, bana ou kapsiki.

Il n'y a guère que les propriétaires de corral de Waaté (Joumté), dont le plus gros corral, celui de Kaygamma Ngari³³, qui vendent quelques mâles dans l'année aux bouchers. Ils s'essaient aussi à un élevage du taurin « laïcisé » et font parfois appel au vétérinaire. Ce sont, enfin, des interlocuteurs de l'administration, et ils fournissent régulièrement cinq exemplaires de « bœufs namchi » pour les comices nationaux.

Les quelques transferts de taurins achetés sous la contrainte administrative ont été très mal vécus par les Dowayo, qui se plaisent à exagérer ces ponctions³⁴. En 1985, le dernier achat, toujours sous contrainte, au profit de l'IRZ de Yagoua tourna à l'émeute. Il s'agissait de dix-sept têtes dont quinze génisses. Un Dowayo n'accepte qu'à contrecœur de se dessaisir d'un taureau, et encore garde-t-il l'opération secrète. Il y consent pour faire face à une hospitalisation, au remboursement d'une dette, ou pour payer la couverture de ses cases en tôle. Mais vendre une femelle, même au prix fort, est inconcevable. Tout le pays dowayo fut donc en émoi et les plus échauffés prirent arcs et flèches pour empêcher le départ des génisses. Aujourd'hui, quand les événements sont relatés, les Dowayo parlent de cent vingt ou cent cinquante têtes. Depuis, le Service vétérinaire de Poli, qui mena l'opération, ignoré jusque-là par les Dowayo, est devenu très suspect.

Le fonctionnement traditionnel de la société dowayo repose sur la gestion des bovins. Leur reproduction assure non seulement celle d'un modèle social, mais elle conditionne, à la limite, celle des Dowayo eux-mêmes.

La raréfaction actuelle des taurins anticipe-t-elle sur l'état de relâchement des pratiques sociales traditionnelles, ou bien les effectifs, en baissant, se mettent-ils en accord avec la juste nécessité du bon fonctionnement de la société dowayo, pour ceux qui, moins nombreux, continuent à vivre l'ancien ordre social ?

Des dots et des linceuls

L'accumulation de biens par le bétail reste aléatoire, mais, en même temps qu'il fragilise le système économique et social qui repose sur lui, il permet, voire encourage, la compétition sociale. Le bovin est toutefois secondé par la production de richesses mieux maîtrisables, issues des métiers à tisser,

³³ Leurs troupeaux connaissent un accroissement rapide. En 1987, Kaygamma Ngari a un troupeau de 82 têtes; en 1991 son fils, Kila Robert, gère 112 têtes. Iyafi Timothée hérite en 1987 de 14 bêtes, il en a 26 en 1991.

³⁴ En 1960, une quinzaine de taurins ont été vendus à la Société africaine de prévoyance (SAP) de Tcholliré, via la SAP de Poli. En 1971, 23 bêtes de la Maison rurale de Fignolé sont parties pour celle de Touboro; en 1981, 10 pour Touroua; en 1985, 17 pour l'IRZ de Yagoua.

rouleaux de gabak et de *hile* qui compensent un peu le risque de l'élevage. Tous ces biens concourent à assurer le paiement des compensations matrimoniales et les dépenses somptuaires des cérémonies de deuil.

Le taurin n'étant pas soumis aux fluctuations du négoce, les montants des compensations matrimoniales — à la différence de celles des agropasteurs *masa* et *tupuri* — semblent avoir peu varié dans le temps, même si on enregistre quelques différences au niveau des fournitures annexes aux bovins.

FROBENIUS (1987 : 133) indique qu'au début du siècle pour les « Nandji, le montant de la dot s'élève à dix rouleaux de large tissu (*hile*), trois vaches indigènes sans défaut, dix chèvres ».

« [...] la dot qui comporte le plus souvent : quatorze écharpes, quatre cabris, quatre paquets de gaback, une génisse et un taureau ; [...] Deux ans après le mariage, l'époux remet de nouveau un taureau et une génisse à son beau-père. Si la femme lui donne de nombreux enfants, il paie un dernier bœuf. Tant que dure l'union, il devra remplacer les animaux morts dont il reprend la dépouille. » (SAVANI, 1937 : 29).

Dans les archives de Garoua (1950) sur les Kolbila, voisins des Dowayo, il est mentionné que la dot s'élevait à un taureau et une vache, et que cette dernière devait être une « génisse », de préférence pleine.

À Konglé, dans les années trente, le montant de la dot était de deux ou trois vaches auxquelles s'ajoutaient des loupes de fer venues de chez les Panon ou les Duru ; puis, vers 1960, il s'élevait à 30 *hile*, 7 à 8 chèvres et une vache. À Tété, la dot était constituée de deux à quatre bovins, quatre à cinq chèvres, douze à quinze *hile* de 5 à 6 m, cinq rouleaux de gabak de 33 m chacun et une gandoura.

À Mango, la première bête donnée à la famille de l'épouse est une génisse, accompagnée de chèvres et de *hile*, la deuxième est encore une génisse et la troisième au choix un taureau ou une génisse. Si la troisième bête n'a pas été présentée à la belle-famille, celle-ci garde une option sur la dot future de la première fille. Toutefois, le troisième ou quatrième bovin peut être réglé en biens de valeur équivalente, comme les rouleaux de tissu (environ 40 mètres). En cas de divorce, la famille de l'épouse est tenue de rembourser la dot. Si cette femme laisse un enfant, on rembourse le bétail, mais pas les petites unités de dot comme les *hile*. À partir de deux ou trois enfants les remboursements font l'objet d'une révision très discutée... Une période, généralement décembre, est déterminée pour conduire les vaches de la dot. Juillet et août sont à proscrire.

Comme chez tous les agropasteurs haa'be, prendre femme ne représente pas l'engagement d'une seule personne, mais de toute une famille. Actuellement, avec la raréfaction des unités de dot que sont les « bœufs namchi », on voit apparaître plusieurs propriétaires pour la même bête, un tel possède un « pied », l'autre deux...

Le prix du sang devait être versé en bétail, son acceptation coupant court à toute vengeance. Dans un rapport de tournée de décembre 1938, le chef de la subdivision de Poli, Floc'h, souligne :

« La loi du talion n'existe pas chez les Koma... de même que chez les Namchis de Poli. Un meurtre n'est généralement suivi que d'une réparation pécuniaire ou plutôt du versement d'une indemnité en nature (une vache ou un jeune enfant à la famille de la victime. »

L'administration devait également prélever les bovins de race namchi en remboursement de dommages causés par les conflits entre villages. En 1931, à la suite d'un conflit entre les villages de Sikpa et Bokaré, il fut pris aux gens de Sikpa « trois bœufs d'une valeur globale de six cents francs [qui] devaient indemniser de leurs pertes les gens de Bokaré ». Ces bovins furent ensuite rachetés par le chef de subdivision pour la coopérative de Garoua.

De tous les sacrifices et fêtes, les célébrations mortuaires sont les plus grosses « consommatrices » de taurins³⁵. Si, pour les dots, l'unité de transaction est principalement la vache ou la génisse, pour les cérémonies de deuil, le taureau domine.

On tue l'animal placé sur le dos, en écrasant la trachée avec le talon et en piquant la jugulaire pour recueillir le sang. La mort des chefs occasionnait des hécatombes, régulièrement décriées par l'administration coloniale. Aujourd'hui, cela se limite à quatre-cinq bœufs, mais les gens viennent en grand nombre, car la viande est débitée sans la précision qui est de mise pour la mort d'un « simple Dowayo », et on peut la troquer contre des mesures de *hile*. Des dizaines de peaux changent également de mains.

L'enterrement autorise un étalage ostentatoire de richesses qui s'exposent avec arrogance. Au cours de la cérémonie, lors de la danse dite *serere*, « la danse de l'homme riche », qui se déroule sur la place, en face du corral, on se doit de railler les pauvres. Ainsi chante l'héritier d'un défunt à Mango :

« Où sont ceux qui n'ont que la parole, ceux qui sont forts avec la bouche ? Demeurez là et ouvrez vos yeux ! Je vais abattre des taureaux pour la mort de mon père, vous mangerez et après vous retournerez à votre vie misérable. Voyez toute cette richesse que je fais sortir, regardez la couleur de

³⁵ Les fêtes, comme la fête des crânes, sont trop espacées dans le temps (avec des intervalles de parfois plus de dix ans). Quant à la circoncision, c'est un rituel qui exige peu de bovins, mais plutôt du petit bétail.

ces robes [de taurins]... mangez ! Ce cadavre, allez-vous le porter dans le linceul d'un indigent ? Il vous faudra le rouler et vous relayer avec beaucoup de peine jusqu'à son tombeau ! »

Pour la mort d'un simple Dowayo, le dépeçage d'un taureau est suivi d'un partage minutieux : « On ne peut abattre un bœuf sans en partager la viande ». À Mango, le cou, le foie, le feuillet vont au propriétaire du corral, le sang et des morceaux mineurs au bouvier. Les rognons sont destinés aux oncles utérins, la tête aux vieilles femmes de la famille, la mâchoire et la langue à la plus âgée d'entre elles, les poumons et le sternum à un vieux, malade ou affaibli. L'estomac revient aux filles du défunt et les intestins à ses frères, le cœur à l'oncle qui a saigné l'animal. Les gigues sont réservées aux filles mariées dans d'autres villages. Lorsque le défunt n'a pas de fille, les gigues sont troquées contre des *hile*. La queue, enfin, est pour le forgeron, aucun autre Dowayo ne pouvant la consommer.

Cette répartition varie sensiblement selon la composition familiale et l'étendue des alliances, et sans doute aussi selon les sous-fractions dowayo. ZIGLA (1987) signale que le foie va à celui qui a capturé l'animal, l'os du bassin aux oncles maternels du défunt, la langue à son successeur. Les enfants et les jeunes adultes sont écartés *de facto* de la chair des taurins. Ils devront se rabattre sur le gibier.

À Godé et Tété, lorsqu'un gendre reçoit une cuisse ou une patte venant de la famille de son beau-père, « il ne mangera pas cela avec plaisir ». Ce geste codé traduit une réclamation du beau-père, bête qui tarde à être remise ou complément de dot.

En novembre 1990, à Konglé, lors d'un recensement de troupeau, nous avons été témoins d'une bousculade entre taurins trop longtemps maintenus dans le corral. Une bête gravide resta coincée dans le V de la porte, elle dut être dégagée et mourut peu après. On fit immédiatement venir le propriétaire, qui procéda au dépeçage, donna le cou et le foie au chef d'enclos, récupéra le reste et la peau. C'était une bête noire, sans taches. Il fit remarquer que son père en aurait tiré un bon parti, à l'époque où les femmes confectionnaient des ceintures recherchées avec des lanières de peau noire. Il dit qu'il enverrait deux gigues à son gendre, pour lui annoncer la mort de « sa » vache et lui rappeler son devoir de la remplacer.

Chez d'autres Dowayo, l'envoi de cuisse au gendre appelle en retour un don de mesures de *hile* et de peaux de vache, jusqu'à extinction de la dette dotale. Si la dot a été entièrement réglée, le don de viande dans le sens beau-père - gendre cesse.



Un enterrement est inconcevable sans un linceul de peau de taurin. On va pour cela jusqu'à gager la fille ou la petite-fille du défunt, voire une grossesse, contre l'animal à sacrifier.

Le forgeron est également enseveli dans une peau de taurin, ainsi que les femmes qui ont enfanté une nombreuse progéniture. La (ou les) première (s) peau (x) doit (vent) être de cuir vert. Recevoir pour tout linceul des peaux séchées sans être enveloppé dans celle d'un animal fraîchement tué « est un peu honteux ». La peau séchée, réhumidifiée pour la circonstance, est le linceul de l'indigent.

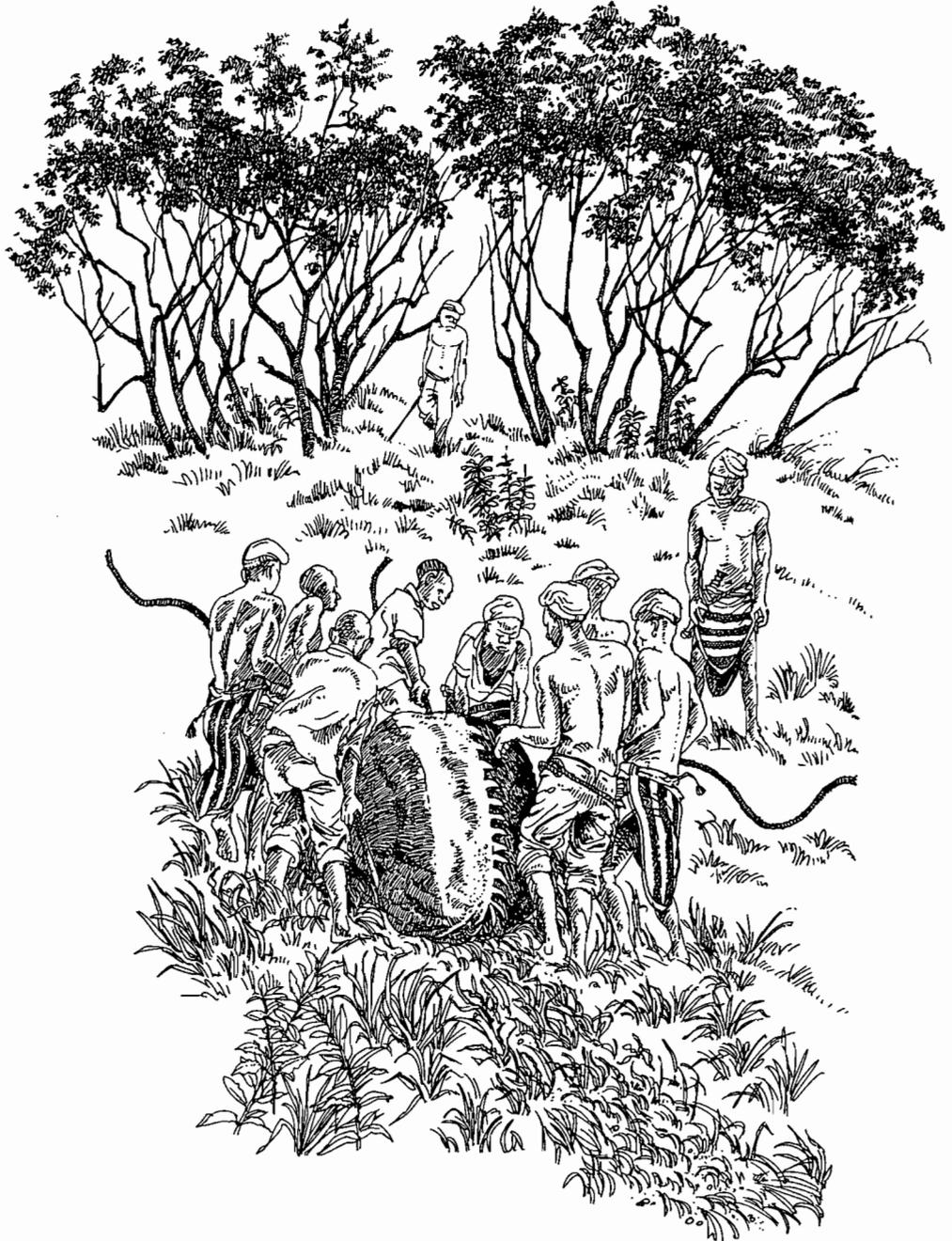
La peau idéale est celle d'un vieux taureau, en priorité d'un animal castré, d'une vache stérile ou d'une vieille vache promue bien sacrificiel car son propriétaire lui est attaché. Ce linceul aura été choisi par le défunt de son vivant.

Les Dowayo thésaurisent non seulement les rouleaux de *hile* et de *komasijo*, mais aussi les peaux. Les vieux disposent encore souvent d'un grenier spécial, appelé *nah jule 'bile*, « grenier des peaux de taurins », ou *rose 'bile*, *rose* étant l'ensemble peaux séchées, *hile* et *komasijo*, synonyme de « richesses ». La peau est une unité d'échange au même titre que les bandelettes tissées.

À partir de 1950, les Dowayo ont accepté dans le linceul les peaux de zébus, qui viennent recouvrir celles, obligatoires, de taurins. Dans la région les pratiques des Dowayo, connues de leurs voisins, font monter le prix des peaux, qui peut atteindre 8 000 à 9 000 F CFA. Aussi les Dowayo partent-ils à Ngaoundéré vendre des sacs de gousses de tamarinier ou des feuilles de baobab séchées et pilées, ou encore vont-ils se louer comme tâcherons pour la réfection des cases. Là, ils se procurent des peaux de zébu à 2 000 F CFA pièce, qu'ils rapportent par « colis » entiers.

Actuellement, si l'hécatombe ne concerne plus les taurins, les petits ruminants sont, en revanche, abattus en grand nombre, parfois près d'une centaine. Leurs peaux, cousues entre elles, peuvent contribuer à la confection d'une ou plusieurs enveloppes de linceul. Celui-ci est constitué en effet d'une succession d'enveloppes alternées de *hile* et de *gabak* et de cuirs cousus, et se présente, selon son volume, comme un cône ou une pyramide tronquée. Ce ballot mortuaire peut être très lourd et doit alors être roulé ou traîné. Des passants sont ménagés dans l'enveloppe du ballot afin de pouvoir y glisser des lianes ou des cordes pour le tirer.

À Godé, il y a peu de temps encore, le corps d'un homme riche était placé à l'intérieur d'une vache stérile à qui l'on avait enlevé les pattes et la tête et qui avait été évidée. La tête et les membres du mort prenaient la place de ceux de la bête, et on le laissait exposé dans un hangar, dans la fumi-



Le ballot mortuaire est traîné jusqu'au cimetière,
qui peut parfois être très éloigné
et situé sur les anciens sites d'habitat,
sur les collines.

gation d'un mélange de feuilles dont celles de *Combretum glutinosum*. On l'enroulait progressivement dans des bandes de *hile*, puis dans des peaux cousues (jusqu'à vingt ou trente). Son *rose 'bile* était utilisé à cette fin, ainsi que les contributions de ses frères et de ses oncles. FROBENIUS (1987) rapporte l'enterrement d'un Voko (ethnie voisine des Dowayo) pauvre :

« Ainsi donc, l'on égorge un taureau de cette race et on le dépouille. On étale la peau encore humide et on lui conserve son humidité. Une fois que le malade a perdu son âme, on l'enroule dans une grande étoffe appelée *kollanwo*. Il est enroulé dans la position d'un homme agenouillé, dont les mains sont placées devant les genoux, les paumes plaquées l'une contre l'autre. On l'enroule en le serrant au maximum. Pour ce faire, les Bokko utilisent des bandes d'étoffe qu'ils sont en mesure de fabriquer... Une fois le cadavre solidement emballé, il est placé sur le côté gauche dans la peau humide, puis ficelé le plus solidement possible en un ballot. C'est sous cette forme qu'est enterré le cadavre... » (FROBENIUS, 1987 : 25).

Nous avons assisté en juin 1991 à l'enterrement de la sœur de Barasa Dogo, chef d'enclos de Dak Ribo (à Mango). Les femmes dowayo sont enterrées dans le cimetière du lignage de leur père. Le cadavre, qui a été rapporté sur un brancard, est exposé, enfumé pendant plusieurs jours dans une case.



Arrivée
à la tombe.

Les hommes sont prêts à basculer le ballot mortuaire dans la tombe.



Parentes et amies sont présentes, vêtues du costume de feuilles — que les femmes dowayo portent encore pendant la saison des pluies. Le mari est là, lui aussi vêtu comme une femme, avec des feuilles. Une seule bête est abattue, toujours à l'emplacement des *nah saale*. Toutefois, le ballot mortuaire (1,60 m sur une base de 1,20 m) est important, avec dix peaux de bovins réhumidifiées, de nombreuses peaux de chèvres fraîches cousues, et des *hile*. Il est tiré par neuf hommes se relayant sur près d'un kilomètre, jusqu'à la colline-cimetière. Seuls les hommes, dont les plus vieux sont vêtus de leur *bentere* et coiffés du bonnet, s'y rendent. On cure une vieille tombe et on enlève les restes de peaux et d'antiques *hile*. Les ossements sont tassés, le crâne ayant été récupéré jadis. On mesure la profondeur et, après avoir fait tourner le ballot autour de la fosse, on tranche la queue de taurin postiche et on le fait glisser par la base du cône. La partie haute où se trouve la tête du cadavre en position fœtale sera ainsi à portée de main lors de l'extraction prochaine du crâne. Pour les enterrements, nous renvoyons à BARLEY (1983) et à GARDI (1981).

Le taurin, qui structure la société dowayo et marque le paysage de la région de Poli, va brusquement être confronté à un concurrent, le zébu mbororo. Auparavant, le zébu des éleveurs peuls était bien sûr présent, mais aux portes du pays dowayo, or à partir de la fin des années cinquante, les Mbororo vont commencer à investir les pâturages d'altitude des montagnes dowayo. La confrontation entre ces deux sociétés aux élevages si dissemblables va d'une certaine façon se radicaliser.

Les rapports taurins-zébus

Les taurins namchi étaient estimés en 1987, avec les troupeaux duupa de Hoy, Boumba et Ninga, à 1 109 têtes. Toutefois, dans le département du Faro que l'on dit voué à l'élevage et qui enregistre 35 000 à 40 000 têtes de zébus, le pourcentage de taurins est négligeable.

*Do na'ayo (le taurin)
et san na'ayo (le zébu),
deux animaux
fortement différenciés*

Les Dowayo prêtent à leurs bovins un caractère et des comportements très différents de ceux des zébus. Les deux animaux sont chargés de connotations dissemblables : « leur » taurin est imprégné de religieux, mieux que cela il est animé d'un « esprit » ; le zébu du Peul, lui, en est dépourvu. Les Dowayo affirment que les deux espèces ne peuvent cohabiter car les zébus sont faibles et se font bousculer par les taurins. Le taurin est une bête vindicative, « qui a du sang », le zébu est un animal placide et docile. Ils ajoutent que si on arrive à les enfermer dans le même corral, à la sortie ils se séparent, le taurin refusant cette proximité. Le métissage serait rare et le produit, *sana gengiyo* (Fulbe/milieu ou mélange) reste indocile.

Le taurin a de la graisse, alors que le zébu fournit du lait. Le premier offrirait une meilleure viande, différente de celle du second, qui « ne se gâte pas si vite ». Le taurin est plus prolifique et, sur les pentes des collines, il manifeste un pied plus sûr, les accidents sont rares...

À la différence du zébu, accusé de « ne cesser de brouter », le taurin s'en abstiendrait la nuit. Plus agile, il se montre en revanche plus dévastateur, car plus apte à trouver sa nourriture, en fouissant à l'aide de ses sabots les billons d'ignames ou de patates douces.

Les Dowayo ont acheté quelques zébus, nous en avons recensés quarante-deux. Ils les font en effet stabuler à part, généralement dans de petits enclos grillagés. À Poulko, le chef de corral parque séparément ses huit zébus, qu'il utilise en attelage qu'il loue durant la saison des pluies. Comme tous les Dowayo, il les donne en gardiennage aux Mbororo pendant la saison sèche.

On n'observe pas de remplacement d'un animal par un autre, ni d'un type d'élevage par un autre.

*Dowayo
et Mbororo,
une difficile
cohabitation*

Avant la cohabitation actuelle avec les Mbororo subie par les Dowayo, ces derniers s'étaient fortement opposés aux Fulbe. Nous rapportons un *yaako* (de Mango) chanté lors des circoncisions, dans lequel le Dowayo se situe par rapport au conquérant fulbe, lui-même lié à un autre bovin auquel il s'identifie :

« Je suis le fils de la panthère, j'ai laissé les autres pleurer comme le taureau du Peul. Dans l'effort, est-ce que je me lamente comme les Peuls³⁶ ? Amenez-moi, même quoi ? Je vais en faire une bouchée. Tu pleures, pour-quoi ? Es-tu un mouton³⁷ ? »

Son couteau, c'est du feu ? As-tu peur du couteau du scorpion ? Tu pleures après ton père, est-ce que ton géniteur t'a envoyé ici ? Peureux ! Tu pleures après ta mère, est-ce que celle qui t'a mis au monde t'a conduit ici ? Amenez-moi ce qui vous effraie, je vais m'en charger, tu pleures pour quoi ? »

Peu à peu, à la fin de la période coloniale, ce ne sont plus les troupeaux des Fulbe des lamidats voisins, Tchéboa, Touroua et Tchamba, qui parcourent le pays, mais ceux des Mbororo qui passent de plus en plus nombreux la frontière du Nigeria. À Poli, certains administrateurs leur interdirent l'accès aux pâturages d'altitude, *cabbal*, afin de limiter les conflits entre cultivateurs et éleveurs et de préserver l'élevage dowayo qu'ils prétendaient moderniser. Après 1965, protégés par une administration peule ou « fulbeisée », les Mbororo investirent les pays dowayo et duupa. Il s'agit des Keesu'en, des Gotenko'en et des Rutenko'en. D'autres Mbororo (Keesu et Daneeji) sont demeurés en plaine. Établis près du Faro pendant la saison sèche, ils se déplacent ensuite pendant les pluies vers l'est, jusqu'à Nyonredou et Riga. Ils peuvent monter jusqu'à douze campements successifs au centre des interfluves, en avant des zones de piémont occupées par les Dowayo Niyore (PARIS, 1987).

Les Mbororo formulèrent des demandes d'autorisation de pâture les trois premières années aux chefs dowayo, puis les ignorèrent. Ils circonviennent les autorités administratives grâce à des cadeaux. « Les Mbororo sont riches », disent les Dowayo, qui désignent leurs quartiers aux cases tôlées³⁸, leur *waalde* (corral mobile de grillage) qu'ils déplacent sur leurs emblavures de maïs.

Les *casus belli* avec les Dowayo sont multiples, et la situation entre les deux communautés est parfois très tendue.

Un des motifs de conflit les plus courants, qui irrite particulièrement les Dowayo, est la mise à feu de la brousse. Les Dowayo, en particulier les Teere, maîtrisent une gestion savante du feu de savane. Ils connaissent la vitesse de progression du feu selon la nature du couvert graminéen, la pente, le moment de l'année et de la journée. Leurs besoins en paille sont plus diversifiés que ceux des Mbororo. Les Dowayo boutent le feu trois à quatre fois dans l'année, généralement en avril, juillet et novembre, après en avoir délibéré devant l'enclos à bétail. Ils délimitent des pare-feu pour préserver des zones de cueillette de chaume réservé au litage des toits,

³⁶ La désignation n'est pas dans ce cas *saniyo* (Peul), mais *sanpariyo* (de *pariyo*, l'incirconcis), à la manière dowayo avec le sous-entendu d'esclave, « car on ne connaît pas l'origine de ces gens, et il en est de même pour les esclaves ».

³⁷ Autre animal amené par les Fulbe.

³⁸ Les toits de tôle que l'on voit dans le paysage dowayo Teere signalent soit une chapelle ou un moulin, soit une concession ou un quartier mbororo, comme à Mango et à Tuutiki (entre Mango et Konglé).

à la confection de vanneries, de cordes... Ils nettoient par le feu des zones localisées en bordure des champs, juste avant la récolte, afin de créer des glacis dégagés et de tenir avec leurs frondes les bandes de singes à distance.

Au droit de pâturage se superpose le droit de chasse (au feu) avec, parfois, une combinaison des deux (recherche de regain et programmation de chasse collective). Chaque village possède sa ou ses colline (s) et gère ses activités cynégétiques et ses besoins en regain. Par exemple, on met le feu après les pluies d'avril, en début d'après-midi. Le feu est moins violent, la terre est alors plus facile à creuser pour éventrer les terriers du gibier fouisseur.

Les Mbororo ne prennent pas en compte cette gestion très parcellisée du couvert graminéen et, au grand dam des Dowayo, ils mettent le feu à de vastes surfaces, souvent pendant le mois de novembre, avant même que les maîtres de la terre dowayo aient donné le coup d'envoi.

Les taurins et l'Administration

L'histoire des rapports entre les taurins et l'Administration peut se résumer à une succession d'échecs : échec de l'impôt en bétail, échec des croisements taurin-zébu, échec de la transformation du taurin en vache laitière et en animal de trait.

Les taurins et « l'appriovisoement » des Dowayo

Les premiers contacts avec l'administration allemande, puis française, prirent la forme d'une suite de malentendus. Les sous-officiers en place n'étaient pas préparés, et surtout ils n'eurent guère le temps (avec des séjours de moins de deux ans) de comprendre la complexité de la société dowayo et le rôle qu'y jouait le bétail. Cela explique la résistance passive, mais aussi active, de ces derniers, émaillée d'innombrables « incidents sanglants ».

Les Dowayo de Joumté Manga relatent ainsi leurs premiers contacts avec les « Jaman » (i.e. les Allemands) : « Lorsque les *Jaman* se rendirent sur l'Hossere Mango et l'Hossere Godé, les Dowayo les reçurent à coups de flèches. Contre l'arnado de Godé, ils durent utiliser les *mayrwa* (mitrailleuses). Ensuite, ils se saisirent systématiquement de leur bétail. »

Les Godé envoyèrent la nouvelle à Joumté : « Les Blancs ont pris nos troupeaux ». Le chef Niyewa de Jumté réunit cent paniers d'œufs, cent poulets et cent pintades et se rendit auprès des Allemands qui campaient sur le piémont de l'Hossere Godé. Comme il venait sur son cheval, accompagné de beaucoup de gens et au son des tambours, les Allemands crurent à une attaque et firent tirer en l'air pour les effrayer. Les Dowayo jetèrent paniers et poulets et prirent la fuite. Le chef Niyewa et quelques autres continuèrent à avancer vers les Blancs et se présentèrent. Le commandant lui dit : « Pendant que je faisais la guerre à Godé, où étais-tu ? »

Niyewa répondit : « Je cultivais du côté de Rumndé... » Niyewa, voyant les troupeaux rassemblés par les gardes, le supplia : « Ce que vous avez arrêté là, ce sont nos enfants et nos petits-enfants, je reconnais de mes vaches que j'ai données en dot pour que mes fils reçoivent des femmes... L'arnado Niyewa passa la nuit auprès du commandant. Le lendemain, ce dernier lui remit tout le bétail saisi et lui dit : « Je vais m'établir à Poli, il faudra me rendre visite et répondre à mes convocations. » De retour à Joumté, Niyewa reçut la visite de tous les notables et des chefs de corral de Godé et de Tété. Il leur remit leur bétail en totalité et sans contrepartie. Cela lui permit par la suite d'asseoir son autorité sur le pays car les Allemands firent entrer dans son commandement Godé, Tété, Figolé et Garé.

Ainsi, les Dowayo expriment le fondement de leur société basée sur les taurins, gages de leur propre descendance.

Dans un rapport de tournée du 22 au 28 juin 1927, Le Saout décrit les Dowayo comme totalement abrutis ou simulant l'abrutissement ; les gens fuient, la plupart des villages sont désertés, on refuse de la nourriture aux miliciens, les quelques individus présents sont ivres... et de s'interroger sur cette situation :

« Les troupeaux paissent librement dans la plaine et la montagne, ce qui tend à prouver qu'ils ne craignent pas autant qu'ils veulent bien le dire qu'on les leur enlève. Il y a tout simplement mauvaise volonté de leur part à se rendre au-devant du Blanc... »

Salasc, chef de la subdivision de Poli, dans son rapport de tournée du 20 septembre 1937, quant à lui, dénonce les pratiques de certains de ses prédécesseurs :

« [...] Des cabris, des bœufs même ont été enlevés et non restitués par les miliciens en tournée d'impôt pour sanctionner la simple fuite d'indigènes apeurés. Cette méthode est tout le contraire de l'appropriation... Lorsque les gens se plaignent des perceptions exigées par des collecteurs médiocres (6 à 8 F d'impôt au lieu de 2 F inscrits au rôle)... on les accuse d'être rebelles, réfractaires et sauvages arriérés³⁹... »

Marchesseau (rapport de tournée effectuée dans la région de l'Hosséré Mango, 22 juin 1925) dénonce, après la soumission de Mango, l'impôt reposant sur le bétail :

« Le Namchi en effet ne connaît pas la monnaie, d'autre part il garde jalousement son bétail, qu'il ne sacrifie que pour les grandes fêtes (fêtes des morts, fêtes de la circoncision), le reste du temps il mange très peu de viande et admet difficilement que l'on touche à ses cabris et bœufs qui sont pour

³⁹ Le séjour des escortes des administrateurs, composées de 15 à 20 gardes était trop lourd pour la taille des villages (entre 60 et 200 personnes). De plus, la subdivision de Poli fut la seule, pendant longtemps, à ne pas rétribuer le portage, même en sel.

lui un capital sacré. C'est ce qui explique les gros apports de mil et quelques tissus de gabag seulement apportés au poste en paiement de l'impôt. »

Les Dowayo rechigneront ensuite à donner beaucoup de mil, nécessaire à la préparation de la bière consommée lors de toutes les fêtes. On s'acheminera vers un règlement en rouleaux de gabak (en 1936, on peut lire : « [...] encore que presque tout l'impôt ait été apporté sous forme de gabaque... ») puis progressivement en numéraire.

Il faudra attendre Savani en 1935, qui succède au lieutenant Vallin (1933-1934) et dont les méthodes de pacifications douces furent données en exemple, pour obtenir que « les animistes de Poli ne paient plus l'impôt sur le bétail, impôt qui rendait peu et mal ».

Quant à savoir s'il convenait ou non, pour contraindre les Dowayo à l'obéissance, de « réquisitionner, prélever, ponctionner temporairement » leur bétail, les directives venues de Garoua furent des plus fluctuantes.

En 1928, le chef de région écrit :

« J'ai interdit au lieutenant Alphonse [chef de la subdivision Namchis-Alantikas, c'est-à-dire Poli] de percevoir l'impôt des Kirdis de sa subdivision en faisant razzier des troupeaux par des miliciens abandonnés à eux-mêmes. L'emploi de ce procédé qui ménage les forces du chef de subdivision et permet d'éviter les rôles de dégrèvement a causé dans les Namchis, au temps où l'adjudant chef Rouxel était chef de poste, les sanglants incidents de Sébi et de Waltesse... »

Toutefois, le 24 novembre 1936, le chef de région Genin, s'étonnant d'un retard d'impôt, cite en exemple :

« [...] la tournée en juillet par le lieutenant De Lestapis, tournée au cours de laquelle cet officier, en dépit des rochers que les Kirdis lui firent généreusement rouler sur la tête, fit preuve de fermeté et se saisit de plusieurs troupeaux, qui furent rendus à leurs propriétaires aussitôt que ceux-ci eurent payé leurs taxes, ce qui ne tarda point ».

*L'échec de la
« domestication »
du bœuf namchi*

Les administrateurs tentèrent de développer cet élevage kirdi, dont les connotations étaient implicitement positives avec sur ces « alpages » des bêtes qui ressemblaient, quoique de petit gabarit, à celles d'Europe. Du village de Darko, l'administrateur Floc'h décrivait « une vue splendide sur ces montagnes recouvertes de pâturages où paissent des bœufs sans bosse, on se croirait dans les Pyrénées ». Seulement voilà, le taurin namchi n'est pas une vache laitière.

Les rapports de tournée, à la rubrique « situation économique », ne manquent pas de relever l'originalité de l'élevage du bœuf sans bosse de la région et de faire des propositions. Nous donnerons l'exemple du chef de subdivision de Poli, Floc'h. Dans l'Hosséré Godé, en avril 1938, il déclare :

« Quant aux bœufs, ils sont fort nombreux, surtout dans l'Hossere Godé. Nous estimons que leur nombre doit atteindre près de 1 000 têtes de bétail... Dans presque tous les troupeaux, on trouve quelques produits de croisement de vache namchie sans bosse et de zébu foulbé. Le résultat est fort intéressant car les produits croisés semblent avoir la résistance du bœuf sans bosse et les qualités du zébu. En effet, à Voko, j'ai vu de nombreuses vaches croisées donnant régulièrement 3 litres de lait par jour, ce qui est remarquable, car les vaches namchies ont les pis tellement petits qu'on ne peut en extraire le lait. Les Namchis vendant plus facilement qu'autrefois leur bétail, il est permis d'espérer la constitution, dans la subdivision de Poli, d'un cheptel croisé bien adapté au milieu et qui, soigné par les Foulbés et assimilés, constituera une source de revenus intéressants. »

Ce discours cherche à justifier la démarche de l'administrateur, car le cheptel de Godé est surévalué, les croisements n'existent pas excepté chez les Voko, et il postule un changement dans la mentalité des Dowayo quant à la commercialisation de leurs bêtes.

En juin 1938, le même administrateur insiste : « Il serait pourtant intéressant de développer les troupeaux de bœufs namchis qui sont immunisés à la trypanosomiase, et de les croiser avec des bêtes venues de Ngaoundéré. » Un petit troupeau sera même envoyé cette année-là à Garoua pour que soit étudié le degré de trypanotolérance. En septembre 1938, Floc'h enfonce le clou :

« Le pays namchi entourant le poste de Poli, dans un rayon de 15 km, possède un cheptel bovin de 2 000 têtes environ... Mais il faudrait améliorer la race locale trop petite par des apports de vaches de Ngaoundéré, bonnes laitières. Un petit troupeau de vaches croisées existe à Poli, constitué depuis peu par un Peuhl et la quantité de lait obtenue est fort appréciable. »

Il propose encore en octobre 1938 « l'amélioration des petits bovidés sans bosse... par l'apport de quelques reproducteurs zébus foulbés que la Société de Prévoyance pourra acheter l'année prochaine à Ngaoundéré ».

Ce seront les mêmes recommandations jusque sous l'administrateur Relly dans les années cinquante... sans résultats.

On constate que les seuls croisements taurins-zébus sont le fait de Fulbe ou de « Kirdis évolués », c'est-à-dire en voie de « foubéisation », comme le chef de Voko, Gambara, toujours cité en exemple, qui « possède un troupeau de près de 50 bœufs namchis et foubés croisés ». Son successeur fera disparaître les taurins pour ne garder que les zébus.

Pour les administrateurs de la subdivision de Poli, et jusque vers les années cinquante, à peu d'exceptions près, le Dowayo doit évoluer en se « foubéisant » et son taurin doit être croisé avec le zébu peul.

Les administrateurs militaires, puis civils, passèrent ensuite le relais aux Services de l'élevage. Ceux-ci montrèrent moins d'intérêt — et guère plus de compréhension et d'efficacité — que les premiers. Les Services de l'élevage n'auront que de la commisération pour le « bœuf namchi » : « Peut-on parler d'un élevage ? Est-ce bien d'un gardiennage qu'il s'agit ? » Les soins les plus élémentaires comme le détiquage ne seraient pas observés⁴⁰ (ce qui est partiellement faux)...

Tous les efforts des administrateurs, ceux des SAP (Société agricole de prévoyance) et de la Maison rurale de Fignolé ont tenté de créer avec le bétail dowayo un élevage convenable. Les connotations d'un bon élevage passant par la production de lait, il y eut des essais de traite. Cela se traduit par un manque pour le veau car la quantité de lait restant après la traite, 1,5 litre, était insuffisante, et il fallut arrêter⁴¹.

La Maison rurale de Fignolé, secondée par les SAP, constitua à partir de 1958 un troupeau qui dépassa une centaine de têtes. Elle ambitionnait de vulgariser les méthodes d'élevage rationnel et visait un objectif, inacceptable pour un Dowayo à cette époque, atteler leur *do na'ayo*. L'échec fut total, à la mesure de l'ignorance que les promoteurs avaient de la société dowayo, et de l'assurance qu'ils mettaient dans leurs recettes de développement⁴². Dans les prospectives de développement pour le Nord-Cameroun, en 1964, on pense à la transformation progressive de la zone au sud de la Bénoué (Poli) en une zone d'élevage de bovins trypanotolérants.

Le petit troupeau namchi, parfaitement adapté aux conditions locales, utilise des pâturages interdits aux zébus. Plusieurs centaines de milliers d'hectares pourraient ainsi devenir productifs. Il faut prévoir les moyens d'augmenter considérablement le nombre de ces trypanotolérants (par exemple par un ranch d'élevage spécialisé) afin ... de fournir ultérieurement des animaux aux pays importateurs de bovins trypanotolérants !

⁴⁰ « Bien des femelles, par exemple, sont pratiquement stériles parce qu'on ne leur a pas enlevé les tiques qui ont provoqué des abcès du pis et des pertes de mamelles » (Loisy, 1966).

⁴¹ « En cas de perte de veau, la vache namchi retient systématiquement son lait. La traite à cette période est donc impossible et en quelques jours, elle est tarie. Il n'y a donc pas de possibilité d'exploitation, mais le côté bénéfique de ce caractère est qu'il n'y a aussi jamais de rengorgement du pis d'où pas de mammite par rétention de lait » (ZIGLA, 1987 : 20).

⁴² En 1987, ZIGLA relevait neuf « bœufs namchi » d'attelage et, en 1991, nous n'en avons recensé que huit.

Cette volonté affichée dans le rapport de GUILLARD et WERTHEIMER (1964) qui lance le développement rural dans le nord du Cameroun ne sera pas suivie d'effet.

Si produire de la domestication, c'est produire du pouvoir de l'homme sur l'animal et aussi par rapport aux autres hommes (DIGARD, 1990 : 214), les Dowayo ont assurément freiné à un certain niveau le processus de domestication, afin de préserver une sorte d'indépendance du taurin vis-à-vis de l'homme. Les Dowayo essaient de sauvegarder l'image que renvoie la « société » des taurins sur la société des hommes. Ce refus d'intimité avec le taurin renforce sa part « d'humanisation » en le valorisant par rapport à l'homme.

L'élevage dowayo peut apparaître comme non abouti au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire en termes de production. Dans la société dowayo, l'animal domestique (coq, cabri, taurin...) est avant tout considéré comme un ingrédient sacrificiel, un indicateur de chiromancie, une base de dot, qui assure le passage à la reproduction et permet l'accès au domaine des morts...

En dépit des rapports administratifs qui, régulièrement, signalent une amorce de diffusion du mouton, jadis inconnu chez les Dowayo et apparu avec les Fulbe, cet animal est l'objet du même refus que le zébu. Il ne saurait être intégré dans les rituels aux côtés de la chèvre, seule habilitée et protégée par les *is saale*. Le mouton reste quasi absent du pays dowayo ; les chefs disposent parfois de quelques têtes données par des Mbororo. Cette adoption limitée s'effectue à travers le registre des animaux sacrificiels (le mouton étant celui du musulman). L'élevage du porc, en revanche, est toujours refusé, car ses connotations (il est proche du phacochère) l'associent au gibier, animal chassé⁴³...

⁴³ Dans un rapport de tournée du 4 au 15 juin 1938, Floc'h signale que « les moutons qui étaient autrefois inconnus des Namchis ont été distribués par la Société de Prévoyance et se multiplient d'une façon satisfaisante. Il n'en a pas été de même pour l'élevage des porcs, les populations, bien que non islamisées, ayant refusé de s'y intéresser ».

La société dowayo reste toujours dominée par les aînés, les vieux au *bargasiyo*, fer droit monté sur un bâton fourchu, qui permet de « creuser les médicaments » et qui, à leur mort, sera fiché dans le *wagele*, puis donné en héritage.

Le troupeau — la richesse — ne se partage toujours pas, pas plus chez les chrétiens que chez les musulmans, même si ces derniers donnent l'impression de mieux associer leur héritier à la gestion du troupeau. L'élevage du « bœuf namchi » reste donc aujourd'hui encore l'affaire de la gérontocratie. Les jeunes refusent d'attendre pour devenir à leur tour les bénéficiaires du système. Ils se dérobent pour garder le bétail, rabattre les taurins, aller régulièrement les surveiller près des points d'eau. Le nombre de

Un élevage gérontocratique condamné

bêtes indociles augmente et les troupeaux sont de plus en plus difficiles à contrôler. La charge de chef d'enclos est jugée peu rémunératrice, les rapports avec les propriétaires de bétail sont sources de trop de conflits. Les jeunes sont aussi tentés par des séjours en ville et ne veulent pas vivre attachés à leur corral.

L'amenuisement du nombre de chefs de corral aboutit parfois à des situations surprenantes. Depuis 1989, le nombre d'animaux s'est accru dans le corral de Jaka Philippe à Séré Loré, alors que celui-ci est lépreux et aveugle. Les nouvelles bêtes viennent de corrals qui ont fermé. Le corral de Jaka a bonne réputation. Bien que Jaka soit handicapé, l'essentiel, ici encore, tient aux pouvoirs occultes qu'on lui reconnaît, et qui priment sur l'habileté à maîtriser les techniques d'élevage. Jaka de son côté se plaint d'être contraint par ses voisins de maintenir son corral. Il dit manquer d'aide, les bœufs font des dégâts dans les champs de coton. Ne pouvant poursuivre les propriétaires, il doit parfois lui-même payer l'amende.

Les possesseurs de taurins eux-mêmes acceptent moins facilement l'obligation de confier leurs animaux à un parc. Ils dénoncent de trop lourdes pertes et l'indélicatesse de certains chefs de corral. Ce moindre enthousiasme des deux parties, propriétaires de taurin et chefs d'enclos, est une cause supplémentaire de recul du taurin.

Toutefois, cette diminution des effectifs ne détruit pas le système dotal qui continue à reposer sur le taurin, mais elle rend plus longue et plus complexe la réunion des têtes de bétail exigées, obligeant à des règlements différés.

Ce bétail, rare et hors de prix, qui mobilise beaucoup d'énergie, est porteur de tensions. Cette situation favorise les paiements en équivalents taurins, sous une forme de plus en plus monétarisée.

Sans doute les Services de l'élevage ont-ils raison lorsqu'ils affirment que le Dowayo n'est pas un éleveur. Le terme d'élevage induit une ambiguïté qui repose sur sa notion même. Il connote l'application de savoirs zootechniques, une volonté d'assurer le croît permanent du troupeau sans ségrégation sociale et une utilisation à des fins économiques. Or, s'il s'agit bien d'une gestion, elle concerne un bien promu base des relations sociales et qui ne prend son sens qu'à travers elles.

Certains Dowayo auraient pu adopter le zébu, comme conséquence de leur islamisation — qui passe dans le Nord-Cameroun par une « fouldéisation » —, manifestant par là une vocation de pasteurs. Ils ne le font pas et prennent le zébu comme animal de trait, se comportant en cela comme de simples agriculteurs.

Accéder au modèle d'éleveurs qu'ils ont sous les yeux, celui des Mbororo, fortement marqué, place les Dowayo devant une impossible mutation ethnique, car il s'avère encore plus éloigné d'eux que le modèle fulbe cultivateur-éleveur.

Ce n'est pas la formation de jeunes éleveurs dowayo — d'ailleurs il n'y en a pas — qu'il serait nécessaire d'entreprendre pour recycler, puis développer cet élevage. Les transformer, au mieux, en éleveurs de type masa ou tupuri et démocratiser le taurin en lui faisant abandonner le circuit social pour entrer dans une rentabilité pseudo-économique impliquent la mutation de la société dowayo. Aujourd'hui, elle se délite, mais la fraction des vieux adultes reste très coercitive et ne lâche pas ses privilèges. Quant aux Dowayo sortis à des degrés divers de l'ancien ordre social, ils suivent des voies influencées par le protestantisme, le catholicisme ou l'islam, et on ne peut augurer de l'avenir du « taurin namchi ».

Les jeunes Dowayo ont de plus du mal à porter sur le taurin un regard différent de celui de leurs pères. Comment extraire cet élevage de sa gangue socioreligieuse et en faire une activité économique indépendante ?

Toutefois, les signes d'un changement, dans le cadre d'un renforcement de l'individualisme économique, existent chez les Dowayo de Waaté : un certain nombre de corrals capitalisent les taurins, sans les remettre dans le circuit des deuils et ne les intègrent que très partiellement dans les dots. Les animaux pensionnaires sont refusés. Certaines unités sont attelées, vendues au boucher. Autrement dit, le système du *nah luk yayo* est dénoncé et l'accession aux bœufs devrait être libre pour tous. Dans cette situation nouvelle, le taurin saura-t-il supporter la concurrence du zébu ?

R é f é r e n c e s

- BARLEY (N.), 1983 — *Symbolic structures. An exploration of the culture of the Dowayos*. Cambridge University Press, 125 p.
- BERNOT (L.), 1988 — Buveurs et non buveurs de lait. *L'Homme*, 108, 28 (4) : 99-107.
- BEAUVILAIN (A.), 1983 — Un élevage résiduel : les taurins du Nord-Cameroun. *Revue de Géographie du Cameroun*, 4 (1), université de Yaoundé : 39-44.
- BOULET (J.), 1975 — *Atlas Régional Bénoué*. Yaoundé, Orstom, notice 90 p.

- CASU (J. C.), 1973 — *Notes sur les Doayo, Inga, Dupa, Samba, Koma et Mboum*. 36 p.
- DIGARD (J. P.), 1990 — *L'homme et les animaux domestiques*. Paris, Fayard, 325 p.
- DOUTRESSOULLE (G.), 1947 — *L'élevage en Afrique Occidentale Française*. Paris, Larose, 298 p.
- ELDRIDGE (M.), 1979 — *Le peuplement de la Haute Bénoué*. CNRS, fasc. 1, 81 p.
- ELDRIDGE (M.), 1983 — *Peuples et Royaumes du Foubina*. Tokyo, Ica, 307 p.
- FROBENIUS (L.), 1987 — *Peuples et Sociétés traditionnelles du Nord-Cameroun*. Trad. de l'allemand par Eldridge (M.), Stuttgart, Franz Steiner verlag Wiesbaden GMBH, 175 p, 1^{re} édit. 1911.
- GARDI (R.), 1981 — *Alantika, Bergland in Kamerun*. Bern, 288 p.
- GARINE (E. de), 1998 — « Contribution à l'ethnologie du taurin chez les Duupa (massif de Poli, Nord-Cameroun) ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*, Paris, Orstom, coll. Latitudes 23 : 123-181.
- GUILLARD (J.), WERTHEIMER, 1964 — *Problèmes de développement rural dans le Nord-Cameroun*. Paris, BDPA, 145 p.
- LOISY (E. de), 1966 — La Maison Rurale de Figolé : un exemple de formation d'exploitants agricoles. *Doc. Agricole 3*, Inades Agr. Service Afrique : 17-18.
- PARIS (F.), LEMASSON (J. J.), 1987 — *Systèmes d'occupation de l'espace et épidémiologie de l'onchocercose. Étude du contact entre l'homme et le vecteur S. damnosum en zone de savane soudanienne du Nord-Cameroun*. Mesres/Orstom/Oceac, 67 p.
- PARIS (F.), 1990 — Adieu à l'enfance chez les Dowayo. *Géo*, sept 1990 : 40-53.
- SAVANI (M.), 1937 — Notes sur les populations namchi. *Bulletin de la Société d'Études Camerounaises*, 2 : 15-42.
- SEIGNOBOS (C.), 1982 — *Nord-Cameroun. Montagnes et Hautes Terres*. Parenthèses, coll. Architectures traditionnelles, 188 p.
- SEIGNOBOS (C.), 1982 — Matières grasses, parcs et civilisations agraires (Tchad et Nord-Cameroun). *Cahiers d'Outre-Mer*, 139 : 129-169.
- SEIGNOBOS (C.), TOURNEUX (H.), LAFARGE (F.), 1986 — *Les Mbara et leur langue*. Paris, Sela, 317 p.
- THYS (E.), ZIGLA (W.), 1998 — « La race taurine namchi, aspects zootechniques ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*, Paris, Orstom, coll. Latitudes 23 : 213-225.
- WARNIER (J. P.), 1985 — *Échanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda pré-colonial (Cameroun)*. Stuttgart, Frank Steiner Verlag Wiesbaden, GMBH, 323 p.
- ZIGLA (W.), 1987 — *Les taurins namchi du Nord-Cameroun*. Mémoire pour l'obtention du diplôme d'infirmier vétérinaire principal, Centre national de formation zootechnique et vétérinaire de Maroua, 63 p.

Rapports de tournée

Rapport de Tournée du lieutenant Le Saout, chef de subd. du Faro, sur la tournée entreprise par lui dans les régions de l'Hosséré Mango-Voko et Mao Bantadje du 15 au 28 mars 1927 (ANY/APA 11787/M).

Rapport du lieutenant Marchesseau, chef de subd. des Namchis-Alantikas à M. le chef de bataillon commandant la région Nord, sur une tournée administrative dans la région de l'Hosséré Mango le 22 juin 1925 (ANY/APA 11787/M).

Rapport sur une tournée effectuée du samedi 20 au mercredi 24 avril 1938 dans l'Hosséré Godé et le lamidat de Voko, par M. Floc'h, adm. adj. des Colonies, chef de subd. de Poli (ANY/APA/11770/D).

Rapport sur une tournée du mardi 11 au lundi 24 octobre 1938 par M. Floc'h, adm. adj. des Colonies, chef de la subd. de Poli, dans le lamidat de Touroua et l'Hosséré Ngoré, après stationnement à Garoua (ANY/APA/11770/D).

Rapport sur une tournée effectuée dans les lamidats et groupement des Tschamba, Wangai-Alantikas, Beka, Touroua, Nyoré et Godé par M. Floc'h, adm. adj. des Colonies, chef de subd. de Poli, du 2 au 15 septembre 1938. (ANY/APA/11770/D).

Rapport sur une tournée effectuée du 5 au 11 juillet 1938 dans les cantons doupa et doayo du cirque de Poli par

M. Floc'h, adm. adj. des Colonies, chef de subd. de Poli (ANY/APA/ 11770/D).

Rapport du chef de région Genin, du 24 novembre 1936 (ANY/APA 12772/C).

Rapport de la tournée effectuée par M. Salasc, adm. adj. des Colonies, chef de la subdivision de Poli du 2 au 31 octobre 1936 (ANY/APA 12772/C).

Rapport de tournées effectuées par M. Salasc, chef de la subd. de Poli, à Louguéré-Téré et Hosséré Ninga, 20 septembre 1937 (ANY/APA 12772/I).

*Contribution
à l'ethnologie du taurin
chez les Duupa*
(Massif de Poli, Nord-Cameroun)

Éric de Garine

Ethnologue

Les Duupa occupent la partie nord-est du massif de Poli et le piémont qui l'entoure. Leur économie est dominée par la culture du mil, dont la production polarise l'ensemble du système économique et social. Ils sont aussi éleveurs de taurins. Pour présenter l'ethnographie relative au taurin, nous nous intéresserons au domaine cognitif et symbolique ainsi qu'au système de la production, de la consommation et de la distribution. Dans tous ces secteurs, il est fait référence au taurin, mais celui-ci n'apparaît jamais comme un élément indispensable au fonctionnement de cette société, ce qui la différencie des autres groupes d'agropasteurs de la région.

Le système des connaissances relatives au taurin peut être appréhendé sous les aspects suivants : la place de cet animal dans la classification zoologique traditionnelle, les critères utilisés pour distinguer les individus à l'intérieur du troupeau et le parallèle symbolique établi entre l'homme et le taurin.

Le terme utilisé pour désigner le taurin comme « espèce biologique » est celui de *nà aá*. Il ne peut être question d'exposer ici l'ensemble des conceptions relatives à l'univers zoologique des Duupa, mais simplement de présenter les critères classificatoires appliqués aux taurins.

Les Duupa possèdent plusieurs manières de classer les animaux. À une taxinomie générale basée sur la morphologie des espèces s'ajoutent

L'animal

Le taurin dans la zoologie duupa

¹ Sur les différents types de classifications, voir BULMER, 1970 : 1081-1088 ; HAYS, 1983 : 594 ; HUNN, 1985.

d'autres classifications¹ qui usent de critères différents ; ces catégories seront désignées dans le texte par l'expression « axes classificatoires ».

Une partie de la taxinomie générale est présentée sur la figure 1. En duupa, comme en de nombreuses autres langues, il n'existe pas de terme général qui désigne l'ensemble des animaux. Beaucoup de taxons apparaissent sans affiliation à des classes de niveau 1 dans la taxinomie, c'est notamment le cas des animaux domestiques. Ils sont représentés au voisinage de catégories générales de niveau 1 avec lesquelles les Duupa leur reconnaissent une parenté morphologique.

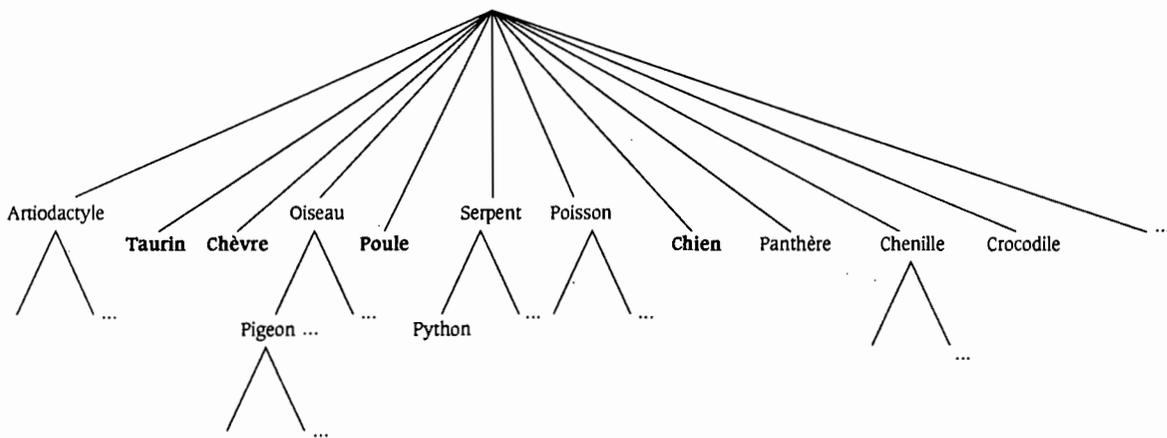
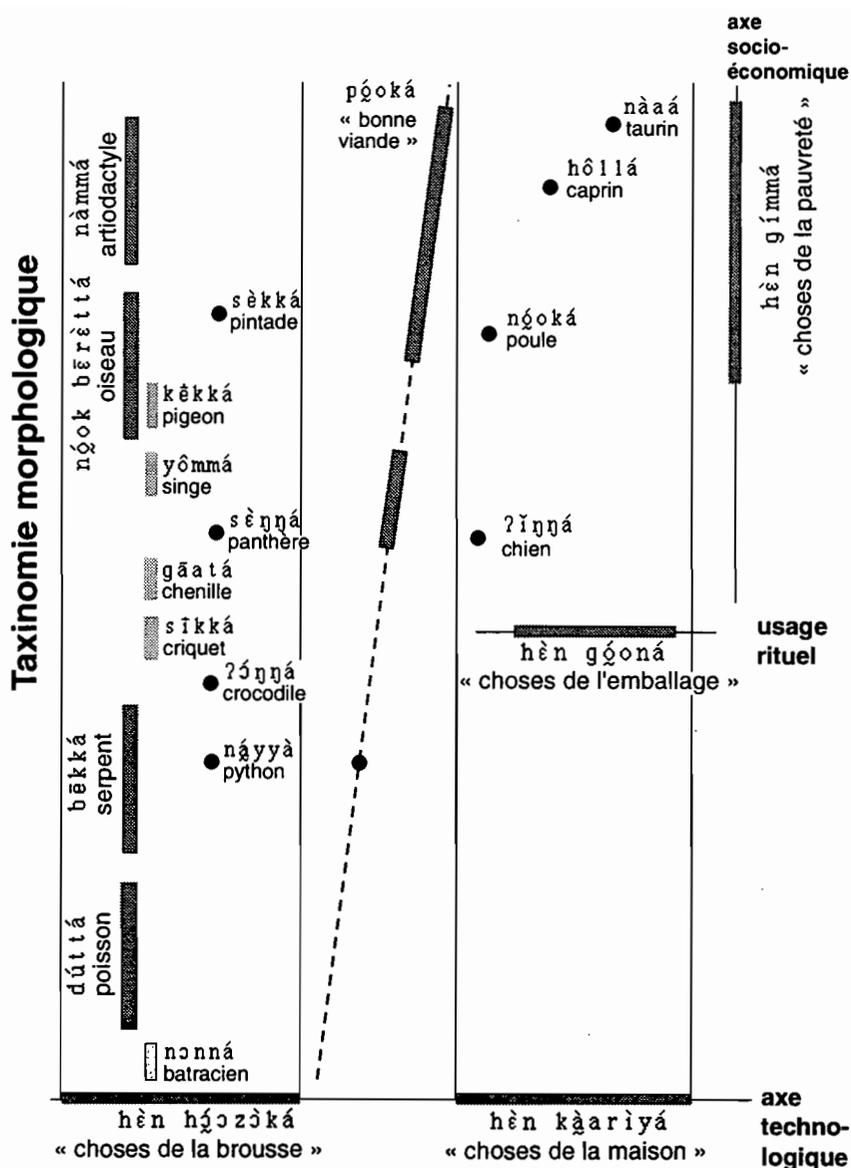


FIG. 1 — Extrait de la taxinomie générale des animaux.

La catégorie *nàmmá*, artiodactyle, comprend tous les artiodactyles, ainsi que l'éléphant ; les espèces qui y figurent sont regroupées en vertu de la perception de leur morphologie générale. Taurins et caprins entretiennent une parenté morphologique avec ces herbivores : pour autant, les informateurs duupa consultés refusent de les inclure dans cette catégorie. « Taurins et caprins ne sont pas des espèces de *nàmmá* », quelle que soit la similarité morphologique qu'entretiennent ces deux animaux domestiques avec cette classe d'animaux sauvages. La même évidence perceptuelle est retenue dans le cas de la « poule » et des « oiseaux », elle est d'ailleurs sensible au niveau lexical : *nǒóká* est un terme polysémique, tantôt utilisé dans le sens de « poule », tantôt dans celui de « oiseau », mais il est rare que le contexte rende possible une confusion entre les deux sens. L'expression *nǒók bɛ r ɛ t á*/oiseau-voler, est parfois utilisée pour désigner la classe perceptuelle des « oiseaux ». Le chien n'est associé à aucune catégorie générale.

Fig. 2 — Axes classificatoires relatifs au taurin.



Les animaux domestiques sont regroupés sur un axe classificatoire qui fait contraster hèn h̄zòkà/chose-brousse, et hèn k̄ariyá/chose-maison ; h̄zòtá signifie « herbe », « graminée » et, par extension, la savane et les espaces non anthropisés ; hèn h̄zòkà correspond à « choses de la brousse ». k̄ariyá signifie « enclos », « habitation » et hèn k̄ariyá

« choses de la maison ». Le mot *hèn ná* a un sens large, nous l'avons traduit par « chose » car il ne désigne pas seulement les êtres vivants mais aussi les objets. Dans le groupement « choses de la brousse » peuvent être rangés tous les animaux sauvages et les classes d'animaux sauvages. Dans celui des « choses de la maison » figurent : *nà a á*/taurin ; *hò l l á*/caprin ; *nǒ k á*/poule ; *ʔ ɪ ŋ á*/chien. Cheval, âne, mouton, canard et chat sont des espèces connues des Duupa mais ceux qui s'adonnent à leur élevage sont rares. Le cas du zébu est similaire. Ces espèces peuvent être rangées dans les « choses de la maison » mais leur position marginale dans la culture duupa fait que nous n'en traiterons pas. Le caractère commun à ces espèces est qu'elles sont des produits d'élevage. Parmi les « choses de la maison » ne sont pas inclus les insectes, les petits reptiles, ni même les oiseaux, qui y pullulent pourtant. L'axe classificatoire qui oppose « choses de la brousse » et « choses de la maison » est un axe « technologique », qui oppose les animaux sauvages à ceux qui sont des produits de l'activité humaine, les animaux domestiques.

Dans le regroupement « choses de la maison », deux axes supplémentaires peuvent être appliqués : le premier est socio-économique, le second rituel.

Le terme *hèn g í mm á*/chose-pauvreté, regroupe à la fois taurins, caprins et « poules », animaux que l'on possède... lorsque l'on n'est pas pauvre. La possession de bétail est un des critères importants pris en compte par les Duupa dans la hiérarchie socio-économique des individus. Ces aspects seront développés dans la partie du texte consacrée aux échanges de taurins. Pour l'instant, il suffit de dire que le chien n'est pas intégré dans les « choses de la pauvreté ». Comme les espèces de ce groupement, il peut être un produit d'échange, mais, à leur différence, ce n'est jamais dans le cadre d'échanges socialement institués comme les prestations matrimoniales ou les rites de deuil. D'autre part, aucun prestige n'est associé à la possession des chiens. Le regroupement « choses de la pauvreté » se fait sur un axe socio-économique.

Le terme *hèn g ó n á*/chose-emballage, regroupe taurins et caprins, dont les peaux sont utilisées lors des rituels funéraires. Le cadavre est enveloppé dans un ballot mortuaire composé principalement d'étoffes de coton et de peaux de chèvres et de taurins. On y reviendra dans la partie consacrée aux usages rituels de l'animal. Dans le cadre des procédés de classification, ce regroupement indique un axe d'usage rituel.

Il existe d'autres axes classificatoires que l'étude de différents aspects de la zoologie duupa révélerait ; parmi ceux applicables au taurin, il en est un autre qui doit être évoqué ici. Le terme *pǒ k á*/viande, s'applique aux animaux

morts et à leur dépouille quand celle-ci est consommée. Les animaux qui font l'objet d'un tabou alimentaire respecté par tous les membres de la société (le crocodile et les batraciens) n'en font évidemment pas partie, mais ceux qui sont interdits à certaines catégories sociales ou biologiques (non-circoncis, femmes enceintes...) peuvent y être inclus. La catégorie *póoká* ne se définit pas par rapport au système des prohibitions alimentaires.

Les critères culinaires n'ont pas non plus de valeur discriminante : que la viande soit préparée rôtie, grillée ou en sauce ne change rien au fait qu'on la considère ou pas comme *póoká*. De même, la hiérarchie gastronomique des viandes qui sont diversement valorisées n'entre pas en ligne de compte. S'il est vrai que les acridiens ou les passereaux, qui sont considérés comme nourritures d'enfants, peu dignes d'être mangées par les adultes, ne sont pas qualifiés de cette manière, la viande du chien l'est en revanche, bien qu'elle soit objet de répulsion pour beaucoup.

Parmi les serpents, seul le python est rangé dans cette catégorie. Quant aux oiseaux, seuls les plus grands, comme la pintade, sont classés comme *póoká*, tandis que les différentes espèces de pigeons, pourtant fort appréciées, ne le sont pas. Il en est de même des chenilles et des poissons.

Ce sont les animaux comestibles les plus grands, ceux « où il y a beaucoup de viande à manger », qui constituent la catégorie *póoká*, « bonne viande » ; elle définit un axe d'usage alimentaire.

Tous les animaux domestiques sont de « bonnes viandes » et toute la classe *nàmmá* aussi. L'expression *pók bégéé*/viande-rouge, désigne la viande des espèces de la classe artiodactyle, elle fait référence à l'absence de graisse remarquée sur le gibier tandis que les animaux domestiques en sont abondamment pourvus. Taurins et caprins sont évidemment considérés comme *póoká*.

Sur la figure 2 sont représentées les cinq classifications dans lesquelles le taurin trouve sa place.

Il existe dans le lexique nombre de termes composés dont certains comprennent la racine /*nàa*-/ qui signifie « taurin ». Le corpus présenté comporte uniquement des composés qui désignent des objets empiriques, leur identification n'est pas ambiguë ; ils appartiennent au domaine végétal et animal et à la catégorie des objets artisanaux.

Pour chacun des composés, on présente le terme duupa, sa traduction mot à mot, son identification lorsqu'elle est disponible, et son étymologie telle qu'elle a été recueillie auprès d'informateurs duupa francophones

Le taurin dans l'étymologie populaire de quelques mots composés

(« Pourquoi taxon A est-il nommé composé x ? »). Enfin, les critères relatifs au taurin apparus au travers de l'étymologie sont rappelés de façon synthétique. Ce qui nous intéresse ici n'est pas la détermination des objets mais les caractères propres aux taurins mis au jour par l'exégèse des mots du corpus.

Les plantes

— *nàa màã tã*/taurin-*Garcinia ovalifolia* : *Jatropha curcas*, Euphorbiaceae. Les fruits de *Jatropha curcas* et de *Garcinia ovalifolia* sont similaires par leur forme, mais le premier est plus gros. C'est la grande taille du fruit qui fait qu'on le compare à un taurin. *Jatropha curcas* est une espèce plantée en haie autour de l'enclos des bœufs.

Morphologie (fruit ; taille) : le taurin est un animal de grande taille. (1)

Traitement : les Duupa construisent des haies pour les taurins. (2)

— *nàa mǝ é*/taurin-langue : herbacée, non identifiée. Cette plante à brède a une feuille épaisse. Une fois cuite, son aspect rappelle celui de la langue de bœuf, que l'on consomme également.

Morphologie (feuille ; épaisseur) : la langue des taurins est épaisse. (3)

Usage : les Duupa mangent la langue des taurins. (4)

— *nàa tǝ i s i yá*/taurin-noir : *Holarrhena floribunda*, Apocynaceae. Le tronc de cet arbre est noir et rappelle la robe de certains taurins. Cet arbre peut atteindre une bonne taille, comme le taurin, qui est un grand animal. Les follicules produites par cette espèce sont similaires à la forme des cornes des taurins.

Morphologie (tronc ; couleur) : certains taurins sont de couleur noire. (5)

Morphologie (arbre ; taille) : le taurin est un animal de grande taille. (6)

Morphologie (follicule ; forme) : les taurins ont des cornes. (7)

— *nàa ðè t t á*/taurin-chicote : arbuste, non identifié. Arbuste qui pousse près des cours d'eau, zones qu'aiment fréquenter les taurins. Parmi les infrutescences, tous les fruits n'arrivent pas à maturité au même moment et sont de couleurs différentes. Cet aspect multicolore est similaire à la robe de certains taurins. Les Duupa confectionnent des chicotes avec les branches de cet arbuste. Elles servent à conduire les troupeaux de taurins.

Comportement : les taurins apprécient les bords des cours d'eau. (8)

Morphologie (fruit ; couleur) : certains taurins ont une robe multicolore. (9)

Traitement : les Duupa utilisent des chicotes pour conduire les taurins. (10)

— *nàa ðɔ n z i y á*/taurin : fruit de *Parinari curatellifolia*, Chrysobalanaceae. La couleur de ce fruit sauvage est similaire à la robe mouchetée de certains taurins.

Morphologie (fruit ; couleur) : certains taurins ont une robe mouchetée. (11)

— nàa bò??s/taurin-*Solanum aethiopicum* : *Solanum acuelatissimum*, Solanaceae. Le fruit de cette espèce a exactement la même forme que celui de *Solanum aethiopicum* qui est un légume cultivé, mais il est plus gros que ce dernier et, à cet égard, il rappelle le taurin qui est un animal de grande taille. Cette espèce est parfois plantée à côté des enclos des taurins. Elle a pour vertu de les protéger contre la sorcellerie.

Morphologie (fruit ; taille) : le taurin est un animal de grande taille. (12)

Traitement : les Duupa protègent les taurins contre la sorcellerie. (13)

— wā t nàa s̄a k p̄a a/feuille-taurin-enclos : *Leonotis nepetifolia*, Lamiales et *Hygrophila auriculata*, Acanthaceae. Ces deux espèces sont nommées de la même manière en raison de leur usage. Bien que non plantées, elles sont au moins protégées à la périphérie des enclos des taurins. Elles ont comme vertu de protéger les taurins de la sorcellerie.

Traitement : les Duupa protègent les taurins de la sorcellerie. (14)

Traitement : les Duupa mettent les taurins dans des enclos. (15)

— nàa bāa-s̄é ε/taurin-cultiver-neg. : *Sorghum* sp., Poaceae. Cette graminée ressemble à certaines variétés de sorghos que cultivent les Duupa, mais cette plante n'est pas comestible. Il s'agit d'une rudérale que broutent les taurins et qui envahit les champs quand les graines y sont amenées par les excréments de cet animal.

Comportement : les taurins mangent l'espèce *Sorghum* sp. et disséminent ses graines dans leurs excréments. (16)

— b̄ā y d̄ū n nàa wāa nót t̄á/pois de terre-taurin-enfant-œil : *Vigna subterranea*, var. Fabaceae.

Le terme s̄a η nàa wāa nót t̄á/taro-taurin-enfant-œil : *Colocasia esculenta*, var. Araceae. Ces deux variétés de plantes cultivées ont la particularité de produire des grains pour la première et des tubercules pour la seconde, dont la taille est particulièrement importante. Elles sont ainsi nommées par similarité avec la tête des veaux sur laquelle les yeux paraissent disproportionnés.

Morphologie (graine, tubercule ; taille) : les veaux des taurins ont des yeux disproportionnés. (17)

— b̄è η nàa s̄í i í/sorgho gen-taurin-foie : *Sorghum* sp., var. Poaceae. Les grains violacés de cette variété de sorgho cultivé rappellent la couleur du foie des taurins.

Morphologie (grain ; couleur) : les taurins ont un foie de couleur violacée. (18)

— t̄ó o t z̄è η nàa áá/mil-ramasser-taurin : *Sorghum* spp., gen. Poaceae. Ce terme générique sert à désigner toutes les espèces de sorghos cultivés. La culture des sorghos est plus récente chez les Duupa que celle du mil

pénicillaire. Elle offre de meilleurs rendements, et les surplus dégagés peuvent être échangés contre des taurins.

Usage : les taurins peuvent être échangés contre du mil. (19)

Les animaux

— *nàa nǒk á*/taurin-oiseau : *Buphagus africanus*. On trouve toujours cet oiseau (le « pique-bœuf ») posé sur le dos des bovins.

Comportement : le pique-bœuf se trouve sur les taurins. (20)

— *nàa nǒk búyyá*/taurin-oiseau-blanc : cf. *Ardeola ibis*. Le « héron garde-bœuf » se trouve à côté des taurins.

Comportement : le héron garde-bœuf se trouve à proximité des taurins. (21)

— *dǒ t gá l nàa á*/percer-taper un rythme très rapide-taurin : *Capitonidae* gen. Terme générique désignant les barbus et les barbicans, dont on distingue plusieurs espèces. Ces oiseaux creusent leur nid dans le bois, qu'ils sont capables de percer. Les coups de bec sont donnés sur le même rythme que celui que les Duupa jouent sur une cloche à battant externe à un moment précis des rituels de levée de deuil. Après que les membres des familles des gendres du défunt sont entrés en dansant sur la place centrale afin de remettre aux organisateurs une peau de taurin, au moment où ils quittent la place, on tape ce rythme très rapide. Ce dernier se nomme *gá l nàa á*/rythme très rapide-taurin, car on ne l'utilise qu'à cette occasion.

Usage : chez les Duupa, les gendres du défunt remettent des peaux de taurins à ses descendants lors des levées de deuil. (22)

— *nàa zàppá*/taurin-mouche gen. : *Tabanidae* sp. ; *nàa mǎ t á*/taurin-moucheron gen. : (?). Ces espèces de taon et de moucheron se trouvent à proximité des taurins.

Comportement : Certaines espèces de taons et de mouchérons se trouvent à proximité des bœufs. (23)

— *nàa zè t á*/taurin-tique : (?). Tique que l'on trouve uniquement sur les taurins.

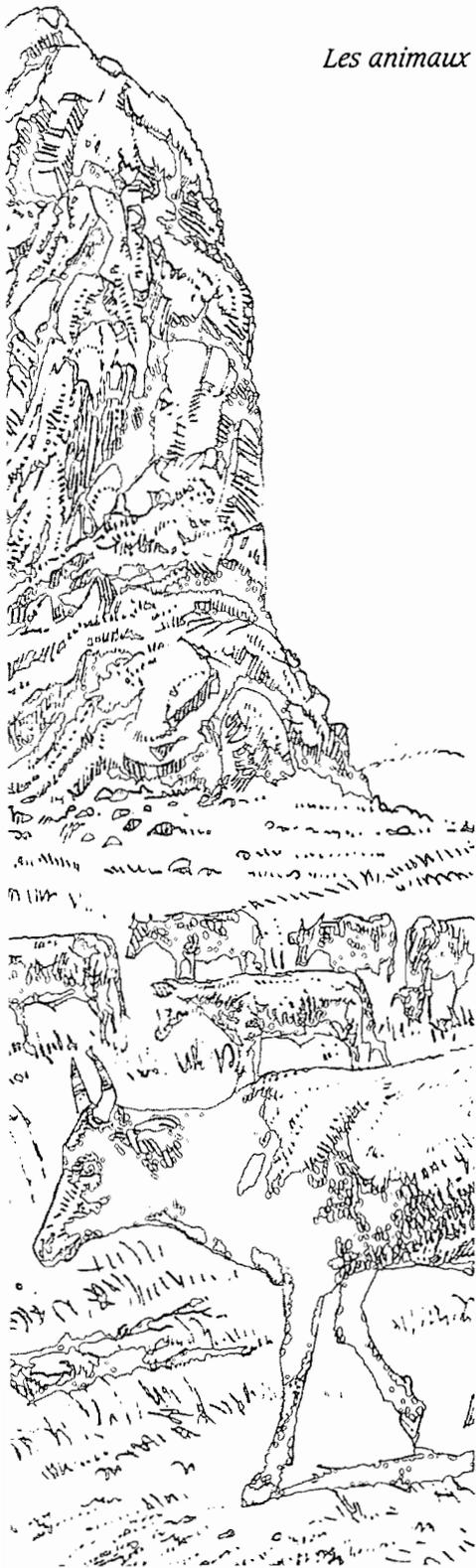
Comportement : sur les taurins se trouve une espèce particulière de tique. (24)

— *nàa kǎ l l á*/taurin-peau : larve vermiforme (?) et espèce de chenille (Lépidoptère). Ces petits vers blancs aquatiques ressemblent aux poils des taurins qui restent dans les mares après que l'on y ait trempé les peaux pour les assouplir. Ces peaux de taurins sont ainsi traitées avant de servir de linceul. La chenille est considérée comme signe d'une mort prochaine dans l'entourage de celui qui la voit, il peut alors mettre une peau de taurin à tremper.

Morphologie : les taurins ont une peau. (25)

Usage : les Duupa utilisent les peaux de taurins comme linceul. (26)

— *nàa gbè è g i y á*/taurin-mentir : Diptère (*Tabanidae* sp.). Le bruit que fait le taon de cette espèce quand il vole rappelle le meuglement d'un



taurin. Cet insecte est dit « menteur », car il fait croire à la présence d'un taurin inoffensif et en profite pour piquer celui qu'il a abusé.

Comportement : les taurins poussent un cri que le taon imite. (27)

— *nàa gbə rə́ǵá*/taurin-cloche : cloche à battant interne. Cloche que l'on met au cou des taurins castrés les plus anciens du troupeau. La cloche est ainsi nommée car on la trouve sur les taurins.

Les objets

Traitement : les Duupa accrochent des cloches au cou des bœufs les plus anciens. (28)

— *nàa pɛ ká*/taurin-jarre à col : grande jarre à col. Cette jarre à col est identique par sa silhouette et ses usages à celles normalement utilisées pour puiser de l'eau ou stocker de la bière de mil. Elle est ainsi nommée car elle est de grande taille.

Morphologie (objet ; taille) : le taurin est un animal de grande taille. (29)

Les propositions recueillies dans l'enquête étymologique peuvent être classées selon les cinq grands thèmes mis au jour par l'analyse des systèmes de classification décrits plus haut.

1) Le taurin : sa morphologie, les comportements attribués aux taurins et, plus généralement, le système des connaissances relatives à cet animal.

— Morphologie : le taurin est un animal de grande taille (1 ; 6 ; 12 ; 29) ; doté de cornes (7) ; d'une langue épaisse (3) ; de robes de couleurs différentes (5 ; 9 ; 11) ; d'un foie de couleur violacée (18) et d'une peau (25). Les petits des taurins ont des yeux disproportionnés par rapport à leur tête (16).

— Comportement : les taurins mangent une espèce de poaceae (17). À proximité des taurins se trouvent des oiseaux (21) et des insectes (23) ; sur cet animal se trouvent un oiseau (20) et une espèce de tique (24).

2) Traitement du taurin : le système d'élevage mis au point par les Duupa.

— Traitement : les Duupa font pousser des haies (2) et conduisent les taurins dans des enclos (15) à l'aide d'une chicote. Ils les protègent contre les maladies dues à la sorcellerie (14) et accrochent une cloche au cou des bovins castrés les plus anciens du troupeau (29).

3) Les utilisations du taurin : les utilisations techniques des produits du taurin.

— Usage 1 : les Duupa mangent la langue des taurins (4).

4) Le taurin dans le système rituel : les usages rituels du taurin et de ses produits dans le système religieux des Duupa, et les conceptions symboliques qui lui sont attachées.

— Usage 2 : les Duupa utilisent les peaux de taurin comme linceul (26).

5) Le taurin dans le système des échanges : la circulation du taurin et les modalités d'échanges de cet animal dans le système socio-économique duupa.

— Usage 3 : les taurins peuvent être échangés contre du mil (19) ; les gendres d'un défunt doivent remettre une peau de taurin à ses descendants lors des fêtes de levée de deuil (22).

Les usages du taurin seront examinés dans les parties correspondant aux trois derniers thèmes. Les quatre derniers thèmes renvoient : aux « conditions techniques » de l'élevage du taurin ; au système des utilisations matérielles ; au rôle du taurin comme objet rituel, et comme bien d'échange. Ils seront évoqués de façon plus précise. En ce qui concerne le système des connaissances relatives au taurin lui-même, deux de ces propositions peuvent faire l'objet d'un développement :

— le taurin est considéré comme un animal de grande taille. Ce critère est important pour justifier la majesté qu'on lui prête au sein du groupement des animaux domestiques ;

— la variabilité remarquable des couleurs de robe. Cet aspect nous oblige à considérer, ainsi que le font les Duupa, les critères d'individuation des membres d'un troupeau.

Les critères d'individuation du taurin

Parmi les animaux domestiques connus des Duupa, seuls les chiens ont le privilège de recevoir des noms propres. Pour autant, les membres d'un troupeau de taurins ne sont pas tous perçus de manière indifférenciée. On utilise pour les distinguer des caractères relatifs à leur morphologie (robe, taches de couleur, cornes), leur sexe, leur âge et leur position « sociale » dans le troupeau.

Taurin et zébu

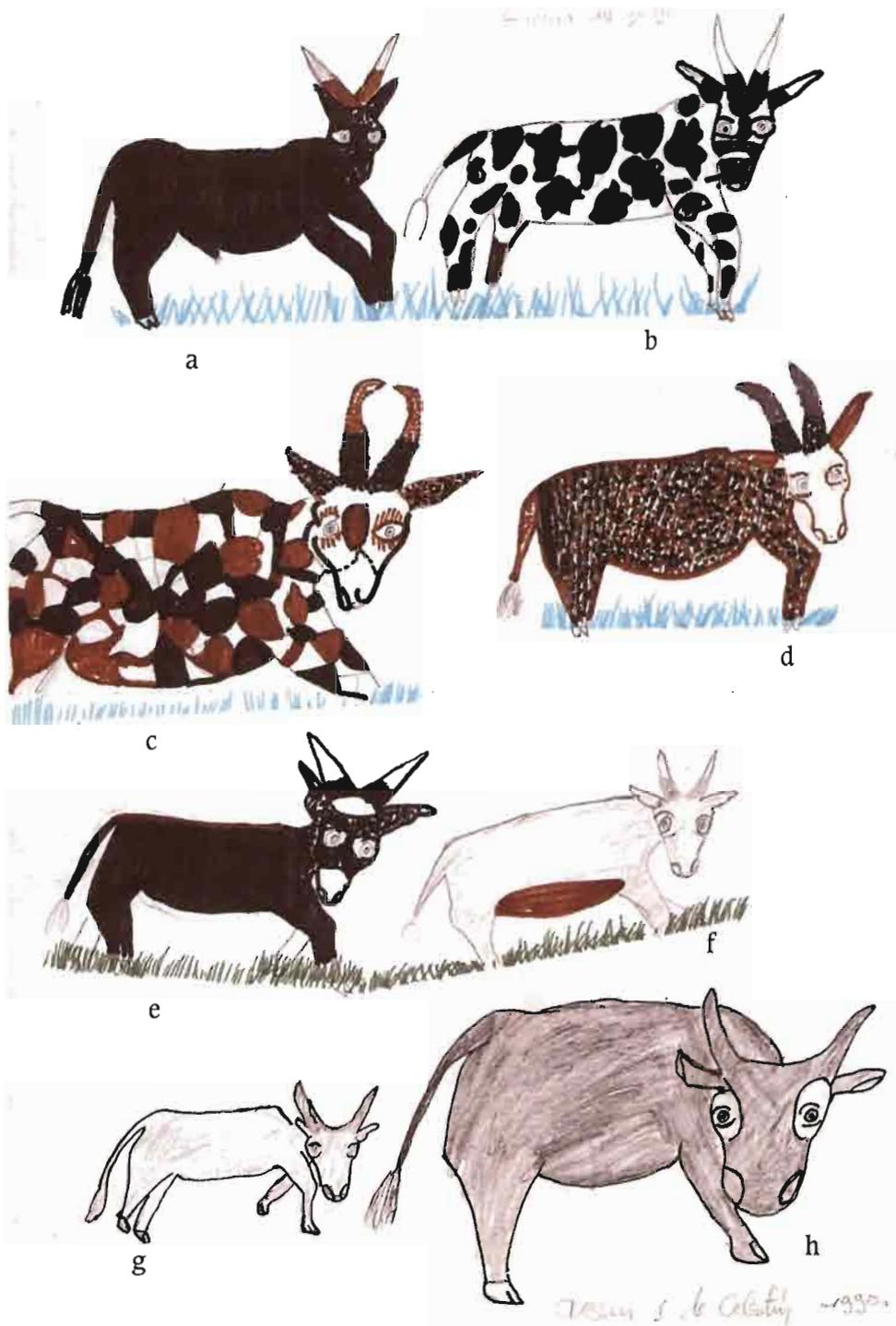
Le terme *nà aá* est généralement traduit par « taurin », mais ce terme peut servir à désigner les bovins en général. Plus exactement, sans avoir réellement une valeur générique, il peut être utilisé dans l'expression *nà a bú r ì ná*/taurin-peul, à désigner le zébu ; on peut alors le faire contraster avec *nà a d ū p á*/taurin-duupa, qui désigne le taurin. Les Duupa n'ont pas adopté l'élevage du zébu et, dans la grande majorité des cas, l'usage du mot *nà aá* est sans ambiguïté : il désigne le taurin.

Les robes du taurin

La diversité des couleurs de robe des animaux domestiques est une caractéristique perceptuelle mise en exergue par les Duupa. Les robes unies peuvent être désignées en fonction des trois couleurs principales : *nà a t ì ì í*/taurin-noir, *nà a b ě ě é*/taurin-rouge, *nà a b ū y y á*/taurin-blanc. Même si les taurins entièrement blancs sont rarissimes, on a souvent recours à cette couleur pour repérer des critères distinctifs. *nà a z ū n b ū y y á*/taurin-tache-blanc, désigne les robes où figurent des taches blanches, indépendamment de leur caractère dominant ou non.

Voici quelques exemples de dénomination :

Les robes
des taurins.



a : nàa tjiif, taurin-noir : noir ; b : nàa zún búyyá, taurin-tache-blanc : taché de blanc ; c : nàa bǎáká, taurin-multicolore : multicolore ; d : nàa sǎŋŋa, taurin-sésame var. : moucheté ; e : nàa táa bɛŋ yɛlɛlɛyá, taurin-lance-manche-dos ; f : nàa gerɛŋ hàáá, taurin-hirondelle-poltrine ; g : nàa kùuká, taurin-blanchâtre ; h : taurin-cercle-œil-blanc.

— *nàa òàáká*/taurin-multicolore : robe aux taches larges, sans dominante de couleur.

Le terme *nàa kùuká*/taurin-blanchâtre : robe où le blanc domine, s'applique aux taurins qui paraissent blancs vus de loin mais dont un examen rapproché révèle que leur robe n'est pas « parfaitement blanche » ;

— *nàa sàḡḡa*/taurin-sésame var. : robe mouchetée, par analogie avec une variété de sésame dont les grains ne sont pas tous de la même couleur ;

— *nàa táa bèḡ yèl l íyá*/taurin-lance-manche-dos : robe noire, trace rouge tout le long de la colonne vertébrale, par similarité avec la hampe d'une lance ;

— *nàa gɛrèḡ hàáá*, taurin-cf. *Hirundo senegalensis*-devant : robe au ventre rouge, par similarité avec l'hirondelle à ventre roux (cf. *Hirundo senegalensis*) ;

— *nàa gíl lá*/taurin-hyène : robe fauve avec des rayures verticales noires, par similarité avec celle de la hyène ;

— *nàa gbɔɔm vènná*/taurin-*Vitex doniana*-vert : robe noire et fauve, mais les deux couleurs ne se mélangent pas réellement, par similarité avec les fruits non encore à maturité de *Vitex doniana*, dont la couleur n'est pas uniforme ;

— *nàa dgemá*/taurin- — : robe noire et fauve, les couleurs sont mélangées, on ne peut décider si elle est plutôt noire ou plutôt fauve.

La forme des cornes

Voici une liste de noms donnés aux taurins en fonction de leurs cornes :

— *gòl nèr í* /corne-plat : cornes disposées dans un plan horizontal ;

— *gòl sɔmma* /corne-dresser : cornes droites ;

— *gòl kəé rǎḡá* /corne- « vers le bas » : cornes tombantes ;

— *gòl syyá* /corne-croiser : cornes en croissant ;

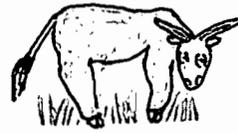
— *gòl gè r í* /corne-casser : lorsqu'une corne est brisée.

La dénomination des principaux types de robe peut être appliquée aux chèvres ; pour les poules et les chiens, la dénomination des robes se fait sur un registre un peu différent (registre étendu pour les poules et restreint pour les chiens).

Dans la pratique, pour désigner un animal précis du troupeau, on peut user d'une phrase agrégeant plusieurs critères ou, au contraire, se contenter d'un trait saillant, telle une tache de couleur en un endroit précis, ou une queue cassée. Une telle phrase peut adjoindre les critères de sexe et d'âge exposés plus loin.

Les Duupa ont remarqué la diversité d'aspects des espèces domestiques et en tirent parti dans les dénominations des variétés de plantes cultivées (la

Les formes
des cornes
des taurins.



a



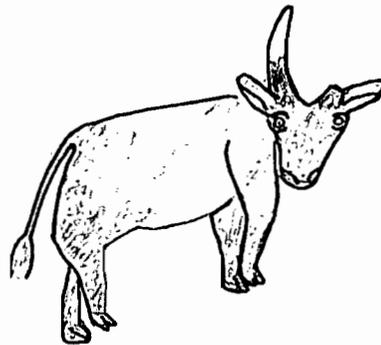
b



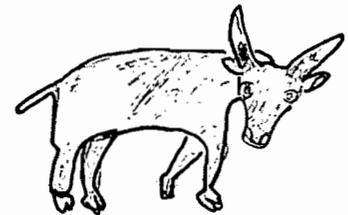
c



d



e



f

a : gòl nèeríí, corne-plat ; b : gòl sɛmma, corne-dresser : droites ; c : gòl kə́é rě́hà, corne-vers le bas : tombantes ; d : gòl suyáyá, corne-croiser : en croissant ; e : gòl gèrìí, corne-casser ; f : taurin-queue-couper.

dénomination des couleurs des graines de légumineuses se fait sur un registre similaire), et dans la distinction des individus d'une même espèce pour les animaux domestiques. Dans ce cadre, l'individuation des taurins ne fait pas l'objet d'un traitement particulier et il n'existe pas de vocabulaire spécialisé pour désigner les robes ou d'autres caractères morphologiques de cet animal. Un appareil cognitif de ce genre est développé dans certaines sociétés où la composante pastorale de la culture est importante (BERNUS, 1981 : 175-185 ; DUPIRE, 1962 : 112-115 ; EVANS-PRITCHARD, 1940 : 41-48 ; GALATY, 1989). Si les critères utilisés dans ces sociétés portent aussi sur la morphologie (robes, cornes), ainsi que sur l'âge et le sexe des bêtes, le vocabulaire est beaucoup plus étendu que celui employé par les Duupa.

*Âge, sexe
et position
sociale*

En plus des critères physiques, les taurins peuvent être distingués à partir d'expériences dont la liste suit :

— *nàa waaá*/taurin-enfant : veau ; *nàa mà l l á*, taurin-femelle : vache ; *nàa na ??á*/taurin-mère, désigne une vache qui a déjà donné plusieurs produits ;

— *nàa na ? h i i k à a á*/taurin-mère-fonder-enclos, s'applique à la femelle la plus ancienne du troupeau, celle qui l'a fondé. Le terme *h i i i* traduit les anciens lieux d'habitation, les ruines donc, mais aussi le témoignage d'une occupation antérieure. L'expression *wǎy h i i k à p p á*/homme-fonder-village, désigne l'ancêtre fondateur d'un village ou d'un quartier, son premier occupant ;

— *nàa wǎy y á*/taurin-mâle : taureau ; *nàa k p a a g i y á*/taurin-non castré : taureau non castré ; *nàa s o ò o*/taurin-castré : bœuf.

La distinction mâle/femelle/immature n'est pas propre aux animaux domestiques. Les deux dernières expressions (en plus de leur référence technique) et celle qui désigne la plus ancienne vache du troupeau renvoient à une association symbolique.

**Le parallèle
symbolique
homme/taurin**

BARLEY (1983 : 19-20) relève, à propos des Dowayo, le parallèle symbolique tracé entre la castration des bœufs et la circoncision des garçons. Chez les Duupa, on retrouve une analogie similaire dans la terminologie évoquée à propos de l'individuation des bœufs.

Taurin/*nàa á* — humain/*h g è e*.

Castration/*b è ? ? é* — circoncision/*d ǎ n n á*.

Non opéré/*nàa k p a a g i y á* — *wǎy k p a a g i y á* (insultant).

Non opéré/*nàa k p a a g i y á* — *wǎy z a k k á* (non insultant).

Opéré jeune/*nàa b g e k á* — *wǎy d ǎ n h à a k á*.

Opéré ancien/*nàa s o ò o* — *wǎy k è n n á*.

Le terme qui désigne l'acte de castration, *b è ? ? é*, a le sens technique de « incision ». Le premier sens du mot *d ǎ n n á* est « abeille » ; c'est par extension qu'il désigne la circoncision. La douloureuse image des abeilles entretient une relation avec la souffrance de la circoncision. Le terme *k p a a g i y á* possède une valeur insultante, on peut utiliser la formule *wǎy z a k k á* pour désigner un jeune garçon non circoncis. *b g e k á* s'applique au bœuf encore jeune, dans toute sa force et sa beauté. C'est un sens équivalent qui est donné à l'expression *d ǎ n h à a k á*, qui sert à désigner la dernière classe d'initiés. Utilisé isolément, le mot *h à a k á* désigne la jeune feuille de mil. Lui sont associées des notions de jeunesse, de beauté et de propreté.

Le terme *sòò* signifie exactement « castré », équivalent en quelque sorte de l'expression *ῥῥῥ kèηῥῥá* qui désigne les aînés. La forme *nàa sòò* réfère aux bœufs âgés.

Comme les Dowayo, les Duupa établissent un parallèle entre la circoncision des garçons et la castration des taurins, mais le lexique ne possède qu'un terme commun à ces deux séries d'états : *kpaag ìyá*, « non opéré », terme péjoratif. La castration des bœufs a surtout en commun avec la circoncision de créer une distinction entre les individus dans la société. Ces deux opérations confèrent des qualités morales à ceux qui les subissent. La castration répond à des objectifs liés à la fécondité des taurins et à l'esthétique, mais elle remplit aussi une fonction symbolique qui « socialise » les animaux de cette espèce.

Un conte similaire à celui cité par SEIGNOBOS (1998 a) existe chez les Duupa² :

« Un jeune vacher gardait son troupeau en brousse. Vers la fin de l'après-midi, quand il fut temps de rentrer, il réunit le bétail pour le ramener au village. Le vieux bœuf n'était pas là ; il s'était caché dans les hautes herbes. Le vacher l'a cherché mais sans succès, il a ramené les autres bêtes au village et les a enfermées dans le corral, puis il est reparti chercher le vieux bœuf. Il l'a trouvé en train de se laver dans la rivière : il s'était transformé en une personne. Quand le bœuf a vu le vacher, il a coupé un bout de sa chair et l'a donné au vacher pour qu'il le mange. Ensuite il s'est retransformé en bœuf et le vacher a pu le ramener au village... La nuit, le vieux bœuf revient silencieusement à côté de la case où dort le vacher pour écouter s'il parle du secret qui lui a été confié. S'il raconte, il mourra. »

² D'après une version qui nous a été donnée en français.

Le thème de la métamorphose des animaux en humains est fréquent dans la littérature orale duupa, il n'est pas propre au taurin. En revanche, l'assimilation du taureau castré à l'homme circoncis est un aspect important, qu'à notre connaissance on ne retrouve pas dans les autres contes mettant en scène des animaux. Le texte l'évoque de plusieurs façons :

- le bœuf est en train de se laver dans la rivière lorsque le vacher le retrouve, de la même manière que les circoncis passent beaucoup de temps dans la rivière, en faisant un lieu clé des rites d'initiation. L'expression *ῥῥῥ ῥῥ1 nàa k-ma* /homme-laver -main-passé, peut s'employer pour désigner les hommes circoncis ; à propos des bœufs on peut dire *nàa ῥῥ1 ῥῥ1 é* /taurin-laver ;
- le bœuf et le vacher partagent un secret, un secret mortel ; un lien équivalent lie les hommes initiés.

L'assimilation du bœuf à l'homme circoncis, particulièrement lorsqu'ils sont vieux, est rappelée par quelques précautions rituelles que l'on prend dans l'élevage :

— un jeune garçon ne doit pas enjamber le cou d'un bœuf que l'on s'apprête à sacrifier, pas plus qu'il ne doit rester debout lorsqu'un de ses aînés est assis ; il ne doit pas non plus s'asseoir plus haut que lui ;

— lorsqu'on tue un bœuf, on prend soin de lui administrer des médicaments destinés à protéger le sacrificateur contre l'esprit du bœuf (gáp nàáá). On dit du bœuf qu'il sait pourquoi on le tue. On crache notamment dans ses naseaux des bulbes mâchés de *Cyperus rotundus* (Cyperaceae), ce qui se pratique également sur les narines des candidats à l'initiation alors qu'ils se dirigent vers le lieu où ils seront circoncis. Cela a en outre pour vertu de les rendre courageux sous le couteau des circonciseurs.

Le taurin n'est pas pris en compte dans les catégories les plus larges de la taxinomie zoologique, mais ce n'est pas en vertu d'une aberration morphologique qui le rendrait inclassable dans ce cadre³. Si l'on reconnaît la parenté morphologique qu'il entretient avec les artiodactyles de la classe nàmmá, son statut d'animal domestique semble justifier d'un traitement cognitif différent. La position du taurin apparaît lors de classifications fonctionnelles qui explicitent le rôle des animaux domestiques : produits d'un élevage et d'un rapport particulier avec la société humaine ; viande valorisée ; objets rituels et, enfin, biens économiques et de prestige. Le type de détermination introduit par l'usage du terme nàáá dans le corpus des composés donne des indications similaires.

Au niveau de la perception, les animaux domestiques posent des problèmes spécifiques à cause de la diversité morphologique au sein même de l'espèce. Les Duupa ne disposent pas d'un vocabulaire spécialisé permettant de distinguer des classes perceptuelles à l'intérieur de l'espèce. Toutefois, cette diversité est prise en compte, pour les taurins comme pour les autres animaux domestiques. En outre, le système symbolique crée des distinctions supplémentaires entre les individus d'un troupeau en leur appliquant les critères de différenciation sociale qui ont cours dans la société humaine. Le taurin est de ce point de vue une cible privilégiée du dispositif symbolique ; si de tels procédés de différenciation peuvent être appliqués aux caprins, ils ne revêtent jamais une importance comparable. Le cas du chien est différent, dans la mesure où il est gratifié d'un nom propre. Ainsi, le taurin jouit d'un prestige particulier au sein du groupement des animaux domestiques. Il lui revient, et particulièrement au taurin castré, de partager avec les êtres humains la différenciation sociale basée sur l'initiation des hommes.

³ Sur ce sujet, qui constitue une thèse classique de l'anthropologie symbolique, voir BULMER, 1967 ; DOUGLAS, 1966 ; SPERBER, 1975.

L'élevage

Comme on l'a évoqué, la catégorie sémantique « choses de la maison » réfère non seulement à la proximité spatiale des animaux et des hommes, mais aussi au fait que ses éléments sont produits dans le cadre d'un système d'élevage. L'expression *nà a g bá k k á*/taurin-empiler, désigne le traitement particulier auquel sont soumis les animaux domestiques. Le premier sens du terme *g bá k k á* est « empiler des objets » ; ce geste est celui que l'on accomplit lorsque l'on ferme l'enclos des chèvres ou celui des bœufs en empilant contre l'ouverture des morceaux de bois.

L'élevage des taurins est étudié sous plusieurs aspects. Le type d'occupation de l'espace qui est le leur est décrit selon trois échelles : la zone habitée, le terroir villageois, puis l'ensemble du territoire duupa. Sous la rubrique « soins aux taurins », on exposera quelques données sur l'alimentation et la médecine vétérinaire, puis sur les modes de contrôle de la fertilité.

Le terme *k à p p á*, village, désigne un territoire précisément délimité et les habitants qui l'occupent. Il s'agit de la seule unité foncière définie de façon permanente ; c'est par rapport à elle que se répartissent les groupes sociaux et religieux dont la juxtaposition compose l'ensemble ethnique et l'espace qu'il occupe. *k à p d u p í*/village-duupa recouvre cet ensemble. À une plus petite échelle, le village peut être composé de plusieurs « quartiers », *g b â ? ? á* — définis en fonction des zones d'habitation. C'est à ces trois échelles que doit se comprendre le modèle d'occupation de l'espace duupa. De la plus petite à la plus grande, on décrira successivement la place qui est faite aux taurins.

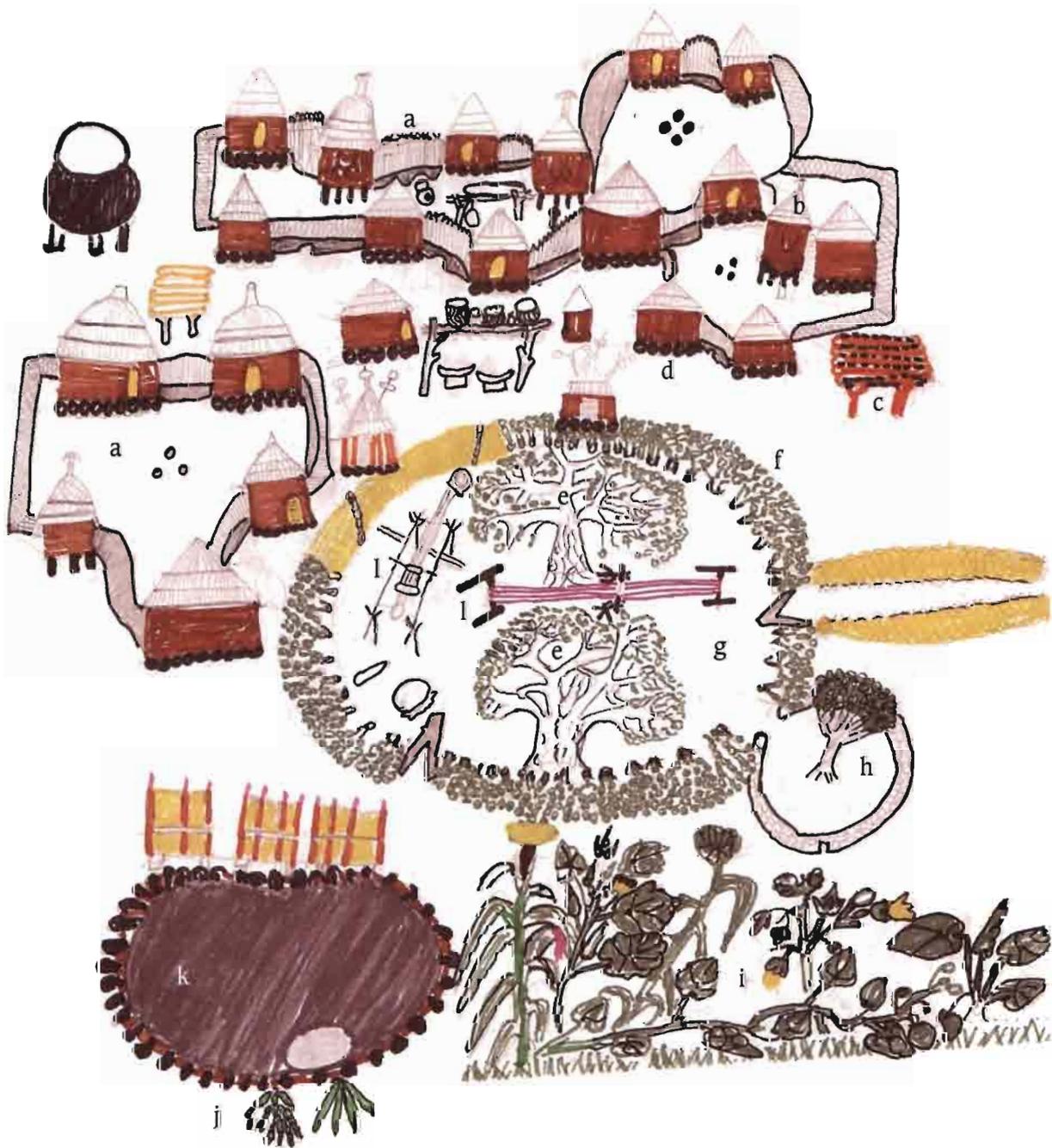
Les taurins dans le paysage

Sans existence foncière clairement définie, *g b â ? ? á*, le quartier désigne un groupe de résidence et l'espace habité qu'il occupe. La composition du quartier se fait essentiellement en suivant la règle de patrilocalité qui regroupe les familles nucléaires de collatéraux proches en ligne agnatique. L'enclos d'un homme âgé et ceux, contigus, de ses fils mariés constituent un idéal de résidence en général perturbé par la présence d'autres collatéraux patrilinéaires, de neveux utérins, ou même de migrants.

Les taurins dans le quartier

C'est en général à ce niveau de l'organisation spatiale qu'apparaissent les corrals. Ils abritent le bétail appartenant aux individus de cette unité de résidence.

Les habitations des différents chefs de famille sont réparties autour d'une place centrale que jouxte l'enclos à bétail et, parfois, des jardins de case. L'ensemble est en général contenu dans l'enceinte d'une haie vive d'eu-



Un village duupa.

Quartier duupa, gbâ??á ; a : enclos, kàáá ; b : grenier ; c : bois de feu ; d : chèverrie, hól beéé ; e : *Ficus thonningii*, gùmmá ; f : haie d'euphorbe ; g : place de danse, kattíná ; h : corral, nàa sǵaká ; l : jardin ; j : *Crinum* sp., *Cissus quadragularis* ; gammá ; k : aire de battage ; l : métiers à tisser.

phorbes⁴. Chaque famille nucléaire réside dans un enclos fermé, à l'intérieur duquel sont répartis les chambres, les greniers et les autres dépendances.

La place centrale, *ka t t ì ná*, est elle aussi fermée par une haie dont la composition est plus éclectique que celle de l'enceinte extérieure. En plus d'euphorbes (*nò? na ? ? á/Euphorbia kamerunica*) et, dans une moindre mesure, de *nò? wǎyyá/E. desmondii*), la haie de la place centrale est composée d'autres espèces bouturées, parmi lesquelles *nàa màa t a/Jatropha curcas*, *t ì η t ì η η á/Commiphora africana*, *vǎa vǎa/Commiphora kerstingii* et *g ù m m á/Ficus thonningii*.

Tant pour le bétail revenant du pâturage au corral que pour les humains regagnant leur enclos, la place centrale est un point de passage obligé. Elle constitue l'espace public où on se livre à des travaux d'artisanat (vannerie, filage et tissage du coton) pendant la saison sèche, mais elle est avant tout le lieu privilégié de toutes les activités sociales et rituelles. Qu'il s'agisse des cérémonies du culte des morts, du cycle de l'initiation ou du cycle agricole, c'est toujours cet espace qui abrite les participants, ce qui en fait un lieu clé de l'habitat.

Deux termes désignent le corral : *sǎa k á*, qui désigne spécifiquement la construction de pierre, et *nàa b e è é/taurin-enclos*. Le deuxième terme peut représenter l'enclos des chèvres ou le poulailler dans les expressions *h ô 1 b e è é/chèvre-enclos* et *n ó o k b e è é/poule-enclos*.

L'entrée de l'enclos des taurins est fermée par des troncs fourchus. Au pied du mur, à l'endroit où le sol est le plus bas, est aménagée une ouverture (*nàa s ò k 1 e p p a/taurins-excrément-porte*) qui permet l'évacuation du fumier par la pluie. À l'extérieur, au niveau de cet orifice, on cultive dans un petit jardin quelques légumes.

La présence des taurins est révélée par la structure de l'habitat ; l'existence de « fortifications végétales » (SEIGNOBOS, 1980) offre protection au bétail et à ceux qui le possèdent contre des prédateurs animaux ou humains.

L'aspect cloîtré des quartiers est une protection contre les taurins et les dégâts qu'ils peuvent causer dans les jardins ou les enclos. De la même manière, le parc à bœufs est une protection objective offerte au bétail. Sa position — mitoyenne de la place centrale — suggère en outre une fonction ostentatoire.

La présence de bovins fait peser une contrainte importante sur l'organisation de l'espace agraire. Les Duupa mettent en place un zonage qui limite autant que possible l'incursion des animaux domestiques dans les champs.

⁴ On trouvera une description similaire de l'habitat des Dowayo voisins dans SEIGNOBOS (1982 : 151-160) et BARLEY (1983 : 3-5).

*Les taurins
sur le terroir*

Pendant la saison sèche, le problème ne se pose pas et les taurins sont libres de circuler sur l'ensemble du territoire villageois. La possibilité d'une fumure des zones cultivées pendant cette période n'est pas mise à profit de façon systématique.

Dès le début de la saison agricole, des haies qui interdisent aux taurins l'accès aux zones cultivées sont établies collectivement. Le système foncier n'impose pas aux individus du village un cycle de rotation ou la localisation des champs. Plusieurs agriculteurs ayant des champs voisins organisent l'érection de la haie. Dans le cas de parcelles isolées, on établit une clôture sur tout le pourtour du champ : c'est notamment le cas pour les petits champs de tubercules (ignames, patates douces, manioc et taro). D'autre part, l'exploitation des ignames se fait sur un cycle plus précoce que celui du mil et, dès la fin de la saison sèche, les jeunes pousses doivent être protégées.

Le gardiennage des troupeaux tel qu'il était pratiqué autrefois permettait une protection plus souple des champs, et les taurins étaient maintenus sur des zones de pâturage plus ou moins définies (nàa 1oòka). Elles étaient constituées d'une série de périmètres périodiquement incendiés pour favoriser le regain. À l'égard des chèvres, c'est une technique plus radicale qui était employée : elles étaient enfermées pendant toute la saison pluvieuse et du fourrage leur était fourni quotidiennement. Cette pratique également n'a plus cours.

Face à la divagation croissante du cheptel bovin et des petits ruminants, c'est le gardiennage individuel des champs qui constitue la méthode la plus efficace. Il permet aussi de se protéger contre d'autres prédateurs des cultures : singes, rongeurs et oiseaux. À cette liste il faut ajouter les troupeaux de zébus des pasteurs fulbe.

L'élevage est de moins en moins l'objet de soins de la part des Duupa, et la divagation presque permanente du bétail devient la règle ; mais la situation n'est pas identique dans tous les villages. D'autre part, le caractère non institutionnalisé de la garde des troupeaux n'est pas seulement un effet de la dégradation sociale contemporaine. Comme on le verra, l'élevage du taurin est mené chez les Duupa à un niveau individuel.

*Les taurins sur
le territoire ethnique.
Remarques historiques
et situation
contemporaine*

En 1911, Leo Frobenius passa par la région du Faro (ELDRIDGE, 1987 : 7-8) et il y nota la présence des taurins :

« Avant l'implantation des Foulbé, les Bokko aussi bien que les Nandji possédaient de grands troupeaux, à moitié sauvages, de petits bœufs sans bosse, que ni les Bokko ni les Nandji ne savaient traire (pas davantage les Tchamba !) [...] Il y aurait eu autrefois de grands troupeaux de ces bêtes

dans la région de Téré, un gros village des Nandji, mais de nos jours elles ont presque complètement disparu chez les Bokko alors que, chez les Nandji⁵, cette race bovine, apparemment très ancienne, bien acclimatée et d'une grande valeur, est incontestablement en train de diminuer » (FROBENIUS, 1987 : 125).

L'image d'un élevage décadent est une constante de la littérature évoquant le sort des taurins. BEAUVILAIN (1983 : 40-41) envisage deux séries de causes : les épizooties (peste bovine vers 1890 puis 1920, péripneumonie vers 1915) qui ont décimé une partie du cheptel bovin ; l'arrivée des Fulbe, tout d'abord à cause des razzias qu'ils ont effectuées, ensuite par le remplacement du bétail de petit format par le zébu, « auréolé du prestige du conquérant... » (*op. cit.*, 40).

Les rares traditions orales dont on dispose ne permettent guère de tester ces hypothèses, mais ni les razzias ni les épizooties ne sont mentionnées. Quant au zébu, il n'a pas été adopté par les Duupa. Utilisant des données allemandes des années quarante, EPSTEIN (1971 : 207-208) cite les « Namji » comme appartenant au groupe du bétail nain, sans bosse et à longue cornes ("dwarfed breed of longhorn cattle"), données qui sont reprises par BLENCH (1993 : 74-77). La fréquence des échanges de bêtes entre les différentes zones du massif ainsi que l'absence de surveillance des saillies fait que l'on peut certainement considérer d'un point de vue génétique les troupeaux détenus par les Dowayo, les Duupa et les Bana comme une seule population.

Les éléments dont on dispose datent des années cinquante et sont constitués par des rapports d'archives⁶. Ceux-ci sont unanimes pour souligner le peu de soins apportés au bétail. Pourtant, l'avenir de l'élevage taurin y apparaît comme une perspective intéressante, à condition que son exploitation soit rationalisée.

Le tableau 1 regroupe des données sur les populations bovines et caprines extraites des rapports de tournées.

Le groupement de Ninga, devenu le canton de Ninga, est exclusivement montagneux. Il n'est pas seulement occupé par les Duupa. Le groupement duupa a donné naissance aux cantons de Pinchoumba, Boumba et Hoy. Le premier est sis dans la plaine, les deux autres s'étagent entre le piémont et la montagne.

De tels chiffres sont à utiliser avec précaution, de l'avis même de leur auteur. On doit retenir que la densité de bétail est plus élevée dans la montagne que dans la plaine.

⁵ « Bokko » = « Voko », appellation courante d'un groupe du sud du massif de Poli.
« Nandji » = « Namchi », terme servant à désigner le groupe Dowayo.
Il semble, à la lecture de certains passages, que Frobenius englobe sous ce terme d'autres groupes que les Dowayo, notamment les Duupa.

⁶ Subdivision de Poli :
Rapport politique annuel, 1948, 1951, 1952 et 1954 ;
Rapports de tournée,
H. Relly : 1953 : groupement Ninga ;
1954 : groupement Duupa.
Ces rapports peuvent être consultés à l'Institut des sciences humaines (ISH), station de Garoua.

Années	Groupement Ninga						Groupement Duupa		
	Duupa de Ninga (3 villages)			Total Ninga					
	Pop.	Bovins	Caprins	Pop.	Bovins	Caprins	Pop.	Bovins	Caprins
1937-1938	53	-	-	173	-	-	4 270	-	-
1942	110	20	55	403	48	147	4 283	-	-
1944	217	41	108	653	95	361	4 306	134	584
1946	200	36	108	630	68	262	4 326	124	602
1948	211	43	106	664	44	88	-	-	-
1951	-	-	-	-	-	-	4 112	54	890
1953	248	43	63	1 010	121	176	-	-	-
1954	-	-	-	-	-	-	3 992	48	124

Tabl. 1 —
Données sur
la population
bovine et
caprine
dans les
groupements
Ninga et
Duupa de 1937
à 1954
(extraits des
rapports de
tournée).

Aujourd'hui, des taurins subsistent dans cinq villages de la montagne seulement (deux dans le canton de Hoy et trois dans celui de Ninga), et leur total n'excède pas 130 têtes. Les propriétaires installés dans la plaine ont confié leur bétail aux montagnards. Ce cheptel est regroupé dans un des villages du canton de Hoy; divaguant dans la plaine en saison sèche, il est ramené sur les hauteurs au moment des pluies. La répartition actuelle s'est recomposée vers le milieu des années soixante-dix : les taurins ont suivi le chemin inverse des familles de villageois descendues dans la plaine. À l'heure actuelle, la garde des taurins constitue une « spécialité » pastorale propre à ces cinq villages, reposant seulement sur quelques individus.

Il ne fait aucun doute que le cheptel taurin a diminué en nombre. Sa diffusion sur l'ensemble du territoire était jadis plus large, comme en témoigne la fréquence des vestiges de corrals répartis dans les différents villages, tant de la montagne que de la plaine. Mais le système duupa d'exploitation n'a sans doute jamais favorisé ni un cheptel très important ni sa répartition simultanée dans l'ensemble du groupe. Sans atteindre le degré de concentration actuelle, la possession des taurins par des individus et non par des groupes sociaux, son aspect « facultatif » dans le système socio-économique (voir *infra*) ne favorisaient pas non plus par le passé une distribution homogène des troupeaux dans les différents villages.

Les soins aux taurins

Sont regroupées ici des notes concernant l'alimentation des taurins, la médecine vétérinaire et le contrôle de la fertilité de ces animaux. Elles sont le produit d'interviews, et les pratiques décrites n'ont pu être toutes observées.

Alimentation

Avec l'abandon de la surveillance du pacage, les connaissances relatives au régime du taurin sont difficiles à évaluer. Le choix des pâturages tel qu'on l'a évoqué plus haut n'est plus effectué, et les taurins circulent librement.

On leur attribue une prédilection pour le bord des cours d'eau, où ils trouvent une graminée (d̥ɛ̃ ʔ ʔ é) dont ils sont friands. L'usage des branches et des fruits de *Faidherbia albida* comme fourrage est parfois mentionné, mais c'est surtout en ce qui concerne les caprins que les connaissances sur les fourrages sont importantes.

À l'imitation des Fulbe, on donne une complémentation en sel ou en natron, sans régularité, dans les villages du canton de Ninga. La terre salée, s̥ i t á, dont il existe deux gisements sur le territoire ethnique, était autrefois offerte aux bovins et aux caprins ; cette pratique semble avoir disparu.

À la différence de la médecine pour les humains, la pratique vétérinaire n'est pas l'exclusivité de spécialistes socialement désignés. Les connaissances ne sont pas pour autant uniformément distribuées entre tous les membres de la société ; tenues secrètes, elles sont transmises à un petit nombre de personnes, ce qui est caractéristique de la transmission de ce type de savoir dans cette société. C'est à un individu réputé connaître telle ou telle recette que l'on s'adresse pour bénéficier de soins.

Ces connaissances vétérinaires ne concernent pas seulement les taurins, mais l'ensemble des animaux domestiques. Dans le cas des chiens notamment il existe une pharmacopée spécifique destinée à augmenter leur efficacité à la chasse. Les informations données ici n'ont pas fait l'objet d'une enquête particulière mais proviennent d'un inventaire ethnobotanique provisoire. Uniquement dans deux cas concernant le traitement des plaies, une indication est donnée pour les taurins : z̥ p è 1 1 á, *Cassia nigricans* (Fabaceae). Les feuilles, fraîches, de cette plante sont pilées puis diluées dans un peu d'eau. La préparation est appliquée sur les plaies infestées d'asticots. Il en est de même de h̥ 1 m̥ i k á, *Clematis hirsuta* (Ranunculaceae).

Deux systèmes de sorcellerie sont connus chez les Duupa. Le premier (s̥ ǵ à s i ya) est de type instrumental ; le sorcier peut nuire à ses victimes grâce à un « médicament acquis ». Le second (z̥ ǵ à ə, ce terme désigne aussi la rate) est organique. C'est tantôt cet organe, tantôt le foie qui est désigné comme le siège de ce pouvoir inné. Le double du sorcier se déplace en volant, sous la forme d'un papillon nocturne ou d'une chauve-souris, et « dévore » symboliquement ses victimes. Elles maigrissent, s'étiolent puis meurent. C'est ce deuxième type de troubles qui peut affecter les taurins et les caprins — les êtres humains et le mil en souffrent aussi.

Dans le cas d'un être humain, cette maladie est diagnostiquée par un spécialiste qui pratique l'autopsie d'un poussin. Si le foie est blessé, qu'on y observe des petites coupures, c'est le z̥ ǵ à ə qui est en cause. Des médica-

*Maladies et
médecines
du taurin*

**Pratique
vétérinaire**

La sorcellerie

ments appropriés sont administrés à la victime. Dans la sorcellerie instrumentale, certains individus sont accusés d'utiliser ces médicaments et une procédure « judiciaire » permet de mettre fin à leurs agissements. Elle passe par l'absorption d'un poison d'épreuve. Rien de tel n'est pratiqué pour la sorcellerie innée : les coupables ne peuvent être désignés et le *zǝ̀à* fonctionne comme une catégorie étiologique large. Du reste, ce pouvoir est ambivalent, et les vertus d'un grand chef, ou d'un bon orateur, lui sont aussi attribuées.

Pour les animaux, il n'existe pas de divination ou de remède appropriés à ce mal. On en effectue le diagnostic quand les individus d'un troupeau meurent tour à tour. Lorsqu'un animal mort est dépouillé, si on ne trouve pas de graisse sur son corps, c'est à nouveau la sorcellerie qui est incriminée.

À défaut de pouvoir traiter cette maladie chez les animaux, on peut la prévenir. Sur les toits des enclos pour les chèvres — comme sur ceux des habitations humaines — sont systématiquement plantées des baguettes de bois soigneusement taillées en pointe (*běkká*). Elles empêchent le double des sorciers de se poser sur le toit, où il risquerait de se blesser. Sur le toit des cases qui abritent un nouveau-né, on place les branches épineuses d'un acacia (*sǝ̀a t kèŋkèŋǝ̀á*, *Acacia* sp.). Dans les champs, plusieurs plantes épineuses ou urticantes sont préservées lors des sarclages, pour les mêmes raisons.

Outre cette prophylaxie par les piquants, il existe une poudre médicinale (dont la recette n'est connue que des spécialistes) qui possède le pouvoir d'éloigner les sorciers. Le *kɔ̀ɔ̀* est toujours stocké dans une corne — les nouveau-nés en portent attachée autour du cou — et on en enduit les aires de battage.

Le parc des taurins est protégé de façon similaire. Le *kɔ̀ɔ̀* est enterré dans le sol de l'enceinte et autour on plante, ou tout au moins on préserve, quelques espèces : *wat nàa sǝ̀akpàa*/feuille-taurin-enclos, *Leonotis nepetifolia* (Lamiaceae) et *Hygrophila auriculata* (Acanthaceae) ; *nàa bǝ̀???*/taurin-*Solanum aethiopicum*, *Solanum acuelatissimum* (Solanaceae).

Ces plantes ont les mêmes vertus « répulsives » à l'égard des sorciers que celles qui sont cultivées pour préserver le mil, toutefois on les utilise de façon spécifique pour la protection des taurins.

Les hommes, le mil et les animaux domestiques sont susceptibles de souffrir de la sorcellerie. Les caractères communs à ces trois catégories sont de deux ordres : d'une part, dans le partage symbolique entre Nature et Culture, ils occupent le second pôle ; d'autre part, ces trois catégories jouent un rôle majeur dans l'organisation socio-économique du groupe. Les pratiques des-

tinées à protéger taurins et chèvres de la sorcellerie sont en quelque sorte un « rappel », dans le domaine technique de l'élevage, de leur double caractère de « choses de la maison » et de « choses de la pauvreté ».

« À la différence des autres richesses, et particulièrement de l'argent, le bétail a la faculté de se multiplier. » La proposition de BARLEY (1983 : 8) à propos des Dowayo garde sa valeur appliquée aux Duupa. Quelques pratiques visent à favoriser cette multiplication : l'entretien de « pierres à bœufs », qui ont des influences bénéfiques sur la fécondité des taurins ; la castration de certains mâles.

Il existe beaucoup de pierres sacrées, *nàa sáàná*, bœuf-pierre sacrée, réparties dans la zone habitée par les Duupa. Leur origine est renvoyée à un passé mythique. Toutes ces pierres ne sont pas destinées à favoriser la croissance et la multiplication des taurins. L'effet bénéfique de certaines d'entre elles s'exerce sur la fécondité des femmes, sur les diverses cultures, et aussi sur la chasse. Selon leur fonction, elles sont disposées en différents lieux du territoire (croisée des chemins, champs...) ainsi que dans les bois sacrés (*sàà r i*)⁷. Sur certaines d'entre elles des sacrifices sont pratiqués. Quel que soit le rôle spécifique dédié à ces pierres, il est en rapport avec la fertilité globale des hommes et la multiplication des choses qui peuplent le territoire.

Les *sáàná* ne peuvent pas être manipulées par n'importe qui. Seuls quelques hommes âgés initiés au déroulement des rites peuvent s'en occuper. Toutefois, les pierres ne font pas l'objet d'une appropriation individuelle, et leur effet bénéficie à l'ensemble de la collectivité⁸.

Les pierres à bœufs sont enterrées dans les corral ; on pratique sur elles des sacrifices dont la nature précise nous est inconnue. Elles sont les garantes de la fécondité du troupeau. Pour certains, c'est dans les cours d'eau qu'elles se trouvent ; dans l'eau, elles se cognent l'une contre l'autre à la manière des taurins qui se battent (*g b a a r i ná*)⁹. Toute manipulation de ces pierres est interdite aux femmes et aux non-initiés. Elle est la cause d'une maladie appelée *nòηηά* (« poison de chasse », « venin des serpents »), qui provoque chez les hommes un gonflement des testicules, et chez les femmes celui du ventre, et compromet leur capacité de reproduction.

Ajoutées à ces manipulations surnaturelles collectives, une série de pratiques plus individuelles sont destinées à favoriser la fécondité du troupeau. On peut en citer deux exemples tirés d'observations. À une jeune génisse nouvellement arrivée dans le troupeau, on administre un médicament composé d'un fruit de *Ficus sur* (*bàk s à á*), d'un peu de sel ordinaire

Contrôle de la fertilité

Les pierres à bœufs

⁷ On trouvera dans BARLEY (1983) une description du rôle de ces pierres et une exégèse de leur symbolisme.

⁸ L'étendue de la communauté concernée varie selon les pierres et les sacrifices qui leur sont liés et qui peuvent intéresser le quartier, le village, voire l'ensemble du pays duupa.

⁹ Le comportement particulier des taurins est mis en scène dans un jeu d'enfants. Ceux-ci se cognent la tête comme le font les taurins, en chantant une comptine :
nàa yaaba gbaarîneè
nàa mûùu (Taurin,
viens te battre,
taurin, meuh !).

(nyòm mándá), d'un épillet de sorgho de la variété b̃ɛŋ kpànpánná, et d'un morceau de bulbe de *Crinum* sp. (gam t̃únná), préalablement écrasé. *Ficus sur* est une espèce connue chez les Duupa pour donner beaucoup de fruits ; la variété de sorgho utilisée passe pour féconde également dans la mesure où chaque glume contient deux graines. *Crinum* sp. est, avec *Cissus quadrangularis*, une plante majeure de la pharmacopée et du système rituel duupa. Ces deux espèces cultivées portent le même nom (gammá) et font l'objet d'une appropriation individuelle. Chaque propriétaire connaît les vertus, positives ou négatives, des pieds qu'il cultive. Un propriétaire de corral ne peut manquer de posséder un ou plusieurs gammá consacrés au taurin. La plante utilisée dans la recette citée *supra* est spécifiquement efficace pour la fécondité des vaches.

Dans le cas d'une vache qui ne donne pas de veau, le propriétaire profère des paroles de bénédiction (m̃ɔ̀ ð̃ p̃á l̃ l̃ á/parole-parler) en la frappant doucement avec une poignée de graminées (t̃ɛ t̃ á, cf. *Jardinea* sp.). Un traitement similaire peut être administré à une jeune épouse ou à une chèvre. C'est toujours la même graminée qui sert à l'opération. Les paroles d'un aîné, ou d'un propriétaire de parc, selon le cas, ont pour effet d'apaiser les esprits ancestraux responsables de la stérilité. On retrouve à ce propos le parallèle symbolique établi entre le taurin et l'homme, entre la vache et la mère d'un enfant, mais, là encore, cette représentation concerne autant les taurins que les caprins.

La castration

Interdire la reproduction de certains mâles est une manière de contrôler la fertilité des animaux domestiques, mais ce n'est pas la seule logique qui sous-tend cette pratique. Taurins, chiens, caprins et coqs¹⁰ peuvent subir ce traitement. Il n'y a pas de surveillance des saillies ni de stratégie d'abstention des reproducteurs mais, en ce qui concerne les taurins, les propriétaires refusent le métissage avec les zébus, et les mâles de cette dernière race sont éloignés autant que possible.

Les taureaux dont l'activité sexuelle semble la moins affirmée sont les premiers à subir ce traitement, qui n'intervient pas avant la troisième année. Un répit supplémentaire est accordé aux mâles les plus ardents mais « idéalement » tous finissent par être castrés.

Les castreurs (w̃á ỹ b̃ɛ ? ñà á á/homme-incise-taurin), de la même manière que les détenteurs de remèdes vétérinaires, ne sont pas des spécialistes socialement reconnus, mais leur savoir-faire et les secrets de la pharmacopée utilisée ne sont partagés que par quelques personnes. Aujourd'hui dans le canton de Ninga, il n'existe plus d'homme duupa sachant pratiquer cette opération et les propriétaires de taurins s'adressent aux pasteurs

¹⁰ L'existence de la pratique du chaponnage nous a été affirmée sans qu'il ait été possible de l'observer.

Le fait est signalé par FROBENIUS (1987 : 130) chez les « Namchi ».

fulbe. Auparavant, le propriétaire faisait appel à un de ceux qui possédaient ce savoir en lui proposant un paiement (étouffes de coton). Il avait soin, en outre, de préparer un pot de bière de mil, breuvage indispensable dans tous les échanges de service, pour le castrateur et ses aides. Le concours de ces derniers était nécessaire pour entraver l'animal.

Une fois la bête immobilisée, le castrateur mâchait quelques bulbes de *Cyperus rotundus*, zòŋ z ò yá, puis les crachait dans les narines du taurin, opération également effectuée avant un sacrifice, comme on l'a évoqué plus haut. Une incision était ensuite pratiquée à l'extrémité du scrotum; en le pressant, on extrayait les testicules et on coupait les cordons, sans précautions particulières d'après les récits recueillis. La plaie était enduite d'une préparation à base de feuilles de *Cassia nigricans*, de tige de *Cissus quadrangularis* et de charbon. Le tout, pilé puis mélangé avant l'application, était censé favoriser la cicatrisation. L'acte « chirurgical » terminé, on prenait le temps d'égaliser les poils du toupet (ʔùutá, frange), pour parfaire la beauté de l'animal.

Les testicules étaient remis au propriétaire. À moins d'être lui-même un homme âgé, il ne les consommait pas mais en faisait don à un vieillard. La consommation de ces organes était censée mettre en péril la fécondité du consommateur. D'autre part, il fallait être un individu suffisamment « fort » symboliquement pour affronter le paradoxe que représente l'ingestion d'une partie d'un être encore vivant.

Les taurins, comme les autres animaux domestiques, deviennent beaux et gros (kâmmá) lorsqu'ils ont été castrés. Ce critère esthétique, même s'il n'existe pas de canons particuliers, est souvent le but évoqué pour justifier les pratiques de castration, parallèlement aux raisons symboliques déjà citées. Le cas du chien est un peu différent, dans la mesure où la zoo-technie vise à favoriser l'efficacité de chasseur de cet animal familier.

Les informations sur les pratiques d'élevage peuvent être classées dans les cinq domaines évoqués en début de texte. La perception des individus d'un troupeau se fait sur des aspects morphologiques, mais aussi sur une base sociale qui est créée par la pratique de la castration et non par la « nature » même de l'animal. Le caractère domestique de certaines bêtes est bel et bien lié aux actions particulières que l'homme exerce sur ces animaux. La socialisation, la valeur « culturelle » conférée aux animaux domestiques, n'est pas une donnée ontologique de ces espèces : elle est produite par le discours et la technologie.

La vulnérabilité des taurins à la sorcellerie du zǎàa peut être considérée de manière semblable, mais celle-ci est aussi à mettre en relation avec la valeur socio-économique de cet animal comme bien d'échange et de prestige.

L'élevage lui-même appelle quelques commentaires. Si le discours auquel il donne lieu est vaste, la pratique elle-même semble peu importante. On peut reprendre la formule de SEIGNOBOS (1998 a) : « Les taurins évoluent dans un monde parallèle, dans lequel le propriétaire et le chef de parc interfèrent le moins possible. » Il est difficile de tirer des conclusions sur la pratique pastorale, étant donné le caractère « décadent » de l'élevage actuel, et l'on peut penser qu'à une date indéterminée, les taurins étaient l'objet de plus de soins : ils bénéficiaient d'un meilleur gardiennage, d'une connaissance plus étendue en matière de fourrages et de médecine vétérinaire, enfin d'un contrôle plus précis de la fécondité. Mais les Duupa reconnaissent eux-mêmes qu'ils n'ont jamais été des spécialistes de l'élevage des taurins et attribuent cette qualité aux Dowayo voisins. Enfin, la répartition et la garde du bétail n'ont pas engendré de structure sociale qui en aurait assuré les règles. Le système de production prend en compte l'élevage du taurin et produit un discours symbolique sur cet animal, sans que celui-ci y joue un rôle dominant.

Les productions matérielles du taurin

La consommation de la viande (póoká) et l'usage de la peau comme linceul nous renvoient au domaine de la consommation des produits du taurin. L'existence de la catégorie « choses pour l'emballage » indique qu'une distinction doit être introduite entre deux types d'usage des produits : l'usage matériel et l'usage rituel.

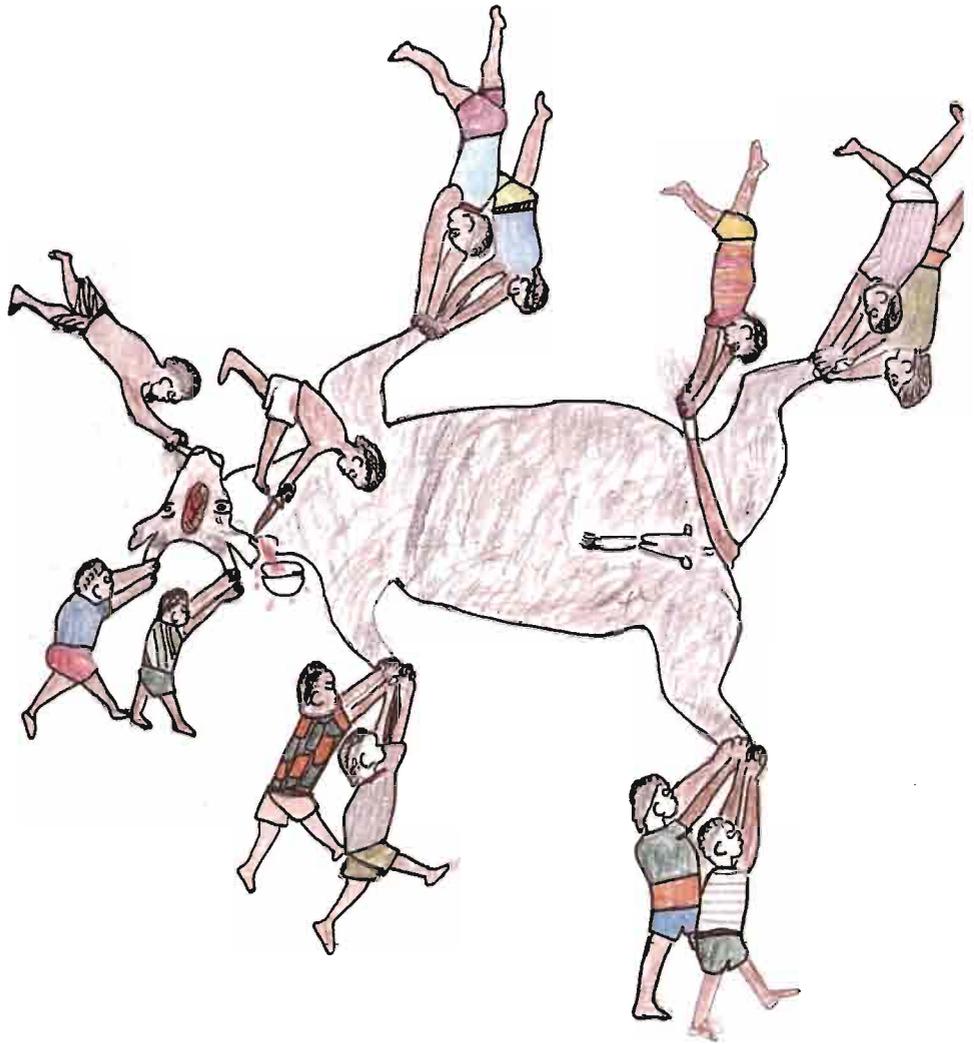
La viande est la principale production matérielle, mais quelques autres sont également présentées. Nous nous limiterons aux aspects techniques de la consommation des produits. La viande revêt aussi une valeur d'échange, qui sera évoquée dans le cadre du système socio-économique.

La mise à mort et la découpe

Les circonstances de la mise à mort relèvent des aspects rituels, mais elles n'influencent pas le plan de découpe, qui est appliqué même dans le cas d'un animal trouvé mort à la suite d'un accident ou d'une maladie.

La mise à mort

On prend pour la mise à mort des précautions similaires à celles en usage pour la castration. Avant d'égorger l'animal, on crache dans ses narines des bulbes mâchés de *Cyperus rotundus* ; une autre préparation, contenant du *Cissus quadrangularis*, est appliquée sur son cou et son front. C'est un aîné qui réalise cette opération destinée à protéger de l'esprit du taurin les hommes qui participent à la mise à mort et à la découpe. Cette protection est particulièrement nécessaire dans le cas du sacrifice d'un bœuf. Le parallèle entre circoncision et castration réapparaît dans ce contexte.



Plusieurs personnes sont nécessaires pour entraver un taurin. Deux hommes maintiennent chacun des quatre membres, un tient la queue et deux autres la tête. Celle-ci est renversée en arrière pour dégager la zone de la trachée (vǵǵáká). La peau est incisée dans un premier temps pour être dégagée avant que l'on ne coupe transversalement toute cette zone. Trachée et vaisseaux du cou sont sectionnés ensemble. C'est au cousin croisé matrilatéral du propriétaire (bà a b í) qu'il revient d'accomplir ce geste.

Mise à mort du taurin.
Une dizaine de personnes
le maintiennent à terre.
On a appliqué de l'ocre sur le front
de l'animal, et des « remèdes »
ont été placés dans ses narines afin
de protéger le sacrificateur
contre la vengeance
de « l'esprit du bœuf ».

Il se retire rapidement et des récipients sont disposés pour récupérer le sang qui s'écoule. Tous les participants peuvent prétendre à une part du sang, et une légère bousculade a lieu à ce moment-là, les règles de partage étant peu formalisées, ou peu respectées. La dernière part du sang écoulé est normalement réservée aux aînés. Les femmes sont tenues à l'écart pendant la mise à mort et la première partie de la découpe. Elles sont appelées quand le nettoyage des viscères requiert leur aide. La vue du sang aurait sur elles un effet néfaste et serait la cause de menstruations longues et abondantes. La présence de non-circoncis est exclue pour des raisons voisines : ils courraient le risque de beaucoup saigner après qu'on ait coupé leur prépuce.

La découpe

L'incision pratiquée est prolongée jusqu'à la région génitale, que l'on prélève. Puis les pattes postérieures sont dégagées. La région anale, jusqu'à la base de la queue (*k p é 1 1 á*), est découpée mais reste solidaire de la queue, *z à m m á*. Partant des postérieures, la peau est ensuite séparée. Pendant toute cette partie de la découpe, les participants sont libres de détacher pour eux-mêmes des morceaux de peaucier, *z ì p p á*. La peau, *k ǎ 1 1 á* est dégagée jusqu'à la tête, *w ǎ k á*. Celle-ci est séparée au niveau de la deuxième vertèbre mais ces deux parties restent solidaires ainsi que la queue et la zone anale. Ces deux dernières sont ensuite séparées rapidement, la tête et la peau demeurant attachées.

L'encolure, *g a à a*, est séparée au niveau de la dernière cervicale. La partie postérieure (*s ǎ a k á*) en est parfois prélevée. C'est ensuite le tour des deux antérieures, *b á a k á*, puis des postérieures, *d ò ? ? á*. Les parties génitales sont prélevées ensemble. C'est à ce stade de la découpe que les côtes sont coupées à la hache à peu près à mi-hauteur. La paroi abdominale est sectionnée mais reste solidaire du sternum. Cet ensemble est appelé *k ù m b à t t á*.

Les viscères, *n y à ? ? á*, sont alors enlevés ainsi que le bloc comprenant le cœur, *s ì ì t ì k k á*, les poumons, *f ù k f ù k k á*, et le foie, *s ì ì i*. Toutes ces parties internes sont remises aux femmes, ou aux plus jeunes, qui doivent les nettoyer.

La découpe des côtes (*s è k k á*) est fonction du nombre de participants à l'équarrissage. C'est la part qui leur revient; s'ils sont nombreux, elles seront coupées une par une et les vertèbres séparées, dans le cas contraire on laisse la partie supérieure des côtes qui sont séparées avec la vertèbre thoracique correspondante.

Finalement, la zone lombaire (*y ê 1 1 à*) est séparée du bassin (*s é m s i y a*).

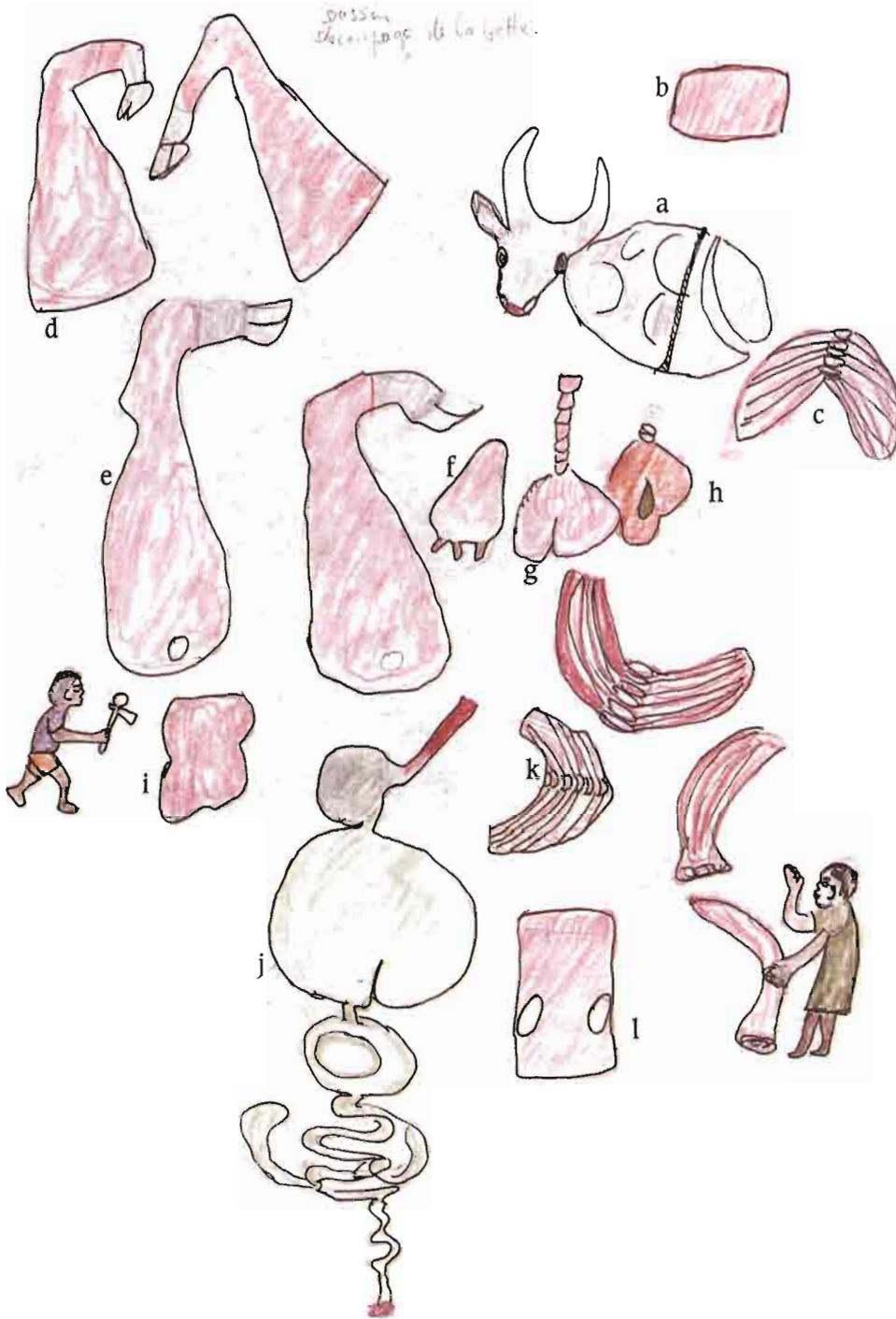
Des termes utilisés pour la description des parties découpées, seuls trois sont propres au contexte de la partonomie de l'animal mort. La « bou-

Découpe d'un taurin.
 Les opérations de découpe
 se font sous la direction
 d'un aîné. Le sternum et
 la paroi abdominale
 demeurent solidaires.
 Ce morceau, appelé *kùmbà t t á*,
 revient à l'aîné du
 lignage patrilinéaire.



cherie », *hà ??á*, dont le premier sens est « sauce », désigne la graisse du péritoine ; *kùmbà t t á* réfère au sternum, aux côtes et à la paroi abdominale qu'on y laisse attachées ; *bá a k á* désigne les antérieures. Ces deux derniers termes n'ont pas de valeur anatomique, ils ne désignent pas une partie de l'animal encore vivant mais seulement un morceau produit par la technique de découpe. On ne parle pas chez les Duupa de membres antérieurs et postérieurs de quadrupèdes vivants, ceux-ci n'ont que des « jambes », *dò ??á*, et le terme *bá a k á* n'intervient que dans la découpe. Tous les autres termes ont un sens anatomique, en outre les termes de « boucherie » ne sont pas propres au taurin et s'appliquent aux autres animaux dépecés. Il n'existe pas en duupa de vocabulaire spécialisé de la « boucherie » du taurin.

Plan
de
découpe
du
taurin.



a : la peau, kǎllá ; b : l'encolure, gaàa ; c : le sternum, kùmbàttá ; d : pattes antérieures, báaká ; e : pattes postérieures, dǎʔʔá ; f : le cœur, sǎlǎkká ; g : les poumons, fùkfùkká ; h : le foie, sǎlǎi ; i : le bassin, sǎmsǎiya ; j : les intestins, nyàʔʔá ; k : les côtes, sǎkká ; l : zone lombaire, yǎllá.

La partition est effectuée sur le lieu de l'équarrissage. Elle est ensuite modifiée au fil des échanges et de la transformation culinaire.

Les produits comestibles issus du bœuf peuvent être accommodés de diverses manières ; après avoir exposé les différentes techniques culinaires, on examinera leur place dans le système alimentaire global.

Comme pour les animaux, il existe plusieurs façons de classer les nourritures en duupa. On présente ici une version simplifiée du système qui permet de situer les cuisines du taurin.

Le premier sens du terme polysémique $h\grave{e}n\ n\grave{a}\acute{a}\ r\acute{a}a$ est équivalent à « nourriture » en général et réfère aux choses comestibles, pour les humains ou les animaux. Dans un sens plus restreint, son usage est réservé aux « super-nourritures culturelles » (JELIFFE, 1967 : 273-281 ; GARINE, 1990) que sont le couscous et la bière de mil, aliments qui polarisent l'ensemble du système alimentaire. Le repas idéal est constitué de couscous, $n\grave{a}\acute{a}\ n\grave{a}$, dont on trempe les morceaux dans une sauce, $h\grave{a}\ ?\ ?\acute{a}$, avant de les ingérer. Il existe aussi un important registre de préparations qui se consomment de façon informelle : collations prises en dehors des repas, en voyage, et surtout dans les champs. Il n'y a pas de terme générique regroupant ces catégories.

La classification la plus générale des nourritures se fait sur un axe technologique qui distingue les modes de cuisson. $h\grave{e}n\ h\grave{a}\ n\grave{a}\acute{a}$ désigne essentiellement les fruits ; $h\grave{e}n\ n\grave{a}\acute{a}\ r\acute{a}a$ regroupe les aliments cuits directement sur la flamme, d'origine animale ou végétale ; $h\grave{e}n\ h\check{c}\acute{c}\ n\grave{a}\acute{a}$ /chose-cuisson indirecte, comporte de nombreuses recettes ; $h\grave{e}n\ d\grave{a}\acute{c}\acute{a}$ signifie chose-bouillie : la plupart de ces nourritures, culturellement les plus valorisées, sont bouillies, mais le critère qui les distingue est l'utilisation de la marmite en terre cuite, $d\grave{a}\acute{c}\acute{a}\ k\acute{a}$, que nécessite leur préparation. C'est selon cet axe technologique que l'on expose ici les différentes cuisines du taurin.

Les côtes distribuées aux équarrisseurs ainsi qu'un morceau du foie de l'animal sont préparés de cette manière. En général, juste après la découpe, un feu est allumé et les hommes y cuisent le foie du taurin et un bout de leur part de viande. De petits morceaux de foie sont coupés et jetés sur le sol : c'est la part des esprits de la brousse ($g\acute{a}p\ h\check{c}\acute{c}\ z\acute{c}\ k\acute{a}$) anciens occupants du territoire villageois, mais dont on a oublié les noms, à la différence de ceux qui sont encore dans les tombes ou les lieux sacrés. Quand le taurin a été tué à l'occasion d'un enterrement, des morceaux de viande grillée ($p\acute{c}\acute{o}k\ n\grave{a}\acute{a}\ r\acute{a}a$) sont mis dans la tombe. Les hommes en consomment la plus grande part.

Les usages alimentaires du taurin

Différentes techniques culinaires

$h\grave{e}n\ n\grave{a}\acute{a}\ r\acute{a}a$ /
« chose rôtie »

hèn hǎnná /
« chose grillée »

Le sang recueilli quand l'animal est égorgé est ensuite grillé sur un tesson de poterie. On y ajoute du sel (marin ou végétal), de la pâte d'arachide et on prend soin de tourner, *fí11á*, l'ensemble pour que la préparation prenne la consistance de petites boulettes. Ce plat est appelé *nàa mɛ èmá*/taurin-sang, ou *mɛ èm fí11á*/sang-tourner. Comme la viande grillée, il s'agit d'une cuisine d'homme. Non qu'il soit marqué de prohibitions, mais mettre les femmes en présence de sang peut entraîner pour ces dernières la même conséquence fâcheuse que celle invoquée à propos de la mise à mort du taurin. N'importe quel membre de la société peut consommer ce plat, il ne constitue pas un repas à lui seul mais une collation appréciée pour son goût.

hèn dǎǎ /
« chose cuite dans
une marmite »

Plusieurs recettes recourent à la cuisson dans une marmite, à commencer par la cuisson de la peau.

Le principal usage de la peau apparaît dans les rituels funéraires, mais cela n'exclut pas qu'elle soit comestible. Les peaux qui servent de linceul peuvent provenir de bovins morts depuis plus ou moins longtemps. Lorsqu'il s'agit de peaux séchées, elles sont trempées dans un cours d'eau pour être assouplies avant d'être cousues. Quel qu'ait été le destin de l'animal, une peau de taurin est toujours comestible. Les hommes affairés à la préparation du cadavre récupèrent les morceaux de peau les plus charnus et les plus tendres. Ils peuvent, à condition de ne pas compromettre l'intégrité du balot mortuaire, garder ces morceaux et en faire cadeau à qui en réclame.

Après la fête, les pièces de peau sont passées à la flamme pour en enlever les poils puis coupées en petits morceaux et lavées à l'eau. Elles sont ensuite mises à bouillir pendant un très long moment, jusqu'à une journée entière. À la fin de la cuisson, on ajoute du sel et une pâte oléagineuse à base de sésame ou de graines de *Hyptis spicigera*. Le plat obtenu, *ɥɛ è ná*, peut constituer un repas à lui seul, il est consommé sans accompagnement et constitue une nourriture très appréciée.

La tête est également mise à bouillir. La tête et la peau restent solidaires à la fin de la découpe, elles sont exhibées ensemble sur la place de danse lors des enterrements. La peau servira de linceul. La tête, après qu'on l'a passée à la flamme pour en retirer poils et cornes, est mise à bouillir dans une grande marmite. Cette recette passe pour être celle qui exige la plus longue cuisson de la cuisine duupa. C'est en général aux vieilles femmes que l'on confie cette préparation, qui le plus souvent a lieu pendant la fête nocturne qui suit un enterrement. Cuisinières expérimentées, les femmes âgées risquent moins, d'autre part, d'être sollicitées pour participer aux réjouissances diverses de cette nuit de fête.

De même que pour les autres plats à base de taurin, la consommation de la tête de vache (nàa wóo ká) a un caractère profane et ne fait pas l'objet de règles particulières. Seul le mufle (mí i ká) est interdit aux plus jeunes; la consommation de cette partie froide et humide serait source de malchance dans leur vie d'agriculteur car les travaux collectifs qu'ils organiseraient dans leurs champs seraient interrompus par la pluie. Cette prohibition n'est pas considérée comme un réel tabou, mais plutôt comme une plaisanterie de la part des aînés.

Quant aux viscères, tous les organes internes sont préparés en même temps : foie, cœur, poumon et parties digestives sont découpés en petits morceaux puis bouillis ensemble. Les viscères peuvent constituer un plat particulier, nàa nyà ??á, consommé pendant l'enterrement ou, si ils sont conservés, entrer dans la composition des sauces d'accompagnement du couscous de mil.

Les Duupa ne produisent aucune huile comestible et recourent essentiellement pour l'obtention d'oléagineux à des produits végétaux sous la forme de « pâtes » de graines (arachide, sésame, *Hyptis spicigera*). Ils font également usage de la graisse animale.

Les animaux domestiques, à la différence de ceux de la brousse, sont connus pour l'abondance de graisse qu'ils produisent. nǝo tá signifie la graisse animale en général. hà ??á, dont le premier sens est « sauce », désigne le péritoine. Cette partie est gardée et on en ajoute un peu aux sauces végétales.

Une recette aujourd'hui tombée en désuétude permettait de conserver plus longtemps la graisse des taurins. Le péritoine était mis à bouillir, il réduisait et était conservé par le chef d'enclos. sǝa sǝá est le mot utilisé pour désigner cette préparation qui était ensuite ajoutée aux sauces. La graisse de caprins pouvait subir un traitement équivalent. La graisse animale ne semble pas faire l'objet d'un engouement démesuré, tout au plus apparaît-elle comme un condiment apprécié.

Les parties de viande les plus valorisées constituent un produit d'échange, avant d'être préparées comme nourritures. Il s'agit essentiellement de la viande issue des quatre membres. Elle est normalement distribuée aux filles et sœurs du groupe qui a tué l'animal, qui doivent la remettre à leur mari. Il revenait autrefois à l'aîné du groupe receveur de viande d'en effectuer la première cuisson. De même que la préparation de la bière de mil, celle de la viande proprement dite représente une cuisine d'homme. Le même récipient, une grande jarre (hè l l á), est utilisé dans les deux cas. Cette cuisson est simple dans la mesure où la viande,

sans précaution préalable, est mise à cuire dans de l'eau. Une bonne partie est consommée telle quelle après redistribution dans le groupe receveur de viande.

Cette étape masculine de la préparation de la viande était autrefois obligatoire, elle tend à ne plus être respectée. Une fois redistribuée, la viande sert à la confection des sauces d'accompagnement de la « boule » de mil.

La « sauce » est un élément essentiel de la cuisine duupa. Le terme $h\grave{a} \text{ ? ? } \acute{a}$ désigne cette préparation qui constitue l'élément sapide du repas. Sa composition peut intégrer une grande diversité d'ingrédients. Dans la majorité des cas, à une base végétale de « feuille-légume », sauvage ou cultivée, on ajoute une série de condiments, de mucilages, de pâtes oléagineuses ou de légumineuses. L'ensemble est toujours bouilli dans une marmite et garde une consistance liquide. On y trempe des morceaux de couscous de farine de mil ébouillantée.

La viande est dans la majorité des cas préparée sous forme de sauce ; $p\acute{o} \circ k \ h\grave{a} \text{ ? ? } \acute{a}$ ou $k\grave{e} m \ h\grave{a} \text{ ? ? } \acute{a}$ sont des expressions qui servent à désigner cette recette. Les parties les plus charnues sont les plus appréciées, on les détaille avant de les mettre à cuire. Les parties osseuses sont réduites en morceaux avec une hache et préparées de la même manière. Les viscères peuvent subir un traitement analogue.

La conservation de la viande ne fait pas l'objet d'un soin excessif. Elle est parfois coupée en lamelles fines et mise à sécher au-dessus d'un foyer. Les parties osseuses sont gardées de la même façon et, pendant la saison sèche, on peut les voir suspendues aux branches des arbres. Ce traitement n'empêche guère la viande de se décomposer, on l'appelle alors $p\acute{o} \circ k \ s u \grave{u} u$ /viande-pourrie ou $p\acute{o} \circ k \ ?\grave{c} \eta \eta \acute{a}$ /viande-sec. La première expression réfère clairement à la décomposition, c'est par le terme $s u \grave{u} u$ qu'on désigne l'odeur des cadavres.

Le traitement de la viande fraîche et de la viande conservée n'est pas tout à fait identique même si les deux sont accommodées comme sauce. Les Duupa distinguent des autres les « sauces salées », $h\grave{a} \text{ ? } \grave{n} y \grave{d} \text{ m m } \acute{a}$ /sauce-sel végétal : la classification est basée sur la présence de sel végétal dans les condiments de la sauce. La nature de l'ingrédient principal (viande ou brède) influe sur le choix de la préparation marqué par une opposition sous-jacente entre sauce chaude (ou salée) et sauce froide (ou fade). Ce ne sont pas les ingrédients eux-mêmes qui sont opposés de cette manière mais la totalité de la sauce une fois qu'elle est préparée. L'importance de cette opposition ne doit pas être exagérée et elle est sur-

tout utilisée dans la médecine ou certains contextes rituels. La sauce salée est interdite aux femmes venant d'accoucher et aux victimes de la sorcellerie.

On ne peut ici décrire plus en détail le système culinaire ; la viande de taurin peut faire l'objet d'une préparation froide ou chaude. La viande fraîche sera préparée de la première manière ; avec la viande séchée on cuisine une sauce salée. On ajoute dans ce dernier cas, en plus du sel végétal, un certain nombre de produits dont la fragrance neutralise l'odeur de la viande pourrie si elle est trop décomposée. Les feuilles de *Ocimum canum* (Lamiaceae), *σύνηγά*, et celles de *Cymbopogon giganteus* (Poaceae), *σάα súu*, ont cette vertu. Une espèce de punaise, *βήηζίγά*, séchée puis écrasée, ainsi que la pâte de graines de *Hyptis spicigera* (Lamiaceae), *σέμινά*, ont un usage identique.

Les remarques faites à propos de la découpe et du traitement culinaire de la viande de taurin sont généralisables à l'ensemble des animaux, tant domestiques que sauvages. De même, la « manière de manger » le taurin ne fait pas l'objet de comportements spécifiques. Quelle que soit la viande préparée, avant que quiconque n'en ait consommé, le chef d'enclos trempe dans la sauce un petit morceau de boule puis le jette sur le sol. L'opération est répétée jusqu'à ce que de la nourriture ait été jetée dans quatre directions : elle constitue la part des ancêtres. En effet, la viande fait partie des nourritures sacrificielles, avec le couscous de mil et la bière. Il importe que les esprits ancestraux en reçoivent leur part, sinon le consommateur s'expose à des sanctions, sous forme de maladies ou d'affections diverses.

Un dernier aspect relatif au système alimentaire doit être relevé : le manque de viande n'apparaît pas comme un stress particulièrement vif et l'angoisse alimentaire est plutôt focalisée sur les variations saisonnières de l'aliment de base, le mil. L'obtention de la viande ne fait pas l'objet d'une stratégie organisée dans le cadre du système de production. L'acquisition de la viande de chasse ou d'élevage se fait au hasard des événements de la vie sociale.

La valeur de la viande du taurin comme nourriture n'apparaît pas exceptionnelle en regard des autres viandes, et le rôle de cet animal dans le système alimentaire ne lui confère pas un statut particulier.

Outre la viande et la peau, les Duupa font usage d'autres produits issus du taurin :

— les os, *νέηγά* : les os les plus longs, réduits en poudre après calcination, servaient autrefois à la teinture blanche de la décoration des calebasses ;

*La viande de taurin
dans le système
alimentaire*

**Autres usages
des produits
du taurin**

— les cornes, *gòlɪa* : elles peuvent servir de récipient pour des poudres médicinales. Les Duupa les utilisent aussi pour la fabrication de sifflets. Dans ces deux cas, les cornes des chèvres ou des animaux sauvages sont une alternative possible ;

— les tendons, *nítá* : prélevés sur les membres postérieurs, ils servent à la fixation des pointes sur les hampes de bois de flèches. On leur préfère en général les tendons d'animaux sauvages ;

— les excréments, *gǎkká* : les vertus fertilisantes des excréments, quoique connues, sont peu mises à profit par les Duupa dans leur système agricole. La bouse de taurin a un autre usage : mélangée à des mucilages végétaux (*Grewia* sp. [Tiliaceae], *vemmá*; *Cissus populnea* [Vitaceae], *màng òyá*), on l'utilise pour enduire les aires de battage afin de les rendre parfaitement lisses ;

— la bile, *nyà? nyómbìyá* : la vésicule est prélevée au moment de l'équarrissage ; on y ajoute de la farine d'éleusine (*ʔámámá*, *Eleusine coracana* Poaceae), puis le tout est mis à sécher. Diluée dans de l'eau, cette drogue passe pour efficace dans le traitement de la diarrhée ;

— le sabot de la patte gauche : on fait boire dans ce récipient les jeunes enfants qui souffrent de convulsions. Leurs troubles rappellent les mouvements des taurins lorsqu'ils grattent la terre.

La peau, *kòlɪá*, est parfois utilisée pour recouvrir les manches de machettes ou les carquois. Dans ce dernier cas, on emploie plutôt la peau des animaux sauvages.

L'existence d'un critère classificatoire portant sur la viande nous a amené à exposer les usages matériels des produits du taurin. Il est important de noter que dans les usages matériels, rien ne confère aux produits du taurin un statut remarquable : que ce soit pour des usages technologiques ou médicaux secondaires, ou comme nourriture, le taurin n'apparaît pas comme un élément essentiel du système technique ou alimentaire.

Les usages rituels du taurin

La peau du taurin comme linceul

La catégorie *hèn gòóná*/chose-emballage réfère à l'utilisation des peaux de taurins comme linceul, mais il importe d'évoquer aussi les usages sacrificiels.

La préparation des cadavres avant l'ensevelissement fait l'objet d'une procédure complexe. Tout de suite après la mort d'un individu, une peau de chèvre est fixée sur sa tête ; on attend ensuite que se soient réunis les

Garouin le 30 Septembre 1990



Enterrement d'une femme.

- 1) Les alliés exposent sur la place de danse les peaux de taurins qu'ils viennent offrir.
- 2) Les femmes du groupe de la défunte sont assises vêtues de feuilles à côté du ballot mortuaire.
- 3) On apporte sur une perche les peaux sèches que l'on a mises à tremper en vue de l'emballage.
- 4) Le ballot mortuaire est ramené en cortège dans le village d'origine de la défunte, où il sera enterré.

¹¹ Deux types de tissu de coton sont manufacturés par les Duupa : *s àmp à k k á* désigne l'étoffe épaisse fabriquée sur des métiers à un rang de lisse ; *s à m n ó t á*, une bande étroite, de fil fin, réalisée sur un métier à deux rangs de lisse.

membres de sa proche famille pour procéder au « premier emballage » de son cadavre. Revêtu de ses habits de cérémonie (pagne teint à l'indigo, étui pénien pour les hommes ; cache-sexe de coton, collier de perles et bande étroite de coton¹¹ pour les femmes), le défunt est maintenu dans une position agenouillée, les mains jointes entre les jambes, puis il est recouvert de bandes étroites de coton qui recouvrent l'ensemble à l'exclusion de la tête. Une ou plusieurs bandes de coton large sont ensuite placées par-dessus. Pour finir, le cadavre est revêtu d'une gandoura.

La deuxième partie du traitement se déroule à l'occasion de la fête d'enterrement qui se tient quelques jours plus tard. Les hommes préparent alors un ballot composite, où sont insérées des peaux de chèvres ou de taurins, des étoffes de coton et, pour les hommes uniquement, de la fibre d'écorce battue de *Pigliostima reticulatum* (*b à l l á*). Ce deuxième emballage dure toute une après-midi et parfois plus dans le cas de membres de familles particulièrement riches. À la mort d'une femme, son corps, emballé déjà dans le village du mari, est transporté sur sa terre d'origine ; il y subira un troisième emballage avant d'être enseveli. Les peaux de taurins sont cousues tout autour du ballot mortuaire au moyen d'une grosse aiguille, fabriquée spécialement. La couture du ballot est terminée par



Transport du ballot mortuaire jusqu'au village d'origine de la défunte.

l'adjonction de lanières qui facilitent le dépôt du cadavre dans la tombe. L'une d'elles, cousue au niveau du ventre du cadavre, est appelée *k̄īi*, nombril ou cordon ombilical ; les autres sont ajoutées en bas du ballot et appelées *zámá*/queue. On en cousait autrefois autant qu'il y avait eu de taurins sacrifiés pour le deuil. Un ballot orné de beaucoup de queues témoignait de la richesse du défunt. Ces peaux, qui forment la couche extérieure, peuvent être celles d'animaux fraîchement tués, ou bien des peaux séchées et conservées en vue d'une telle occasion (on les trempe alors dans un cours d'eau avant de les coudre) ; enfin, il s'agit parfois de peaux passablement décomposées obtenues aux abattoirs de Poli ou de Ngaoundéré. Ce sont les membres de la famille patrilinéaire et/ou du groupe de résidence, et les alliés preneurs de femmes qui en sont pourvoyeurs. Les modalités de la circulation des peaux seront étudiées plus loin.

L'observation des pratiques mortuaires contemporaines semble indiquer un caractère « obligatoire » de l'usage des peaux de taurins dans la confection du ballot mortuaire. Aucune exégèse précise sur le symbolisme atta-



Stade final de la préparation du ballot mortuaire.



Le ballot mortuaire une fois déposé dans la tombe, on remet en place le crâne d'un précédent occupant et on coupe le « cordon ombilical », qu'on laisse dans un arbre de la brousse. La tombe est ensuite refermée à l'aide d'une pierre plate.

ché à la peau n'a pu être obtenue au cours des interviews menées. D'autre part, l'usage massif qui en est fait aujourd'hui apparaît comme un phénomène relativement récent. La taille réduite des tombes anciennes en témoigne. Le ballot mortuaire sans peau de taurin n'apparaît pas comme un « scandale rituel » et n'influe pas sur le destin du trépassé : qu'il ait été ou non enseveli dans une peau ne modifie pas le processus d'ancestralisation et les rituels qui lui sont dédiés (sacrifices et ablation des mâchoires).

L'usage de la peau comme linceul était autrefois le fait des hommes les plus riches, des possesseurs de taurins. Cela est attesté en outre par un rituel particulier dont il convient de dire quelques mots. Le *sèréré* est une danse, empruntée par les Duupa à leurs voisins Dowayo, qui n'est exécutée que

comme préliminaire à « l'emballage » des propriétaires de taurins les plus fameux. À l'occasion du premier emballage, un taurin est sacrifié. C'est de préférence un bœuf ou la plus vieille vache du troupeau. Sa dépouille — la tête et la peau — est déposée sur le ballot mortuaire du propriétaire. La tête de l'animal repose au niveau de la tête du défunt, l'ensemble suggérant un taurin couché. La peau de l'animal reste ainsi pendant trois jours sur le cadavre, jusqu'à la cérémonie du deuxième emballage. Pendant cette période on exécute tous les soirs une danse sur un registre musical spécifique : c'est le *sèréré*, dont les chants sont en langue dowayo et vantent les mérites du défunt, tandis qu'ils insultent ses fils et tous ceux qui sont pauvres. À partir du jour de l'emballage, la suite des rituels est la même pour un propriétaire de taurins que pour n'importe quel homme duupa. Le rite du *sèréré* ne modifie pas fondamentalement la pratique mortuaire, il exalte simplement la qualité de propriétaire de taurins du défunt.

Nous avons évoqué le don de viande qui doit être fait aux ancêtres. Outre le fait que cette pratique n'est pas propre à la viande du taurin, elle ne dépend pas de la manière dont on l'a obtenue. Il s'agit bien souvent d'un don que l'on a reçu et non d'un animal que l'on a soi-même exécuté. C'est-à-dire que l'on fait ce don aux ancêtres parce qu'on a obtenu de la viande ; on n'a pas recherché cette nourriture pour en faire offrande.

Ce deuxième type de démarche existe, elle est plus proche de ce qu'on appelle classiquement un sacrifice. Toutes les occasions de tuer un taurin chez les Duupa sont liées au système des sacrifices que l'on fait aux esprits ancestraux.

À l'occasion de la mort d'un propriétaire de bétail, on exécute une partie de son cheptel ; « idéalement », l'ensemble de ses taurins devrait mourir. La peau sert à la confection du ballot mortuaire, et un peu de viande grillée est glissée dans la tombe. Les caprins subissent le même sort. Propriété du défunt, ils doivent l'accompagner dans l'au-delà.

En plus de son propre bétail, l'esprit du défunt peut se voir offrir des animaux venant d'autres personnes. Il n'y a pas d'obligation formelle pour quiconque de réaliser un sacrifice pour telle ou telle personne décédée, frère et fils du défunt, neveux utérins ou amis peuvent le faire. Ce sacrifice peut être accompli au moment des fêtes de deuil, auquel cas la peau sert de linceul, ou plus tard, sans qu'une date précise soit fixée. La peau est alors mise dans la tombe.

Ce « don sacrificiel différé » peut intervenir dans une autre circonstance que la fête de deuil, mais qui n'est pas sans rapport avec cette dernière :

Le sacrifice du taurin

il s'agit de la guérison des maladies. Toutes les maladies ne sont pas causées par les esprits ancestraux, *gáppá*, mais ceux-ci représentent un registre étiologique important. La maladie ou des revers portant sur les récoltes, les échanges d'animaux ou leur reproduction peuvent être imputés à l'influence néfaste des ancêtres. Parmi les divinations de types différents pratiquées par les Duupa, l'une est plus spécifiquement dédiée à l'identification de l'esprit fauteur de trouble. Le devin, *sèl l á*, est un possédé, des esprits habitent certains de ses membres et c'est eux que l'on interroge pour trouver la cause d'un désordre. Le devin crache sur ses bras et ses jambes des grains de mil mâchés que lui a donnés la personne qui consulte. Ses membres sont alors pris de convulsions. Après avoir exposé l'histoire de son malheur, le patient entreprend d'interroger les esprits (au travers des membres du devin) en lui posant des questions précises sur : le *gáppá* qui est la cause de la maladie ; le sacrifice qu'il réclame pour s'apaiser. Le demandeur passe en revue les gens de sa parenté, demandant d'abord s'il s'agit de paternels ou de maternels, puis évoque leur noms respectifs. Les mouvements des bras ou des jambes du devin sont interprétés comme une réponse positive, leur absence comme une réponse négative. Procédant par élimination à partir des indications du devin, le plaignant finit par identifier lui-même l'esprit responsable de la maladie. De la même façon, il identifiera la nature de l'offrande appropriée : bière de mil, bouc, voire taurin.

Ce dernier cas est très rare, en fait il ne peut advenir qu'à un possesseur de taurin ou à un homme riche ayant les moyens d'en acquérir. La procédure divinatoire elle-même empêche qu'il en soit autrement, puisqu'elle exige un consensus entre le devin, les esprits et le patient. Il est fortement improbable qu'un homme démuné propose le sacrifice d'un taurin ; même pour quelqu'un de riche, cela n'arrive que rarement.

Deuils et résolution des troubles par l'offrande aux ancêtres sont les deux occasions de tuer du bétail : elles se ramènent à un seul cas, qui est celui du commerce permanent auquel on doit se livrer avec les *gáppá* (esprits des ancêtres). Les termes de l'échange sont constitués d'une part symbolique des nourritures les plus valorisées (bière et couscous de mil, viande) et de la bonne conduite des rituels funéraires (enterrement, extraction des mâchoires) contre la santé et le succès dans les différents secteurs de l'existence des vivants. Ces dons réciproques ne se font pas à date fixe ni de façon fréquente. Les vivants offrent une part de bière de mil sur les tombes, de la nourriture au moment de la récolte, de la viande lorsqu'il y en a au repas.

Le sacrifice des taurins entre dans ce cadre. Offrande faite à un défunt, il peut l'être à titre « prophylactique » avant que, par une maladie, l'esprit

ne se rappelle au bon souvenir des vivants. Le traitement du taurin comme objet de sacrifice ne déroge pas à la règle, mais il ne crée pas de procédure particulière.

Les usages rituels du taurin, qu'il s'agisse de celui de la peau comme linceul, ou de l'animal offert en sacrifice, ne présentent pas davantage le taurin comme un élément exceptionnel du système rituel duupa. La peau comme linceul est un élément facultatif de la dépouille mortuaire, le sacrifice d'un taurin n'est pas régi par un code cérémonial différent des autres offrandes. Dans ces deux cas, la seule particularité du taurin est d'être l'apanage des individus les plus riches de la société. Toutefois, pour la période contemporaine, les peaux de bovins sont systématiquement présentes dans la préparation des cadavres, mais ce sont fréquemment des peaux de zébus obtenues par échange ou achat.

Deux aspects sont à considérer : d'une part, le mode d'appropriation et les règles d'échanges de l'animal vivant ; de l'autre¹², la circulation des produits de l'animal mort. Ces derniers se limitent aux échanges de la viande et de la peau. Enfin, on évoquera la « valeur » du taurin comme bien d'échange et le rôle qu'il joue comme objet de prestige.

Deux sortes de procédés permettent d'obtenir des taurins : la première est constituée par les transactions régies socialement (compensation matrimoniale, prix du sang, héritage), la deuxième par les échanges économiques conduits par des individus.

À la différence des pratiques en usage chez les Dowayo voisins (BARLEY, 1983 : 4-7), la présence d'un bœuf dans le montant de la compensation matrimoniale (hèl l á) était, et est encore, un fait exceptionnel. Cette différence des règles de mariage entre Dowayo et Duupa est relevée par ces derniers, qui s'en plaignent ou l'utilisent pour obtenir des taurins dans le cas de mariages exoethniques, d'ailleurs peu fréquents. Le don d'un taurin n'a pas un caractère obligatoire dans le mariage, il relève plutôt d'une surenchère ostentatoire à laquelle se livre le gendre. Un tel comportement, qui peut concerner les autres produits du prix de la fiancée (étoffes de coton, bétail, peaux et autrefois fer à forger), est appelé hèl ?ittá, compensation matrimoniale-montrer.

Les informations dont on dispose à propos des règlements du prix du sang sont trop fragmentaires pour que l'on s'y attarde ; outre le fait que le

Le taurin dans le système socio-économique

Modes de circulation du taurin vivant

Échanges sociaux

¹² Sur cette distinction, cf. DIGARD (1988).

meurtrier devait prendre à sa charge les frais de deuil de sa victime, une femme de son groupe devait être donnée à celui du défunt. La possibilité d'offrir des taurins, notamment des génisses, est parfois mentionnée. Fécondes, elles permettaient au groupe du mort de ne pas compromettre sa reproduction.

Les procédures de l'héritage (*kàa l é l l á*/maison-manger) ne font pas non plus l'objet de règles précises. À la mort d'un chef de famille, c'est à l'aîné de ses fils ou à un de ses frères que revient la charge de lui succéder. La majorité du troupeau de bovins doit être sacrifiée à la mort du propriétaire. L'ensemble devrait disparaître, mais la décision n'est prise par les héritiers (frères, fils et éventuellement neveux utérins) qu'après examen de la situation matrimoniale du groupe patrilinéaire. Il importe de s'assurer que l'on pourra disposer de suffisamment de richesses pour marier tous les hommes. Étoffes et bétail sont comptés en ce sens avant qu'on ne décide de ce qui doit être enseveli avec le ballot mortuaire.

Les trois procédures socialement sanctionnées pour obtenir des taurins sont, en fait, un moyen marginal d'acquisition. Pas plus à propos du prix de la fiancée que de celui du sang ou encore de l'héritage ne sont édictées des règles précises relatives à la circulation du taurin. Dans ce cadre, le taurin n'est qu'un objet parmi d'autres.

Échanges économiques

À l'intérieur comme à l'extérieur du groupe ethnique, l'échange économique reste le principal moyen de se procurer des biens, parmi lesquels des taurins. *h è n m à k p à l l á*/chose-échanger, désigne ces objets échangés entre des individus qui n'entretiennent pas de relations sociales précisément définies. On peut de cette manière acquérir la plupart des biens de prestige mais aussi des objets à usage domestique et des produits alimentaires.

La procédure est la même que les individus procédant à l'échange appartiennent ou non au même groupe ethnique. À l'extérieur de la population duupa, c'est de cette manière que l'on obtenait le fer chez les voisins de l'est, les Panon, et les taurins chez les voisins de l'ouest, les Dowayo. Il en reste une expression qui dit que les femmes vont chercher les taurins chez les Dowayo tandis que les hommes vont chercher le fer chez les Panon. La pratique mortuaire qui consiste à enterrer les femmes la face vers l'ouest, alors que les hommes sont tournés vers le levant, ferait référence à ces échanges.

Quels que soient les objets qui circulent de cette manière, les termes de l'échange ne sont pas précisés de façon fixe et les deux parties négocient le nombre d'objets.

Les taurins font l'objet d'un échange de ce type, avec une particularité : la transaction nécessite un intermédiaire (dò ? ?a k k á /jambe-avoir) comme dans l'échange matrimonial. La pratique est justifiée par l'importance de la transaction, son coût, et surtout le fait que le vendeur a une responsabilité sur le destin de l'animal dont il se sépare. La possibilité d'un remboursement ultérieur, dans le cas où la bête meurt ou s'avère malade, rend nécessaire la présence d'un témoin.

Une interprétation de cet usage insistant sur le parallèle symbolique tracé entre la nouvelle épouse et le taurin n'est pas à exclure, toutefois aucune exégèse en ce sens n'a été recueillie auprès des Duupa consultés. D'autre part, il y a une différence très importante entre ces deux types d'échange : si dans le cas du mariage ce sont des groupes sociaux qui échangent, dans le cas du taurin, ce ne sont que des individus.

L'acquisition de taurins est un moyen de convertir les surplus dégagés par le travail agricole, le tissage, voire l'élevage du petit bétail. L'étymologie populaire du terme générique servant à désigner les différentes variétés de sorgho cultivées rappelle cette possibilité d'échange : t ó o t z è ŋ n à a á /mil-réunir-taurin, *Sorghum* spp. Le terme t ó o t á désigne tant les mils pénicillaires que les sorghos, et l'expression citée s'applique uniquement aux sorghos cultivés et regroupe toutes les variétés connues. L'explication fournie pour éclairer cette dénomination fait référence à l'accroissement des rendements rendu possible par l'adoption du sorgho en plus des mils pénicillaires anciennement cultivés ; ce surplus de récolte pouvait être échangé contre des taurins, d'où le nom donné à cette céréale.

Cette utilisation de la production agricole — en vue d'un échange de taurins — n'est pas la seule possible. L'obtention d'étoffes de coton est une alternative souvent choisie, même si l'introduction de la monnaie a modifié quelque peu la structure économique. Une vache coûte environ 90 000 F CFA, mais encore aujourd'hui les Duupa ont quelques réticences à utiliser l'argent dans le cadre des échanges internes à leur société.

L'obligation de sacrifier un taurin pour l'esprit d'un défunt est toute relative et dépend du statut économique des individus. Le cas de la peau est un peu plus complexe. Si autrefois son utilisation comme linceul était l'apanage des plus riches, elle revêt aujourd'hui un caractère d'obligation. Cette modification de la préparation du ballot mortuaire a entraîné des changements dans les modalités de circulation de la peau. Celles-ci sont toutes en relation avec le règlement de la compensation matrimoniale.

Tout d'abord, un certain nombre de peaux de taurins séchées peuvent être incluses dans le montant de la compensation matrimoniale, aux côtés des

Circulation de la peau

étouffes de coton, du petit bétail, des gandoura fulbe et autrefois du fer. Ensuite, le gendre est tenu de donner une peau lors du deuil d'un membre de la famille patrilinéaire d'origine de son épouse. Ce don sera effectué lors de l'enterrement et renouvelé lors de la fête de levée de deuil qui a lieu plusieurs mois plus tard. L'intermédiaire qui a arrangé le mariage est présent lors de ces dons, qui sont comptabilisés dans le montant de la compensation matrimoniale et seront « remboursables » en cas de divorce.

Ce don du gendre n'était autrefois que le fait d'hommes riches, les peaux provenaient des bêtes mortes accidentellement car la dépouille de celles qui étaient sacrifiées servait automatiquement aux rites funéraires. Aujourd'hui, ce sont essentiellement des peaux sèches qui sont offertes. Si le gendre sacrifie un animal pour son beau-père, la peau est alors remise à ses descendants de façon ostentatoire. Un homme porte la peau, la tête du taurin au-dessus de la sienne, en dansant tout autour de la place centrale. Il a pris soin de mettre dans la bouche du taurin une poignée d'herbe fraîche pour bien marquer qu'il s'agit d'un animal qui vient d'être tué. Le gendre transforme ainsi une obligation de l'alliance en source de prestige pour lui-même. Actuellement, on peut s'approvisionner en peaux auprès des voisins fulbe ou des abattoirs de Poli et Ngaoundéré, ce qui permet de les accumuler.

La circulation de la peau le long du réseau de l'alliance puis son utilisation dans les cérémonies funéraires apparaît aujourd'hui comme une obligation rituelle. Toutefois, il s'agit d'un usage récent provoqué par une modification du contexte socio-économique général : la disponibilité des peaux étant plus grande, on y recourt aujourd'hui de façon quasi automatique. Les peaux acquises par échange de surplus agricoles, ou achetées avec l'argent obtenu par un travail salarié, le plus souvent à Ngaoundéré, sont conservées en vue des obligations de l'alliance : règlement du prix de la fiancée, puis prestations différées lors des deuils qui affectent la famille de l'épouse.

Circulation de la viande

Le partage de la viande de taurin est formalisé quand l'animal est tué à l'occasion d'un deuil, ce qui est le cas le plus fréquent. Le taurin provient en général de l'entourage patrilinéaire du défunt, et plus souvent encore il appartient au défunt lui-même. Le groupe patrilinéaire fonctionne alors comme une seule unité différenciée du groupe matrilinéaire, de celui des alliés, des forgerons et de ceux qui ont participé à la vie ou à l'acquisition du taurin. Les esprits ancestraux, enfin, reçoivent leur part.

La peau et la tête restent solidaires au terme de l'équarrissage, elles sont alors exposées ensemble sur la place de danse en même temps que les

cadeaux amenés par les parents et les alliés pour la cérémonie d'ensevelissement. La peau sert ensuite à la confection du ballot mortuaire.

La première vertèbre est donnée à l'homme qui a porté la dépouille du taurin et qui a éventuellement dansé avec. La tête est préparée pendant la cérémonie dans l'enclos du défunt ou de l'un de ses collatéraux patrilinéaires directs. Les viscères sont cuits dans le même temps et au même endroit par les filles et les sœurs classificatoires du défunt. Ces deux plats sont consommés par les invités les plus illustres (alliés, cousins croisés matrilatéraux, amis) pendant la fête d'enterrement.

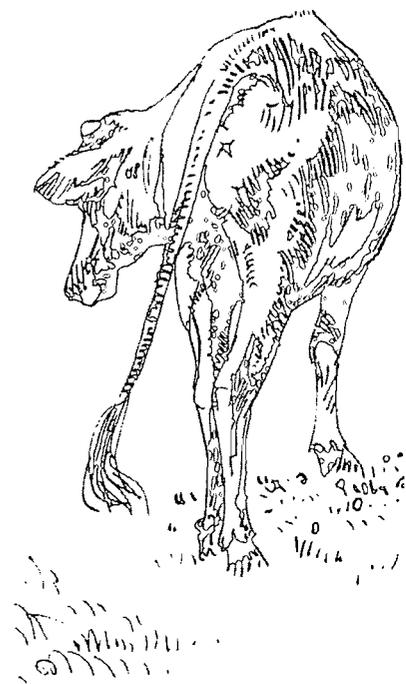
L'encolure revient à l'homme qui a servi d'intermédiaire pour l'acquisition du taurin. La partie postérieure de l'encolure est attribuée au propriétaire du corral dont le taurin est originaire ; le terme utilisé pour désigner cette pièce anatomique est le même que celui qui signifie corral (*saká*). Les côtes sont partagées entre les équarisseurs, ainsi que le sang et les morceaux de peaucier qu'ils sont libres de récupérer. Le bassin revient à l'homme qui a assuré le gros œuvre de l'équarrissage, notamment la découpe à la hache de la cage thoracique et de la colonne vertébrale. La zone de la trachée est donnée à celui qui l'a tranchée pour mettre à mort l'animal. La queue constituait autrefois la part exclusive du forgeron.

Les esprits ancestraux du groupe qui a tué le taurin se voient attribuer des morceaux du foie et de la viande (en général un morceau en provenance des côtes ou de l'encolure) qui sont grillés juste après l'équarrissage. L'esprit du défunt, outre la peau, reçoit une part de la viande grillée qui est glissée dans la tombe au moment de l'ensevelissement. Les ancêtres des différents groupes (matrilinéaire, patrilinéaire, alliés) recevront une petite part de la viande cuite ou de la sauce préparée. Ce don a lieu au moment du repas.

Une partie du sang et la graisse (notamment le péritoine) reviennent au propriétaire du taurin sacrifié ou à ses héritiers. La poitrine (*kumbà t á*) est attribuée au « père », aîné du lignage patrilinéaire. C'est aussi aux aînés de ce groupe que sont remis les reins et les testicules.

La zone lombaire (*yê l á*) est réservée à la mère du défunt ou aux représentants de son groupe d'origine.

Le *kũ t í ná* est la part des preneurs de femmes. Les parties dont les qualités organoleptiques sont les plus valorisées sont les quatre membres. Ceux-ci sont partagés entre les filles et les sœurs classificatoires du groupe patrilinéaire du défunt, les femmes que le groupe a données en mariage en différents endroits du territoire ethnique. Cette prestation de l'alliance est nommée par un terme spécifique, *kũ t í ná* ; la viande est remise aux femmes, on leur recommande alors de bien faire manger leur mari. Tous



les dons effectués dans le sens « donneur de femme » vers « preneur de femme » sont constitués par des produits alimentaires. De retour dans le village où elles sont mariées, les femmes remettent la viande à leur époux. Autrefois, celui-ci était tenu de la confier à l'aîné de son propre groupe pour qu'elle y soit redistribuée. Une part était remise à l'épouse pourvoyeuse de viande, elle pouvait alors préparer un repas avec une sauce de viande que les hommes du groupe de son mari étaient invités à manger. Ils pouvaient remettre à l'épouse quelques menus présents sous la forme d'étoffes de coton.

Ce don de viande n'a rien de gratuit. Dans cet ensemble de dons et de contre-dons, il représente pour le beau-père un moyen de rappeler ses devoirs à l'époux de sa fille. Le *kũ t t í ná* pratiqué au moment de l'enterrement est une manière de provoquer un don important lors des cérémonies de levée de deuil qui ont lieu après quelques mois. Un gendre ayant reçu la viande du *kũ t t í ná* est tenu de faire un cadeau remarquable, en plus de la peau, lors de la levée de deuil.

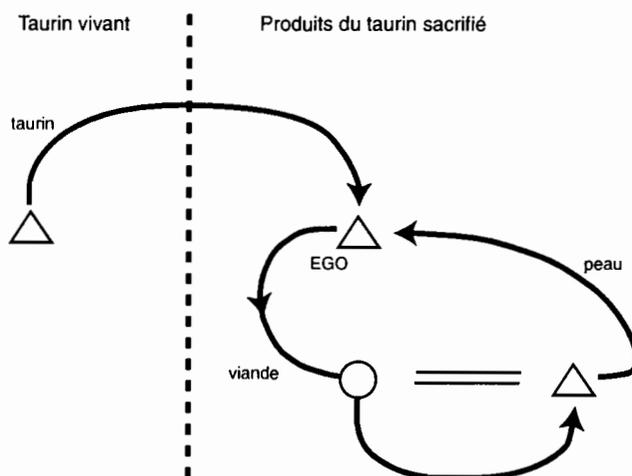
La distribution de la viande de taurin est certainement l'un des points les plus importants de l'ethnographie relative au traitement de cet animal chez les Duupa. Toutefois, là encore, le taurin n'apparaît pas comme un élément central du système des échanges : le plan de découpe et de partage exposé plus haut est à l'origine celui qui est appliqué aux caprins sacrifiés. Chez les Duupa, la consommation de viande domestique atteint son paroxysme à l'occasion des fêtes du cycle de l'initiation au cours desquelles beaucoup de bétail est abattu à l'exception des taurins. Les chèvres sont égorgées par les chefs d'enclos qui invitent les futurs initiés à venir danser chez eux. Le plan de découpe est alors le suivant : la tête, la peau et le *kũmbà t t á* reviennent au père de l'enfant, les lombes à sa mère, les viscères à ses sœurs classificatoires, l'encolure et les côtes aux époux de ses sœurs germaines ; la viande des membres est remise à l'initié, il lui revient la charge de la partager entre toutes ses sœurs classificatoires (patrilinéaires et matrilinéaires). Dans cette répartition, le paradoxe de l'attribution du *kũmbà t t á* n'apparaît pas, alors qu'il reste en vigueur dans la distribution du taurin comme un cadeau que le groupe patrilinéaire se fait à lui-même.

Les règles de partage des caprins lors des deuils sont les mêmes que celles appliquées aux taurins. Dans la pratique, pièces de taurins et de chèvres sont mélangées lors du partage. Le *kũ t t í ná*, cadeau de viande effectué par le beau-père, peut ne pas comporter de la viande de taurin. La spécificité du partage de cet animal concerne les parties qui sont remises aux individus qui ont participé à son entretien, à son acquisition ou à sa découpe (propriétaire du corral, intermédiaire lors de l'achat, équarrisseur), ce qui renvoie aux particularités de l'élevage du taurin. Comme pour

sa consommation, la distribution de sa viande indique que le taurin est placé dans une position interchangeable avec les caprins.

Parmi les animaux domestiques, le taurin n'est pas celui dont l'échange est le plus fréquent, ni dont les règles de circulation sont les mieux formalisées — ce rôle est dévolu aux caprins. Sur la figure 3 sont résumées les modalités d'échange de cet animal qui sont les plus importantes aux yeux

FIG. 3 —
Principales modalités
d'échange du taurin et
des produits qui
en sont issus.



des Duupa : échange économique individuel de l'animal vivant, puis don social de la viande (kũ t í ná) au groupe « preneur de femme » à l'occasion d'un enterrement dans le groupe d'ego, et don social de la peau au groupe « donneur de femme » lors de la levée d'un deuil qui l'a affecté. On ne peut manquer de relever le paradoxe de la circulation du taurin, qui est acquis dans un cadre individuel, libre de contrainte sociale, et redistribué dans les prestations requises par le système de l'alliance, qui est une des institutions majeures du jeu social duupa. Cela s'explique par le fait que, dans le cadre des dons effectués entre groupes alliés, le taurin n'est pas un élément obligatoire ; son usage relève de comportements liés au prestige dont il convient de dire quelques mots.

L'existence de la catégorie hèn g ímmá/chose-pauvreté, nous a amené à considérer la place du taurin dans le système des échanges. Il reste à se pencher sur quelques faits ethnographiques qui, en marge du système des échanges, ont trait à la valeur de prestige accordée au taurin et à l'ostentation qui l'accompagne.

Prestige et ostentation

On a évoqué la position du corral, mitoyen de la place de danse du quartier, qui permet à toute personne de passage de constater la présence de bétail et, partant, la prospérité du chef d'enclos. C'est moins souvent le cas avec la désaffection récente de la plupart des corrals.

La présence de taurins vivants dans la compensation matrimoniale relève d'un comportement de surenchère de la part du futur gendre. Un tel geste n'est d'ailleurs pas toujours bien accepté dans le cadre de l'éthique duupa, qui valorise plutôt la sobriété et la dissimulation dans les rapports sociaux.

C'est surtout au moment de leur consommation que les richesses doivent être exhibées : la mort est la principale occasion d'ostentation. C'est à la taille du ballot mortuaire que l'on confectionne autour du cadavre que l'on juge de la place du défunt dans la hiérarchie sociale et économique, les deux étant indissolublement liés.

Du vivant d'un homme, on peut contempler les massacres des taurins qu'il a sacrifiés, car ils sont accrochés à la clôture de son enclos, à un endroit bien en vue. Si le chef de famille a organisé le rituel *vàkká/ocre*¹³, un poteau de sacrifice (*zééká*) est planté à l'entrée de son enclos ou de la place de danse. C'est alors à ce poteau que sont accrochés les crânes des taurins¹⁴. Après la cérémonie, le poteau reste en place et témoigne de la capacité économique du chef d'enclos qui a été suffisamment riche pour organiser ce rituel.

¹³ Cette cérémonie est l'équivalent duupa de la fête des crânes célébrée par plusieurs sociétés de la région. Les Duupa prélèvent les mâchoires inférieures des cadavres enterrés avant de les mettre, enduites d'ocre, dans des poteries placées dans les lieux sacrés.

¹⁴ On trouvera la description d'une pratique similaire et du symbolisme qui lui est attaché chez les Dowayo in BARLEY (1983).

Il s'agit là d'un trait important du système rituel et social des Duupa : la capacité à organiser des cérémonies et donc à faire face aux dépenses (bière de mil, étoffes de coton et éventuellement bétail) qu'elles supposent est un aspect tout aussi important dans l'idéologie que l'accomplissement même du rituel. C'est sur cette base que se détermine la hiérarchie sociale. Un chef de famille doit être capable de faire face aux obligations sociales avec brio. Il peut même les provoquer en décidant d'organiser telle ou telle cérémonie. C'est sur l'homme qui a été le premier à annoncer qu'il organisera un rituel (circoncision, deuxième étape de l'initiation, fête des mâchoires) que rejaillit le prestige. Enfin, l'adoption du rituel *séréré*, qui célèbre la gloire des possesseurs de bétail, et les queues de cet animal symboliquement cousues sur le ballot mortuaire apparaissent comme des pratiques rituelles qui marquent à l'occasion des deuils le prestige économique lié à la possession des taurins.

Le point intéressant à propos du crâne du taurin que l'on met sur le poteau de sacrifice de la fête des mâchoires, c'est que le déroulement de cette cérémonie n'implique pas le sacrifice de bovins. Ce sont les crânes d'animaux tués à d'autres occasions que l'on y accroche, ils y trouvent leur place comme objet de prestige.



Le rôle ostentatoire dévolu au taurin est une caractéristique importante de son utilisation. S'il est vrai qu'un tel but peut être atteint par l'usage d'autres objets (petit bétail, étoffes de coton), et que c'est la capacité à préparer de grandes quantités de bière de mil qui est le critère le plus important pour juger du poids socio-économique d'un individu, il n'en reste pas moins que le taurin est le plus évident des signes extérieurs de richesses.

Rassemblement des biens mortuaires : avant de commencer la préparation du cadavre, on expose publiquement l'ensemble des biens du défunt et les cadeaux reçus à l'occasion du deuil. Ceux-ci proviennent essentiellement de beaux-frères du défunt et sont comptabilisés dans la compensation matrimoniale.

La mise au jour des axes de classification relatifs au taurin chez les Duupa nous a amené à considérer cinq catégories sémantiques que l'on s'est efforcé d'explicitier par l'ethnographie des phénomènes culturels auxquels elles font référence : les systèmes de connaissance dédiés au taurin ; son

Conclusion

rôle dans le système de production ; les modalités de sa consommation ; son usage rituel ; sa valeur dans le système socio-économique. Dans tous ces secteurs, le taurin laisse son empreinte, qu'il fasse l'objet d'un discours ou de pratiques, mais jamais il n'occupe une place centrale. Il n'apparaît pas comme un élément indispensable, fondateur de représentations ou de comportements socialement définis. Ce paradoxe mérite que l'on s'y arrête, d'autant plus que l'ethnographie du taurin chez les Duupa ne diffère pas fondamentalement de celle connue pour les sociétés voisines. Il convient de replacer le système duupa dans l'ensemble des sociétés agropastorales du Nord-Cameroun.

¹⁵ Voir sur ce thème
BERNOT (1988) ;
SIMOONS (1954).

SEIGNOBOS (1998 b) propose une synthèse historique sur les systèmes agropastoraux du Nord-Cameroun. On peut appliquer une typologie classique à cet échantillon pour distinguer deux grandes catégories, « buveurs et non-buveurs de lait »¹⁵. À la première de ces catégories appartiennent les sociétés masa et tupuri de la plaine du Logone. Toutes les « sociétés du taurin », anciennes ou nouvelles (Seignobos, *op. cit.*) appartiennent à celle des « non-buveurs de lait ».

La consommation du lait est liée à des différences profondes dans les rapports homme/animal et à l'usage du zébu (SEIGNOBOS, *op. cit.*). Autour de la consommation du lait s'est développée l'institution du *gurna* (de GARINE et KOPPERT, 1991 ; GUILLARD, 1965 : 140-141), les cures de lait auxquelles s'adonnent une partie des hommes qui constituent une unité sociale importante de l'ethnie (de GARINE, 1964 : 195). En outre, ces sociétés sont caractérisées par une zootechnie traditionnelle élaborée (GUILLARD, 1965 : 304-306 ; de GARINE, 1964 : 77-79) et une « familiarisation » (SIGAUT, 1988) avec le bétail dont il n'existe pas d'équivalent chez les éleveurs de taurins (de GARINE, 1964 : 196-198). Enfin, le rôle social du bétail a une importance centrale dans le système des valeurs culturelles qui régissent ces sociétés. Chez les Masa et les Tupuri c'est, en effet, l'acquisition de bœufs qui est le moteur principal de la dynamique tant économique que sociale (de GARINE, 1964 : 147-159 ; GUILLARD, 1965 : 415 ; DUMAS-CHAMPION, 1980). Ces sociétés pastorales de la plaine du Logone sont de ce point de vue plus proches de celles du « *cattle complex* » (SCHNEIDER, 1973 ; HERSKOVITS, 1948) des zones plus orientales de l'Afrique, à propos desquelles on a pu écrire : "*Nuer tend to define all social process and relationships in terms of cattle. Their social idiom is a bovine idiom*" (EVANS-PRITCHARD, 1940 : 19). Au-delà même de l'organisation sociale, le bétail est un thème majeur de la culture.

Aucune des populations élevant des taurins ne consomme de lait ; toutefois, quelles que soient les similitudes que présentent ces différents élevages, ils ne reproduisent pas un modèle unique. Les systèmes de produc-

tion ou de consommation de l'animal varient peu d'une population à l'autre — exception faite de la pratique du bœuf de case des monts Mandara — et son rôle économique apparaît bien souvent dérisoire dans le cadre d'une analyse fonctionnelle (PAARUP-LAURSEN, 1998). Pour les sociétés du taurin, ce n'est pas tant le bétail en lui-même qui est important que les institutions rituelles ou sociales qu'il engendre. C'est sur ces institutions que doit porter la comparaison.

Les habitants des monts Mandara septentrionaux ont remplacé leurs taurins par des zébus (SEIGNOBOS, 1998 b) et pratiquent le système d'élevage particulier du bœuf claustré. La fête périodique du *maray*, au cours de laquelle on sacrifie le bœuf, est un événement important de la vie sociale des Mofu. Intégrée dans un cycle pluriannuel, elle a un rôle politique important, dans la mesure où l'ordre des sacrifices effectués par les différents chefs de famille atteste « l'ancienneté et le statut social de chaque clan » (VINCENT, 1986 : 104). Cet usage « politique » du bœuf est une caractéristique propre au système mofu mais on y retrouve également des « thèmes » communs à l'ensemble des sociétés : l'usage de la peau pour la parure des cadavres (LEMBEZAT, 1961 : 48-49 ; SEIGNOBOS, 1998 b ; VINCENT, 1991 : 284) ; le rôle des ancêtres comme destinataires du sacrifice (VINCENT, 1986 ; GRAFFENRIED, 1987 : 114) ; le caractère élitiste du *maray* et le prestige qu'il confère aux hommes qui ont été capables de l'organiser (SEIGNOBOS, 1998 b ; VINCENT, 1986 : 106-107) ; enfin, dans une moindre mesure, le partage de l'animal, qui tient compte des relations matrimoniales (une part de la viande est remise au beau-père, directement, et par l'intermédiaire de la fille qu'il a donnée en mariage (VINCENT, 1986 : 105). Ce dernier point semble tenir un rôle moins important que dans les autres sociétés du taurin¹⁶, mais l'organisation sociale des Mofu présente de nombreuses particularités. Ce qui nous intéresse ici est la place centrale de la fête du taureau dans l'organisation sociale des ethnies des monts Mandara :

« Le *maray* — couplé avec l'initiation des *mazgla* — constitue le cœur de l'identité culturelle des Mofu de Duvangar, Durum et Wazang. Sacrifice montagnard, il a été imaginé par les autochtones ou les premiers occupants de ces massifs [...] Aussi les Mofu considèrent-ils comme des "frères", *malam-ay*, les groupes montagnards situés au nord et à l'ouest pratiquant, comme eux, ce sacrifice du taureau » (VINCENT, 1986 : 107). Le bœuf chez les Mofu est à l'origine d'une institution fondamentale pour l'organisation sociale de ces sociétés : il est "le pivot des institutions" » (VINCENT, 1991 : 349).

Chez les Koma, on n'utilise pas la peau comme linceul ; les bovins n'entrent pas non plus dans le règlement de la compensation matrimoniale

¹⁶ Les bovins n'entrent pas dans le règlement de la compensation matrimoniale (Vincent, comm. pers.).

(PAARUP-LAURSEN, 1998). Toutefois, cet animal joue un rôle important dans le système de l'alliance.

« Les principales caractéristiques du topnagi sont les suivantes : c'est un rituel de prestige ; il fait partie d'une initiation à un niveau supérieur du culte ; il est lié aux rapports entre mari et femme. Cette relation est illustrée par le taureau et son partage ; cette relation s'étend plus loin, puisqu'elle implique à la fois la parenté paternelle et maternelle du mari et la parenté paternelle et maternelle de l'épouse » (PAARUP-LAURSEN, 1998).

¹⁷ C'est l'expression relevée par DOUNIAS (1988 : 75-76 ; 1998) qui est utilisée pour désigner ce rituel, de préférence à *topnagi* employé par PAARUP-LAURSEN (1998).

C'est pour honorer une de ses épouses qu'un homme organise la fête du *naginappo*¹⁷. En outre, le partage de l'animal fait grand cas des alliés, en particulier du beau-père qui offre des cadeaux en échange (PAARUP-LAURSEN, 1998 ; DOUNIAS, 1998).

PAARUP-LAURSEN (1998) analyse les multiples caractéristiques des représentations des bovins qui, outre leur rôle dans le système de l'alliance, sont réutilisés dans le contexte du parcours initiatique des hommes koma (DOUNIAS, 1998) et dans le culte des ancêtres. De même que chez les Mofu, l'usage du bœuf chez les Koma est à l'origine d'une institution fondamentale de cette société.

On retrouve chez les Kapsiki et les Dowayo des caractéristiques de l'usage du taurin plus proches de celles des Duupa. Dans ces deux sociétés, l'usage de la peau comme linceul est attesté (SEIGNOBOS, 1998 a. ; BARLEY, 1983 : 109 ; VAN BEEK, 1998) ; elle constitue un élément obligatoire de la parure des cadavres. VAN BEEK (1998) souligne l'importance du taurin comme élément de prestige, « parangon de richesse », représentation réactivée dans le contexte rituel des enterrements : « L'ornement du cadavre avec les queues de bœuf renvoie à l'importance économique de ces animaux ». Chez les Dowayo, le nombre de taurins tués et de peaux employées à la confection du ballot mortuaire a la même fonction.

Le rôle du taurin dans les prestations d'alliance est similaire chez les Dowayo et les Duupa. Dans les deux groupes, les taurins sont exécutés presque exclusivement à l'occasion des deuils (SEIGNOBOS, 1998 a). Les procédures de partage aussi sont similaires, les membres de l'animal étant destinés au gendre (SEIGNOBOS, 1998 a. ; BARLEY, 1983 : 110). Chez les Kapsiki, le sacrifice du taurin a lieu à l'occasion d'une fête associée au mariage, le *verhe makwa* (VAN BEEK, 1998). Une partie de la viande doit revenir au beau-père. C'est dans le rôle du taurin comme unité de compensation matrimoniale que s'opposent les systèmes dowayo et kapsiki : les taurins sont « obligatoires » chez les premiers (BARLEY, 1983 : 4 ; SEIGNOBOS, 1998 a ; FROBENIUS, 1987 : 132-133), tandis que l'unité dotale

kapsiki est la chèvre. Des taurins peuvent entrer dans la compensation matrimoniale mais ils sont alors considérés comme « super-chèvre » (VAN BEEK, 1998). Dans ces deux sociétés, il existe au moins une institution sociale qui requiert l'usage du taurin ou des produits qui en sont issus ; ce n'est pas le cas dans le système duupa.

Du plus essentiel à l'accessoire, nous nous sommes efforcé de résumer le rôle des bovins dans quelques sociétés agropastorales de la région. Le système duupa lié au taurin apparaît au bas de cette échelle. Exprimée de différentes façons dans les systèmes rituels et sociaux des groupes considérés, la « valeur » du taurin peut s'évaluer à l'aune de sa place dans des institutions fondamentales à l'organisation des sociétés. Qu'il soit unité dotale majeure ou qu'il apparaisse dans les prestations de l'alliance, qu'il constitue un sacrifice « obligatoire » du culte des ancêtres, ou la base d'un système politico-rituel, la parure indispensable à la préparation des cadavres, ou le fondement de l'institution culturelle, le bœuf est toujours un objet de prestige. Cela est vrai aussi pour les Duupa.

Comme on l'a évoqué, le taurin apparaît dans nombre de secteurs de la culture duupa. L'ethnographie que l'on a proposée ne diffère pas fondamentalement de celle connue pour d'autres groupes. Elle est quasiment identique à celle des Dowayo, autant au niveau des pratiques que le taurin engendre que des représentations qui lui sont attachées. C'est en quelque sorte une différence « de degré » qui caractérise le rôle de cet animal dans l'une ou l'autre société. Le nombre de têtes de bétail et celui des propriétaires est moins important chez les Duupa, les connaissances zootecniques sans doute moins largement diffusées et la familiarisation moins grande, les représentations de l'animal moins souvent utilisées dans le système symbolique, sa circulation plus rare et ses modalités d'acquisition plus souples. Ainsi en va-t-il des usages de la peau et de la viande mais, surtout, aucune institution sociale n'en fait un élément obligatoire du fonctionnement de la société. Il apparaît toujours comme élément facultatif du système culturel. C'est en cela que les Duupa sont les moins « pasteurs » des groupes que l'on a pris en compte, et non par défaut de connaissances, de techniques, de représentations ou d'institutions sociales ou économiques. On ne peut guère spéculer sur les causes de cet état de fait. Sans doute y a-t-il des raisons historiques : les Duupa, arrivés plus tardivement sur le massif de Poli, auraient emprunté aux Dowayo les techniques et les représentations associées au taurin. La culture duupa ne fait pas de cet animal une de ses valeurs les plus importantes. C'est à l'agriculture, dominée par le mil, que revient ce rôle central et, dans la sphère des échanges, ce sont les étoffes de coton qui constituent la valeur de référence.

Mais comme objet de prestige, le taurin s'impose dans la culture duupa. Le caractère ostentatoire de sa possession ou de son usage est mis à profit, librement, par quelques individus. Au-delà du faste requis par le code culturel de certaines cérémonies, on choisit le taurin pour se singulariser. Il témoigne de la prospérité d'un homme quand on le voit dans le corral ou que son crâne orne l'entrée d'un enclos, il est la nourriture partagée avec les ancêtres, l'ultime parure du défunt, dont on juge la réussite à la taille du ballot mortuaire et au nombre d'animaux sacrifiés : c'est toujours un peu au-delà de l'échelle sociale que se situe le possesseur ou le pourvoyeur de taurin.

« Animal de grande taille », égal de l'homme circoncis, plus grand, plus fort, plus sage et plus visible que les autres, le taurin est un moyen de dépasser la norme culturellement établie : un luxe.

Références

BARLEY (N.), 1983 — *Symbolic structures. An exploration of the culture of the Dowayos*. Cambridge, Cambridge University Press, 125 p.

BEAUVILAIN (A.), 1983 — Un élevage résiduel : les taurins du Nord-Cameroun. *Revue de Géographie du Cameroun*, 4 (1) : 39-44.

BERNOT (L.), 1988 — Buveurs et non-buveurs de lait. *L'Homme*, 108, 28 (4) : 99-107.

BERNUS (E.), 1981 — *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Paris, Orstom, 507 p.

BLENCH (R.), 1993 — « Ethnographic and linguistic evidence for the prehistory of African ruminant livestock, horses and ponies ». In Shaw (T.), Sinclair (P.), Andah (B.), Okpoko (A.), éd. : *The archaeology of Africa. Food, metals and towns*, London, Routledge : 71-103.

BULMER (R.), 1967 — Why is the cassowary not a bird ? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands. *MAN*, 2 (1) : 5-25.

BULMER (R.), 1970 — « Which came first, the chicken or the egg-head ? ». In Pouillon (J.), Maranda (P.), éd. : *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss pour son 60^e anniversaire*, La Hague, Mouton, t. II : 1069-1091.

DIGARD (J.-P.), 1988 — Jalons pour une anthropologie de la domestication animale. *L'Homme*, 108, 28 (4) : 27-57.

DOUGLAS (M.), 1966 — *Purity and danger : An analysis of concepts of pollution and taboo*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 188 p.

DOUNIAS (E.), 1988 — *Contribution à l'étude ethnoécologique et alimentaire des Koma gimbe, Monts Alantika, Nord-Cameroun*. Mémoire de maîtrise, Institut supérieur

technique d'outre-mer, Le Havre, 2 vol., 240 p.

DOUNIAS (E.), 1998 — « L'élevage du taurin chez les Koma gimbe des monts Alantika (Nord-Cameroun) ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : 183-212.

DUMAS-CHAMPION (F.), 1980 — Le rôle social et rituel du bétail chez les Massa du Tchad. *Africa*, 50 (2) : 161-181.

DUPIRE (M.), 1962 — *Peuls nomades. Étude descriptive des woDaabe du Sahel nigérien*. Paris, Institut d'ethnologie, 336 p.

ELDRIDGE (M.), 1987 — « Introduction ». In Frobenius (L.) : *Peuples et sociétés traditionnelles du Nord-Cameroun*, Wiesbaden, Franck Steiner Verlag, trad. Eldridge (M.), 175 p.

EPSTEIN (H.), 1971 — *The origin of the domestic animals of Africa*. New York, Africana Publishing Corporation, 2 vol., 719 p.

- EVANS-PRITCHARD (E. E.), 1940 — *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford, Clarendon Press, 271 p.
- FROBENIUS (L.), 1987 — *Peuples et sociétés traditionnelles du Nord-Cameroun*. Wiesbaden, Franck Steiner Verlag, trad. Eldridge (M.), 175 p. 1^{re} éd. : 1914.
- GALATY (J. G.), 1989 — « Cattle and cognition : aspects of Maasai practical reasoning ». In Clutton-Brock (J.), éd. : *The walking larder. Patterns of domestication, pastoralism and predation*. London, Unwin Hyman : 215-230.
- GARINE (I. de), 1964 — *Les Massa du Cameroun : vie économique et sociale*. Paris, Presses Universitaires de France, 250 p.
- GARINE (I. de), 1990 — « Les modes alimentaires : Histoire de l'Alimentation et des Manières de Table ». In Poirier (J.), éd. : *Histoire des Mœurs. I- Les coordonnées de l'Homme et la Culture matérielle*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade : 1447-1627.
- GARINE (I. de), KOPPERT (G. J. A.), 1991 — *Guru-fattening sessions among the Massa. Ecology of Food and Nutrition*, 25 (1) : 1-28.
- GRAFFENRIED (C. von), 1987 — « Vers une approche pluridisciplinaire des "Fêtes du Taureau" dans les monts Mandara (Cameroun du Nord) ». In : *Langues et Cultures dans le Bassin du Lac Tchad*, Paris, Orstom : 113-122.
- GUILLARD (J.), 1965 — *Golonpui. Analyse des conditions de modernisation d'un village du Nord-Cameroun*. Paris, Mouton/École Pratique des Hautes Études, 502 p.
- HAYS (T. E.), 1983 — Ndumba folk biology and general principles of ethnobotanical classification and nomenclature. *American Anthropologist*, 85 : 562-611.
- HERSKOVITS (M. J.), 1948 — The Cattle Complex in East Africa. *American Anthropologist*, 28 : 230-272, 361-388, 494-528, 633-644.
- HUNN (E.), 1985 — « The utilitarian factor in folk biological classification ». In Dougherty (J. W. D.), éd. : *Directions in cognitive anthropology*, Chicago, University of Illinois Press : 117-140.
- JELLIFFE (D. B.), 1967 — Parallel food classifications in developing and industrialised countries. *American Journal of Nutrition*, 2 (3) : 273-281.
- LEMBEZAT (B.), 1961 — *Les Populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua*. Paris, Presses Universitaires de France, 252 p.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1998 — « Le rôle du bovin chez les Koma du nord du Nigeria ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : 229-248.
- SCHNEIDER (H. K.), 1973 — « The Subsistence Role of Cattle Among the Pakot and in East Africa ». In Skinner (E. P.), éd. : *Peoples and Cultures of Africa*, Garden City, New York, The Doubleday/Natural History Press : 159-187.
- SEIGNOBOS (C.), 1980 — Des fortifications végétales dans la zone soudano-sahélienne (Tchad et Nord-Cameroun). *Cah. Orstom, sér. Sci. Hum.*, 7 (3-4) : 191-222.
- SEIGNOBOS (C.), 1982 — *Montagnes et hautes terres du Nord-Cameroun*. Roquevaire, Parenthèses, coll. Architectures traditionnelles, 188 p.
- SEIGNOBOS (C.), THYS (E.), éd., 1998 — *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*. Paris, Orstom, coll. Latitudes 23, 400 p.
- SEIGNOBOS (C.), 1998 a — « Les Dowayo et leurs taurins ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : 61-121.
- SEIGNOBOS (C.), 1998 b — « Taurins du Cameroun, une extinction annoncée ? ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : 351-384.
- SIGAUT (F.), 1988 — Critique de la notion de domestication. *L'Homme*, 108, 28 (4) : 59-71.
- SIMOONS (F.), 1954 — The Non-Milking Area of Africa. *Anthropos*, 49 : 58-66.
- SPERBER (D.) 1975 — Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? *L'Homme*, 15 (2) : 5-34.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1998 — « Les Kapsiki et leurs bovins ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : 15-38.
- VINCENT (J.-F.), 1986 — Le prince et le sacrifice : pouvoir, religion et magie dans les montagnes du Nord-Cameroun. *Journal des Africanistes*, 56 (2) : 89-121.
- VINCENT (J.-F.), 1991 — *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu Diamaré et le pouvoir politique*. Paris, L'Harmattan, 2 vol., 774 p.

*L'élevage du taurin
chez les Koma ḡ ɛ̃mb ē
des monts Alantika
(Nord-Cameroun)*

Edmond Dounias

Ethno-écologue

Les taurins remplissent une fonction psycho-sociale centrale au sein des sociétés dites « koma ». Dans cet ouvrage, B. Paarup-Laursen propose une interprétation du rôle symbolique tenu par le taurin chez les Koma Gbeya du versant nigérian des Alantika. Nous souhaitons apporter un éclairage différent et complémentaire sur l'importance de l'élevage taurin dans la société koma, en privilégiant une approche essentiellement zootechnique et écosystémique. En effet, la conduite de l'élevage du taurin est un excellent révélateur de la gestion dichotomique des écosystèmes d'altitude et de piémont élaborée par les Koma. Nous tenterons donc de resituer cet élevage dans le cadre plus général de l'occupation de l'espace telle qu'elle est conçue par cette société de montagnards.

Après avoir brièvement présenté les Koma ḡ ɛ̃mb ē et leur environnement, nous préciserons les modalités de conduite du troupeau. Les qualités intrinsèques du taurin et sa prédisposition à se mouvoir en terrain accidenté mettent à jour deux modes connexes de gestion du troupeau : un élevage contrôlé de piémont composé quasi exclusivement de zébus, et un élevage semi-contrôlé de pente à dominante taurine. Ces deux formes d'élevage constituent un système unique et cohérent mettant en jeu les liens qui unissent les populations koma des deux écosystèmes. Cette répartition fonctionnelle de l'élevage bovin apparaît dès lors comme l'expression d'une cohésion socioculturelle koma en réponse au dimorphisme qui semble mettre en opposition une implantation humaine en plaine, plus disposée à l'introduction d'apports exogènes, et une population résidente en altitude, plus xénophobe et conservatrice. En réalité, il s'agit d'une seule et même population, extrêmement mobile entre les deux écosys-

tèmes, capable de moduler son comportement et sa stratégie d'occupation de l'espace selon le faciès écologique.

L'étude comparée des deux stratégies de conduite de troupeau sera ensuite confrontée à la gestion des effectifs de zébus et de taurins, ainsi qu'à l'organisation sociopolitique des Koma *gɛmbɛ*. Les causes de la régression du cheptel taurin pourront alors être discutées, et nous permettront d'identifier les déterminants culturels de cette société susceptibles de maintenir cet élevage ancien, et, au-delà, de préserver l'identité koma dans son intégralité.

PAARUP-LAURSEN (1998) fonde à juste titre son analyse symbolique du taurin sur le déroulement du *nàgɛnãppɔ*, une cérémonie rituelle au cours de laquelle un chef de famille sacrifie un bovin en l'honneur de sa conjointe. Dans la dernière partie de cette contribution, nous compléterons la description donnée par Paarup-Laursen de ce rituel par quelques précisions anatomiques relatives aux protocoles d'habillage et de partage de l'animal sacrifié.

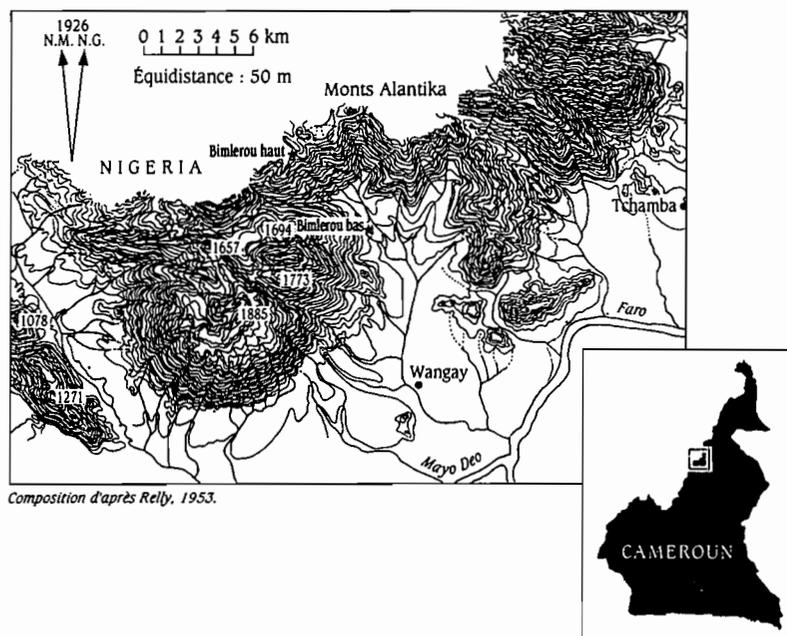
Un assemblage ethnonymique confus

Les Koma peuplent les montagnes des Alantika, massif frontalier entre le Nigeria et le Cameroun, qui s'étire nord-est - sud-ouest à 13° de longitude est et 8° 30' de latitude nord. Ce massif est peu élevé (sommets inférieurs à 1 800 mètres), mais ses pentes abruptes, sur quelque 1 500 mètres de dénivelé, engendrent une impression de grandeur. Au pied de ce massif s'étend un piémont étroit à 300 mètres d'altitude qui s'achève en pente douce sur la rive gauche du fleuve Faro (fig. 1). Le climat est de type soudano-sahélien avec six mois de saison des pluies, et une pluviométrie annuelle qui peut excéder 1 200 mm du fait de l'orographie. Le pic de précipitations se situe au mois d'août.

L'appellation « koma » est un ethnonyme qui, sur le versant camerounais, fédère quatre ethnies distinctes, réparties d'ouest en est comme suit : les *gɛmmɛ* (encore appelés *kɔmpànà* ou *pãnbɛ*) dans la partie occidentale du massif, en contact avec les Samba; les *gɛmbɛ* (ou *kãdãm*) au centre du massif, sur lesquels portera notre propos; les *gɛwnũ* (aussi dénommés *dóóbɛ*, *ndɛɛrã* ou encore *yãrũ*) dans la région de Komboro, qui côtoient les Vere; les *rítɛbɛ*, qui résident aujourd'hui dans la plaine et sont par voie de conséquence les plus en contact avec l'hégémonie peule.

Ces quatre sociétés, dont les parlers constituent un sous-groupe de la famille linguistique adamawa-oubanguienne, regroupent environ 3 000 locuteurs au sein d'une aire géographique accidentée, dont la densité de peuplement avoisine 10 habitants/km² (BOULET, 1975).

FIG. 1 —
Localisation
de la zone
d'étude.



PERROIS et DIEU (1986) mentionnent l'existence de deux communautés ethniques localisées plus au nord, en direction du Nigeria : les $v\bar{o}m\bar{n}i\bar{y}\bar{a}\bar{a}\bar{b}\bar{e}$ et les $m\bar{a}r\bar{f}\bar{b}\bar{e}$. Si l'on ajoute à ces groupes ceux inventoriés au Nigeria par DOGARI (1984) et PAARUP-LAURSEN (1998), cette surenchère de patronymes — où se mêlent auto-appellations, sobriquets employés par les ethnies voisines et, peut-être, de simples noms claniques — rend pour l'instant illusoire le décompte, l'identification et la localisation des sociétés dites « koma » et souligne l'arbitraire de cet ethnonyme pour nommer une confédération artificielle d'ethnies aux contours mal définis.

Les $g\bar{f}m\bar{b}\bar{e}$ ont une stratégie de production basée sur une agriculture dominée par les mils (*Sorghum* spp. et *Pennisetum* spp.) qui officient comme « super aliment culturel », pour reprendre l'expression chère à JELLIFFE (1967). Ils cultivent ces grandes céréales en association avec des plantes légumières et condimentaires. Quelques légumineuses (voandzou, niébé, arachide) sont cultivées en parcelles monospécifiques, selon des modalités qui varient sensiblement entre le piémont et les hauteurs (DOUNIAS, 1988).

Un parc arboré éclectique, où cohabitent des arbres de civilisation agropastorale (*Faidherbia albida*...) et de civilisation céréalicultrice (*Vitellaria paradoxa*...) — (SEIGNOBOS, 1978) — complète cet agrosystème diversifié quoique extensif.

En complément des activités agricoles saisonnières, les g ɛmbē s'adonnent à la chasse, à la pêche et à la cueillette (fig. 2). Enfin, ils pratiquent une forme d'élevage relique à caractère ostentatoire, axé sur les chèvres et les taurins. Ce cheptel est l'expression d'un peuplement ancien en zone de montagne et du maintien d'une organisation sociopolitique hiérarchisée, au sein de laquelle l'élévation sociale d'un homme initié se manifeste principalement par sa faculté à sacrifier des taurins en l'honneur de son épouse.

La perception du taurin et ses modes d'acquisition

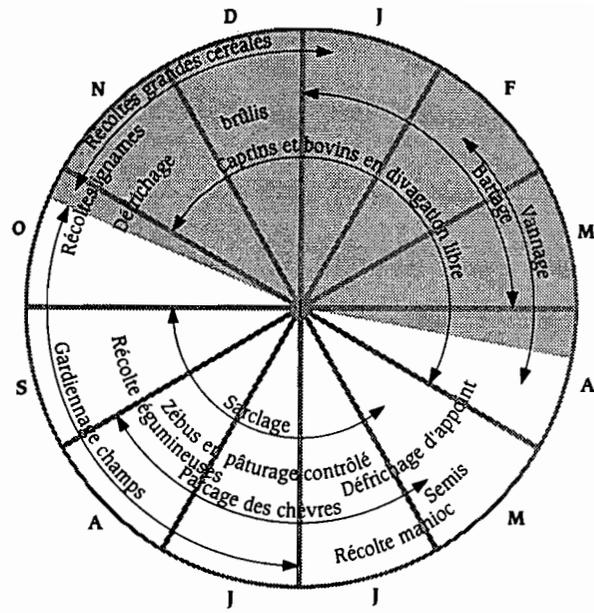
Le taurin, *Bos taurus* (g ɛmnàg í/g ɛmbē-bovin), de même que le zébu, *Bos indicus* (kē z ɛnnàg í/foulbe-bovin) entre dans la catégorie des nēnrāāgnē (« les êtres de la maison », concept g ɛmbē de l'animal domestique) au même titre que les autres animaux d'élevage (gallinacées et caprins) et les animaux d'agrément et de chasse (chien). La structure binomiale des noms vernaculaires employés pour nommer les bovins souligne déjà une classification dichotomique de ces animaux basée sur la reconnaissance ethnique.

Perception

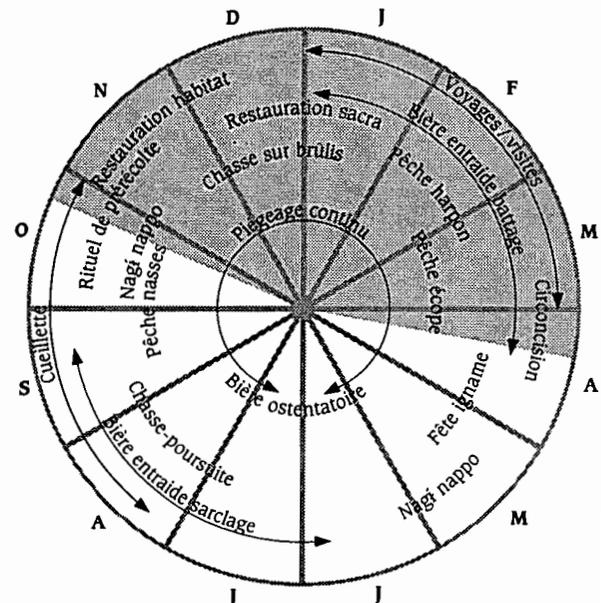
La première des qualités exprimées par les g ɛmbē pour justifier leur préférence pour le taurin est sa « vaillance » (bēngá). De par sa petite taille et son habileté à se mouvoir en terrain accidenté, le g ɛmnàg í est particulièrement adapté au relief du massif des Alantika. Cet atout est déterminant dans le cadre d'une libre divagation du troupeau en écosystème d'altitude. Partiellement retournés à l'état sauvage, ces animaux se montrent parfois rebelles aux injonctions des bergers et sont de fait extrêmement difficiles à rassembler ou à capturer. Loin d'être regretté, ce comportement récalcitrant est au contraire valorisé par les Koma et pris en compte dans le choix du mâle que l'on destine au sacrifice du nàg ɛnāppō.

À ses facultés d'adaptation à un relief ingrat s'ajoute la résistance du taurin aux maladies, et particulièrement à la trypanosomiase. Toutefois, bien que la trypanotolérance ne soit plus à démontrer chez les races N'Dama et Baoulé (TOURÉ *et al.*, 1978; CAMUS *et al.*, 1979; GUIDOT et ROELANTS, 1982), elle n'est encore que présumée pour les races du Nord-Cameroun (les massifs « kirdi » sont pourtant des gîtes à glossines reconnus) et n'est d'ailleurs pas explicitement exprimée par les g ɛmbē. En revanche, les Koma formulent sans ambiguïté la parfaite accommodation du taurin à la fraîcheur d'altitude.

La troisième qualité du taurin est d'être, comparé au zébu, « riche en chair », bōʔógō, ce qui est d'autant plus valorisé que l'alimentation quotidienne non festive est rarement carnée. Cette qualité n'est donc pas



Activités agricoles et élevage



Activités de prédation et rituels

■ Arc de saison sèche
 Moyenne annuelle
 des précipitations (1971-1980) : 1028 mm
 (Orstom 1989)

FIG. 2 — Calendrier
 des activités g ɛ mb ɛ.

valorisée sous l'angle économique, mais bien d'un point de vue ostentatoire, la viande de bœuf étant un mets d'exception consommé seulement à l'occasion du *nàg ɛ nā p p ò*, rituel consécatoire pour son organisateur. Cette caractéristique de « viandeux » est également soulignée dans cet ouvrage par Van Beek, Seignobos et de Garine pour les taurins des Kapsiki, des Dwayo et des Duupa.

Modes d'acquisition

Par voie d'héritage

Il s'agit de la transmission d'un capital vivant qui peut être converti en argent si la famille doit faire face à une dépense importante. Un animal acquis par héritage ne peut en aucun cas être sacrifié à l'occasion du *nàg ɛ nā p p ò*, car il ne détient aucune valeur consécatoire et n'est donc pas propre à exprimer une quelconque reconnaissance d'un travail méritant.

De par l'organisation originellement matrilineaire de la société *g ɛ m b ē*, matrilinearité qui tend cependant à s'effacer, notamment dans la transmission des parcelles agricoles, une femme peut hériter un bovin de son grand frère. Un fils n'hérite jamais un animal de son père : celui-ci reviendra plutôt à sa petite sœur (la cadette est prioritaire sur ses aînées), même si elle est mariée loin du village paternel (situation normale liée à la prévalence de la patrilocalité).

Par l'achat

L'achat représente l'aboutissement de l'ardeur au travail qui permet la constitution d'un capital. Cette conversion en capital-bétail constitue un investissement énorme s'il s'agit d'une femelle, laquelle, du fait de sa fonction de reproductrice, n'est jamais sacrifiée à l'occasion d'un *nàg ɛ nā p p ò*. S'il s'agit d'un mâle, lequel est destiné à magnifier la réussite économique de son propriétaire lors du *nàg ɛ nā p p ò*, c'est une dépense à finalité ostentatoire.

L'achat de bêtes est soumis à des tarifications qui soulignent la dominance symbolique du taurin sur le zébu. Les tarifs d'un veau, *nàg ɛ b ò r ɪ*, sont de 25 000 F CFA s'il s'agit d'un zébu et de 50 000 F CFA pour un taurin.

Les femelles, qui permettent d'accroître le capital-cheptel, sont vendues à des prix rédhitoires qui expliquent leur rareté au sein du troupeau de Bimlerou. Les tarifs d'une génisse, *nàg ɛ s é b r ɛ*, sont de 70 000 F CFA pour un zébu et vont de 90 000 à 100 000 F CFA pour un taurin.

Cette différence de prix peut être accrue par le coût de transport de l'animal : acquérir un taurin local devenant impossible, les jeunes bêtes sont importées du Nigeria, puis vendues au marché local de Wangay.

La principale voie d'acquisition de zébus repose sur le commerce transfrontalier entre le Cameroun et le Nigeria, commerce qui transite notamment par le marché de Wangay, étape obligée de ce mouvement d'exportation qui, au sud de la Bénoué, est géré par les Peuls (FRÉCHOU, 1966).

Le troupeau, *nàg ɛ́ánwāā lā*/bovin-ensemble, est confié à la responsabilité d'un chef, *wā l ḍɛ́yí rā*1/étable-homme — sous-entendu, celui qui héberge les animaux. Ce prestataire de service est seul responsable des dommages causés aux animaux. Le chef de troupeau a sous ses ordres des bergers, *nàg ɛ́ʔō rā*/bovin-gardien. Ils sont représentés par un maître-berger, *ō r ɛ́p b ē ng á*/gardien-grand, qui fait office de médiateur auprès du chef de troupeau et reçoit les consignes de conduite du cheptel. Les bergers sont de jeunes garçons célibataires, donc libres de toute contrainte agricole. S'ils se marient, il leur est difficile de remplir leurs tâches de berger. Les jeunes mariés ne sont donc pas soumis à une quelconque interdiction vis-à-vis de cette fonction, mais plutôt à une contrainte sociale liée à la création de leur foyer.

Une jeune fille célibataire peut assurer les fonctions de « garçon-vacher », mais celles de maître-berger et de chef de troupeau lui sont interdites. Ces fonctions requièrent l'acquisition d'un savoir zootechnique et vétérinaire auquel les incirconcis n'ont pas accès. Cette exclusion par le filtre de l'initiation n'implique cependant pas que la formation vétérinaire soit une constante du savoir des initiés.

Le chef de troupeau est payé en nature annuellement, à raison de deux paniers de mil par tête de bétail sous sa garde, soit l'équivalent d'une centaine de kilogrammes de panicules fraîches. En revanche, il ne reçoit rien à l'occasion du rituel du *nàg ɛ́nāppō*.

Les bergers sont dédommagés par le chef de troupeau (qui emploie de préférence ses propres enfants ou ses neveux). Toutefois, c'est au propriétaire que revient la charge de fournir l'équipement de gardiennage, composé d'une paire de chaussures (ersatz nigérian de tennis tout en plastique) et d'un vêtement de pluie. L'arc, *tā ʔ bō*, et les flèches, *s ɛ́ ɛ́ ɛ́ t è*, qui font partie de cet attirail, sont à la charge des bergers, alors que chez les Dowayo ces instruments leur sont fournis par les propriétaires des animaux (Thys, comm. pers.).

La conduite de l'élevage

La garde du troupeau

¹ Ce terme provient vraisemblablement du fulfulde *waalde*, usité pour traduire le corral utilisé par les Peuls ainsi que par les Arabes Showa de la province de l'Extrême-Nord (Seignobos, comm. pers.).

Lors du $n\grave{a}g\ \mathfrak{f}n\grave{a}pp\bar{o}$, au moment de la remise de l'animal à sacrifier, les bergers sont remerciés par de la bière de mil qui leur est spécialement réservée.

Le rôle des bergers

Contrairement aux Kapsiki qui entretiennent des échanges étroits avec les Peuls auxquels ils confient la garde de leurs bêtes (VAN BEEK, 1998), les $g\ \mathfrak{f}mb\bar{e}$ ont toujours assuré eux-mêmes la conduite de leurs troupeaux. Toutefois, ce type de collaboration interethnique tend à apparaître en plaine, principalement chez les $r\ \mathfrak{i}\ t\ \mathfrak{f}\ b\bar{e}$. Dans les faits, le propriétaire a très peu de contacts avec son animal. Les bergers et le chef de troupeau sont seuls capables d'approcher ces animaux semi-sauvages, qu'ils interpellent individuellement par un sobriquet renvoyant à une originalité physique (couleur de la robe, forme des cornes, gabarit, malformation éventuelle...) ou comportementale.

Les tâches dévolues aux bergers sont multiples :

— maintenir les animaux en dehors des aires cultivées. Ils ont pour cela la charge d'entretenir le périmètre clos d'altitude, jachère à l'intérieur de laquelle les animaux pâturent tout en contribuant à la restitution de la fertilité ($d\ \mathfrak{f}\ k\ s\ \mathfrak{f}\ n\grave{a}$, action de fertiliser par fumure animale). Cet aspect économique de l'élevage lié à la fertilisation des terrains de culture n'est pas à négliger et, indépendamment du rôle ostentatoire de l'élevage taurin, pourrait constituer un argument économique pour pérenniser cette forme d'élevage actuellement en péril ;

— veiller à la santé du cheptel, en soignant les blessures accidentelles, et en déparasitant régulièrement les animaux des vecteurs d'agents pathogènes, dont les plus communs sont les ixodes $g\ b\ \mathfrak{f}\ r\grave{a}$, principaux transmetteurs de pyroplasmose et de heartwater. Si le traitement d'un animal malade dépasse les compétences du chef de troupeau et que la bête est jugée perdue, on fait appel à l'un des bouchers de Wangay. Les prix offerts pour la réforme varient selon l'état de l'animal. Toutefois, un taurin à réformer peut aisément s'échanger contre un jeune zébu valide ;

— compléter régulièrement en sel le régime des animaux. Au marché de Wangay, les propriétaires $g\ \mathfrak{f}mb\bar{e}$ se procurent du natron, $k\ \mathfrak{i}\ b\ \mathfrak{i}\bar{o}$ (terme fulfulde), à fort pouvoir purgatif ($t\ \mathfrak{e}\ m\ v\grave{a}\ k\acute{e}\ n\grave{a}$ /viscères-nettoyer) et du sel industriel, $b\grave{a}\grave{a}\ z\bar{o}\ m\grave{a}$ ². Le massif des Alantika est dépourvu de roches sédimentaires salines, alors qu'elles sont mentionnées par les éleveurs duupa dans le massif de Poli (de Garine, comm. pers.) ;

— assurer la bonne alimentation de la femelle gravide, $\mathfrak{a}\ y\ \mathfrak{i}\ p$, ainsi que le bon déroulement des naissances, qui constituent un événement économique d'importance pour le propriétaire. Le détenteur d'une femelle en

² Les prix pratiqués au marché de Wangay sont de 2 500 F CFA pour un sac de sel de 18 kg et 5 000 F CFA pour un sac de natron de 30 kg. Une dépense aussi importante souligne l'attention extrême portée au bétail, attention d'autant plus marquée que les $g\ \mathfrak{f}mb\bar{e}$ continuent à pratiquer la lixiviation d'herbacées salifères (SEIGNOBOS, 1979) pour satisfaire une large part de leurs besoins alimentaires en sel.

chaleur n'a pas à dédommager le propriétaire du mâle pour la saillie, *yēbnā*. Bien que vivement souhaitée, cette saillie ne serait pas encouragée par une quelconque pratique magique — encore que les bergers soient peu enclins à divulguer leurs secrets dans ce domaine —, ni régulée ou contrôlée par la pratique de la castration, pourtant fréquemment signalée chez les autres ethnies d'agropasteurs kirdi.

Après la mise bas, le veau est laissé quelques heures en compagnie de sa génitrice, qui lui fera sa première toilette, *lēndēnā*/lécher le veau, et lui donnera la première tétée de colostrum. Passé cette étape, le petit est retiré à sa mère, puis gardé à l'enclos durant deux semaines. Il est nourri par les bergers qui se chargent de traire la mère. Après ce sevrage précoce, il est lâché dans le troupeau. Le travail supplémentaire occasionné par une naissance n'est pas comptabilisé au propriétaire de l'animal. Seulement, une fois lâché dans le troupeau, le veau devient un animal à part entière, dont la garde doit être rétribuée.

La femelle qui a mis bas le plus grand nombre de fois est l'animal le plus prestigieux du cheptel. C'est elle qui porte la cloche, *gēlēngō*³, dont le tintement permet aux bergers de suivre à distance les déplacements du troupeau.

Lors du *nāgfnāppō*, la danse de la femme honorée avec le *gēlēngō* autour du cou est en régression⁴; les jeunes générations ne cachent pas leur gêne à devoir se parer d'un instrument normalement destiné à un animal. L'autre occasion durant laquelle les jeunes filles portent le *gēlēngō* est le rituel d'initiation au cours duquel les incisives de la mâchoire supérieure leur sont extraites, mutilation sans laquelle elles ne peuvent prétendre au mariage.

De par son relief montagneux, le pays koma se décompose en une série de faciès différenciés (fig. 3). Cette succession biotopique et phytogéographique depuis les sommets jusqu'à la plaine alluviale du Faro (LETOUZEY, 1985), implique l'adoption de deux stratégies de gestion de l'espace bien distinctes.

Le sommet des Alantika, aux allures chaotiques, se compose de blocs rocheux granitiques aux formes tabulaires en équilibre sur des corniches escarpées accueillant de fréquents abris sous roches. Sa végétation saxicole dégradée est pauvre en ligneux arborés et se caractérise par des euphorbes, des crotons et des ficus. Les hommes ne fréquentent ces hau-

³ Selon DUMAS-CHAMPION (1988), cette même cloche serait agitée par le chef rituel en préambule au rite de régénération du pouvoir des pierres dressées, *dḡḡ ēb1ē*, lors de la cérémonie du *wā rḡḡ* destinée à exprimer sa reconnaissance aux esprits conciliants, si la récolte est satisfaisante.

⁴ Divers éléments composent la parure féminine cérémonielle. Le corps est enduit d'« huile vestimentaire » (extraite des graines de *Khaya senegalensis* ou des drupes de *Canarium schweinfurthii*) adjuvée d'ocre, *gbāàlé*; le cache-sexe est composé de bouquets de feuilles de *Azelia africana*, maintenus à la taille par une ceinture de perles colorées, tressée avec les fibres de *bḡndā* (*Piliostigma reticulatum*) ou de *zona* (*Antiaris africana*); le visage est maquillé d'une poudre bleu noir extraite des graines de *bá?bō* (*Gardenia ternifolia*); en équilibre sur l'épaule, on place la houe de parade, *bírgàkōḡgák*, au manche savamment sculpté et huilé, dont le fer est recouvert d'un enduit anthracite.

Taurin et écosystème

Dimorphisme phytogéographique

teurs inhospitalières et mystiques (lieu de conservation des crânes des ancêtres) que pour la traque des singes cynocéphales (*Papio cynocephalus*), 1ḅḅyḅ, et des damans des rochers. (*Procavia capensis*), rḅmā. Ces reliefs étant inaccessibles au bétail, les gḅmbḅ y plantent le toxique *Tephrosia vogelii* (communément employé pour pêcher à la nivrée), sans risque d'empoisonnement pour le troupeau divaguant.

À ces sommets fait suite un faciès de pentes boisées sur sol. Tantôt rocailleux, il supporte une végétation soudano-sahélienne dominée par les Burseraceae (*Boswellia afzelii*, *Commiphora africana*, *Canarium schweinfurthii*), *Acacia* spp., *Lophira lanceolata*, *Terminalia* spp. et *Securidaca longepedunculata*; tantôt argilo-sableux, à végétation moins ligneuse (arbres de sols épuisés), il est dominé par les hautes graminées (*Cymbopogon* sp., *Pennisetum* spp.). Cette pauvreté du peuplement arboré est clairement visualisée par des tâches de chromum blanc sur composition colorée d'image Landsat couvrant ce secteur du massif (GUELLEC, 1980).

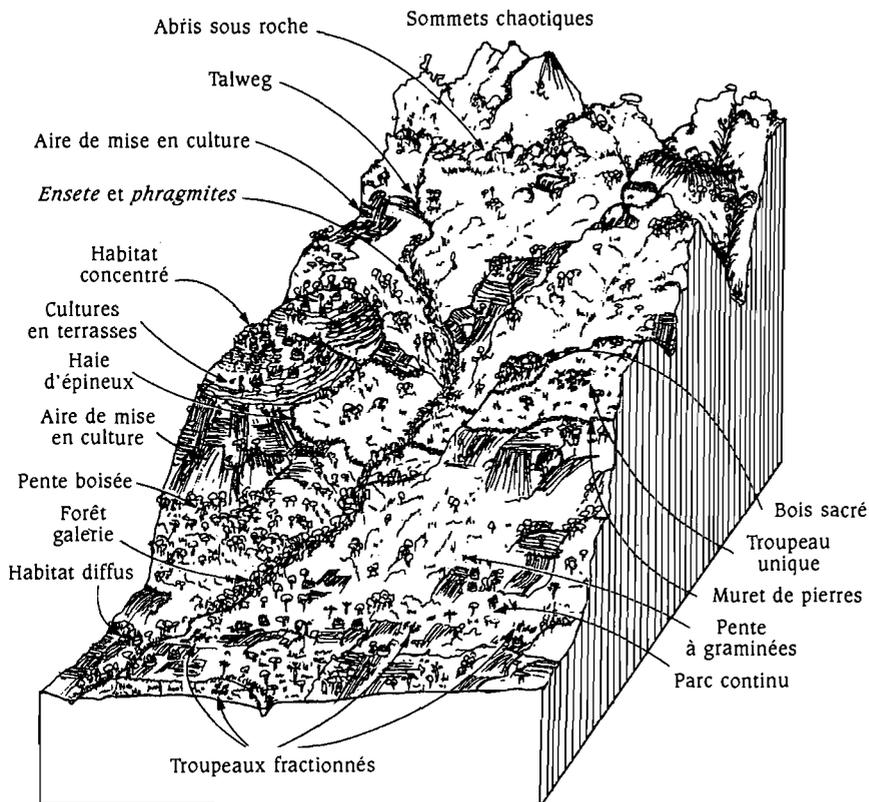


FIG. 3 — Diagramme d'occupation de l'espace.

Par endroits, le dénivelé est profondément incisé par de multiples talwegs d'eaux vives pérennes, peuplés en amont de *Phragmites* et de *Ensete*, et, en aval, d'une flore luxuriante et hétéroclite de forêt galerie. Ces pentes servent d'implantation aux villages accrochés à des corniches ou nivelés par un jeu de terrassements, et d'aires de divagation à un cheptel d'altitude à dominante taurine.

En contrebas, les pentes cèdent la place à des molasses de piémont à structure arénacée ou sablo-argileuse plus fertiles, qui accueillent une végétation mixte de pente et de plaine. Le glacis de piémont est prolongé en faible pente par une plaine boisée à végétation disparate sur sol sablo-argileux humide, d'où paraissent émerger les Combretaceae (*Combretum glutinosum*, *Terminalia laxiflora*...).

La répartition des troupeaux entre Bimlerou de piémont et Bimlerou d'altitude est présentée dans le tableau 1. Afin de mieux répondre à l'ambivalence élevage/céréaliculture, le cheptel de piémont a été divisé en petites unités réparties par quartier (5 à Bimlerou-bas), tandis qu'en altitude, pour satisfaire à l'option de pâturage semi-contrôlé à l'intérieur d'un vaste périmètre clos, les animaux sont constitués en un troupeau unique, en réponse à un habitat humain plus concentré et non scindé en quartiers. Le périmètre clos est matérialisé par le *nàg f sããg ò* (bovin-enclos), aire de pâturage de plusieurs hectares fermée par une haie d'épineux ou par un muret de pierres, selon le matériau le plus disponible et son ancienneté. Ces murets s'observent en effet de moins en moins : ils représentaient un lourd travail de mise en place, étendu sur plusieurs années et ils étaient, de par leur structure, d'une médiocre plasticité.

	Zébus	Taurins	Cheptel bovin	Propriétaires d'animaux				Ratio H/F propriétaires
				H	H/ΣH	F	F/ΣF	
Bimlerou-bas								
Librou	3	0	3	3	37 %	0	0 %	100/0
Koelo	15	0	15	4	67 %	1	100 %	80/20
Mwaari	4	0	4	2	40 %	2	33 %	50/50
Mablango	10	1	11	6	86 %	1	13 %	86/14
Foksilengo	30	0	30	19	82 %	4	14 %	83/17
Total Bimlerou-bas	63	1	64	34	69 %	8	15 %	81/19
Total Bimlerou-haut	12	18	30	10	-	10	-	50/50
Total cumulé	75	19	94	44	-	18	-	71/29

Tabl. 1 — Effectif du cheptel bovin et des propriétaires d'animaux (selon le genre) à Bimlerou en 1988.

De mémoire de Koma, les g ɛmbē n'ont jamais eu à subir de razzia de la part de leurs voisins. Le vol de bétail n'existe pas dans ce massif, à l'exception de cas anecdotiques qui se sont toujours produits en plaine. Le bovin est une valeur rare, dont l'acquisition constitue un événement ostensiblement dévoilé à l'entourage. Un vol dans pareil contexte est inconcevable. Ces murets de pierre ne sont donc pas des vestiges, reliques de système défensif ; cependant, leur immuabilité s'est avérée salutaire pour résoudre des conflits fonciers avec les Vere, en territoire nigérian (PAARUP-LAURSEN, 1998).

Dimorphisme géosystémique

La gestion dichotomique du cheptel se superpose à l'organisation spatiale contrastée du terroir entre le piémont et les terres d'altitude. Ce dimorphisme est perceptible autant au niveau du parc arboré g ɛmbē qu'au niveau de la mise en exploitation des parcelles agricoles.

En faciès d'altitude, le système de parc se trouve concentré autour de l'habitat ramassé. L'arbre vient renforcer la cohésion des terrasses, qui accueillent les cultures d'enclos, g í 1 ē, principalement taro, ignames (où prédominent *Dioscorea alata* et *D. dumetorum*), et tabac. Le parc d'enclos se compose d'essences utiles à faible intérêt fourrager. Ces arbres sont principalement pourvoyeurs de matières oléo-protéagineuses, pour satisfaire les besoins corporels (huiles « vestimentaires »⁵ à base de *Canarium schweinfurthii* et de *Ricinus communis*) et alimentaires (fleurs de *Bombax costatum*, feuilles de *Moringa oleifera*, drupes de *Canarium schweinfurthii*). Ils occupent une aire spatiale d'où le troupeau est toujours exclus, et vis-à-vis de laquelle l'arbre oléifère n'entre pas en concurrence : les g ɛmbē négligent les protéines et les lipides d'origine animale ainsi que les laitages, qui n'ont par conséquent qu'une incidence minime sur le régime alimentaire quasi végétarien.

Les pentes dégradées périphériques à l'habitat sont occupées, d'une part, par les champs cultivés, y ɔ̃g ɔ̃, et, d'autre part, par de vastes périmètres de jachères au sein desquels le bétail divague librement. Les parcelles cultivées sont plus grandes qu'en piémont, principalement pour compenser la perte de surface occupée par des blocs rocaillieux incultes. Le peuplement arboré y est beaucoup plus diffus. L'intérêt fourrager de ces arbres est minimisé par l'abondance du fourrage herbacé. Les principaux ligneux fourragers dans cet espace sont *Anogeissus leiocarpus*, *Daniellia oliveri*, *Grewia bicolor*, *Lophira lanceolata* et *Piliostigma reticulatum*.

Les parcelles agricoles d'altitude sont toujours agencées selon le principe de l'association de cultures. Parmi les grandes céréales, le mil pénicillaire

⁵ L'onguent à base d'huile de caïllédrat (*Khaya senegalensis*) ou d'aiélé (*Canarium schweinfurthii*) fait partie de la parure vestimentaire quotidienne des femmes koma encore réfractaires au port du vêtement. L'huile vestimentaire allie des vertus esthétiques, odoriférantes (l'écorce des Meliaceae et les exsudats résineux des Burséraceae dégagent d'agréables senteurs), protectrices (contre l'agression du soleil), et éventuellement dissimulatrices (l'adjonction de kaolin permettant aux femmes de camoufler leurs pertes menstruelles, considérées comme impures et polluantes). L'huile est extraite à chaud par les femmes, qui récupèrent l'émulsion qui se forme à la surface après ébullition prolongée des amandes.

(*Pennisetum typhoides*) est largement dominant car il se satisfait mieux d'un sol dégradé. Il est associé à des plantes légumières endogènes telles que les crotalaires et les polygala, ainsi qu'à des plantes à tubercules mineurs (*Tacca involucrata*, *Coleus dazo*, ou encore des pieds sauvages de *Gloriosa superba* replantés dans les champs) et des plantes relictuelles (*Eleusine carocana*). Les parcelles de légumineuses (*Vigna subterranea* et *V. unguiculata*) sont petites et souvent circonscrites à la périphérie de l'habitat.

En piémont, où le peuplement humain est plus morcelé, la couverture arborée est continue et contraste avec les « îlots » d'arbres observés en altitude. Toutefois, la partition entre essences d'enclos et essences périphériques est maintenue.

Une première couronne d'arbres jouxte l'enclos, certains arbustes et jeunes arbres servant directement de support de *sekko* (clôture en paille tressée) : cotonniers pérennes (*Gossypium barbadense*), manioc arbustif (*Manihot glaziovii*), plantes à brèdes (*Moringa oleifera*, jeunes *Adansonia digitata*, *Ficus thonningii*), à fruits comestibles (*Ficus* spp., *Ximenia americana*...), ou à poison (*Tephrosia vogelii*).

Un second cortège d'arbres peuple le jardin d'enclos quasi permanent, où se cultivent courges, ignames et patates douces sur billons, ainsi que des Solanaceae condimentaires ou à brèdes. Comme en faciès d'altitude, l'accès à cette aire de culture imbriquée à l'habitat est interdit au cheptel durant la période de production agricole. C'est dans cette partie du parc que se trouvent les espèces les plus caractéristiques d'une civilisation agropastorale : des espèces aux ressources multiples, à la fois utilisées dans l'alimentation humaine et dispendieuses d'un fourrage satisfaisant. Ce parc se compose principalement de *Acacia sieberiana*, *Faidherbia albida*, *Ficus* spp., *Khaya senegalensis*, *Parkia biglobosa*, *Prosopis africana*, *Tamarindus indica* et *Vitex Doniana*.

Faidherbia albida, essence par excellence d'une stratégie d'occupation agropastorale (PÉLISSIER, 1980), est bien connu pour son cycle végétatif inversé et sa dissémination favorisée par les bovins, seuls capables de digérer la cuticule cireuse qui enveloppe sa graine. En revanche, la représentation de *F. albida* en terroir g ɛ mb ē est, somme toute, modeste. Cette parcimonie pourrait s'expliquer par l'adoption récente de cultivars de sorgho à cycle long. Leur bonne maturation de début de saison sèche risque en effet d'être entravée par le feuillage bas de *F. albida*, et contraindrait les g ɛ mb ē à élaguer ces arbres, voire à en réduire le peuplement. Cette limitation volontaire du peuplement de *F. albida* souligne la sensibilité du seuil de tolérance d'un agrosystème céréalière dans sa cohabitation avec

le bétail, selon les cultigènes retenus par les agriculteurs (Seignobos, comm. pers.). Elle met ainsi en garde contre toute généralisation excessive relative à la gestion des systèmes agropastoraux.

Une troisième couronne d'arbres sélectionnés apparaît au niveau des aires des champs en production et des jachères mitoyennes, au sein desquelles le troupeau se déplace sous étroite surveillance. C'est dans ce périmètre que l'on rencontre les essences à dominante fourragère, arbres de toutes les sélections dès lors que l'Homme s'affirme comme le principal agent propagateur, et qui affectionnent les sols postculturels épuisés : *Anogeissus leiocarpus*, *Balanites aegyptiaca*, *Combretum* spp., *Daniellia oliveri*, *Prosopis africana*, *Sclerocarya birrea*, *Terminalia ternifolia*.

Les parcelles agricoles de piémont sont plus fragmentées, et la monoculture s'observe plus fréquemment, principalement pour des cultigènes d'introduction récente : tubercules (manioc, patate douce), dont le cycle annuel et le stockage permanent sur pied exigent l'érection d'une haute haie de branchages épineux (*Acacia* spp., b̄āgōōlé); céréales (riz, certaines variétés améliorées de maïs, mils à cycle long); légumineuses (arachide, pois de terre, niébé) dont les parcelles, plus fréquentes qu'en altitude, s'étendent en cordons étroits en suivant la courbe des colluvions de piémont. Le champ de grande céréale est toujours polyspécifique. Le gros mil (*Sorghum caudatum*) est plus abondant que le mil pénicillaire et cohabite avec des Malvaceae (gombo et oseille de guinée), des Amaranthaceae à brèdes (genres *Amaranthus* et *Celosia*), du sésame et des Solanaceae.

Le tableau II, dont les données sont issues de nos levés de terroirs (DOUNIAS, 1988), souligne clairement la plus grande représentation des ligneux de fourrage pour bovins en piémont, où le couvert arboré est plus continu. Cette partition ne transparaît pas pour les arbres fourragers favorables aux caprins; les chèvres constituent une menace directe pour les cultures, et sont cloîtrées dans des chèvreries, b̄ūp s̄āāgō/chèvre-enclos, durant toute la durée de montaison et de maturation des cultigènes.

La spéciation agrosystémique selon le palier d'altitude occasionne de petits marchés hebdomadaires, comme celui qui se tient autour de l'enclos du chef de Bimlerou-bas. Ces marchés sont l'occasion d'échanges commerciaux de produits provenant des villages alentours, mais aussi de rencontres sociales agrémentées de bière de mil. Les résidents d'altitude apportent des drupes de *Canarium schweinfurthii* et de *Ximenia americana*, des fleurs de *Bombax costatum*, de la sparterie confectionnée à partir de fibres de *Antiaris africana*, de l'huile de *Lophira lanceolata* ou de

TABLE II —
Principaux
lignieux
fourragers
de piémont
et d'altitude.

Nom scientifique	Nom g ɛ mb ɛ	Piémont	Altitude	Caprin	Bovin
<i>Acacia sieberiana</i>	k ɛ p p ɛ v ɔ r g ɔ	++	+	++	++
<i>Adansonia digitata</i>	k ɛ m s ɔ	++		++	++
<i>Anogeissus leiocarpus</i>	t ɔ r b ɔ	+	+	++	++
<i>Balanites aegyptiaca</i>	d ɔ ŋ k ɔ b ɔ	+	+	++	++
<i>Bombax costatum</i>	k ɔ m ɛ g ɔ		++	++	
<i>Combretum</i> spp.	(nombreux noms)	++		+	+
<i>Commiphora africana</i>	r ɛ p t ɔ g ɔ	+	+	++	
<i>Daniellia olivieri</i>	d ɛ ŋ b ɔ	++		?	+
<i>Entada africana</i>	z ɔ m b ɛ l ɔ ɔ r ɔ	+	+		+
<i>Erythrina senegalensis</i>	v ɔ ɔ b ɔ		++	+	
<i>Faidherbia albida</i>	k ɛ p s ɔ	++		++	+
<i>Ficus glumosa</i>	d ɛ g b ɔ	+	++	?	?
<i>Ficus gnaphalocarpa</i>	l ɛ m b ɔ	++	+	++	+
<i>Gardenia ternifolia</i>	b ɔ ɔ b ɔ	++	+	+	
<i>Grewia bicolor</i>	b ɛ l ɛ	+	+	+	++
<i>Khaya ivorensis</i>	l ɛ g b ɔ		+	+	++
<i>Khaya senegalensis</i>	p ɛ r b ɔ	++	+	+	++
<i>Lophira lanceolata</i>	s ɔ ŋ l ɛ g ɔ		++	+	+
<i>Moringa oleifera</i>	g ɔ b ɔ	+	+	+	+
<i>Parkia biglobosa</i>	l ɛ m b ɔ	++	+	++	+
<i>Piliostigma reticulatum</i>	b ɔ ŋ d ɔ	++	+		++
<i>Prosopis africana</i>	m ɔ p z ɔ l ɔ	+		++	++
<i>Sclerocarya birrea</i>	k ɔ m p ɔ d ɛ k ɔ	+	+	++	+
<i>Sesbania sesban</i>	s ɛ r ɛ ŋ g ɔ	+	+		+
<i>Strychnos spinosa</i>	k ɛ k ɛ l ɛ	+	+	+	
<i>Tamarindus indica</i>	m ɔ ɔ b ɔ	++	+	++	+
<i>Vitex doniana</i>	g ɔ r b ɔ	++	+	+	+
<i>Vitellaria paradoxa</i>	k ɛ ɛ l ɛ	++		+	
<i>Ximenia americana</i>	g ɔ t ɛ	+	++	+	
<i>Ziziphus abyssinica</i>	m ɛ t ɛ l k ɛ p p ɔ	+	+	++	+

Légende : + = présent et/ou consommé ; ++ = très présent et/ou très consommée ;
? = information manquante. Présentation inspirée de MAYDELL, 1983.

Canarium schweinfurthii, de l'éleusine en graines ou déjà sous forme de « gâteaux », ou encore du tabac g ɛ mb ɛ corsé ne poussant qu'en altitude. Ils pourront repartir avec des drupes de *Vitex doniana*, du riz, du manioc, des fruits et stolons de *Borassus aethiopum*, de l'arachide, de l'huile de

Kaya senegalensis ou de *Ricinus communis*, des tubercules de certaines variétés d'ignames appartenant au complexe *Dioscorea cayenensis-rotundata*, ou encore du tabac fulbe.

Composition du cheptel : la répartition zébus-taurins

Le tableau 1 met en regard les effectifs de population et les effectifs bovins des villages de Bimlerou-bas et Bimlerou-haut (fig. 1). Les populations de ces deux villages sont étroitement apparentées et formaient originellement un seul village d'altitude, qui mettait en culture le piémont aujourd'hui habité.

Ce tableau révèle la faible représentativité taurine (20 % de l'effectif total) et sa limitation à l'écosystème d'altitude (60 % de l'effectif d'altitude).

Le total cumulé des propriétaires est surestimé par le fait que certains détenteurs d'animaux qui résident en piémont possèdent des taurins dans les troupeaux d'altitude, de même que des propriétaires « du haut » détiennent des zébus dans les troupeaux « du bas ».

En revanche, les propriétaires de piémont placent toutes leurs bêtes de plaine dans le même troupeau. La prise en charge d'un animal par un chef de troupeau relève plus de l'affinité qui le lie au propriétaire de l'animal, que du « quartier de résidence » de ce dernier ou de son éventuel lien de parenté avec le propriétaire.

Le taux de bovins (cumulé taurins et zébus) pour 100 habitants atteint 32 et corrobore ainsi les valeurs fournies par Fréchet en 1966 pour la région considérée : entre 15 et 30 têtes pour 100 habitants (les chiffres indiqués pour les caprins sont de 100 et 150 têtes pour 100 habitants). Le tableau 1 révèle par ailleurs que l'appropriation du cheptel en piémont a tendance à se masculiniser, conformément au modèle fulbe : alors qu'en altitude — où le troupeau est majoritairement composé de taurins — les femmes sont tout autant propriétaires d'animaux que les hommes, quatre détenteurs de bovins sur cinq sont des hommes dans l'habitat de piémont. Un tel rapport ne peut être imputé à un quelconque déséquilibre démographique entre les genres : comme l'indique le même tableau, 69 % des hommes résidant dans les quartiers de piémont ont acquis des bovins, contre seulement 15 % des femmes.

Causes de la régression de l'effectif taurin

Les *g mb̄* ne situent pas clairement l'époque ni les raisons de la régression de leur troupeau de taurins. L'absence de corral dans cette société (alors qu'ils occupent une fonction de tout premier rang chez les Dowayo [SEIGNOBOS, 1998]) compromet les possibilités de dater la régression de ce cheptel, dont on ignore même si elle fut brutale ou progressive.

En fait, quatre catégories de facteurs complémentaires peuvent être invoquées pour rendre compte du recul du troupeau taurin et de l'importance croissante du zébu au sein du cheptel koma. La première est culturelle : l'adoption des canons esthétiques peuls, qui privilégient le zébu massif au taurin, qu'ils s'efforcent de dénigrer, est un processus acculturant important en zone de piémont ; la deuxième est technique, associée aux mutations culturelles et à une plus grande exposition du piémont à des influences exogènes : les aptitudes du zébu comme bête de trait sont recherchées en plaine (surtout chez les rítbè), où la pratique du labour par traction attelée, liée à l'avènement de nouveaux cultigènes tels que le riz, tend à s'affermir ; la troisième est économique : l'acquisition d'un taurin devient exceptionnelle, du fait de la rareté des femelles reproductrices locales et des coûts d'achat prohibitifs ; enfin la dernière est d'ordre épidémiologique : des épidémies de peste et de péripneumonie bovine ont été attestées dans la région, à la fin du XIX^e siècle (BEAUVILLAIN, 1983, 1989).

S'il est vrai que jusqu'à présent les montagnards, conservateurs, ont maintenu vivace une certaine xénophobie koma à l'égard des normes culturelles peules, l'isolement a aussi joué négativement, en les privant des opportunités de renouveler leur cheptel auprès d'autres éleveurs de taurins, moins affectés par les épizooties. Pour se constituer un cheptel, les nouvelles générations koma sont contraintes d'adopter le zébu, omniprésent dans les vallées environnantes.

Dans certaines zones agropastorales du Cameroun, l'hypothèse d'une incompatibilité entre l'arbre et l'élevage a été avancée comme possible explication à la régression des cheptels : il y aurait un recul des aires de pâturage au profit du couvert arboré. Cette incompatibilité se traduit en d'autres termes par un antagonisme « arbres/herbacées fourragères » qui évolue à l'avantage des ligneux. Cette situation a été parfaitement décrite par BOUTRAIS (1980) dans les savanes boisées de l'Adamaoua, notamment pauvres en arbres fourragers (pâturage aérien limité), l'accroissement de l'ombrage par les ligneux bas altérant de surcroît le potentiel fourrager du tapis herbacé (développement de plantes annuelles peu appréciées par le bétail). Cette interprétation des faits ne convient plus dans le contexte d'un écosystème agropastoral riche en arbres fourragers tel que celui constaté chez les Koma : la principale difficulté inhérente à un tel écosystème s'exprime, selon nous, non pas tant par l'existence d'un antagonisme « arbre/bœuf » et « arbre/herbacée », mais plutôt en termes de rotation « culture/jachère pâturée », comme en témoigne le fonctionnement spatial de l'agrosystème koma.

Le rituel du nàg ɛnāppō. Habillage et partage

La fonction sociale du rituel

⁶ Une publication collective (Orstom/CNRS/Mesires) est prévue par les participants au programme « Anthropologie de l'alimentation des populations camerounaises », programme consacré à l'étude des réponses biologiques et socioculturelles de sociétés traditionnelles face aux contraintes de leur environnement .

⁷ Leur mise à mort s'opérait traditionnellement par torsion du cou directement suivie du dépeçage, mais la pratique de l'égorgement tend aujourd'hui à se généraliser.

⁸ Objets sacrés qui président à toute activité rituelle et à l'écart desquels sont maintenus les non-initiés (enfants, femmes, étrangers). Ces objets se composent d'emblèmes, d'instruments de musique, de minéraux et de végétaux.

Nous ne présenterons pas ici tout le déroulement du sacrifice du taurin. Les événements qui jalonnent cette cérémonie ont été décrits et interprétés au niveau symbolique par PAARUP-LAURSEN (1998). Les modalités du nàg ɛnāppō chez les g ɛmbē sont certes quelque peu différentes, mais ne seront pas détaillées ici⁶.

Chez les g ɛmbē, il n'existe pas d'hécatombes à caractère ostentatoire comme celles opérées à l'occasion de décès chez les Masa et les Tupuri (GARINE, 1964), ou lors du culte des ancêtres chez les Dowayo (BARLEY, 1983). Il n'y a pas non plus de culte du taureau, tel que celui décrit dans les monts Mandara (VINCENT, 1972 ; GRAFFENRIED, 1984) et dont la raison d'être est aussi de se concilier les esprits ancestraux bienveillants. C'est le petit bétail (caprin et volaille) qui est sacrifié à l'occasion d'événements à caractère rituel ou festif⁷. Le nàg ɛnāppō constitue le seul événement social au cours duquel un bovin, unique, est mis à mort.

Une nuance terminologique préalable s'impose : Paarup-Laursen utilise l'appellation tōpnàg í pour nommer cet événement chez les Gbeya. Son sens littéral est « avoir tué bovin ». Chez les g ɛmbē, il nous semble qu'il ne s'emploie que lorsque il est fait allusion au décompte des sacrifices à l'actif d'une personne. Les g ɛmbē adoptent plutôt le terme nàg ɛnāppō/bovin-danse, qui renvoie plus précisément à l'événement clé de la cérémonie, qui suit la mise à mort de l'animal, moment où l'épouse honorée danse sur l'auvent sacrificiel, nàg ɛbákō/bovin-auvent, ou à califourchon sur les épaules d'un homme. Ce terme met ainsi en avant la dimension festive (« danse »), honorifique pour l'épouse, nàg ɛnāā/bovin-mère, et consécatoire pour l'homme, nàg ɛbāā/bovin-père, plutôt que l'aspect sacrificiel (« avoir tué »).

L'homme marié décide le sacrifice d'un taurin ou, à défaut, d'un zébu qu'il dédie à sa femme pour rendre hommage à ses qualités d'épouse, de maîtresse de foyer et de mère. Indirectement, ce sacrifice constitue une forme de reconnaissance du mari vis-à-vis de sa belle-famille. Pour l'homme, cette cérémonie consacre sa réussite agricole et sociale, et témoigne en filigrane de son ascension religieuse et politique vers le statut ultime de sage. En effet, la notion de réussite sociale est étroitement associée à la faculté de se concilier les bonnes grâces ancestrales. Cette conciliation ne peut se réaliser que par l'acquisition d'un savoir magico-religieux et de la maîtrise de la manipulation des sacra⁸ qui sont révélés progressivement à l'homme initié au fil de sa vie.

Le type de bovin sacrifié est soumis à une échelle de valeur destinée à juger du degré d'ascension sociale atteint par l'officiant : un jeune initié se

L'attitude faussement soumise
de l'homme qui, avec humilité,
porte son épouse sur ses épaules
tandis qu'elle exécute
la « danse du taurin »
rehausse d'autant le prestige
de la femme honorée.



contentera d'acheter un zébu au marché pour organiser son premier *nàg ɛnāppō*. À l'opposé, sacrifier un taurin se révèle être aujourd'hui l'apanage des anciens. Certains notables, les sages qui constituent le *ya lo*, sorte de conseil collégial détenteur du pouvoir magico-religieux et qui, de fait, dispose du pouvoir politique et décisionnel, peuvent sacrifier jusqu'à 6 ou 7 bovins durant leur vie terrestre. Nos enquêtes de terroir sur les villages de Bakipa (altitude) et Bimlerou-bas (DOUNIAS, 1988) révèlent que seulement 29 % des chefs de ménage ont pratiqué le *nàg ɛnāppō* au moins une fois (16 % des ménages d'altitude et 42 % des ménages de piémont). Ces chiffres, confrontés à la partition écosystémique des zébus et des taurins, tendraient à exprimer (sans toutefois nous montrer trop affirmatif) une banalisation de ce rituel en piémont, alors qu'il resterait un événement d'exception en écosystème d'altitude.

La réussite sociale manifestée par le *nàg ɛnāppō* conditionne aussi la reconnaissance *post mortem* de l'âme du notable, qui ira rejoindre le cor-

tège des $k\bar{\alpha}l\bar{\epsilon}$ (esprits) bienfaisants, gestionnaires des ressources produites aux vivants. Après avoir séjourné dans l'arbre familial (pas d'espèce botanique spécifique), le crâne du défunt sera conservé en un lieu secret, souvent un abri sous roche des hauteurs chaotiques, tenu loin du regard des non-initiés. Un culte est consacré aux crânes des ancêtres sur une fréquence de deux décennies environ, selon des modalités qui, chez les $g\bar{\epsilon}mb\bar{\epsilon}$, restent à élucider, mais que BARLEY (1983) décrit en détail chez les Dowayo.

Le $n\grave{a}g\ \bar{\epsilon}n\bar{\alpha}pp\bar{o}$ se déroule de préférence à la fin de la saison sèche, une fois le battage du mil achevé et en prélude au nouveau cycle agricole. Cette saisonnalité est liée à la disponibilité des Koma vis-à-vis des tâches agricoles et des contraintes sociales qui en découlent (entraide pour le sarclage et le battage), ainsi qu'à la capacité de disposer de bière de mil en quantité suffisante. Le « temps mort » agricole, situé entre la récolte des légumineuses et la récolte du mil précoce (fig. 2) est aussi une période de l'année propice au déroulement du rituel.

Ces contraintes restent toutefois d'ordre pratique et laissent à l'instigateur de $n\grave{a}g\ \bar{\epsilon}n\bar{\alpha}pp\bar{o}$ la liberté d'organiser son rituel quand bon lui semble.

Procédure d'habillage

La mise à mort

Les protagonistes du sacrifice de l'animal quittent l'enclos où ils s'étaient retirés depuis le début des festivités, $g\acute{o}l\bar{\epsilon}$ (enclos où l'on manipule les sacra, à l'abri des regards des non-initiés), et pénètrent dans l'aire sacrificielle, $d\bar{\alpha}\bar{\alpha}s\bar{\alpha}l\bar{\epsilon}$ (rhombe⁹-interdiction), protégée de tout acte malveillant par des touffes de *Vitellaria paradoxa* ou de *Lophira lanceolata*, fixées par des fibres de *Piliostigma reticulatum* à des tuteurs, $g\bar{u}mt\ \bar{\epsilon}\bar{\epsilon}r\bar{\alpha}$, de *Garcinia ovalifolia*, $g\bar{\epsilon}rb\bar{o}$.

La mise à mort et le dépeçage de l'animal seront effectués par les $b\grave{a}\grave{a}r\ \bar{\epsilon}b\bar{\epsilon}$ (les dépeçeurs, dont le nombre varie de 2 à 4). Ils sont guidés dans leur tâche par des anciens, invités par le $n\grave{a}g\ \bar{\epsilon}b\bar{\alpha}\bar{\alpha}$ et appartenant à son $k\bar{\alpha}l\bar{\epsilon}$ (esprit-habitat, la communauté au sens où elle regroupe les personnes qui réalisent ensemble les actes sacrés).

En préambule au sacrifice proprement dit, les $g\bar{\epsilon}mb\bar{\epsilon}$ cherchent à exacerber l'agressivité naturelle de la bête ($g\bar{\epsilon}pn\bar{\alpha}$ /exciter), après que celle-ci a été attachée à l'auvent sacrificiel par les bergers. Pour ce faire, les $g\bar{\epsilon}mb\bar{\epsilon}$ entretiennent un climat d'hystérie, ponctué de cris et de charges guerrières à l'encontre de l'animal attaché pour le mettre dans un état de panique ; une poudre irritante (de composition non divulguée) lui est insufflée dans les naseaux, $m\acute{i}l\bar{\epsilon}$. Un bovin qui parviendrait à rompre ses liens et à prendre la fuite augurerait de sérieuses discordes entre la famille de l'officiant et celle de sa femme.

⁹ Le rhombe koma est un objet cultuel qui entre — avec d'autres instruments à vent et à percussion — dans la catégorie des instruments de musique cachés aux non-initiés. À la différence des instruments visibles par tous lors des manifestations collectives, et qui ont pour seul usage de produire de la musique, les instruments cachés sont dotés d'un pouvoir surnaturel protecteur qui est libéré par les officiants du culte. Le vrombissement des rhombes est une transposition des voix des ancêtres qui maintiennent à distance les esprits maléfiques susceptibles de troubler le bon déroulement d'une cérémonie rituelle. Tous les rhombes confectionnés par les Koma sont en fer. Il s'agit de pièces aplaties en forme de triangle isocèle, aux sommets arrondis, et percées en leur centre, que le manipulateur fait tourner au bout d'une corde.

Pour les paragraphes qui suivent, nous nous sommes appuyés sur les travaux d'anatomie animale de BARONE (1984) pour détailler les modalités du dépeçage.

Au moment de la mise à mort, l'animal est maintenu couché sur le côté, les membres avant et arrière étant liés par paires à deux piquets distincts par des cordes en fibres résistantes de *Piliostigma reticulatum*. Une torsion est exercée à la tête, afin de présenter la face ventrale du collier, puis les cornes sont fichées en terre, pour maintenir la tête parfaitement immobile.

Le taurin est tué au moyen d'un couteau à lame courte, g ɛ̃m̃nà g ɛ̃w̃ã l / koma-bovin-couteau (fig. 4), spécialement forgé à cet effet. Le couteau est enfoncé dans la gorge, sans toucher la carotide, b̃ã r̃ã, et jusqu'à rencontrer l'atlas, b̃ã ? t̃ã. Le sang, m̃ẽ m̃ẽ, est soigneusement recueilli dans un récipient de terre cuite en forme de cuvette, k̃á r̃g ɛ̃ l̃ẽ, spécifiquement modelé à cette fin. Il est alors laissé à coaguler (m̃ẽ m̃t à ? g ɛ̃m̃ẽ/sang-épais)¹⁰.

¹⁰ g ɛ̃m̃ẽ est un terme à usage exclusivement culinaire, qui exprime la consistance épaisse d'une sauce ou d'une bouillie.

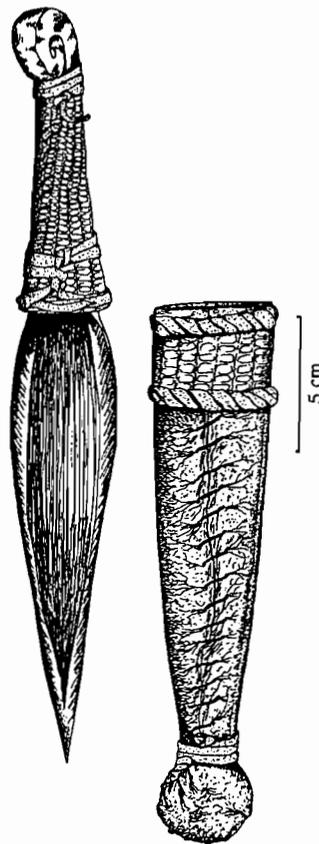


Fig. 4 — Couteau sacrificiel
(g ɛ̃m̃nà g ɛ̃w̃ã l).

Le dépeçage

Qu'il s'agisse d'un taurin ou d'un zébu, le dépeçage, *nàg í s ē r nā*/bovin-dépouiller, se déroule selon un protocole identique, de même que le partage, *g ē ē z è*, qui s'ensuit. Toutefois ce protocole ne manque jamais d'être mis à mal par de nombreux palabres qui retardent le moment du dépeçage. Ils sont occasionnés par des personnes qui s'estiment en droit de revendiquer une part de l'animal sacrifié. Ce retard provoque un temps de faisandage, *àmōō*, de durée variable, mais qui peut dépasser douze heures, et dont la motivation n'est pas d'ordre organoleptique.

La queue, *s ā l ē*, est la première partie enlevée à l'animal. Elle est sectionnée à la racine, au niveau de la troisième vertèbre caudale, et est immédiatement remise au beau-père par l'officiant lui-même.

Les incisions, *wāā t ā l ē*, pratiquées sur le thorax et le ventre de l'animal ont pour fonction de délimiter les points de découpe de la peau ventrale. Ces délimitations se localisent sur le haut de la poitrine à hauteur du fanon, la région épigastrique, au bas du thorax à hauteur du sternum, *g í l yō*, la limite thorax-tendron, à hauteur de l'ombilic. Le sac ventral du rumen est perforé dans la région de l'ombilic, pour permettre l'évacuation des gaz, *d í k s ē*. La poitrine, *k ú g l ē*, est habillée la première, le retrait de la peau étant prolongé dans l'entre-coude jusqu'au carpe, *nàg wúnā*. L'appareil génital est sectionné dans sa totalité (*g b á l ē*, testicule; *s ò k ā*,



Le dépeçage et le partage de l'animal sacrifié s'effectuent en présence de tous. Bien que tenus de ne pas pénétrer dans l'aire sacrificielle, les non-initiés (femmes et enfants) peuvent de vive voix revendiquer leur part de viande.

verge). L'habillage se poursuit au niveau du ventre. La découpe de la peau s'effectue en longeant l'arc des dernières côtes, *bē 1 é ngó*, et se prolonge aux membres postérieurs, *dā ?ā*, sur la face interne du grasset jusqu'à hauteur du jarret. Une fois le ventre ouvert, et sans fendre la cage thoracique, on extrait les organes internes, *tém*, en commençant par les organes digestifs et en terminant par les organes thoraciques supérieurs. La tête est découpée le long de l'arc du maxillaire inférieur et est sectionnée entre l'atlas et le condyle occipital. Les oreilles, *tóò*, sont coupées à la racine. Le collier est séparé du thorax entre la première vertèbre thoracique et la septième vertèbre cervicale. Les membres antérieurs sont détachés par découpe des muscles qui rattachent l'omoplate, *nág sēkō*, au tronc. Les membres postérieurs sont désossés du bassin au niveau du col fémoral. Le bassin, *kā rō*, est alors découpé entre les vertèbres lombaires et le sacrum, sans être séparé de ce dernier.

Le sang coagulé est mis à cuire avec les condiments habituels (piment, *bà ?tā 1ā*, sel végétal, *zóm rēmè*, sel commercial, *bāā zōmè*, graines odoriférantes fermentées de *Parkia biglobosa*, *sēk tīgō*). Il sera réparti entre le *nág ì bāā*, sa mère, son beau-père, et les enfants, qui auront consommé le bouillon fait avec la tête.

La tête, *zú 1é*, est destinée aux enfants du *nág ì bāā* et à ceux de ses frères et sœurs issus du même père. Une fois la chair consommée, le crâne est soigneusement conservé par le *nág ì bāā*. Ce massacre sera enduit d'ocre rouge et de mousse de bière de mil à l'occasion d'une cérémonie spéciale, puis suspendu à l'intérieur de la case-vestibule pour assurer la protection à la famille.

Le collier, *kò 1ā*, est destiné au courtier, *yē r rā*, si le propriétaire est passé par ce type d'intermédiaire pour se procurer l'animal. Dans le cas contraire, il conserve cette partie pour lui-même.

La peau du dos, *nē ngó*, est conservée par le propriétaire, qui la revendra ou la conservera pour la confection de tambours. Au-dessus de la première incision, la peau du fanon et la chair qui y adhère sont attribuées aux enfants (*yáp bō ?ógō*/enfants-viande). Les enfants sont ceux de l'officiant et de ses frères et sœurs issus du même père. La peau pectorale, délimitée par les deux premières incisions, est réservée à la femme qui a porté l'officiant lorsqu'il était enfant (femme qui est fréquemment différente de la mère utérine). La chair du ventre, *fūk 1ē*, située sous la troisième incision, est destinée aux coupeurs. Le membre arrière droit, *dé ? 1 ì ì nágō*, est attribué à la mère de l'officiant. Le membre avant droit, *nág 1 ì ì nágō*,

Procédure de partage, *gēē zè*



Prestige fugace
de la femme,
l'espace d'une
danse, prestige
pour la postérité
de l'homme,
qui collectionne
de manière
ostentatoire
les massacres
des animaux
qu'il a sacrifiés
au cours de sa vie
en l'honneur
de ses épouses.

¹¹ ḡāḡ se distingue de k̄yō, qui renvoie au simple ami. Il existe tout un cortège de rapports privilégiés et d'obligations réciproques entre deux ḡāḡ. Ces deux « frères » de circoncision sont liés par une parenté spirituelle (il est par exemple perçu comme incestueux d'épouser la fille de son ḡāḡ) et l'insulte, d̄z̄z̄, est admise entre eux (la pratique de l'insulte est soumise à de sévères restrictions hors desquelles son usage peut occasionner de graves conflits). Il est de bon ton que le ḡāḡ exprime son insatisfaction lors du partage des pots de bière et des quartiers de viande, et provoque de fausses discordes, p̄k̄s̄, très attendues de l'auditoire et qui, loin d'entraver le bon déroulement du n̄ḡḡn̄pp̄, constituent au contraire des digressions ludiques qui agrémentent le cérémoniel.

est conservé par le n̄ḡḡb̄āā. Le bassin, k̄r̄/calebasse — car, tel un récipient, il collecte les déchets de l'organisme et est le siège de l'enfantement — revient à la mère, n̄āā, de l'officiant, à défaut aux petites sœurs de celle-ci, naāt̄t̄w̄y, éventuellement à son frère aîné vivant, m̄ām̄n̄n̄, en dernier recours à la petite sœur utérine de l'officiant, d̄ē̄m̄n̄. L'appareil génital est conservé par le n̄ḡḡb̄āā, qui le consommera avec son partenaire de circoncision, ḡāḡ¹¹. Le ḡāḡ reçoit en plus la peau du flanchet, sot, qui gaine les parties génitales. La vessie, s̄k̄s̄l̄ā, est inutilisée : on la jette, de même que la vésicule biliaire, z̄úb̄l̄ā/amertume, et le contenu digestif. Les reins, b̄r̄m̄, et la bosse dorsale du zébu, r̄ḡl̄, sont conservés par l'organisateur du n̄ḡḡn̄pp̄.

Les intestins, z̄r̄é, et la panse, b̄ḡr̄, sont confiés à la femme honorée qui, aidée de ses petites sœurs, va les laver et préparer le repas du n̄ḡḡn̄pp̄ : le z̄r̄k̄ó̄b̄/boyaux-boule, préparé avec de la farine de mil et des condiments. Tout le monde est invité à ce repas. Selon le protocole de distribution, hommes et femmes sont servis séparément, les premiers par l'officiant, les secondes par les petites sœurs de la femme honorée.

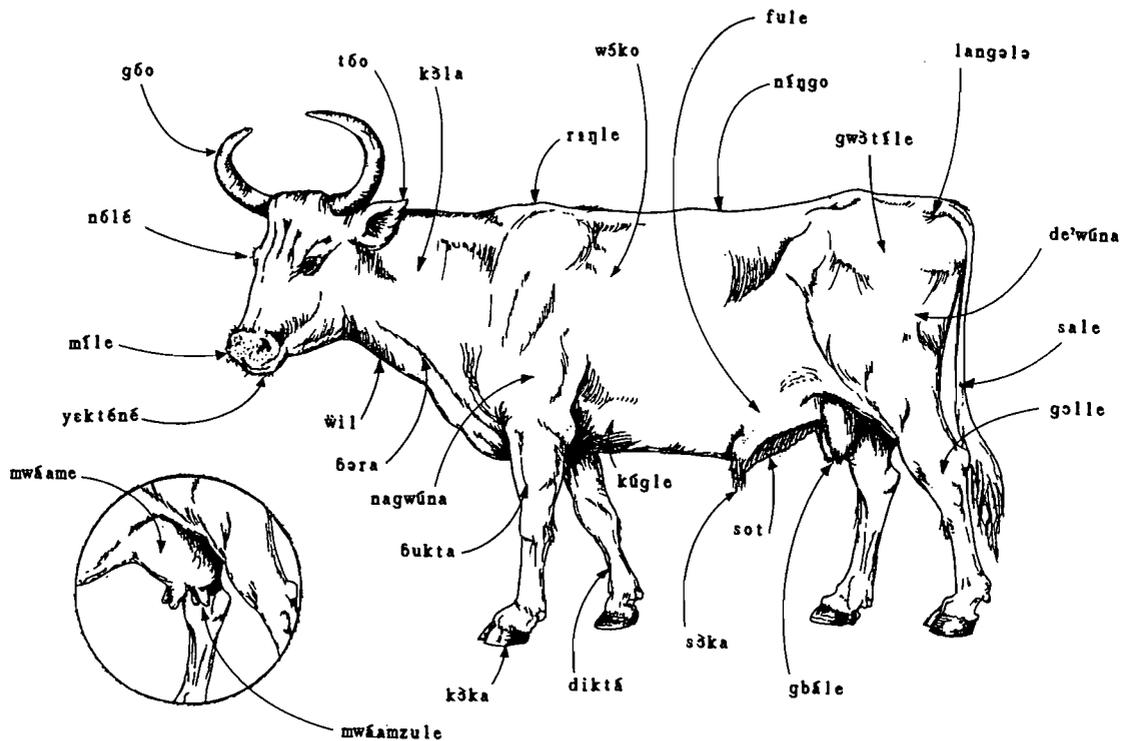


FIG. 5 — Anatomie du taurin
vue par les g 6mb6.

Les morceaux réservés au beau-père sont la queue, s 6l 6, une part du sang coagulé, après préparation, la paire d'oreilles, t 66, après préparation, le membre arrière gauche, d 6?n 6n 1 6g 6, le membre avant gauche, n 6g n 6n 1 6g 6, le thorax évidé, k 6g 1 6, le cœur, t 6g 1 6, le foie, s 6l 1, après préparation.

À l'exception du sang coagulé et de la queue, les offrandes attribuées au beau-père lui sont remises dans son enclos. Il se doit de devancer son gendre dès la fin de la cérémonie, pour le recevoir avec les honneurs. Le dédommagement des éventuels porteurs d'offrande est à la charge du beau-père, qui aura prévu des pots de v 6m 6 à cet effet. Chèvres et volailles sont alors sacrifiées et servies au gendre méritant, ainsi que le thorax du bovin, qui vient d'être offert.

La part des ancêtres, k 6l 6 66?6g 6/ancêtre-viande, se compose de beaux morceaux prélevés sur l'épaule avant droite revenant au n 6g 6b 6. Le

nombre de morceaux correspond au nombre des ancêtres auxquels l'officiant désire témoigner sa gratitude pour leur arbitrage à la bonne réussite de son entreprise. Ces ancêtres, dont les noms sont invoqués, se sont eux-mêmes distingués par la quantité de bovins qu'ils ont sacrifiés de leur vivant. Leur part de viande est grillée et arrosée de bière rituelle, puis, alors que l'on prononce des paroles invocatrices, elle est jetée morceau par morceau dans le « salon », *tārà* (pièce-vestibule de l'enclos qui constitue le lieu privilégié de rencontre avec les esprits). Les restes de cette offrande sont mangés par les enfants de l'officiant.

Bière cérémonielle

La bière de mil est la boisson qui préside à toute consommation festive de nourriture. Le type de bière servi à cette occasion est le *vúmé*, la plus valorisée de par la finesse de son tamisage. Son partage est lui aussi astreint à une codification rigoureuse, confirmée par les observations de PAARUP-LAURSEN (1998) qui, à quelques nuances près, décrit une répartition similaire à celle que nous présentons.

La bière des circoncis, *bákò vúmé* (enclos-bière, en référence à l'enclos des circoncis), est réservée à ceux qui ont été circoncis en même temps que l'officiant. Chronologiquement, c'est la première bière qui est servie au cours du rituel. Le *gāḡē*, malgré ses revendications incessantes, n'a pas de pot qui lui soit spécifiquement attribué. En revanche, il a le droit de boire à tous les pots, à l'exception toutefois de ceux attribués au beau-père.

La bière des invités *wáásē*, appelée *dāḡ vúmé*/rhombe-bière, rappelle que cette invitation festive se déroule sous les auspices des esprits bienveillants, toute pratique de sorcellerie étant neutralisée¹². Dès lors, tout étranger est invité à se joindre aux convives (cela représente environ 17 pots de bière ; cette quantité est toutefois variable). La bière des bergers (6 à 8 petits pots) leur est servie après qu'ils ont conduit l'animal sur les lieux du sacrifice, et l'ont attaché fermement à l'auvent sacrificiel, où son agressivité sera avivée. À cette remise de pots fait suite le *ōr + pñāppō* (danse des bergers).

La bière du couteau, *wālvúmé*, est conservée dans un canari spécial, *kēlā*, enterré dans la cour à proximité de l'enclos. La fonction symbolique de cette bière bue par les coupeurs est purificatrice. PAARUP-LAURSEN (1998) emploie l'image de « laver le couteau ».

La bière des ancêtres, *kālvúmé*, figure une quantité négligeable avec laquelle l'officiant arrose les portions de viande servies aux ancêtres dans la case-vestibule.

¹² Lors des sorties rituelles, le vrombissement des rhombes prévient que les esprits vont s'exprimer, et intime l'ordre aux non-initiés de rester dans les cases.

La bière de la peau, **wōkà vúmé**, est présentée dans un gigantesque pot unique, et bue à l'intérieur de l'enclos par l'officiant et les proches qu'il aura choisis, après que la peau a été étalée et saupoudrée de cendres en vue de sa conservation.

La bière du beau-père représente 15 grands pots qu'il boit avec ses affins ; la quantité de bière dévolue à la mère de l'officiant s'élève à 10 grands pots ; la bière des co-épouses, 2 à 3 petits pots par épouse, est à consommer respectivement avec leurs affins.

Bien que cela soit rare, une femme peut sacrifier un bovin en l'honneur de son mari, pour consacrer ses qualités d'époux et le remercier de lui avoir permis de gérer un capital qui lui soit propre. Ce capital, surtout destiné à l'achat de petits effets (pipe, tabac, parures...), est rarement suffisant pour permettre à la femme d'acquérir un bovin.

Dans tous les cas, une épouse ne pourra pas honorer son mari d'un **nàg fñāppō** avant que celui-ci ne lui en ait dédié un. Les modalités festives et sacrificielles du rituel ne sont pas modifiées. Seulement, pour la danse qui donne son nom à la fête, le mari consacré peut déléguer une de ses petites sœurs utérines pour danser à sa place.

Il existe un répondant féminin à la société des hommes. Cet ordre féminin est régi selon des règles, tenues secrètes des hommes. Les femmes subissent une forme d'initiation qui se traduit par l'extraction des incisives. Comme chez les hommes, chaque femme initiée possède un **gāŋe** et se reconnaît en une classe d'individus initiés en même temps. Ces femmes accèdent à un savoir fondé sur la fécondité, qui s'exprime par la manipulation d'objets sacrés dont les principaux sont des figurines d'argile, **wōmzēwāā**/argile-enfant, censées solliciter l'enfantement, et des poteries anthropomorphes, **dégg òyírwāā**, qui figurent les parents et sont supposées leur garantir bonne santé et longévité.

Au sein de l'écosystème **g fmbē**, la régression du cheptel taurin dont l'élevage est principalement motivé par des pratiques culturelles, a paradoxalement affermi la fonction psycho-sociale de cet animal, en lui conférant une aura de prestige qui suscite la convoitise.

La confrontation entre la perception du taurin par les **g fmbē** et le comportement protectionniste de ces derniers en écosystème d'altitude nous invite à

Le **nàg fñāppō pratiqué par les femmes**

Le devenir de l'élevage taurin chez les **g fmbē**

percevoir une métaphore entre, d'une part, le taurin, dont l'apparence trompeusement chétive semble contraster avec la prestance du zébu peul, et, d'autre part, l'homme g ɛmb ɛ, à l'allure physique frêle, mais qui se meut aisément sur les fortes pentes, d'où il semble se gausser en toute impunité de l'hégémonie peule (voir la réponse adaptative du morphotype g ɛmb ɛ à la contrainte de pente, FROMENT, 1988 ; PASQUET, 1988).

Toutefois, les jeunes générations, forcées de recourir à l'achat de zébus auprès des Peuls, sont plus sensibles aux moqueries de leurs voisins musulmans à l'égard du taurin, de petit gabarit. La préservation physique du taurin dépend dorénavant de sa suprématie socioculturelle vis-à-vis du zébu. Son devenir est donc étroitement inféodé au maintien d'un pouvoir gérontocratique, garant de l'identité g ɛmb ɛ mais de plus en plus contesté par des jeunes générations plus enclines à la « foubéisation », et mis en péril par le désenclavement brutal d'un massif aujourd'hui exposé à l'économie de marché et au tourisme incontrôlé (ouverture, en 1985, d'un pont permanent sur le Farò).

Cette acculturation galopante s'accompagne d'une perte de complémentarité entre les deux faciès écologiques du paysage koma. C'est pourtant sur la base de cette dichotomie spatiale que repose toute l'organisation sociale des g ɛmb ɛ et la conduite de leur élevage bovin. En effet, le maintien du pouvoir gérontocratique est lié en grande partie à la préservation d'un habitat d'altitude, qui apparaît comme plus conservateur et xénophobe, encore qu'il faille à nouveau insister sur l'existence d'un continuum écologique et culturel entre ces deux faciès extrêmes. L'exode vers la plaine et l'abandon des hauteurs risquent de précipiter l'extinction d'un ordre social ancien et, au-delà, de rendre caduc un type d'élevage dont la survie s'accroche aux pentes du massif des Alantika.

Dans la mesure où le recul du taurin est à craindre quant à sa fonction ostentatoire, les agents du développement soucieux de maintenir cet élevage doivent en souligner les atouts économiques indéniables auprès des jeunes « éleveurs » éventuels, en insistant notamment sur la qualité de la viande de taurin et sur les bienfaits à long terme de la libre divagation pour le maintien, voire la restauration, de la fertilité de sites de pente sujets à l'érosion.

Références bibliographiques

- BARLEY (N.), 1983 — *Symbolic structures. An exploration of the culture of the Dowayos*. Cambridge, Cambridge University Press, 125 p.
- BARONÉ (R.), 1984 — *Anatomie comparée des mammifères domestiques*. Paris, Vigot, 3 tomes, 951 p.
- BEAUVILLAIN (A.), 1983 — Un élevage résiduel : les taurins du Nord-Cameroun. Yaoundé, *Revue de Géographie du Cameroun*, 4 (1) : 39-44.
- BEAUVILLAIN (A.), 1989 — *Nord-Cameroun. Crise et développement*. Université de Rouen, thèse de doctorat, 2 tomes, 625 p.
- BOULET (J.), 1975 — *Atlas régional Bénoué. Cartes à échelle 1/500 000 et 1/1000 000*. Paris, Orstom, notice, 90 p.
- BOU TRAIS (J.), 1980 — L'arbre et le bœuf en zone soudano-guinéenne. *Cah. Orstom, Sér. Sci. Hum.*, 17 (3-4) : 235-246.
- CAMUS (E.), BÉLOT (J.), MISHRA (G. S.), 1979 — Étude de la trypanotolérance des taurins dans la région de Boundiali en Côte d'Ivoire. *Revue d'Élevage et de Médecine Vétérinaire en Pays Tropicaux*, 32 (3) : 241-245.
- DŌGARI (A.), 1984 — *The cultural history of the Koma*. Nimtofte, Artz Books, 102 p.
- DŌUNIAS (E.), 1988 — *Contribution à l'étude ethnoécologique et alimentaire des Koma gɛmbɛ. Monts Alantika, Nord-Cameroun*. Le Havre, Istom, mémoire de maîtrise, 2 tomes, 240 p.
- DUMAS-CHAMPION (F.), 1988 — Pouvoir et amertume du fétiche. Deux études de cas : les Koma du Cameroun et les Masa du Tchad. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire, Fétiches* : 141-176.
- FRÉCHOU (H.), 1966 — L'élevage et le commerce du bétail dans le nord du Cameroun. *Cah. Orstom, sér. Sci. Hum.*, 3 (2) : 125 p.
- FROMENT (A.), 1988 — Body morphology and the savanna-forest transition: a West African example. *International Journal of Anthropology*, 4 (1-2) : 61-74.
- GARINE (E. de), 1998 — « Contribution à l'ethnologie du taurin chez les Duupa (Massif de Poli, Nord-Cameroun) ». In Seignobos (C.), Thys (E.), ed. : 123-181.
- GARINE (I. de), 1964 — *Les Masa du Cameroun*. Paris, Presses universitaires de France, 250 p.
- GRAFFENRIED (Ch. von), 1984 — « Vers une approche pluridisciplinaire des "fêtes du taureau" dans les monts Mandara (Cameroun du Nord) ». In *Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad*, actes du colloque Mega-Tchad, 4-5 septembre 1984, Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires : 113-122.
- GUELLEC (J.), 1980 — Possibilités d'utilisation d'images satellites Landsat améliorées, à l'échelle 1/200 000 pour la connaissance des forêts. *Bois et Forêts des Tropiques*, 193 : 41-56.
- GUIDOT (G.), ROELANTS (G. E.), 1982 — Sensibilité de taurins baoulé et de zébus à *Trypanosoma (Duttonella) vivax* et *T. (Nannomonas) congolense*. *Revue d'Élevage et de Médecine Vétérinaire en Pays Tropicaux*, 35 (3) : 233-244.
- JELLIFFE (D. B.), 1967 — Parallel food classifications in developing and industrialized countries. *American Journal of Nutrition*, 20 : 279-281.
- LETOUZEY (R.), 1985 — *Notice de la carte phytogéographique du Cameroun au 1/500 000*. Carte 3 et notice 2 M-SM : « Région afro-montagnarde et étage submontagnard », Toulouse, ICIV : 27-61.
- MAYDELL (H.-J. von), 1983 — *Arbres et arbustes du Sahel. Leurs caractéristiques et leurs utilisations*. Weikersheim, GTZ, Verlag Josef Margraf, 531 p.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1998 — « Le rôle du bovin chez les Koma du nord du Nigeria » In Seignobos (C.), Thys (E.), ed. : 229-248.
- PASQUET (P.), 1988 — La capacité de travail des Koma du Nord-Cameroun. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 14 (5) : 107-116.
- PÉLISSIER (P.), 1980 — L'arbre dans les paysages agraires de l'Afrique

Noire. *Cah. Orstom, Sér. Sci. Hum.*, 17 (3-4) : 131-136.

PERROIS (L.), DIEU (M.), 1986 — « Culture matérielle chez les Koma-gɛmbɛ des monts Alantika (Nord-Cameroun) ». In : *Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du Lac Tchad*, actes du II^e colloque Mega-Tchad, 11-12 septembre 1986, Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires : 175-182.

RELLY (H.), 1953 — *Rapport de mission dans les Alantika (4-24/11/1953)*. Garoua, archives de l'Institut des sciences humaines, document manuscrit.

SEIGNOBOS (C.), 1978 — Paysage de parc et civilisations agraires. Ndjamenana, *Annales de l'université du Tchad*, 34 p.

SEIGNOBOS (C.), 1979 — Matières grasses et civilisations agraires. Tchad et Nord-Cameroun. Ndjamenana, *Annales de l'université du Tchad*, 83 p.

SEIGNOBOS (C.), 1998 — « Les Dowayo et leurs taurins ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : 61-121.

SEIGNOBOS (C.), THYS (E.), éd., 1998 — *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*. Paris, Orstom, coll. Latitudes 23, 400 p.

TOURÉ (S. M.), GUEYE (A.), SEYE (M.),

BA (M.A.), MANE (A.), 1978 — Expérience de pathologie comparée entre bovins zébus et N'Dama soumis à l'infection naturelle par des trypanosomes pathogènes. *Revue d'Élevage et de Médecine Vétérinaire en Pays Tropicaux*, 31 (3) : 293-313.

VAN BEEK (W. E. A.), 1998 — « Les Kapsiki et leurs bovins ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : 15-38.

VINCENT (J. F.), 1972 — *La fête du taureau chez les Mofu montagnards du Cameroun du Nord*. Clermont-Ferrand, CNRS.

La race taurine namchi du Nord-Cameroun

Aspects zootechniques

Éric Thys

Vétérinaire zootechnicien

Zigla Wandj

Infirmier vétérinaire

Il existe plusieurs théories sur l'origine des taurins en Afrique. De ces différentes tentatives d'explication on peut en retenir deux, apparemment contradictoires : selon la première, les taurins à courtes cornes aussi bien que ceux à longues cornes en provenance du Moyen-Orient auraient traversé l'actuel Sahara par la vallée nilo-tchadienne encore verdoyante ; selon la seconde, les taurins à courtes cornes, arrivés 2 500 ans après les taurins à longues cornes, alors que le désert s'était déjà installé (DOMINGO, 1980 ; EPSTEIN, 1971 ; PAYNE, 1964) auraient suivi la côte occidentale du continent. Rien dans ces théories ne permet de savoir si les taurins de la partie septentrionale du Cameroun viennent du Nord ou du Sud.

On trouve dans la région de Poli, au sud de Garoua, une race taurine appelée Namchi (ou Namdji), encore détenue par les ethnies Dowayo et Duupa. Le terme « Namchi » est en fait au départ une épithète à caractère péjoratif attribuée aux Dowayo par l'envahisseur peul. Ce terme n'est actuellement retenu que pour qualifier la race bovine.

Se basant sur Weidholz et Antonius, EPSTEIN (1971) classe le Namchi parmi les taurins à longues cornes. Ce qui est contesté par la FAO (1980), qui rapproche la race du groupe des Savanna West African Shorthorn, tout comme les taurins kapsiki. Les Namchi formeraient eux aussi un noyau résiduel d'un groupe beaucoup plus important (BEAUVILAIN, 1983).

Le département du Faro, où vivent ces animaux, possède un relief accidenté dans le prolongement des monts Alantika, avec une alternance de vallées, de collines et de pics. Dans les bas-fonds, on rencontre des galeries forestières. Le climat est soudanien avec une pluviosité à fort gradient

Introduction

ascendant du nord au sud qui va de 900 à 1 300 mm par an. La savane est dominée par des graminées genre *Hyparrhenia* spp., *Pennisetum* spp. et *Imperata* spp.

C'est incontestablement une zone à glossines (GRUVEL et al., 1970). On y trouve *G. tachinoides*. La résistance du bétail namchi à la trypanosomose qui sévit dans son biotope semble être supérieure à celle des zébus de la région.

L'intérêt de la localisation de cette race dans une région à glossines et les renseignements contradictoires sur l'origine et les effectifs ont incité à s'y intéresser de plus près. Ci-dessous, on trouvera les données zootechniques recueillies lors d'une enquête de cinq mois menée dans la région, de janvier à mai 1987.

Matériel et méthode

Mesures corporelles

Les mensurations ont été relevées sur 134 mâles et 314 femelles répartis entre les différentes classes d'âge, soit un total de 448 animaux. L'âge a été établi par examen de la table dentaire.

La hauteur au garrot et la longueur du corps ont été mesurées à l'aide d'une toise en bois graduée en cm. La hauteur au garrot est mesurée du sol jusqu'à l'arrière du garrot sur l'animal mis d'aplomb, et la longueur du corps est mesurée de la pointe de l'épaule à la pointe de la fesse (longueur scapulo-ischiale). La longueur du corps n'a pu être déterminée que sur 6 taureaux et 36 vaches adultes.

Un double mètre-ruban souple gradué en cm est utilisé pour les autres mesures : le périmètre thoracique (juste derrière le garrot), le tour de ventre (à la verticale par le milieu des creux de flanc), la longueur de la tête (du chignon au bout du mufle), la largeur de la tête (la plus grande largeur au niveau des arcades sourcilières), la longueur de la corne (de la base de la corne à son extrémité en suivant la courbure externe) et l'espace intercorné (suivant la ligne du chignon de la base d'une corne à l'autre).

Lors des mensurations, la robe de 158 animaux a été déterminée.

Recensement du cheptel namchi

On n'a retenu que les animaux de phénotype pur et écarté systématiquement les métis. On considère la catégorie des veaux (0-12 mois) et la catégorie regroupant les autres classes d'âge. Dans cette dernière, on distingue les femelles, les mâles entiers et les castrés.

Pour pouvoir effectuer des recoupements, le recensement a été complètement séparé des séances de prise de mensurations.

29 troupeaux villageois ont été analysés selon la répartition par sexe (mâles et femelles) et âge. Les animaux de plus de 12 ans sont ajoutés à la classe d'âge 11-12 ans. 840 animaux ont été placés dans ce volet.

Établissement de la structure du troupeau

Une enquête a été menée en pays dowayo dans 102 concessions, regroupées dans quatre villages. Les éleveurs ont été interrogés sur les techniques d'élevage pratiquées, sur les buts poursuivis et sur la commercialisation de leur cheptel. Vingt parcs ont été identifiés et mesurés.

Enquête dans les concessions

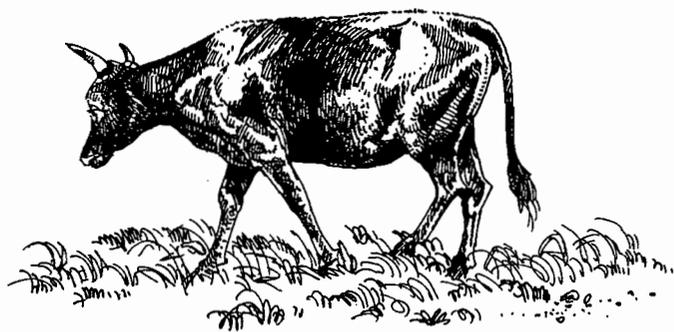
Les Namchi sont des bovins d'allure médioligne, de petit format. La tête est fine et allongée chez la femelle et plus large chez le mâle. Le front est plat, et le chanfrein rectiligne. Le mufle, souvent noir, est bordé d'un anneau fauve. Les oreilles sont petites à moyennes, et portées latéralement. Les cornes sont pointues, de taille variable mais plutôt courtes et portées en coupe ou crochets.

La race

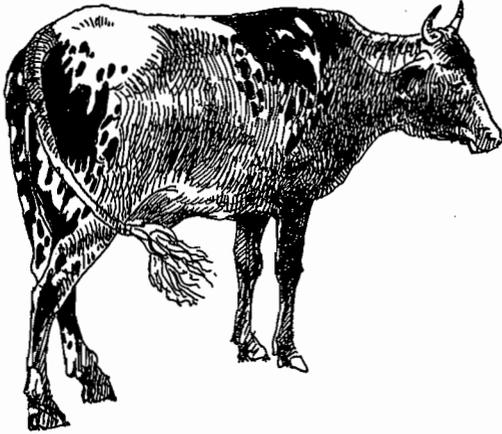
Caractéristiques générales

La ligne du dos est légèrement plongeante. Le thorax est ovoïde et l'abdomen court. Les membres, courts et relativement fins, se terminent par des onglons noirs. Le fanon est très peu développé. La queue est longue et pourvue d'un goupillon bien fourni. La mamelle, petite, porte des trayons courts.

Le poil est court et brillant. La détermination de la couleur de la robe de 158 animaux a donné la distribution suivante : fauve et dérivées (pie-fauve, fauve-pie...), 36 % ; noire et dérivées, 35,4 % ; rouge et dérivées, 12 % ; blanche, blanc moucheté ou truité, 2,5 %.



Bovin namchi,
village de Mango.



Taurin namchi,
corral de Konglé.

Les 14 % restants sont constitués de robes grises et de combinaisons des couleurs précédentes.

Des taurins n'dama ayant été introduits dans la région vers 1954, l'opinion généralement admise est que les croisements ont favorisé l'apparition des robes jaunes et fauves. Un élément à l'appui de cette thèse, en l'absence de chiffres précis, est le fait que dans la terminologie dowayo désignant les robes, le terme « robe fauve » est absent. Par ailleurs, des robes fauves et froment ont été observées également, quoique en moins grand nombre, dans la race kapsiki qui n'a pourtant pas été en contact récent avec les N'Dama (DINEUR *et al.*, 1982). Il est donc possible que les proportions aient été modifiées par cette introduction, mais qu'un faible pourcentage de robes fauves ait existé auparavant.

Mensurations

Les mesures corporelles sont reprises pour les deux sexes dans le tableau 1. La comparaison entre mâles et femelles pour les principales mensurations a été faite à l'aide du test t-Student (tabl. II ; SCHWARTZ, 1969). Les femelles adultes ont été regroupées une première fois de 4 à 7 ans pour permettre une meilleure comparaison avec les taureaux adultes, dont l'âge ne dépasse pas 7 ans. Dans un deuxième temps, on a tenu compte de la totalité des vaches adultes.

La hauteur au garrot de l'ensemble des animaux est de 99 cm, ce qui classe effectivement la race namchi parmi les petites races bovines.

À âge égal, les taureaux adultes ont des proportions plus grandes que les vaches. La taille est plus élevée, le périmètre thoracique plus important et la tête plus longue et plus massive. Les femelles continuant en moyenne

Classe d'âge (mâles)	0-1 an	1-2 ans	2-3 ans	3-4 ans	4-7 ans	4-12 ans
Nombre de mesures	30	30	30	17	27	
Hauteur au garrot	62,2 ± 7,67	85,7 ± 6,58	93,9 ± 6,41	97,4 ± 4,38	100,2 ± 5,25	
Périmètre thoracique	71,9 ± 10,68	108,7 ± 10,64	124,6 ± 10,90	130,5 ± 7,69	138,7 ± 8,54	
Tour ventral	74,4 ± 14,26	121,8 ± 12,04	136,3 ± 12,44	142,2 ± 8,72	149,9 ± 10,97	
Longueur de la tête	22,5 ± 3,18	35,1 ± 2,89	39,9 ± 2,82	42,2 ± 1,92	42,9 ± 3,04	
Largeur de la tête	12,3 ± 1,21	16,4 ± 1,56	18,9 ± 1,56	19,4 ± 1,58	20,0 ± 1,32	
Nombre de mesures	4	28	28	17	27	
Longueur des cornes	1,6 ± 0,62	8,3 ± 3,69	16,1 ± 5,61	21,3 ± 5,09	20,5 ± 4,63	
Espace intercorné	8,2 ± 0,49	11,2 ± 1,42	13,7 ± 2,11	13,9 ± 1,66	14,1 ± 1,44	
Classe d'âge (femelles)	0-1 an	1-2 ans	2-3 ans	3-4 ans	4-7 ans	4-12 ans
Nombre de mesures	30	30	30	30	81	194
Hauteur au garrot	61,6 ± 7,21	81,9 ± 6,92	92,7 ± 5,10	95,3 ± 4,20	97,7 ± 4,15	98,8 ± 4,70
Périmètre thoracique	73,0 ± 10,55	102,2 ± 10,67	122,8 ± 6,97	130,1 ± 6,48	134,5 ± 6,11	136,8 ± 7,26
Tour ventral	76,6 ± 14,21	113,1 ± 11,62	132,2 ± 8,55	141,3 ± 8,41	149,3 ± 11,40	151,8 ± 11,86
Longueur de la tête	22,6 ± 3,31	33,0 ± 3,34	38,7 ± 2,36	40,4 ± 1,88	41,8 ± 1,77	42,5 ± 2,10
Largeur de la tête	12,1 ± 1,66	14,8 ± 1,11	16,9 ± 1,04	16,8 ± 1,08	17,9 ± 1,25	18,1 ± 1,32
Nombre de mesures	2	24	30	30	76	184
Longueur des cornes	3,5 ± 3,53	5,7 ± 4,21	13,4 ± 4,63	16,2 ± 4,66	22,0 ± 5,48	27,0 ± 7,93
Espace intercorné	8,5 ± 2,12	9,9 ± 1,65	12,4 ± 1,21	12,7 ± 1,31	13,3 ± 1,12	13,3 ± 1,22

TABLE I — Mensurations moyennes avec écart-type des taurins namchi (en cm).

Classe d'âge	0-1 an	1-2 ans	2-3 ans	3-4 ans	4-7 ans	4-12 ans
Hauteur au garrot	- 0,31	- 2,16 *	- 0,78	- 1,57	- 2,31 *	- 1,37
Périmètre thoracique	0,42	- 2,36 *	- 0,75	- 0,18	- 2,36 *	- 1,10
Longueur de la tête	0,14	- 2,56 **	- 1,88	- 2,96 ***	- 3,06 ***	- 0,60
Largeur de la tête	- 0,54	- 4,46 **	- 5,61 ***	- 5,98 ***	- 7,30 ***	- 7,26 ***
Longueur des cornes	0,74	- 2,35 *	- 1,98 *	- 3,42 ***	1,37	6,15 ***

* 0,01 < p < 0,05 ** 0,001 < p < 0,01 *** p < 0,001.

TABLE II — Résumé du test de t-Student pour la comparaison mâles-femelles des principales mensurations.

à grandir, la comparaison avec l'ensemble des femelles devient statistiquement non significative, sauf pour la largeur de la tête, plus fine chez la vache.

La longueur du corps du mâle adulte est de 116,2 ± 8,96 cm et celle des femelles adultes de 114,0 ± 5,75 cm. Le test t-Student ne montre néanmoins aucune différence significative (t = 0,58).

La croissance des cornes du mâle est plus rapide jusqu'à 3-4 ans. Ensuite la longueur se stabilise. Si l'on suit les femelles plus loin (fig. 1), on observe que la croissance continue en permanence. La longueur (extérieure) moyenne des cornes de l'ensemble des animaux est de 26,2 cm, ce qui est largement inférieur aux 60 cm des N'Dama (EPSTEIN, 1971). Le Namchi est donc bien un taurin à cornes courtes.

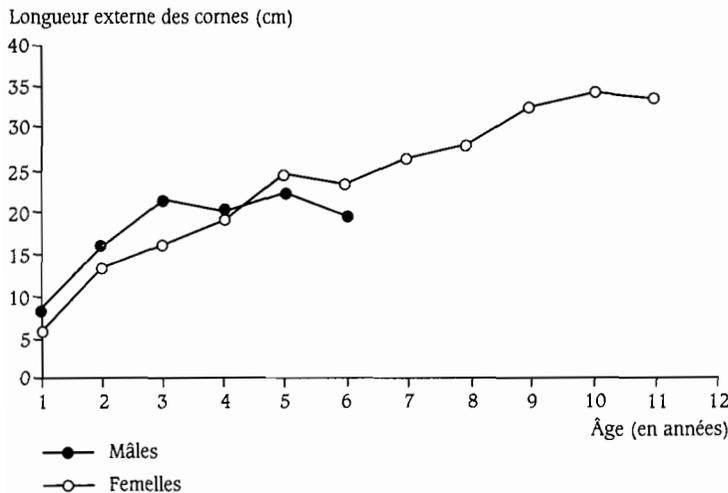


FIG. 1 — Évolution de la longueur des cornes des mâles et des femelles namchi.

Poids Le poids moyen estimé des animaux de l'échantillon de plus de 4 ans se situe entre 180 et 210 kg, avec des poids de 250 kg et plus pour certains taureaux et vaches plus âgés. Ces observations coïncident avec les mesures effectuées à la station IRZV (Institut de recherche zootechnique et vétérinaire, auparavant IRZ) de Yagoua : 200 ± 10 kg pour 4 taureaux pesés et 186 ± 21 kg pour 35 femelles. La FAO estime le poids des animaux typiques à 150 kg pour les vaches et 180 à 210 kg pour les taureaux (FAO, 1980).

Aptitudes La race est moyennement précoce avec un premier vêlage situé entre 3 ans et demi et 4 ans. Bien nourrie, la vache namchi peut donner un veau par an (Chauvat, comm. pers.).

Les aptitudes au point de vue de la production de viande ne sont pas connues. Des essais de traite ont eu lieu en 1952 dans le cadre de la Société agricole de prévoyance qui possédait un troupeau de Namchi. La production journalière était en moyenne de 1,50 à 1,71 litre par vache. Il

est donc difficile de prélever beaucoup de lait pour la consommation humaine sans que ce soit au détriment du veau (Chauvat, comm. pers).

Des essais de dressage ont eu lieu à la Maison rurale de Fignolé. Une fois habitués à l'homme, les taurins se laisseraient dresser en trois ou quatre jours. Les taureaux de trait namchi se révéleraient alors plus efficaces que les zébus : bien nourris, ils travailleraient 5 heures par jour en deux fois. Ils pourraient être maintenus également beaucoup plus longtemps en service que les zébus : 8 à 10 ans, au lieu de 3 ans pour ces derniers. Malgré un effort de vulgarisation certain, on ne trouve que 9 taureaux de labour dans la région.

La race est essentiellement limitée à la région de Poli et ses environs (département du Faro).

En 1959-1960 et en 1970, des transferts de taurins (environ 35) ont eu lieu vers le département voisin du Mayo Rey (Maisons rurales), mais à l'heure actuelle il ne reste plus d'animaux purs. Un seul troupeau de 10 têtes a été recensé à Hong'la, dans le département de la Bénoué, à la limite du département du Faro. Enfin, en 1985, 17 animaux ont été transférés à la Station de recherches zootechniques de Yagoua (province de l'Extrême-Nord).

58 parcs ont été recensés et visités dans les 37 localités possédant des taurins namchi (y compris la localité limitrophe du département de la Bénoué citée ci-dessus).

Seul le canton de Ninga, dans le Faro, n'a pu être recensé, compte tenu du fait que les animaux y sont pratiquement retournés à l'état sauvage. Pour ce canton, on a dû se baser sur les chiffres du Service de l'élevage.

Les comptages effectués ont donné un total de 1 248 têtes, réparties de la manière suivante : 177 veaux (0 à 12 mois) ; 782 femelles (génisses, vaches) ; 289 mâles (taurillons, taureaux, castrés).

Six taureaux castrés ont été comptés, soit 2 % des mâles. Les mâles au-dessus de 12 mois forment 27 % du troupeau.

Le Service de l'élevage a enregistré 124 taurins dans le canton de Ninga en 1984. En les rajoutant aux 1 248 recensés en 1987, on obtiendrait un total de 1 372 taurins.

Éléments démographiques

Aire géographique

Effectifs

Ce nombre est largement inférieur à ceux disponibles dans un passé récent qui faisaient plutôt état d'un accroissement : 1 222 têtes en 1959 et 2 420 en 1970 (Rapport de tournée, 1970). La race namchi est donc plutôt en diminution et semble plus en danger que la race kapsiki.

En pays dowayo, ce bétail est aux mains de 35,7 % de la population. L'effectif par propriétaire varie de 1 à 10 têtes avec une moyenne de 3,43 animaux. Certains animaux peuvent appartenir à deux ou plusieurs propriétaires par le jeu des emprunts et ventes partielles.

La population taurine namchi est largement inférieure à celle des zébus et ne représente que 14,2 % de la population bovine totale des cantons recensés. La plus forte concentration de Namchi se retrouve dans les cantons de Konglé, Godé, Tété et Djoumté, où les taurins représentent en moyenne 91,7 % du cheptel.

Structure du troupeau namchi

Cette structure a été établie sur un effectif de 840 animaux et est reprise sur la figure 2.

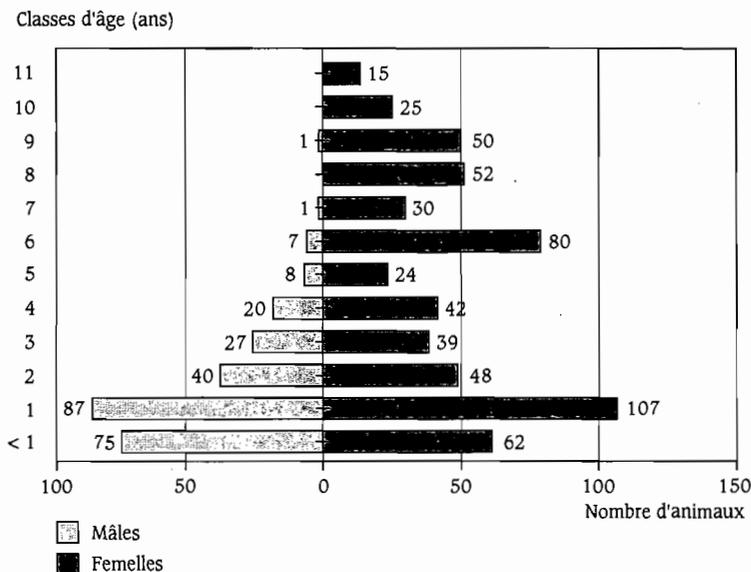


FIG. 2 — Pyramide des âges (race taurine namchi).

On constate qu'après la classe d'âge de 6-7 ans, il ne reste pratiquement plus de taureaux. Cela est lié au mode d'exploitation (cf. *infra*). Les femelles sont gardées beaucoup plus longtemps, ce qui correspond à l'image classique d'un troupeau en Afrique subsaharienne. La présence

d'un grand nombre de femelles dans certaines classes d'âge (classe 1-2 ans, classe 6-7 ans) mérite d'être relevée. La vente extérieure ne pouvant être incriminée, il ne peut s'agir que d'années particulièrement fertiles en veaux femelles et/ou de plus fortes mortalités au cours d'autres années. Selon certains éleveurs, il y a des années à veaux mâles et des années à veaux femelles.

Les animaux appartenant aux différents propriétaires sont rassemblés dans des troupeaux dont l'effectif varie de 10 à 25 têtes. Quelques exceptions atteignent 30 ou même 50 têtes. Certains propriétaires ayant un troupeau personnel de plus de 5 têtes les répartissent entre plusieurs parcs.

Le troupeau est confié à un responsable de parc qui en assure le gardiennage. Il est de mise que ce responsable garde le nom des propriétaires secret. Il est rémunéré en nature : aide pour la réfection du parc, dont l'entretien lui incombe par contrat, ou quelques cadeaux tels que des flèches ou une chemise. Le jour où un propriétaire décide de retirer un animal du parc, il sera redevable d'une somme d'argent (de trois mille à cinq mille francs CFA). En cas de retrait de plusieurs animaux, le don d'un animal peut même servir de dédommagement. Lors d'une détérioration du parc dont le gardien n'est pas responsable, les propriétaires sont tenus de lui prêter main forte pour la réfection. Enfin, il est à signaler que dans le passé une des prestations en nature de la part des propriétaires consistait à envoyer un de leurs enfants pour aider le gardien, mais cela tend à disparaître.

Techniques d'élevage

Le gardiennage et la conduite du troupeau



Taurins namchi dans un corral à clôture végétale.

Le gardiennage pratiqué par les Dowayo est plus rudimentaire que celui des peuples pasteurs. Ainsi, en saison sèche, de janvier à mai, dès que les récoltes sont terminées, les animaux sont livrés à eux-mêmes sans gardien. Ils divaguent où ils veulent et passent la nuit en brousse hors des parcs. Les bergers les mieux organisés font régulièrement une tournée d'inspection pour localiser leurs animaux et les compter. On comprend alors que si l'on souhaite les rassembler, il faut prévenir suffisamment à temps. En saison des pluies, dès le début des semailles, les animaux sont ramenés de la brousse. À partir de ce moment-là, ils passent la nuit dans les parcs. Chaque matin, ils sont conduits à une pâture qui est en fait une sorte de bocage bien délimité. Ils paissent durant la journée et, au retour des champs, le gardien les reprend au passage. Durant cette période, c'est aux propriétaires des champs, éleveurs ou non, de veiller à ce que des animaux qui dévient ne viennent pas sur les plantations.

On conviendra que ce système ne permet pas une gestion correcte du troupeau. En saison sèche, les pertes sont importantes par accidents, maladies non traitées et attaques de fauves sortant des réserves de faune toutes proches. Les vaches vélent en brousse, ce qui ne permet pas d'intervenir en cas de dystocie. Ce système rend également les interventions du Service de l'élevage plus difficiles (vaccinations, etc.). Cette divagation



En saison sèche, les taurins divaguent sur des parcelles éloignées. Ici, chez les Dowayo Teere, ils se réfugient sous un abri de saison des pluies.

est en outre préjudiciable à toute tentative de cultures de saison sèche telle que la ceinture maraîchère de Poli. Il est compréhensible aussi que ces animaux deviennent indociles, et que leur contention pose des problèmes.

Les parcs ou corrals réservés aux taurins namchi sont construits à partir de différents matériaux et dénotent un esprit inventif des Dowayo. Ils forment un espace privilégié dans la vie sociale et religieuse des Dowayo et transcendent ainsi un rôle purement zootechnique.

La structure, les différentes mesures, les matériaux utilisés ainsi que l'évolution et le rôle socio-religieux de ces parcs sont décrits en détail par SEIGNOBOS dans cet ouvrage (SEIGNOBOS et THYS, 1998).

L'alimentation du bétail namchi se résume à l'exploitation du pâturage naturel et aux résidus de cultures laissés sur les champs après la récolte dont les animaux peuvent bénéficier, si on n'y a pas mis le feu pour fabriquer de la fumure. Les feux de brousse sont d'ailleurs un grave problème, car leur fréquence limite fortement la surface des parcours.

La complémentation habituelle est le sel ou le natron (76 % des éleveurs la pratiquent). Lors de la sécheresse, plusieurs éleveurs ont profité du prix subventionné du tourteau de coton pour en donner au bétail. Certains continuent à le faire. Aucune alimentation d'embouche n'est pratiquée.

L'abreuvement ne pose pas de problèmes car des mares restent disponibles en saison sèche dans le lit des rivières.

La castration est très peu pratiquée (seulement 2 % des mâles sont castrés). La technique traditionnelle consiste à inciser le scrotum au couteau, à couper les testicules extériorisés et à remplir la plaie de cendres de *Imperata* spp. Auparavant, semble-t-il, cette pratique était plus fréquente. Le taureau castré était exclusivement destiné à être abattu lors de funérailles et ne pouvait jamais faire l'objet d'une vente.

Les deux principales motivations de la possession de bétail par les Dowayo sont le paiement de la dot et l'utilisation lors des rites funéraires. La commercialisation est très accessoire.

72,5 % des éleveurs interrogés destinent encore à l'heure actuelle leurs animaux à la dot, qui s'élève à deux ou trois taurins, quatre au maximum. Dans le cas où un candidat au mariage ne possède pas d'animaux, il pourra recourir à un système d'emprunt qui crée plusieurs formes de liens

Les parcs

L'alimentation

La castration

Aspects socio-économiques

de dépendance. Certains Dowayo commenceraient néanmoins à payer la dot en espèces, comme les Fulbe.

À l'époque coloniale, il a été fait état d'hécatombes de taurins (parfois une centaine) perpétrées lors de décès de chefs. Des troupeaux entiers auraient été ainsi abattus. L'administration s'est basée sur ces dires pour en interdire la pratique. Il semblerait que ces chiffres aient été exagérés. Ce sont presque exclusivement des mâles qui sont abattus, ou des vieilles vaches de réforme. Par ailleurs, les peaux utilisées pour le linceul semblent ne pas provenir exclusivement de l'abattage effectué lors de la cérémonie funéraire ; des peaux de zébus sont également achetées à cet effet.

L'importance socio-religieuse des taurins namchi leur donne une valeur financière qui n'est pas en relation avec leur valeur marchande réelle. Ainsi, un mâle de trois ans peut se vendre de 90 000 à 100 000 F CFA et une femelle du même âge de 130 000 à 150 000 F CFA, ce qui, à poids égal, représenterait plus du double du prix des zébus. La réticence des bouchers à acquérir ce type d'animaux est compréhensible.

37,5 % des éleveurs interrogés disent avoir un jour vendu un animal pour couvrir des besoins immédiats tels que l'alimentation en période de soudure, l'habillement, la scolarité des enfants, le remboursement d'une dette ou le paiement de dégâts occasionnés par le bétail. Les transactions s'établissent néanmoins majoritairement entre Dowayo.

Conclusion

Le Namchi est incontestablement un taurin à cornes courtes. Il est élevé dans un but purement socio-religieux et ses possesseurs lui accordent une valeur financière en rapport avec ce rôle.

Les effectifs recensés montrent clairement que la race est en danger. La diminution notable du cheptel est liée en partie à des phénomènes sociaux (passage à la dot en espèces, désintérêt des jeunes pour ce genre d'activités) mais aussi à un manque de maîtrise des techniques d'élevage et à un mauvais gardiennage, ce qui occasionne des pertes importantes en saison sèche.

L'initiative de l'IRZV d'élever en station des spécimens de cette race est à encourager, mais d'autres dispositions doivent être prises si on veut la conserver. Il conviendrait de trouver rapidement, notamment pour les jeunes, des incitations à cet élevage, qui se substituent aux pratiques sociales traditionnelles.

Références

BEAUVILAIN (A.), 1983 — Un élevage résiduel : les taurins du Nord-Cameroun. *Revue de Géographie du Cameroun*, 4 (1) : 39-44.

DINEUR (B.), OUMATE (O.), THYS (E.), 1982 — « Les taurins Kapsiki. Race bovine des Monts du Mandara (Nord-Cameroun) ». In : *Actes du colloque international sur les productions animales tropicales au service de l'homme*, Antwerpen, Institut de médecine tropicale : 188-191.

DOMINGO (A. M.), 1980 — *Contribution à l'étude de la population bovine des États du Golfe du Bénin*. Paris, Agence de coopération culturelle et technique, 2^e édit.

EPSTEIN (H.), 1971 — *The origin of the domestic animals of Africa*. NewYork, Africana Publishing Corporation, vol. 1.

FAO, 1980 — *Typanotolerant livestock in West and Central Africa*. Vol. 2. Rome, Country studies, Anim. Prod. Hlth Papers 20, vol. 2.

GRUVEL (J.), TRONCY (P. M.), TIBAYRENC (R.), 1970 — Contribution à la connaissance de la distribution des glossines au Nord-Cameroun. *Rev. Elev. Méd. vét. Pays trop.*, 23 (1) : 89-91.

PAYNE (W. J. A.), 1964 — The origin of domestic cattle in Africa. *Emp. J. exp. Agric.*, 32 : 97-113.

SCHWARTZ (D.), 1969 — *Méthodes statistiques à l'usage des médecins et des biologistes*. Paris, Flammarion, 3^e édit.

SEIGNOBOS (C.), 1998 — « Les Dowayo et leurs taurins ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*, Paris, Orstom, coll. Latitudes 23 : 61-121.

Rapport de tournée de recensement des bœufs Namdji dans l'arrondissement de Poli. Sous-secteur de la Bénoué, Garoua, 1970.



Muturu et Keteku,
élevages oubliés
du Nigeria

**Keteku, métis stabilisé
de zébu et de taurin,
en zone de savane.**

Le rôle du bovin chez les Koma du nord du Nigeria

L'élevage du bétail a donné lieu ces dernières années à un conflit important entre éleveurs et agriculteurs au Nigeria. Les désaccords entre Koma et Fulani¹ sur les droits de pâturage ont entraîné un litige avec le peuple vere² voisin, sur le fait de savoir quels étaient les premiers habitants de la région, et donc les propriétaires de la terre. L'argument principal des Koma reposait sur les murs de pierre qu'ils ont érigés de longue date pour garder leur bétail. Ces murs représentent la preuve matérielle de leur revendication (très légitime) sur la région.

¹ Il s'agit des Peuls, également appelés Fulbe dans le Nord-Cameroun.

² Le groupe Vere des Leko, appelé Vere Munyang.

Le fait que l'élevage, qui dans l'économie et la vie sociale des Koma est relativement peu important, soit perçu comme un élément central de leur histoire ne paraît pas fortuit. Cela semble plutôt indiquer l'importance de la signification du bétail chez les Koma. Le bétail, dans ce conflit, représente un élément significatif de la vie sociale et de son histoire, bien qu'il semble tenir un rôle marginal dans la vie sociale et économique des Koma. Dans l'ouvrage *Das Jahr des Stieres*, GRAFFENRIED (1984) présente une situation semblable pour tenter d'expliquer « un rite sacrificiel des Zulgo et des Gemjek au Nord-Cameroun », comme l'indique le sous-titre. La principale question de Graffenried est : « Comment s'explique le rôle central tenu par "le rituel du taureau", périodiquement célébré, dans une société aujourd'hui intégrée à la civilisation agraire ? » (1984 : 192). En comparant des groupes liés par la culture et par l'histoire, Graffenried suggère dans sa conclusion que le rituel peut être considéré comme « un reliquat des anciennes cultures nègres d'origine » (*ibid.* : 210).

Dans cette contribution, je voudrais contester à la fois cette conclusion et la question plus générale et spéculative de « l'origine », en prenant un exemple ethnographique comparable chez les Koma.

³ Mon intention est aussi de contribuer à la connaissance anthropologique de la région. LUKAS (1973 : 426) énonce que « la fête du taureau » est inconnue au sud de l'aire sud-tchadique, allégation probablement due au manque de données ethnographiques.

Je me propose d'analyser la place du bétail chez les Koma, et en particulier sa signification en tant que marqueur ou signe. La fonction du bétail en tant que signe est évidente en ce qui concerne le rituel de prestige du *topnagi*, qui implique le sacrifice de bétail. Ce texte analysera ce rituel et son importance dans l'élevage du bétail chez les Koma.

J'espère en même temps offrir une autre explication de ce rituel, qui soit à la fois plus détaillée et plus complexe que celle suggérée par Graffenried³.

Les Koma et le bétail

Les Koma, groupe ethnique mineur, vivent dans les monts Alantika à la frontière entre le Nigeria et le Cameroun. La population koma est constituée de plusieurs groupes. Dans la mesure où elle existe, l'identité ethnique commune résulte de la colonisation et d'un regroupement administratif autour d'un chef commun. Koma est un nom fulani qui au Nigeria s'applique aux Vomni (*Tomsop*), aux Damti (*Doi*) et aux Koma (*Gbeya*) — tous cités sous leur nom fulani (noms *gbeya* entre parenthèses). Il existe certaines variantes culturelles entre les groupes, et dans le passé ils ne pouvaient pas se marier entre eux ou partager le même culte. Les Koma *Gbeya* partagent le culte avec les *Leko* voisins. Les Koma (Vomni et Damti non compris) s'appelaient aussi eux-mêmes *Gumbo*. Ce nom fait référence à ceux qui ont un jour réglé un litige, c'est-à-dire le conflit avec les Fulani. Les Koma forment des groupes distincts avec des langues et des cultures différentes : *Ritop*, *Banerop*, *Wurop*, *Lembop* et *Gbeya*. Seuls les *Gbeya* et certains *Banerop* vivent au Nigeria. Au Nigeria, seuls les *Gbeya* célèbrent le *topnagi*, inconnu chez les Vomni et les Damti.

Comme les autres groupes ethniques des montagnes qui longent la partie nord de la frontière Nigeria-Cameroun, les Koma sont des paysans. Ils cultivent le sorgho et le mil sur les pentes raides des monts Alantika. Ils pratiquent une culture itinérante sur des pentes presque inaccessibles, une partie des terres cultivées est constituée de terrasses. En plus des champs de brousse (*banjo*), les Koma cultivent des parcelles autour des habitations (*gill*). Les villages ou hameaux koma sont souvent de petite taille, avec dix à vingt cases (c'est-à-dire moins de 100 habitants) ; les cases sont séparées par les champs mis en culture⁴. Les villages sont généralement situés sur un terrain plat au sommet des montagnes (*langer*) ou sur un terrain en terrasse sur des pentes abruptes. Dans les champs cultivés en permanence on trouve du sorgho — pour la bière et les sacrifices — ainsi que des racines et tubercules variés, tels que l'igname, la patate douce et le *tumuku* (*Solenostemon rotundifolius*). C'est aussi dans ces montagnes que les Koma élèvent leur bétail, en petit nombre.

⁴ Des habitats trop rapprochés se prêteraient à la sorcellerie (PAARUP-LAURSEN, 1989 a).

Seuls quelques Koma possèdent du bétail, ce qui confère un grand prestige ; même un homme riche n'en détient que quelques têtes, de deux à six. Le propriétaire ne s'occupe pas de son propre troupeau, mais fait garder ses bêtes avec celles d'autres propriétaires du village ou de la zone⁵. Une personne, normalement le plus gros propriétaire de bétail, est responsable du troupeau. Le bétail koma se déplace en troupeaux relativement réduits. Si, pendant la saison sèche, les troupeaux des Fulani pénètrent dans les vallées bien arrosées des montagnes, le bétail koma a tendance à les suivre hors de la zone koma. Pour protéger leur bétail, et aussi pour lui permettre de se déplacer librement, les Koma ont édifié de grands murs de pierres autour des vallées. Les Koma Gbeya ont ainsi érigé six de ces enclos dans les montagnes, certains de plusieurs kilomètres carrés. En période de culture, le bétail est enfermé dans de plus petits enclos, voire des corrals, dont certains ne dépassent pas 200 à 400 mètres carrés. Les enclos ont été construits collectivement il y a au moins cent ans.

⁵ Un certain nombre de villages ou hameaux partagent les rituels et les cultes, formant ainsi ce qui dans la littérature allemande et française porte le nom de « quartier » (LEMBEZAT, 1961 ; LUKAS, 1973).

**Éleveur koma
et son bovin,
ici un zébu.**



Lorsqu'un propriétaire veut retirer une vache de l'enclos, il contacte la personne responsable du troupeau. Aucun droit n'est versé pour la garde de la bête, avant qu'elle ne soit sortie.

⁶ Le *mudu* est une mesure standard pour la vente des grains d'environ 1 kg.

⁷ Nu est le terme employé pour Dieu, imaginé la plupart du temps comme une sorte de *deus otiosus*.

⁸ Sindö est la représentation du culte féminin. Les hommes n'ont pas le droit de voir Sindö, car elle les rend impuissants.

⁹ Döwai est la représentation la plus importante et générale du culte des hommes.

« Le propriétaire de la vache, quand il récupère sa bête, doit apporter 40 *mudus*⁶ de sorgho [...] qui sera transformé en bière locale, appelée *wum*. Après la fabrication du *wum*, les gens sont invités à la fête. Avant que la bête soit emmenée, deux personnes, une très vieille femme et un très vieil homme, doivent accomplir certains rites traditionnels. Le rituel comprend la prière à Nu (dieu protecteur)⁷ pour avoir protégé l'animal pendant les années qu'il a passées dans cette région. La femme apporte et répand de la terre rouge appelée *kpall* dans un endroit spécial préparé pour l'occasion appelé *Nu rak* (maison du dieu), et prie Sindö, déesse de la protection⁸. Vient ensuite le tour de l'homme. Il accomplit aussi quelques rites semblables, répandant le *kpall* pour Döwai⁹. Ces dieux s'unissent pour protéger les animaux. Après les rites et opérations requis, les gens boivent jusqu'à plus soif, puis l'animal est enfin retiré de l'enclos pour ce à quoi le propriétaire le destine » (JEBS, 1986).

Cette pratique traditionnelle est aujourd'hui altérée du fait de rivalités internes chez les Koma datant des années vingt. Après la colonisation de la fin des années trente, la région a été ouverte aux Fulani. Cette situation a été légalisée dans les années soixante, quand le chef du district a vendu les droits de pâturage du district — au détriment de la population des montagnes — pour l'équivalent de 24 nairas. Les propriétaires ont depuis reçu un pot de bière destiné à les apaiser. Comme le chef du district et quelques propriétaires favorables aux Fulani étaient d'origine vere, le transfert des droits de pâturage aux Fulani a suscité des désaccords entre les Vere et les Koma du district : un conflit que les autorités régionales essayent de résoudre depuis quinze ans.

Le terme koma désignant le bétail est *naglob* (sing. *nagi*). Le sexe est précisé par un suffixe. Le bétail koma est de type nain, appelé Muturu en hausa (FRICKE, 1979), mais aussi issu de croisements divers. On relève aujourd'hui un nombre croissant de zébus. Muturu et zébu sont tous deux appelés *naglob* en koma, mais parfois selon leur spécification ethnique, c'est-à-dire respectivement *gomnagi* et *pesali nagi* (bovin peul).

Le nombre croissant de zébus s'explique par une augmentation générale de la richesse au sein de la société, principalement due au déplacement de la plupart des Koma vers les plaines beaucoup plus fertiles. Mais la prospérité n'a pas entraîné dans l'ensemble une augmentation du nombre de têtes de bétail. Il semble au contraire qu'il y ait eu diminution du cheptel dans la même période. Pour comprendre ce processus, nous devons étudier la raison d'être de cet élevage.

Pour les Koma, le bétail n'est pas destiné à faire l'objet d'un élevage. En tant que production, les risques sont trop élevés, et les gains trop faibles. D'autre part, les Koma ne traient pas les vaches, et n'utilisent pas le bétail

pour les labours¹⁰. Il ne joue pas non plus de rôle lors des événements sociaux comme le mariage, hormis le fait qu'il est un signe de richesse. Il est surtout utilisé pour immobiliser un surplus obtenu par l'activité agricole. Comme les femmes ont des ressources tirées de l'agriculture partiellement indépendantes, les deux sexes peuvent acquérir du bétail, bien que ce ne soit pas aussi courant pour les femmes que pour les hommes¹¹.

Nous pouvons retenir deux raisons différentes qui justifient l'acquisition de bétail. L'une est qu'on achète du bétail pour investir, ou transformer un surplus de l'activité agricole en cheptel, en partie à cause du prestige qu'il apporte, en partie aussi parce qu'il n'y a pas d'autre investissement approprié¹². Cela signifie que le bétail est acquis sur le tard, quand le statut le plus élevé dans les cultes masculin ou féminin est atteint et que les enfants ont été initiés lors du rite de la puberté. Peu de gens peuvent investir dans du bétail de cette façon.

L'autre motif d'acquisition de bétail est lié au rituel du *topnagi*. Dans ce cas, le surplus agricole est investi dans un veau, élevé dans l'enclos pendant quelques années jusqu'à l'âge adulte. Il est alors sacrifié lors de ce rituel complexe. L'homme qui a accompli le *topnagi* trois fois jouit d'un prestige sans égal.

Cette dernière motivation est de loin la plus courante, et il est clair que l'élevage koma n'y suffit pas. Les Koma doivent continuellement acheter du bétail à d'autres ethnies, étant donné que leur propre production de veaux est très faible. Auparavant les Koma du Nigeria achetaient du bétail aux Vere des environs de Yadim¹³. Dans les années soixante-dix, ils ont surtout acheté du bétail muturu aux Longuda et complété avec des zébus achetés aux Fulani voisins. Aujourd'hui, il est difficile d'acheter des Muturu et la majeure partie du cheptel koma est constituée de zébus. Cependant, en ce qui concerne le *topnagi*, le statut acquis est beaucoup plus élevé si le rituel est accompli avec des Muturu plutôt qu'avec des zébus.

Le prix des Muturu est par conséquent presque le double de celui des zébus¹⁴. Investir dans un taureau pour le rituel du *topnagi* et investir dans le bétail en général était lié, puisque le veau était censé être choisi parmi les jeunes du troupeau.

Le rituel du *topnagi*, de même que les rituels liés à la puberté et aux funérailles, sont les rituels les plus importants qui rythment la vie des Koma. Le but des festivités est, selon les Koma, de montrer sa richesse, et d'acquiescer ainsi un statut plus élevé. Le moment le plus important du rituel est le sacrifice du taureau.

¹⁰ Aujourd'hui, quelques Koma font usage du bétail pour les labours.

¹¹ Les femmes héritent à égalité avec les hommes. L'héritage est une des principales voies d'acquisition du bétail pour les femmes.

¹² Acheter une représentation du culte est un autre investissement important. Associé à un savoir adéquat, cet achat renforce la position religieuse et politique de son propriétaire. Il existe également chez les Koma un subtil équilibre entre étaler ses richesses et les cacher. Entre amis et membres de la lignée, il y a des tensions sur la répartition des richesses. Investir dans le bétail est un moyen de cacher ou d'immobiliser ses richesses.

¹³ Le groupe Leko appelé Vere Kardam.

¹⁴ Les Koma estiment que les Muturu sont bien plus puissants que les zébus, malgré leur plus petite taille. En 1985, le prix d'un zébu relativement petit atteignait 300 à 400 nairas, alors que celui d'un Muturu encore plus petit était de 600 nairas. Le prix du bétail a doublé depuis lors.

Le rituel du *topnagi*

¹⁵ Une proportion assez importante de bétail meurt avant l'âge adulte. Je n'ai pas de données en ce qui concerne le taux de mortalité. Chez les enfants, il dépasse 60 %. La mortalité infantile est acceptée comme faisant partie de la vie, il en est donc de même pour les animaux. Au cours du *dönengo*, rituel saisonnier lié au *topnagi*, les hommes prennent des javelots selon le nombre de têtes de bétail qu'ils ont sacrifiées. Le nombre de javelots est d'abord fonction du nombre de promesses faites pour la célébration du rite, indiqué par le nombre de têtes de bétail achetées. Les javelots représentant les bêtes mortes avant d'avoir atteint l'âge adulte sont ensuite rendus.

¹⁶ La descendance chez les Koma est matrilineaire. Mais les liens de parenté chez eux indiquent un équilibre compliqué entre les principes matrilineaires et patrilinéaires, ce que montre très clairement ce rituel.

¹⁷ Les relations entre frère de la mère et fils de la sœur sont très importantes dans la société koma, surtout en ce qui concerne le rapport à la maladie (PAARUP-LAUROSEN, 1989 a). Ce rapport est d'autre part souligné par le fait que les Koma comptent les frères et sœurs par paires. Ainsi, si le premier enfant est un garçon et le second une fille, le fils a une sœur et la fille un frère. Un troisième enfant ne sera pas véritablement le frère ou la sœur du numéro 1 ou 2.

¹⁸ Ceux qui appellent son père *ba*, à l'exclusion de ses frères et sœurs, c'est-à-dire ses demi-frères et demi-sœurs et les enfants du frère de son père.

¹⁹ Littéralement « eau de bienvenue ». Eau est un synonyme courant de bière.

Les festivités sont censées être menées par un mari voulant honorer sa femme pour les enfants qu'elle lui a donnés, ou pour le travail fourni aux champs. Le rituel peut aussi être accompli par une épouse voulant honorer son mari. Il implique que l'épouse, et le mari ont été de bons travailleurs. Travailler dur dans les champs est très valorisé par les Koma.

Quand un homme veut célébrer le *topnagi*, il achète un veau. Après deux ou trois ans, une fois que le veau est adulte, s'il n'est pas mort entre-temps¹⁵, les préparations du *topnagi* peuvent commencer. Les festivités ont lieu de la mi-mars jusqu'au début mai, mais les préparatifs débutent immédiatement après la récolte, c'est-à-dire début janvier.

Un homme doit demander à son père la permission d'organiser les festivités. Si son père est décédé, il demandera la permission à la sœur de son père et aux enfants de celle-ci (la parenté matrilineaire de son père¹⁶). Le fils de la sœur du père¹⁷ (quel que soit son âge) doit alors participer au rituel pour témoigner « que rien n'est fait contre le père ».

Début janvier, le mari informe son épouse de son intention d'organiser le *topnagi* en son honneur. Elle prévient à son tour ses parents, le frère de sa mère (*yeka*) et d'autres membres de sa famille. Le mari aussi l'annonce à sa parenté matrilineaire et patrilinéaire. L'annonce se fait souvent en invitant la famille pour une « bière party » au cours de laquelle les participants entendent ce que le mari dit à sa femme.

La date exacte du *topnagi* est donnée plus tard par l'annonce du jour où commence la fabrication de la bière. L'homme qui accomplit le rituel ne brasse pas toute sa bière. Il donne deux sacs de grain (environ 150 kg) à ses *bayab*, c'est-à-dire aux descendants patrilinéaires de son père¹⁸. La première bière est appelée *bakovum*. Elle est fabriquée pour les *gangneri*, ceux qui ont été circoncis ensemble. Ils érigeront ensuite le *bakob*, une sorte de solide auvent utilisé pendant les festivités. Les invités commenceront à arriver le lendemain de la construction du *bakob* et l'homme organisant le rituel fera chercher le taureau. Sortir l'animal de l'enclos ne donne plus lieu au paiement rituel mentionné plus haut.

À son arrivée, l'animal est attaché à un arbre à proximité du lieu de la fête. Un homme parmi les *bayab* du mari est choisi pour accueillir les invités hommes et une femme parmi les *bayab* de l'épouse fait de même pour les femmes. Les invités apportent bière et sucreries, comme lors d'autres rituels. Ils offrent la bière qu'ils ont apportée au mari ou à la femme et en reçoivent une autre en signe de bienvenue, la *jensi mam*¹⁹. Les hommes qui amènent l'animal reçoivent huit pots de bière.

Les festivités proprement dites débutent quand l'animal est attaché à l'arbre. Il y restera trois jours, pendant lesquels les invités mangent, boivent

et dansent. On ne danse que la nuit. Pendant cette période, l'animal est censé être sauvage et agressif. Les invités et les danseurs font souvent semblant d'attaquer l'animal, dont les réactions agressives sont accueillies avec enthousiasme. Il arrive qu'on lui donne un produit destiné à l'exciter.

La troisième nuit, juste avant le sacrifice du taureau, les invités se réunissent devant la case. L'oncle maternel de l'homme (*yeka*) qui organise le rituel se tient prêt avec son arc et ses flèches et tient un javelot. Le *yeka* demande aux invités si quelqu'un s'oppose au sacrifice de l'animal (par exemple s'il n'a pas été acheté par une autre personne). Personne n'a le droit de répondre, au risque d'être tué : nul ne peut interrompre le *yeka* tant qu'il tient le javelot. Il fera l'éloge du fils de sa sœur comme étant une personne assidue au travail²⁰, celui de toute sa parenté matrilineaire, le *nik*, et mentionnera tous ses ancêtres, aussi bien maternels que paternels. L'oncle de l'épouse tiendra ensuite le javelot, et l'épouse fera son propre éloge²¹. Cette sorte d'interrogatoire, *werinagi*, se rapproche de celui auquel il est procédé lors d'un décès (*weriwal*²²) et lors du *topsuki*, célébration qui a lieu quatre semaines après la mort. Dans ce cas, l'interrogatoire est mené par l'oncle maternel du défunt. L'animal ne peut être sacrifié et le mort enterré qu'en présence de celui-ci. La sauvagerie et l'agressivité de l'animal pendant l'éloge et l'évocation des ancêtres sont des signes particulièrement positifs. On souffle alors dans une trompe, et quelques épis de maïs conservés dans la case du culte de l'homme sont donnés à l'animal. Que celui-ci les mange ou non n'a pas d'importance. Quelques pots ébréchés sont également brisés²³.

Les hommes annoncent ensuite l'arrivée des représentations du culte, les *dö*, et les femmes ainsi que tous les hommes non initiés se précipitent vers une case voisine. Les hommes vont amener l'animal dans l'enceinte de la case du mari, l'entraver et le coucher à terre sous l'auvent. Le couteau utilisé pour le sacrifice du taureau est considéré comme une représentation du culte²⁴.

Avant le sacrifice du taureau, on se livre à une divination en coupant du *gengi*²⁵ dans un pot de bière (LUKAS, 1973 : 424), pour déceler d'éventuels problèmes qui feraient obstacle au sacrifice de l'animal²⁶.

Le taureau n'est pas tué directement. Si l'homme accomplit le *topnagi* pour la première fois, un « conseiller »²⁷ lui montrera la marche à suivre. Le conseiller tient le couteau, le mari qui accomplit le rituel lui tient le bras, la femme tient également son bras et tous ceux qui n'ont pas encore célébré un *topnagi* se tiennent les bras à la queue leu leu. C'est pour eux la

Le sacrifice du taureau

²⁰ Il peut dire : « Si quelqu'un est le maître de x, qu'il vienne le voir » (le *yeka*).

²¹ Elle peut dire : « S'il y en a une qui travaille plus dur que moi, qu'elle vienne me voir. » Cette déclaration implique que quiconque le fera sera tué.

²² *Werina* désigne le javelot.

²³ On peut comparer cela au mil et aux pots offerts au défunt. Ici ils sont cassés sur le chemin de la tombe. Mais bien que le *topnagi* soit semblable à un rituel de funérailles, c'est une célébration joyeuse.

²⁴ Il en est de même pour le couteau utilisé pour la circoncision, *well dötull*. Le sacrifice d'un coq pour les ancêtres est effectué sans couteau.

²⁵ *Gengi* est le nom vernaculaire de *Cissus quadrangularis*. Il existe une vingtaine de sortes différentes de *gengi*, dont on fait usage pour se soigner et lors des rituels.

²⁶ On relève un rituel semblable lors de la circoncision (PAARUP-LAURSEN, 1989 b).

²⁷ Le conseiller peut être un membre de son *bayab* ou de celui de sa femme. Un conseiller guide également le néophyte lors de la circoncision (PAARUP-LAURSEN, 1989 b).

promesse qu'ils accompliront un *topnagi* dans le futur. Le conseiller fait comme s'il poignardait l'animal à trois reprises, mais il ne le fera vraiment que la quatrième fois. L'épouse n'a pas le droit de voir le couteau, et doit fermer les yeux. Les personnes qui participent pour la première fois n'ont pas le droit de voir le premier sang, et doivent regarder ailleurs. Dès que le conseiller a poignardé l'animal, ils quittent l'enceinte en courant, sous les coups, car ils viennent d'assister à ce qui est pour eux un nouveau *dö*, ou niveau de culte. Si l'un d'entre eux voit le premier sang et mange ensuite la viande, il deviendra aveugle²⁸. Après avoir poignardé le taureau, le « conseiller » attend un petit moment, car l'animal est censé meugler de douleur. S'il meugle, celui qui tient le couteau est un « homme » et les gens sont satisfaits car c'est un bon présage. Dans le cas contraire, le conseiller est traité de « femme » par l'assistance. Idéalement, l'animal devrait meugler trois fois avant de mourir.

²⁸ De même, lors de la circoncision, ceux qui ne l'ont pas eux-mêmes pratiquée sur un enfant n'ont pas le droit de voir le sang, sous peine de devenir aveugle.

²⁹ Les membres du culte qui découpent le taureau appartiennent au *dömanglob*. Une personne décédée est de même enterrée par les membres du culte, tout comme ce sont eux qui procèdent à la circoncision d'un garçon et s'occupent ensuite de lui dans la brousse.

³⁰ Dans la culture koma, on trouve l'équation mâle/femelle ↔ pots/calebasses. Un même rituel consistant à transporter le sang dans des pots et des calabasses est accompli lors de la célébration d'un décès (*topsukij*). Le sang contenu dans les pots et les calabasses est alors apporté à l'esprit du défunt.

Le père de l'homme qui officie ne peut pas assister au sacrifice de l'animal, mais il peut être dans les parages. Le père de son épouse doit quitter l'enceinte et rentrer chez lui avant que le taureau ne soit tué. La mise à mort proprement dite et le partage du taureau sont effectués par des membres du culte du village de l'homme²⁹.

Le premier sang qui jaillit est recueilli, dans deux pots cassés, une autre partie dans deux calabasses³⁰ et une troisième dans un petit récipient d'argile appelé *fussi min*. La dernière part est réservée à la représentation du culte. La première part est offerte au frère du mari, ou à son père ou au père de son père s'ils sont vivants, puis apportée à l'esprit du père défunt dans la maison de culte du lignage. La seconde part est offerte à la sœur du mari, ou à sa mère ou à la mère de sa mère si elles sont en vie. Le sang est apporté à l'esprit de la mère défunte sur le chemin de son village d'origine.

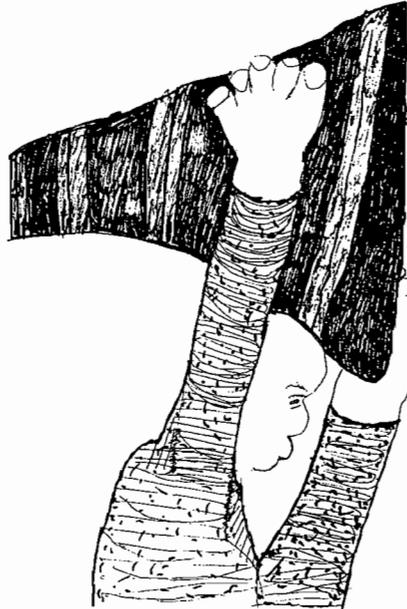
Le reste du sang est recueilli : placé dans un pot pour ceux qui se sont occupés du taureau, puis dans un pot apporté par la sœur du mari. Son contenu est divisé en deux parts, l'une pour les sœurs et les invités présents, l'autre pour le père de l'épouse.

Le partage de l'animal

L'animal est abattu pendant la nuit et partagé le lendemain matin. La carcasse est divisée en différents morceaux distribués aux amis et à la parenté selon des règles précises.

Le tronc, *nagikublo*, et la patte gauche, *nag*, vont au père de l'épouse, qui reçoit aussi la moitié du pot de sang, la moitié du foie, les rognons, le gros intestin et l'intestin grêle, la langue, le museau, le cou, les yeux et les oreilles.

Part de viande
redistribuée
lors d'un *topnagi*.



Une patte arrière, *yekadö*³¹, et le flanc vont à l'oncle maternel du mari. Celui-ci distribuera à son tour la viande à toute sa famille présente, c'est-à-dire pas seulement au *nik* (descendance par ligne maternelle) mais au *naginik* (matrilignage étendu/clan)³².

Une patte arrière, *wuropdö*, est destinée aux *wurop*, c'est-à-dire à ceux qui se sont occupés du taureau et l'ont amené.

Bayabnag, la patte avant droite, est réservée au *bayab* du mari.

Döwokko, la peau de l'animal, est destinée au culte (*wokko* = peau). *Döwokko* est la peau du dos. La peau, ainsi que les poils, les cornes et le crâne sont déposés dans un récipient et amenés avec de la viande à la maison du culte.

Barkiwill, la peau du poitrail, est donnée aux amis du mari.

Basos, la peau des parties génitales à l'anus, ainsi que la viande, va au père de celui-ci.

Nanongo, la croupe, est pour la mère du mari, parce que « avant, ta mère te portait sur son dos, c'est pour cela qu'ils lui donnent cette partie ».

Pussikör, les os et la viande au-dessus de la patte arrière³³, vont à la sœur du mari. S'il n'a pas de sœur, cette part est offerte à un frère plus jeune.

³¹ *Dö* en tant que suffixe signifie « jambe » ou « os ». En tant que préfixe, *dö* se rapporte au culte.

³² Le *naginik*, comme son nom l'indique, est intimement lié au rituel du *topnagi*. Il n'a pas d'autre fonction.

³³ *Kor* signifie calebasse, et pourrait se rapporter à l'articulation de la hanche.

Cette part est appelée *calabash* et donnée à la sœur, parce que la sœur aînée était celle qui donnait à boire à son frère dans unealebasse (quand il était bébé) pendant que la mère travaillait aux champs.

Nagiringla, la bosse d'un zébu mâle, est pour le mari.

Yeridopso, le cou, va à la personne qui a joué le rôle d'intermédiaire lors de l'achat de l'animal.

Nagijull, le crâne, est pour le mari, mais la viande est pour sa sœur.

Le cœur est pour le mari et pour lui seul.

La partie des intestins qui n'a pas été mise de côté pour le père de l'épouse est mise à cuire dans une soupe et servie aux invités avec une partie du sang.

Après le partage de l'animal par les membres du *dö*, on apporte aux participants un petit pot de bière, le *well wum*, « couteau bière », pour « laver le couteau ». Une petite quantité est utilisée pour nettoyer le couteau, le reste est bu par ceux qui ont découpé l'animal. Cette bière ne peut être consommée que par les gens qui ont célébré le *topnagi*. Le *well wum* est aussi distribué aux gens du *dö* lors d'une circoncision pour nettoyer le couteau, et à ceux qui ont déjà circoncis un fils.

Après avoir mangé et bu, les invités se dirigent vers l'enceinte de la case du père de l'épouse. Les frères et sœurs du mari portent le *nagikublo* et le pot contenant sang, intestins, langue, oreilles, yeux, etc. pendant que l'on joue de la trompe. Les membres du *dö* s'en vont après avoir reçu la peau de l'animal. La procession s'arrête près de l'enceinte de la case du père de l'épouse et on danse. La danse, appelée *goldorah*, est exécutée également lors des initiations de la puberté par deux garçons et deux filles.

Le père de l'épouse sort et les accueille avec des pots de bière. Le *nagikublo* ainsi que le sang, les intestins, etc. sont posés sur son *bakob*. Le père de l'épouse apporte aux invités miel et sucreries, leur sert de la bière, et ils dansent toute la nuit. Une danse (*gbeiwa* ou *goldorah*) est exécutée par la sœur cadette ou la sœur aînée de l'épouse. Elle est suivie d'une présentation et danse de la *gbeiwa* elle-même. Deux filles sont choisies et vêtues de longues robes extravagantes, comme les néophytes lors des rituels de la puberté. Elles portent plusieurs robes superposées, chapeau, bijoux, etc. Elles grimpent sur le *bakob*³⁴ et montrent leurs robes, et se livrent à différentes sortes de danses. Les spectateurs crient et applaudissent pour réclamer une nouvelle danse. Il en est ainsi toute la nuit.

³⁴ Le *bakob* est recouvert de vêtements comme lors du *karsam*, une fête qui célèbre le souvenir des morts.

Le lendemain matin, le père de l'épouse tuera deux chèvres, avant de les faire cuire et de les distribuer aux invités selon des modalités semblables, bien que moins définies et rigides que celles du partage du taureau. Le mari et son

épouse ne mangeront pas la viande de chèvre, mais celle d'un animal tué à la chasse (aujourd'hui, souvent du bœuf acheté au marché), servie dans une pièce séparée. Ensuite, ils descendront le *nagikublo* pour vérifier qu'il ne manque aucun morceau. S'il en manque, ou si le taureau est trop petit, l'homme doit dédommager son beau-père. S'il manque quelque chose, par exemple une oreille, le père de l'épouse demandera : « Quand la femme est dans ta maison, elle entend avec quoi ? L'oreille. » Si c'est le museau qui manque, il demandera : « Elle parle avec quoi ? La bouche. »

Les invités repartent chez eux dans la journée. Dans l'après-midi, avant de partir, le mari reçoit une chèvre vivante ou un pot de miel, que lui et sa femme mangeront chez eux.

Une fois rentré chez lui, le mari donnera à son ami (la personne de son *bayab* qui l'a aidé à organiser les festivités) quatre ou cinq pots de bière, que celui-ci distribuera. Après quoi chacun partira avec sa viande.

La peau et la viande offertes au culte sont grillées et mangées sur l'autel. Un membre du culte goûte et crache un morceau de viande crue trois fois, et finalement le mange la quatrième fois. Un petit morceau de peau de la taille d'une allumette est séché. C'est la fin du *topnagi*.

Plus tard, l'homme prépare de la bière et l'apporte au culte. On lui rend les cornes, la peau et le crâne du taureau, qui sont tous apportés à son *raksell* (lieu de culte de son lignage). Les cornes sont le signe qui marque que le *topnagi* a été célébré. Elles sont réutilisées chaque année, lors d'un rituel destiné à célébrer le maïs nouveau (*waragi*), comme « maison » des ancêtres. Lors d'un décès, elles sont attachées à la poitrine du mort, jusqu'à six, trois de chaque côté. Les cornes — le statut qui leur est associé — confèrent au mort du prestige lors de ses funérailles.

La description du rituel du *topnagi* amène à se demander pourquoi il est si important d'investir dans du bétail pour cette célébration. Elle confère du prestige à l'homme et à son épouse, par le seul fait qu'ils égorgent un bœuf, qui représente chez les Koma l'investissement le plus prestigieux. Mais de plus amples explications sont nécessaires pour rendre compte de la complexité du rituel et de la répartition très spécifique de la viande.

On trouve dans la littérature anthropologique sur l'aire sud-tchadique deux descriptions en particulier d'un sacrifice rituel de bétail qui semblent pouvoir s'appliquer au *topnagi* des Koma. LUKAS (1973) a décrit le sacrifice rituel de bétail au sein des groupes ethniques des monts Mandara et

Analyse du *topnagi*

rassemblé la littérature anthropologique sur le sujet. GRAFFENRIED (1984) a étudié en détail le sacrifice rituel de bétail chez les Zulgo et les Gemjek des monts Mandara. Le sacrifice rituel de bétail pratiqué par ces groupes est significatif pour notre analyse du *topnagi* chez les Koma, car il n'est pas mis en œuvre à l'occasion d'un événement social — mariage ou autre (VAN BEEK, 1998). Le sacrifice rituel d'un taureau est l'événement en lui-même. Mais il existe de nombreuses différences entre le *topnagi* et la fête du taureau des monts Mandara. Dans ces régions, ce rituel fait partie d'un système plus large d'échanges rituels, qui implique non seulement les divers clans des groupes ethniques, mais également d'autres groupes ethniques dans un cycle rituel complexe. Chez les Koma, le rituel revêt un caractère plus individuel, bien que là aussi il soit censé être un événement récurrent, même s'il ne s'inscrit pas systématiquement dans un cycle de trois ans.

Un autre problème posé par la comparaison du *topnagi* et de la fête du taureau, surtout telle que la décrit Graffenried, réside dans la perspective d'analyse. GRAFFENRIED (1984) souligne le caractère d'offrande du rituel et néglige son aspect social. Elle le considère comme un rituel général de fertilité, dans lequel le sacrifice du taureau est une offrande à un pouvoir religieux qu'elle qualifie de « puissance impersonnelle et dangereuse » (1984 : 185). En tant que tel, le taureau représente « le bienfaiteur et sa parenté, [...] également la communauté au nom de laquelle le rituel est opéré. Dans cette offrande, ils donnent une partie d'eux-mêmes » (1984 : 187).

« L'appropriation de la puissance chez les Zulgo et les Gemjek, semble-t-il, se fait d'une part par le repas de sang, [...] d'autre part après la mise à mort et le dépeçage par la prise de viande crue » (1984 : 185).

Je considère comme plus pertinent de faire ressortir les dimensions sociales du rituel dans l'analyse. Je crois que le rituel du *topnagi* ne peut être associé à un rituel de fertilité que de manière très générale.

LUKAS (1973), dans sa description du rituel chez les groupes des Mandara de l'Ouest, souligne un certain nombre d'éléments qui se rapprochent du *topnagi*. Lukas voit le rituel comme un sacrifice aux ancêtres.

« Il n'est pas exagéré de dire que le culte des ancêtres trouve dans la fête du taureau son expression la plus prestigieuse. Des observations répétées montrent que cette fête symbolise la mort des ancêtres. Dans plusieurs éléments du rituel, le sacrifice du taureau est vécu comme une cérémonie funéraire... Le comportement du chef montre bien que cette cérémonie ne profite qu'aux ancêtres. Ce n'est pas par hasard qu'il joue le non-concerné durant la cérémonie ou qu'il feint la consternation lors de la mise à mort du taureau alors que les jeunes, particulièrement les beaux-fils, prennent en main le rite sacrificiel » (LUKAS, 1973 : 427-428).



Bien que le rituel du *topnagi* comprenne diverses références aux ancêtres, et puisse ainsi être assimilé à un sacrifice à leur intention, les relations sociales les plus importantes mises en jeu dans le rituel restent inexplicées.

Replacer le *topnagi* dans une perspective comparative est pertinent, parce que « les gens du Nord-Cameroun constituent un kaléidoscope fascinant et riche, par la réorganisation continue d'institutions semblables en des structures différentes »³⁵ (BARLEY, 1983 : 98).

Mais, avant d'établir une relation entre le rituel du *topnagi* et la fête du taureau des monts Mandara, nous devons analyser le *topnagi* par rapport à l'ordre social et symbolique de la société koma, analyser son processus et le situer dans son contexte. C'est en relation avec ce contexte que nous pourrions examiner sa signification (CRICK, 1976).

Les principales caractéristiques du *topnagi* sont les suivantes :

- c'est un rituel de prestige (1) ;
- il fait partie d'une initiation à un niveau supérieur du culte (2) ;
- il est lié aux rapports entre mari et femme. Cette relation est illustrée par le taureau et son partage (3) ;
- cette relation s'étend plus loin puisqu'elle implique à la fois la parenté paternelle et maternelle du mari et la parenté paternelle et maternelle de l'épouse (4).

Comme rituel de prestige, le *topnagi* représente un phénomène très répandu. Mais comme l'analyse de ce caractère de prestige n'explique pas les points 3 et 4, nous commencerons notre étude par ces points en espérant rendre compte également de cet aspect.

Un certain nombre de groupes sociaux différents sont réunis pour le sacrifice du taureau. Et, comme le souligne DOUGLAS (1966 : 115), « il est aisé de voir que la carcasse du bœuf sacrifié est utilisée comme un schéma de la situation sociale ». La distribution des diverses parties du taureau illustre les relations sociales du mari et les révèle. Excepté ses amis et ceux qui exercent des fonctions spécifiques au cours du rituel, les groupes principaux sont formés par la parenté.

Chez les Koma, les rapports entre les divers groupes de parenté sont très complexes. La descendance est matrilineaire, tandis que la résidence est viri-patrilocal. La résidence constitue le groupe patrilinéaire, avec le village (ou hameau) comme unité centrale de la société, puisque l'héritage des emblèmes du culte, la participation au culte et le droit d'utiliser la terre sont patrilinéaires. Le matrilignage est concerné principalement par la

³⁵ L'analyse de Barley sur le bétail chez les Dowayo est pertinente en ce qui concerne la classification du bétail (voir *infra*). La maigre littérature anthropologique qui existe sur les Koma ne fait pas mention du bétail (FROBENIUS, 1913 ; LEMBEZAT, 1961). Il en est de même de la littérature populaire (GARDI, 1955, 1981 ; WEIDHOLZ, 1941).

Le processus du *topnagi*

descendance et l'héritage de la richesse (la plus apparente étant le bétail) ainsi que de la propriété foncière. L'oncle maternel et les enfants de la sœur sont unis dans une relation où l'oncle est responsable de la santé des enfants de la sœur, tout en ayant de fait un droit de propriété sur eux. Il n'a pas d'autre responsabilité en ce qui concerne leur éducation. C'est le père qui a autorité sur les enfants et qui en a la charge économique (PAARUP-LAURSEN, 1989 c). L'étroite relation qui existe entre le culte et les ancêtres avantage les ancêtres paternels au détriment des ancêtres maternels. Le système de parenté se caractérise par un équilibre entre les principes matrilineaire et patrilinéaire, qui est un élément d'une classification symbolique générale (PAARUP-LAURSEN, 1986).

Le processus du rituel met l'accent sur la relation centrale entre la parenté de l'homme et celle de l'épouse. Le rituel est célébré en un mouvement entre les deux groupes et entraîne entre eux un échange : le groupe du mari tue un taureau pour le groupe de sa femme ; en échange, il reçoit trois chèvres.

En ce qui concerne les animaux, il est clair que la vache ou le taureau sont les animaux domestiques les plus prisés. Le taureau appartient à une catégorie très différente de celle de la chèvre. L'homme et le bétail sont intimement liés, à la fois dans le rituel et dans les histoires populaires (PAARUP-LAURSEN, 1987). Dans le rituel, le taureau est traité à la fois comme le garçon lors de la circoncision et comme le défunt pendant les obsèques. Un lien similaire de classification entre l'homme et le bétail a été établi chez les Dowayo par BARLEY (1983 : 47). LUKAS (1973 : 444) suggère que le bétail est considéré comme *reittier*, « la monture » des ancêtres. On retrouve cette idée dans une histoire populaire koma sur l'origine du masque de buffle — pour une version leko de l'histoire, voir FROBENIUS (1925 : 35-36). Il existe une relation intime entre le bétail et l'homme : les êtres proto-humains prennent la forme de bétail. Cela est encore souligné par le fait que la peau de l'animal est un élément important dans la distribution des restes. D'autre part, le crâne et surtout les cornes du taureau tué pendant le *topnagi* tiennent une place importante dans le culte des ancêtres, auxquels ils fournissent une demeure.

D'autre part, les chèvres représentent une source courante de revenus, et bien que, mis à part les coqs, elles soient les animaux le plus souvent offerts en sacrifice, elles n'ont pas de qualités particulières. Elles représentent la richesse et peuvent la plupart du temps être remplacées par de l'argent. Mais elles possèdent d'autres connotations importantes en relation avec le rituel. Ainsi, le terme signifiant la lignée, *nik*, est remplacé dans certaines situations par *sak*, « troupeau de chèvres »³⁶. Ce rapport entre lignée et chèvres est souligné dans le rituel par la présentation de trois chèvres.

³⁶ En particulier dans des situations qui soulignent l'autorité de l'oncle maternel sur les fils de sa sœur.

Le *topnagi* établit la relation entre la parenté d'un homme et celle de sa femme. En tant qu'échange, la relation est un rapport entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent du côté de l'épouse. Sur le plan de la descendance, le point important est représenté par les enfants issus de cette union et qui sont la raison de la célébration du *topnagi*. L'échange dans le rituel prend ici la forme de relations entre les parentés patrilinéaire et matrilinéaire des enfants. Nous pouvons ainsi considérer que l'échange établit une relation entre taureau et chèvres et une opposition entre ancêtres et groupes de descendance, expression même de la relation entre patrilignage et matrilignage³⁷. Du point de vue des enfants, leur groupe patrilinéaire sacrifie un animal (taureau), ce qui est une expression de la base même de leur existence, à savoir le culte des ancêtres. Le taureau est échangé avec les chèvres, expression même du groupe matrilinéaire, c'est-à-dire de la communauté de descendance et de son unité, comme l'exprime le terme *sak*.

Nous avons ensuite une relation entre l'expression de la relation avec les ancêtres, établie par l'intermédiaire du père, et l'expression de la lignée, la descendance commune établie par la mère³⁸.

Bien que cette relation soit très importante dans le rituel, le *topnagi* n'agit pas seulement comme révélateur des relations entre matrilignage et patrilignage, mais souligne la complexité du système de parenté chez les Koma. Le rituel montre les rapports entre le matrilignage et le patrilignage du mari et ceux de sa femme. Il indique aussi des éléments de classification de sexe associée à des groupes différents. Le rituel rapproche tous ces groupes, les identifie comme tels et les intègre dans le partage de la viande. Le taureau devient ainsi le schéma de ces groupes et de leur intégration. Cette conception du rituel est en accord avec le fait que les Koma considèrent le *topnagi* comme un événement social, par opposition au rituel de la puberté qui serait plutôt religieux (DOGARI, 1984).

Bien qu'il soit le plus courant, le *topnagi* n'est pas le seul rituel lié au statut social chez les Koma. Il est le premier des rituels de prestige, celui qui confère le statut social le plus élevé.

Habituellement, le *topnagi* est d'abord célébré avec un taureau zébu, ensuite avec un taureau muturu. Le statut ultime qui relève du *topnagi* est atteint après le sacrifice de trois taureaux muturu. À la mort d'un homme qui a sacrifié trois taureaux, les cornes sont attachées sur sa poitrine, à raison de trois cornes de chaque côté.

Ce statut peut aussi être atteint, en dehors du sacrifice d'un taureau, par le fait de tuer un python, un léopard ou un touraco³⁹. La mort de ces ani-

³⁷ Par exemple, vache/chèvres
 ⇔ ancêtres/descendance
 ⇔ patrilignage/matrilignage.

³⁸ Le *topnagi* constitue peut-être aussi une réponse prestigieuse au problème de l'affiliation des enfants. L'autorité du mari sur les enfants peut être chez les Koma un sujet sensible, à cause d'un régime disharmonique. L'autorité sur les enfants est normalement établie par les services et paiements du mari au père de son épouse. Mais pour autant le problème n'est pas définitivement réglé, en raison de la modicité du prix d'une épouse.

Le contexte du rituel

Autres rituels de prestige

³⁹ Touraco violet (*Musophaga violacea*).

⁴⁰ Les femmes ne peuvent pas voir un léopard capturé avant que ses canines supérieures aient été enlevées. Chez le léopard, elles portent le nom de *gwei nunlo*, « léopard/dents ». Le même mot est employé pour désigner les dents mises par les sorciers pour leurs sorties nocturnes (PAARUP-LAURSEN, 1989 a). Si les incisives supérieures d'un enfant poussent avant les incisives inférieures, il doit être tué ou du moins la dent doit être arrachée, faute de quoi les léopards envahissent le village pour s'attaquer aux animaux et aux enfants (cf. l'ablation des incisives supérieures des filles à la puberté, PAARUP-LAURSEN, 1989 b).

maux est célébrée avec beaucoup de soin⁴⁰. Pour un python, un rituel semblable au *topnagi* est célébré. La viande est distribuée selon les mêmes règles et peut être consommée. Quand il s'agit d'un léopard, on prête une grande attention aux dents. Elles sont retirées avant que le léopard puisse être apporté dans le village. Un rituel semblable au *topnagi* est célébré, et la viande est distribuée selon les mêmes règles. Les hommes circoncis ne peuvent pas manger la viande du léopard, sauf s'ils ont tué un *banoi* (touraco). La principale différence avec le *topnagi* est qu'il faut faire très attention pour éviter la vengeance du léopard. Une danse avec des cornes de bétail est censée la prévenir.

Quand il s'agit d'un touraco, il faut prendre encore davantage de précautions. Une sorte de *topnagi* est célébré, mais la viande n'est ni distribuée ni mangée. Le touraco est enterré comme un être humain. En fait le sacrifice du touraco serait un substitut récent au sacrifice humain. Si l'homme qui a tué l'oiseau n'est pas circoncis, il le sera le jour même. Un homme circoncis s'habillera de feuilles, comme après la cicatrisation de la blessure lors de la circoncision. Il portera ces feuilles jusqu'à ce que la bière ait été préparée. S'il est marié, son épouse coupera ses cheveux comme pour l'enterrement d'un parent. Deux pierres seront déposées sur la tombe par les officiants du culte, un monolithe posé sur une pierre ronde. On procède de même sur le montant de sa porte, pour protéger l'habitation des forces de la brousse.

Lorsqu'un homme a accompli tous ces rites, « il peut être appelé *antusina*, ce qui signifie qu'il a tout mené à bien ».

Comme on peut le voir, dans le contexte des rituels, le *topnagi* est le prototype d'une série de rituels de prestige. Mais, alors que tuer un animal de la brousse représente de grands dangers, le sacrifice d'un taureau semble relativement sans risques. Tous les rituels semblent impliquer une certaine identification entre l'homme et l'animal, mais si le sacrifice d'une vache semble moins important que la mort d'un être humain, la mort d'un animal de la brousse semble impliquer des forces extérieures à la société des hommes. Ces rituels soulignent donc la distinction de classification entre le domestique et le sauvage, et le fait que l'homme est tiraillé entre les deux, comme l'exprime l'identification avec respectivement la vache et le léopard (BARLEY, 1983).

L'identification entre l'homme et l'animal est évidente dans divers contextes. Hormis celle de l'homme et du bétail mentionnée plus haut, on la retrouve aussi dans la sorcellerie. Dans ce cas, « l'âme » attrapée n'est pas consommée en tant qu'être humain, mais transformée en vache ou taureau et mangée. Il y a là inversion sexuelle, les cornes du bétail étant assimilées à la poitrine de la femme, alors que les hommes n'en ont pas.

De même, il existe une identification entre le sorcier et le léopard, comme l'indique le retrait des dents de l'animal. La sorcellerie n'est pas seulement un phénomène social négatif, la connaissance et le pouvoir qu'elle exprime font partie du savoir acquis grâce à l'initiation dans le culte (PAARUP-LAURSEN, 1989 a). Les officiants du culte qui accomplissent une tâche « surhumaine » sont dans ce cadre appelés sorciers (*gumbo*). De même, les initiés de rang supérieur peuvent se transformer en léopards⁴¹.

Les Koma vivent dans un univers clairement réparti en sphère sociale et non sociale comme l'indique la relation entre le culte et les esprits de la nature (PAARUP-LAURSEN, 1989 c). Ici le bétail appartient à la même catégorie que l'homme, en incluant à la fois les éléments sociaux et non sociaux. Les éléments non sociaux sont limités dans la mesure où le bétail peut rituellement se substituer aux aspects sociaux de l'homme. Le bétail et son sacrifice semblent dans ce cas clairement appartenir à la sphère sociale. C'est seulement les rituels ultérieurs de niveau plus élevé qui semblent prendre en compte la question de la relation entre la société et la nature (PAARUP-LAURSEN, 1989 c).

Le rituel du *topnagi* est intimement lié aux rituels de puberté et de mort. Il existe une identité entre circoncision et *topnagi* qui implique un certain nombre d'éléments. La période à laquelle se déroulent les festivités, le mode d'invitation et les cadeaux qu'apportent les invités sont identiques.

Plus important encore, tous deux entraînent l'acte de saigner, et seuls les hommes initiés sont admis, étant donné que dans les deux cas le couteau est considéré comme *dö*. Le premier sang ne peut non plus être vu, car cela entraîne la cécité. Ce simple fait semble humaniser le taureau. Lors du *topnagi*, l'officiant est considéré comme un « homme » ou une « femme » selon que la douleur est exprimée ou pas. Lors de la circoncision, l'initié est une « femme » s'il montre sa douleur, un « homme » s'il la supporte. Après l'opération sur le taureau ou le garçon, l'officiant ainsi que d'autres membres du *dö* reçoivent le *well wum*, tout comme le *yeka* (oncle maternel) reçoit le *nanagi*, une sorte de bière, après quoi il peut être tenu pour responsable en cas de manque de fertilité. La danse *goldorah* est également exécutée dans les deux cas.

La similarité entre le *topnagi* et les rituels de mort s'exprime indirectement dans la façon dont sont traités les autres animaux tués dans le cadre d'une initiation au culte. Le léopard, le python et le touraco sont tous trois enterrés de façon rituelle comme des humains. Ce qui est une évidence contextuelle de la conceptualisation du *topnagi* en tant que funérailles, également soulignée par d'autres actes comme l'interrogatoire, qui a également

⁴¹ Cela est à rapprocher du fait que les cornes de l'animal sacrifié pour le *topnagi* sont attachées au mort. L'initiation au culte commence par la circoncision lors des rituels de puberté. La circoncision n'est pas souvent mentionnée par son nom, *dombi*. Un fils sur le point d'être circoncis va souvent dire à sa mère qu'il sort tuer un léopard. Cela est également mimé dans une danse précédant la circoncision, pendant laquelle le néophyte a une attitude très agressive envers la peau du léopard.

Le contexte des rituels associés aux cycles de vie

lieu au moment d'un décès. De plus, le corps ne peut être enterré, tout comme la vache ne peut être sacrifiée, si le *yeka* n'est pas présent. Le fait qu'on donne à la vache des épis de maïs, que des pots cassés soient réduits en miettes, que l'on interprète le chant funèbre *som* représente un lien important entre les deux rituels, tout cela se retrouve dans les rituels funéraires. Cette similitude a explicitement été exprimée par un informateur déclarant que dans le *topnagi* le taureau est traité comme pour un enterrement. Mais, alors que l'enterrement est un événement triste, le *topnagi* est considéré comme une fête.

Le *topnagi* est donc lié à la fois à la circoncision et aux funérailles. Le taureau est en partie circoncis, en partie enterré. J'ai déjà montré (PAARUP-LAURSEN, 1986) comment la cosmologie Koma est partagée entre rituels de puberté et rituels d'enterrement. Les rituels de puberté instaurent un ensemble d'oppositions selon une classification⁴² qui représente les éléments principaux de la cosmologie koma. L'homme est soustrait à cet univers de dualité par les rituels de funérailles, qui avec le temps renvoient les morts à leur situation originelle non différenciée. Ainsi ce monde de différenciations qui fonde le social s'inscrit dans sa source non différenciée tout en s'y opposant.

⁴² Y compris l'opposition entre société et nature.

Là où la puberté est instigatrice d'oppositions, et où la mort les surmonte, le rituel du *topnagi* les intègre, à la fois dans la sphère cosmologique et dans la sphère sociale. C'est parce qu'il est capable d'intégrer société et culture qu'il donne du prestige. Dans ce contexte, le bétail est important parce qu'il peut intégrer les deux sphères. Il est « un parangon de la richesse » (VAN BEEK, 1998) et en même temps, il est humanisé à un degré qui en fait le vecteur de l'intégration symbolique des oppositions culturelles dans la société.

Mais, contrairement à la mort, cette intégration ne transcende ni ne met fin au monde différencié. Comme chaque rituel communautaire central, le *topnagi* à la fois souligne les différenciations et les intègre. Le bétail est ainsi le symbole qui établit une cohérence dans un monde sans cela disparate.

Conclusion

Après avoir analysé les divers aspects d'un rituel central lié au bétail chez les Koma, nous pouvons retourner au problème posé dans l'introduction. Pourquoi le bétail joue-t-il un rôle si important dans une société fortement axée sur l'agriculture ? Comme nous l'avons vu ci-dessus, faire du bétail la relique d'une culture ancienne n'apparaît pas comme une évidence. Son importance est liée au fait qu'il devient un symbole. L'importance des sym-

boles réside dans le fait que « un symbole unique dominant peut représenter plusieurs choses, et prend en compte la représentation économique des aspects clés de tout un système de culture et de croyance » (TURNER et TURNER, 1978 : 246). « Le pouvoir de telles images (c'est-à-dire les symboles) réside souvent précisément dans leur capacité à maintenir plusieurs références simultanées sans être limitées clairement à une seule » (BARLEY, 1983 : 38). Du fait du caractère multiple d'un symbole clé comme le bétail, il n'est pas possible d'établir définitivement les références qu'il condense.

Dans cette étude, j'ai essayé, en termes très généraux, d'analyser les relations que le taureau intègre en tant que symbole. Dans le contexte social, nous avons vu que le taureau exprime les diverses relations sociales d'un homme, et réunit dans le rituel des groupes sociaux autrement en opposition. Il devient ici le symbole des différentes catégories de relations sociales. Si on compare le *topnagi* aux autres rituels liés au statut social, l'identification du taureau avec les rapports sociaux est encore plus évidente. Ici, le rituel du *topnagi* souligne le caractère social du taureau, par opposition aux animaux sauvages de la brousse qui traduisent la relation de l'homme au non-social.

En ce qui concerne les rapports avec les autres rituels qui jalonnent l'existence, nous avons vu que le taureau en tant que symbole intègre à la fois les oppositions dans la société et dans la culture. Le taureau en tant que symbole n'est pas lié à la constitution du monde des hommes ni à sa transcendance, mais à l'intégration d'un univers social différencié tel que le définit la culture koma.

R é f é r e n c e s

BARLEY (N.), 1983 — *Symbolic structures. An exploration of the culture of the Dowayos*. Cambridge, Cambridge University Press, 125 p.

CRICK (M.), 1976 — *Explorations in Language and Meaning. Towards a Semantic Anthropology*. London.

DOGARI (A.), 1984 — *The cultural history of the Koma*. Nimtofte, Artz Books, 102 p.

DOUGLAS (M.), 1966 — *Purity and Danger : an analysis of concepts of pollution and taboo*. London, Routledge and Keegan Paul, 188 p.

FRICKE (W.), 1979 — Cattle husbandry in Nigeria: a study of its ecological conditions and social-geographical differentiations. *Heidelberger Geographischen Arbeiten*, Heft 52.

FROBENIUS (L.), 1913 — *Unter den Unsträflichen Aethiopen. Und Africa Sprach*. Berlin, vol 3.

- FROBENIUS (L.), 1925 — *Dichten und Denken im Sudan*. Jena, Atlantis, vol 5.
- GARDI (R.), 1955 — *Unter den heidnischen Stämmen in der Bergen und Sumpfen Nordkameruns*. Bern.
- GARDI (R.), 1981 — *Alantika. Vergessenes Bergland in Nordkamerun*. Bern, 288 p.
- GRAFFENRIED (C. von), 1984 — *Das Jahr des Stieres. Ein Opferritual der Zulgo und Gemjek in Nordkamerun*. Freiburg, *Studia ethnographica friburgensia* 11, 308 p.
- HINDERLING (P.), 1955 — Versuch einer Analyse der sozialen Struktur der Matakam. *Africa*, 25 (4) : 405-426.
- JEBS (D. A.), 1986 — *A summary of the information gathered through the authorities investigation of the land dispute between the Koma and the Vere*. Ganye.
- KIRK-GREENE (A. H. M.), 1969 — *Adamawa past and present. An historical approach to the development of the northern Cameroons province*. London, Int. African Institute, 230 p.
- LEMBEZAT (B.), 1961 — *Les populations paiennes du Nord-Cameroun*. Paris, PUF, 252 p.
- LUKAS (R.), 1973 — *Nicht-islamische Ethnien im südlichen Tschadraum*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 565 p.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1986 — A synoptic examination of Koma cosmology. *Antropologiska Studier*, 38-39, Stockholm.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1987 — The Danger of Love. An analysis of a Koma folktale. *Folk*, 29 : 151-164.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1989 a — « The Meaning of Illness among the Koma of Northern Nigeria ». In Jacobson-Widding (A.), Westerlund (D.), éd. : *Culture, Experience and Pluralism. Essays on African Ideas of Illness and Healing*, Uppsala.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1989 b — « Liv og Forklaring. En analyse af rationalet bag et ritual hos Koma i Nigeria ». In Hastrup (K.), Ramlöv (K.), éd. : *Kulturanalyse Fortolkningens forløb i antropologien*, København.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1989 c — Fertility and the Concept of nature in the Koma of Nigeria. *Folk*, 31 : 75-86.
- TURNER (V.), TURNER (E.), 1978 — *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York.
- VAN BEEK, 1998 — « Les Kapsiki et leurs bovins ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*, Paris, Orstom, coll. Latitudes 23 : 15-38.
- WEIDHOLZ (A.), 1941 — *Bei den Bergheiden in Nordkamerun*. Wien.

Le West African Shorthorn au Nigeria

Histoire, répartition et productivité

Roger Blench

Anthropologue

Ce document est un extrait modifié du tome II du *Nigerian National Livestock Resource Survey* soumis au gouvernement nigérian en 1992. Le gouvernement nigérian a passé en 1988 un contrat avec le Resource Inventory and Management Limited pour la réalisation d'une enquête nationale sur le cheptel; les travaux de terrain ont été effectués en 1989, 1990 et 1991. Ce texte rédigé par Roger Blench est basé sur ses propres données de terrain, sur des rapports soumis par d'autres chercheurs et sur une lecture approfondie de la littérature. Roger Blench, Catherine Di Domenico et Alh. Natta Alla Sambo ont rassemblé les données socio-économiques; Peter Maitland, Andrew De Jode et Edoardo Gherzi étaient chargés des données sur la production animale et de la description des systèmes de production associés, Stephen Hall de la documentation. L'ordre dans lequel sont cités les auteurs reflète l'importance de leur contribution. Les auteurs remercient le Federal Department of Livestock and Pest Control Services de les avoir autorisés à adapter les informations présentées dans ce rapport.

Le West African Shorthorn¹, *Bos brachyceros*, ou Muturu (nom haoussa), est probablement la population de bétail la moins connue du Nigeria. Il existe peu de publications sur sa répartition, sa gestion, ses caractéristiques anatomiques ou sa productivité. Cela est également vrai pour des croisements tels que les Muturu x zébu ou Muturu x N'Dama, connus au Nigeria sous le nom de Keteku. Malheureusement, nombre de références existantes sont des redites de rapports précédents, et leur contribution à une connaissance actualisée est limitée. Ce type de bétail est qualifié de

Introduction

¹ La population de West African Shorthorn est subdivisée en deux grands types, type/savane et type/forêt, des lagunes ou nain, chacun comprenant des races ou des sous-races (PAGOT, 1985; MAULE, 1990; LHOSTE, 1991). Des formes intermédiaires existent entre le Muturu de savane et le Muturu de forêt, comme cela est indiqué dans le texte.

trypanotolérant dans la littérature, bien que le bétail sans bosse d'Afrique de l'Ouest se rencontre à la fois en forêt, dans les régions montagnardes, et en zone semi-aride, et que la trypanotolérance des races du Nord soit sujette à caution.

Une étude des principaux groupes de Muturu du Nigeria a été menée sur le terrain dans le cadre de la National Livestock Resource Survey en 1990, ainsi qu'une revue bibliographique. Les populations de Muturu étant discontinues, il existe d'importantes différences dans les systèmes d'élevage et dans la productivité des diverses régions où sont concentrées les populations, étudiées ici selon leur implantation géographique. Les noms et les limites de nombreux États du Nigeria ont changé à la fin de 1991, après la réalisation de l'enquête. Ce document mentionne les États sous leurs nouveaux noms, indiqués sur la figure 2 (cf. p. 254).

Répartition géographique et population

Généralités

Il semble que le bétail muturu ait été réparti sur le continent de la Guinée-Bissau (Baoulé) à l'Éthiopie et dans les îles au large de l'extrémité sud de la péninsule Arabique (DOUTRESSOULE, 1947; EPSTEIN, 1971). Des populations isolées ont été mentionnées dans le passé dans les collines Nuba du Soudan. Certaines subsistent en Éthiopie et sur l'île de Socotra. JEFFREYS (1953) a rassemblé un grand nombre de références sur du bétail petit ou nain en Afrique de l'Est ou du Sud : il pourrait s'agir des vestiges d'une population de bétail de type Muturu, bien que l'absence de bosse ne soit pas spécialement mentionnée. La carte de répartition qu'il a établie peut être considérée comme quelque peu optimiste. Les taurins à cornes courtes représentent le principal type de bovins dans les villages du nord de l'Afrique et le long du Nil jusqu'aux Cataractes (taurin brun de l'Atlas, libyen et égyptien). Il semble cependant que ce type ait été soumis à la pression de l'expansion des populations de zébus et il ne survit que dans certaines poches de savane et dans les forêts de zones humides, où il profite de l'avantage relatif de la trypanotolérance.

Les populations muturu s'étendaient probablement sur la quasi-totalité du Nigeria actuel jusqu'à l'arrivée des zébus dans les régions semi-arides au XVII^e siècle. Il est probable que les épizooties de peste bovine qui ont balayé la région ouest-africaine à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e sont la cause de l'extinction de nombreuses populations muturu. Elles ont coïncidé avec une pression accrue des éleveurs fulbe, propriétaires de zébus, sur les pâturages. En conséquence, les agriculteurs propriétaires de bétail pouvaient soit remplacer leur stock perdu par des zébus, soit simplement acheter lait et viande aux éleveurs et se concentrer sur la production agricole. L'extension des zébus a créé une plus grande réserve de reproducteurs disponibles à l'achat pour la reconstitution des troupeaux.

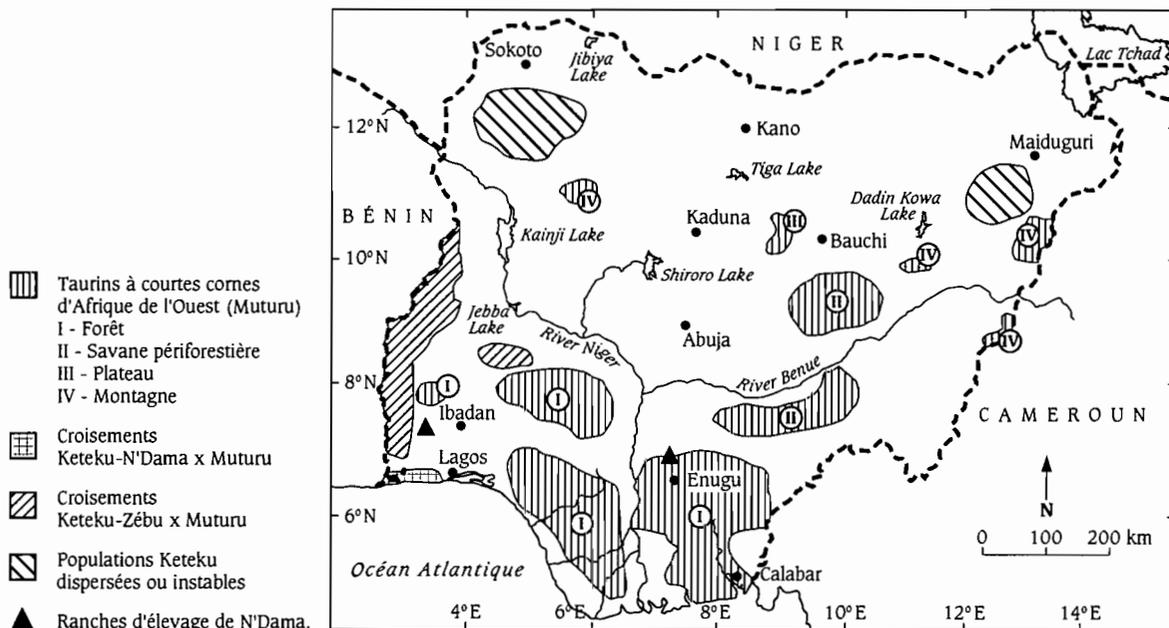
À l'intérieur du Nigeria, la répartition du cheptel muturu est très éclatée (fig. 1), ce qui suggère la disparition graduelle d'une population autrefois plus répandue. Les estimations du nombre de Muturu ont été sérieusement faussées par le manque de cartes de répartition. Les Muturu sont très dispersés et souvent nourris à l'étable, donc moins visibles que les zébus. Par conséquent, les chiffres publiés ne représentent guère plus que des estimations bien documentées. L'estimation (1979) de 120 000 Muturu donnée par l'International Livestock Center of Africa (Ilca) devrait être confrontée à celle de NGERE (1983 a) qui donne un chiffre de 60 000, soit 0,7 % du troupeau national. Une enquête menée en 1985 dans cinq États du Sud a estimé leur nombre à 85 000. Une estimation allant de 100 000 à 200 000 têtes semble correcte.

Des populations isolées de Muturu se rencontrent le long de la frontière de la république du Cameroun jusqu'au sud-est de l'État de Borno, qui touche la région de Michika et Mubi dans l'État d'Adamawa. Ces Muturu sont relativement gros en comparaison avec les Muturu de forêt et sont souvent croisés avec les zébus. De petits groupes existent dans les monts Alantika, au sud-est de Yola dans l'État d'Adamawa, et près de Cham au sud-est de l'État de Bauchi. Les Muturu se trouvent encore relativement

À l'intérieur du Nigeria

Dans le Nord

FIG. 1 — Répartition géographique des taurins et de leurs croisements au Nigeria.



fréquemment au sud-est du plateau de Jos, et certains sont concentrés dans les savanes au sud-est de l'État du Plateau. Il en existe encore un noyau au nord de Tgina dans l'État du Niger, avec différentes couleurs de robe, suggérant un lien avec les populations de l'État d'Adamawa. Les « Muturu » signalés dans les États de Kebbi et du Niger se révèlent en revanche fortement croisés avec les zébus et doivent être considérés comme un type de croisement stabilisé.

Dans le Sud

Des Muturu étaient présents dans tout le sud du Nigeria et leur disparition de nombreuses régions est relativement récente. Alors qu'ils étaient très largement répandus à l'ouest du fleuve Niger, ils sont rares aujourd'hui. Soit ils ont été remplacés par le Keteku et le zébu, soit les communautés ont abandonné leur élevage. Aujourd'hui, les plus grandes concentrations de Muturu se trouvent dans le Sud-Est, dans les États de Akwa Ibom et Cross River, et parmi les Tiv de l'État de Benue. On trouve des Muturu dans tout l'Igboland mais en très faibles densités. Quelques populations existent en plusieurs endroits dans les États de Rivers, Edo et Delta, et dans certaines parties du Yorubaland.

Caractéristiques des Muturu

Le corps des Muturu est petit et ramassé, avec des membres courts mais fins. Il est compact, sans bosse, avec un dos droit et une tête large, relativement grosse pour sa taille. Le profil est droit, avec un front large qui se termine brusquement en pointe vers le museau. Vue du dessus, la tête est légèrement concave, avec de petites oreilles sur les côtés et des cornes courtes. Celles-ci ont une coupe transversale circulaire chez les mâles et ovale chez les femelles. Le cou est flasque et le poitrail arrondi.

Au sud du fleuve Niger-Benue et dans l'État du Plateau, le Muturu est généralement noir, ou noir et blanc. FERGUSON (1967 : 30) note que le Muturu de forêt présente généralement une tache blanche autour du museau et une ligne fauve sur la colonne vertébrale. Les animaux du plateau de Jos proprement dit sont en général noir et blanc, mais nettement plus gros que ceux de la plaine. Des variations plus nombreuses ont été relevées parmi les populations du Nord, où des animaux bruns, acajou et fauves ont été signalés.

La répartition des Muturu en différentes populations donne lieu à controverse. Il existerait quatre groupes principaux (fig. 1) : savane du Nord/étage montagnard, plateau, savane périforestière et forêt. Seul le premier groupe se distingue par son aspect physique; plus ils sont au nord, plus les Muturu ont une stature imposante. Ceux de la savane périforestière et de la forêt se ressemblent, tant par la couleur, la conformation que la gestion, et s'opposent à ceux de la savane du Nord et de l'étage montagnard. Il en va de même pour leur mode d'élevage.

**Types de Muturu
de forêt. La robe
des bovins muturu
est très variable.
Les cornes, courtes,
peuvent prendre
plusieurs formes.**



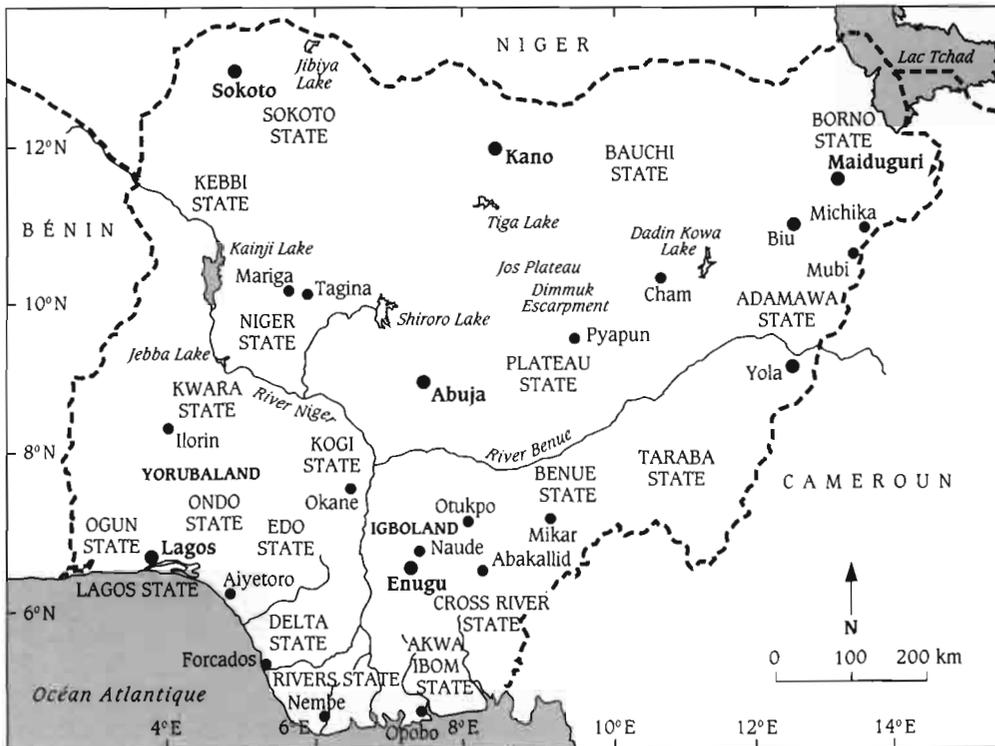


FIG. 2 — Lieux mentionnés dans le texte.

Gestion et élevage

Stratégies de pâturage et alimentation

Généralités

Cette partie décrit les stratégies de pâturage et d'alimentation des Muturu relevées dans différentes régions du Nigeria. Les populations individuelles indiquées sur la figure 1 sont subdivisées par type et localisées par État.

La vaste répartition des Muturu et de leurs croisements rend difficile une généralisation sur les pratiques de gestion. Celles-ci vont d'un confinement permanent avec alimentation à l'étable au pâturage durant toute l'année en passant par le pâturage au piquet. Deux paramètres déterminent le choix du système d'élevage : la disponibilité en main-d'œuvre et l'accès aux pâturages. Plus simplement, s'il n'y a personne pour apporter la nourriture au bétail, les systèmes de pâturage et les économies d'échelle qui en découlent tendront à se développer. D'autre part, le développement de l'agriculture dans de nombreuses régions, surtout dans l'Igboland, a eu tendance à décourager l'élevage de Muturu ou à pousser les propriétaires à se tourner vers l'alimentation à l'étable ou au piquet. Quelques populations de Muturu du Nord, comme celles du Nord-Est et

de l'escarpement du Dimmuk, ont facilement accès aux pâturages de montagne qui n'ont aucune valeur en tant que terre arable. Elles ne nécessitent qu'une légère surveillance et présentent un minimum de risques pour les cultures.

À Jessu, LGA (*Local Government Area*) de Cham, dans l'État de Bauchi, les Muturu sont élevés par les Tangale. Le bétail lui-même est relativement gros, de plusieurs couleurs, et se rapproche davantage des Muturu du Nord de l'État d'Adamawa que du bétail noir du sud-est de l'État du Plateau. Le troupeau comprend habituellement 5 ou 6 têtes. Dans certains troupeaux les zébus commencent à apparaître, ainsi que des croisements de type keteku. On ne trait ni ne vend les Muturu, que l'on réserve aux cérémonies importantes.

*Type de
la savane
du Nord/étage
montagnard
(Savannah
Muturu)*

État de Bauchi

Les animaux vont au pâturage toute l'année dans les montagnes voisines pour éviter qu'ils n'abîment les cultures. Ils ne sont pas gardés pendant la journée, mais simplement sortis; ils sont rassemblés pour la nuit, menés vers les campements et parqués dans des corral. Parfois, durant la saison sèche, les propriétaires coupent du fourrage pour le bétail.

Dans les LGA de Mubi et Michika, à l'extrême sud-est de l'État d'Adamawa, les Muturu présentent les caractéristiques d'une race pure. Les estimations d'enregistrements vétérinaires avancent un nombre de 3 000 têtes de bétail muturu dans les environs proches. Le bétail appartient aux paysans *fali* et *higi* qui l'utilisent dans des cérémonies traditionnelles. Les animaux sont associés aux cérémonies funéraires. Au Cameroun, ils jouent un rôle plus important encore dans des cycles rituels complexes. Avec le développement progressif de l'islam dans la région, le rôle du bétail dans les cérémonies religieuses a tendance à s'estomper.

**État d'Adamawa :
Mubi et Michika**

Le gardiennage revient en général aux jeunes garçons, mais des membres plus âgés de la famille les remplacent quand les animaux pâturent dans la brousse plusieurs jours d'affilée pendant la saison sèche. Dès le début de la saison des pluies, le bétail pâture dans les collines avoisinantes, pour éviter d'endommager les cultures de la vallée et pour échapper aux taons. Pour protéger le bétail des taons quand il est parqué dans les corral, des feux sont entretenus. Étant donné la petite taille des troupeaux dans cette région, le pâturage communal est courant. Les enfants gardent les bêtes à tour de rôle et les propriétaires de bétail qui n'ont pas d'enfants payent une taxe, en général sous forme de grain.

Après la récolte, les troupeaux se nourrissent de résidus de récolte. De nombreux paysans laissent les tiges de mil dans les champs pour que le bétail puisse fumer leur terre tout en se nourrissant. À Futules, près de Michika, des

différents ont lieu entre propriétaires de bétail et producteurs d'agrumes lorsque le bétail pénètre dans le *fadama*, région d'herbages marécageux. Quand les résidus sont épuisés, les troupeaux sont ramenés dans les collines pour se nourrir d'herbe sèche. Plus tard, pendant la saison sèche et jusqu'à l'arrivée des pluies, leur nourriture est complétée par du foin.

Près de Mubi, les animaux reçoivent davantage de nourriture supplémentaire que dans d'autres régions, sous forme de résidus de récolte et de *harawa*, fanes de légumineuses, quand ils rentrent du pâturage. La *Kanwa*, une potasse locale, est distribuée chaque jour à tout le bétail, bien qu'il la préfère en saison sèche. Fait quelque peu exceptionnel, nous avons rencontré un éleveur *fali* avec un troupeau de 18 à 20 Muturu de race pure. Il a dit ne pas envisager de croiser ses Muturu avec des zébus car les Muturu, originaires de la région, mettaient bas chaque année et pouvaient se contenter des rudes pâturages des collines à la fin de la saison sèche.

Au contraire, d'autres propriétaires se plaignent que la productivité soit très faible et que l'incidence des maladies ait augmenté depuis le début des migrations de troupeaux de zébus à travers le district. En tant que population isolée dans une région reculée, les Muturu auraient été soustraits aux principales maladies enzootiques jusqu'à ce qu'ils soient exposés aux robustes zébus qui parcourent de grandes distances. Les croisements sont une conséquence inévitable de l'entrée des zébus dans le district. Les groupes ethniques voisins achètent des zébus *bunaji* qui, durant la saison sèche, accompagnent les Muturu en quête de nourriture. Les taureaux *bunaji* éloignent les taureaux *muturu*, plus petits, pour féconder les femelles en chaleur. Il en est résulté des animaux de type *keteku*, avec une proportion croissante de gènes zébus. Cela ne peut être évité que si les propriétaires de Muturu sont prêts à faire garder leurs troupeaux pendant la saison sèche afin d'éviter les accouplements opportunistes.

**État d'Adamawa :
les monts Alantika**

Les Muturu élevés par les Koma des monts Alantika, au sud-est de Yola, sont décrits dans cet ouvrage (taurins *namchi*).

**État du Niger :
région de Tegna**

Dans l'État du Niger se trouve au nord de Tegna une région hérissée d'inselbergs et habitée par les Kamuku. On y rencontre une population isolée de Muturu du Nord, aux robes acajou et brun, semblables à ceux du nord de l'État d'Adamawa. Ils sont élevés de la même manière : libre pâture dans les inselbergs pendant la saison sèche, et rassemblement en troupeau durant la saison des pluies. Dans le passé ils n'étaient pas vendus mais utilisés seulement pour les cérémonies et les transactions matrimoniales. Aujourd'hui cependant, quelques producteurs les emmènent au marché de Mariga. Ils n'ont subi à ce jour que très peu de croisements avec les zébus des environs.

Dans la région de l'escarpement de Dimmuk, aux limites sud du plateau de Jos se trouvent quelques populations de Muturu. Ces animaux sont plus gros que les Muturu du sud-est du plateau et généralement de couleur noire ou noir et blanc, et quelquefois brune. Les propriétaires de bétail sont en général des agriculteurs qui élèvent principalement les animaux pour les cérémonies traditionnelles comme enterrements et mariages.

Les traditions et les croyances liées au Muturu sur le plateau de Jos semblent refléter la nature « sauvage » de l'animal. La traite n'existe pas et les attacher avec une corde est considéré comme tabou. Plus surprenant, les tiques ne sont pas éliminées car elles ne sont pas considérées comme dangereuses pour le bétail. Lors des cérémonies funéraires, la peau de l'animal sacrifié est offerte à la fille du défunt pour la protéger à l'avenir.

Le bétail est enfermé pour la nuit et l'enclos est en général proche du campement. La conception de l'enclos était la même dans tous les villages visités : un mur de clôture de 2 mètres circulaire en pierres sèches entoure un espace de 8 à 10 mètres de diamètre fermé par un gros tronc. Le fumier est évacué par deux petites ouvertures dans le mur, au niveau du sol. Au début de la saison des pluies, le purin est utilisé pour fertiliser les champs.

Les animaux sont en général emmenés au pâturage dès le matin jusqu'au soir, durant toute l'année, sous la responsabilité des plus jeunes fils. Au début de la saison sèche, vers le mois de novembre, après la récolte, les animaux peuvent paître les résidus de récolte. Durant les deux derniers mois de la saison sèche, quand ceux-ci sont épuisés, les gardiens descendent vers une vallée proche.

Pour limiter les dégâts infligés aux récoltes sur pied et les conflits qui en découlent, les propriétaires de bétail se réunissent avec le chef du village au début de la saison des pluies. Une zone de pâturage est alors allouée à chaque propriétaire, qu'il peut utiliser pendant quatre ou cinq ans. Les seuls suppléments alimentaires des Muturu sont le bloc de sel et la potasse, distribués chaque matin avant que les animaux soient envoyés au pâturage.

Seuls quelques paysans acceptent de croiser les Muturu avec les zébus et ce sont souvent des allochtones, qui élèvent le bétail comme source de revenus plutôt que pour répondre à la demande pour les cérémonies.

Quelques populations de Muturu existent dans certains des villages les plus isolés dans le sud-est de l'État du Plateau. FITZPATRICK (1910) a décrit la production Muturu chez les Montol et les Pyapun. Il a noté que chaque foyer possédait ce type de bétail, entre 2 et 8 par concession. Il n'y avait pas de traite et les animaux servaient principalement comme paiement partiel pour les épouses. Il affirme que les Muturu étaient presque entièrement nourris à l'étable, mais malgré cela ils restaient « très sauvages ».

*Plateau de Jos
(Savannah Muturu)*

Plateau de Jos

**Sud-est de l'État
du Plateau**

Pyapun est situé à 10 km de la route principale Shendam-Langtang et on y rencontre encore des Muturu ainsi que dans des villages voisins. Ces Muturu sont noir et blanc, plus proches des Muturu du Sud que des Muturu des savanes du sud-est de Bauchi et du nord de l'État d'Adamawa. Les terroirs de cette région s'étendent dans des vallées fermées entourées de reliefs abrupts et arides, les villages nichés dans une vallée « aveugle », ce qui peut expliquer l'absence de croisements entre Muturu et zébus.

Les animaux appartiennent à des propriétaires individuels, les troupeaux ne comptent que quelques bêtes. Le système de gestion semble avoir changé depuis les observations de Fitzpatrick car les Muturu sont maintenant attachés sur les jachères pendant la saison des pluies. Seules les femelles avec des petits restent au campement et se nourrissent d'herbe coupée. Après la récolte, tout le bétail des paysans est généralement réuni en un troupeau communal mis à pâture dans les résidus de récolte et cherche sa nourriture près du village. Quand la saison sèche tire à sa fin, ce troupeau se déplace parfois sans surveillance dans les collines pendant plusieurs jours à la recherche d'herbe sèche et de pâturage aérien. Les villageois ne semblent pas redouter quoi que ce soit dans cette façon de faire.

*Type de la savane
périforestière*

Auparavant, les populations de Muturu s'étendaient sur toute la savane périforestière au sud du fleuve Niger-Benue. Seules survivent encore des populations isolées à l'ouest du fleuve Niger; en revanche, la production de Muturu se révèle encore florissante parmi la population tiv.

**État du Kwara
de l'Est (Kogi)**

Cator, en 1917, remarquait que seul du bétail muturu se rencontrait dans la région de Okene et qu'il y avait quelque 1 700 têtes autour de la ville. Cette situation se retrouvait certainement le long du fleuve Niger. Cependant, en 1990, un seul village, Amuro, dans le LGA de Yagba, était enregistré comme possédant du bétail muturu.

État de Benue

Les Muturu se rencontrent couramment chez les paysans tiv au sud de l'État de Benue. On en trouve également à Otukpo, à Ugboloko dans le LGA de Bassa et dans les régions de Igala et Idoma.

Bien que les Muturu ne fussent pas considérés comme « sacrés » dans la culture tiv, ils étaient cependant importants pour les fêtes et les cérémonies. Auparavant, posséder des Muturu était un signe de richesse et de notabilité. Le chef du clan recevait des Muturu en hommage et les Muturu faisaient partie de la dot de la mariée. Ils pouvaient être avancés par ses amis ou sa famille à un homme sur le point de se marier qui les rembourserait plus tard. Les paysans les plus riches pouvaient au début du siècle donner leurs terres à travailler et payer un ou deux ans plus tard avec

un Muturu. Ces pratiques ont aujourd'hui quasiment disparu, mais des Muturu sont parfois encore sacrifiés pour rassembler des fonds pour un projet communautaire.

Chez les Tiv, les troupeaux sont généralement de petite taille, bien qu'un homme au marché aux bestiaux de Mkar ait prétendu en posséder un de 100 têtes. Posséder des Muturu est encore une source de fierté chez les Tiv, mais leur nombre décline. BOHANNAN et BOHANNAN (1968 : 123) ont remarqué que dans les années cinquante la plupart des concessions détenaient 3 ou 4 animaux, et les plus riches jusqu'à 20 bêtes. Aujourd'hui, de nombreuses concessions n'en possèdent pas, et 6 ou 7 têtes forment un élevage important. À la base de ce changement, l'accroissement des cultures empêche de pratiquer des systèmes de pâturage en liberté. Aujourd'hui, les Muturu doivent être attachés ou nourris d'herbe coupée au fur et à mesure des besoins, tâche normalement dévolue aux enfants. Depuis que ceux-ci vont à l'école, continuer à élever des Muturu demande des ressources substantielles. Le prix d'achat d'une femelle reproductrice (plus de 2 000 nairas) n'incite pas à constituer un nouveau troupeau. Comme les bénéfices liés à la possession de Muturu résidaient à l'origine davantage en un statut dans la structure traditionnelle du pouvoir qu'en un bénéfice économique, le déclin de la tradition tend à décourager cet élevage. Cependant, cette tendance pourrait se renverser, d'une part à cause d'un manque d'animaux pour les cérémonies traditionnelles et d'autre part par la volonté de mettre un terme à la dépendance vis-à-vis des Fulbe comme fournisseurs d'animaux pour les sacrifices. La plupart des propriétaires actuels de bétail ont hérité leur troupeau de leur père.

Le système de gestion des Muturu dans cette région peut se résumer à une variante du confinement saisonnier. Pendant la saison sèche, le bétail est libre de pâturer de grands espaces et peut accéder à tous les résidus de cultures. Auparavant, il était gardé pendant cette période mais il est maintenant pratiquement libre de toute surveillance. Le bétail rentre normalement au village la nuit de son propre gré, mais il n'est pas enfermé. Des propriétaires peuvent ne pas s'apercevoir qu'il leur manque des animaux pendant quelque temps, mais le vol a diminué à la suite de l'action de groupes de vigiles.

Pendant la saison des pluies, les animaux restent attachés par une corde autour des cornes ou du cou ou entravés, dans des champs en jachère ou non cultivés, généralement à l'ombre. Ils sortent le matin et pâturent au piquet de 7 heures jusqu'à midi, s'abreuvent puis sont rattachés au piquet de 15 heures jusqu'à 17 ou 18 heures. Les paysans propriétaires sont responsables de la gestion du bétail, qu'ils délèguent toutefois souvent aux enfants qui doivent déplacer les vaches pendant la saison des pluies. Bien

qu'ils ne soient pas gardés dans la journée, les animaux sont parfois déplacés vers un nouveau pâturage au moins une fois dans la matinée et l'après-midi. La nuit, tous les animaux sont ramenés dans un abri au toit de chaume construit pour la circonstance dans le village, et attachés par sécurité. Une vache ayant un jeune veau pourra pâturer librement près des habitations, mais par la suite les jeunes veaux sont attachés près de la concession pendant la journée tandis que la mère pâture et ne peuvent téter librement que la nuit.

La période de claustration dure en général de fin avril ou début mai jusqu'en novembre ou décembre. Bien qu'il varie légèrement selon le district, le confinement coïncide avec le début des pluies et les animaux ne sont pas libérés avant la fin des récoltes. Les chefs de district annoncent la date à laquelle le bétail doit être rentré, et les propriétaires ont jusqu'à trois semaines pour obéir.

Le bétail doit se débrouiller pour trouver à boire durant la saison sèche, mais il est conduit à un ruisseau proche deux fois par jour pendant la saison des pluies. Si l'eau n'est pas facile d'accès, elle peut être apportée au bétail. Il n'y a pas de rythme régulier dans le supplément alimentaire, mais quelques propriétaires donnent régulièrement à leurs bêtes des pelures fraîches de manioc ou d'igname toute l'année tandis que d'autres le font parfois seulement pendant la saison des pluies, ou pas du tout. Panicules de sorgho, soja cuit et sel sont donnés moins couramment. Quelques propriétaires donnent effectivement du sel à leurs animaux, tous les jours ou très irrégulièrement, souvent à la main, et s'en servent comme appât pour attraper les animaux. Tous les possesseurs de bétail n'ont pas les moyens d'acheter régulièrement du sel.

Le confinement saisonnier limite le nombre d'accouplements et, comme les chaleurs passent en général inaperçues, il a souvent lieu de façon opportuniste. Pendant la saison sèche, les animaux rencontrent souvent ceux des troupeaux voisins avec lesquels ils s'accouplent. Les animaux entiers sont préférés aux bêtes castrées. La pratique de la castration n'apparaît que dans certains troupeaux ayant accès à des services vétérinaires.

Bien que les Tiv achètent parfois *nono* et beurre aux bergers Fulbe, ils ne traient pas leurs Muturu. Tout le lait demeure disponible pour les veaux.

La disparition des Muturu entraîne leur remplacement partiel par les porcs. Ceux-ci participent aujourd'hui à de nombreux types de cérémonies d'échange chez les Tiv et présentent l'avantage d'être élevés pour la vente. Les coûts de main-d'œuvre sont moins élevés, car les animaux ne sont habituellement confinés que sur une base saisonnière courte et se reproduisent beaucoup plus rapidement que les Muturu.

La zone humide du sud du Nigeria est habituellement appelée zone forestière, bien que ce ne soit plus une désignation précise étant donné que la savane périforestière continue de s'étendre vers le sud.

*Type de forêt
(Forest Muturu)*

Bien que les Muturu représentent la race de bétail « traditionnelle » des Igbo, leur population subit un sérieux déclin depuis une cinquantaine d'années dans les États d'Anambra et d'Imo. Dans la littérature des années quarante on peut lire : « Certains hommes possèdent jusqu'à cent vaches et pratiquement chaque village possède son propre troupeau. » La répartition des Muturu montre qu'ils sont disséminés à une très faible densité à l'est et le long de la crête qui traverse l'État d'Anambra du nord au sud. En 1989, la plupart des Muturu étaient concentrés près de Abakaliki, Ezzamgbo et Udi. Aucun Muturu n'a été enregistré à l'ouest de l'État, bien qu'ils soient probablement présents en très petit nombre.

Igboland

Les Muturu, traditionnellement considérés comme sacrés, « bétail *juju* », étaient la propriété des divinités locales, ou voués à un culte. Dans le passé, le bétail voué à un culte formait un troupeau sacré d'où un animal pouvait être retiré pour un sacrifice. Toute atteinte au Muturu se voyait frappée de sanctions surnaturelles et devait être expiée. Le bétail consacré était libre d'errer même sur les terres cultivées et les taureaux pouvaient procréer sans restriction. Le sacrifice de Muturu lors de cérémonies funéraires se pratique toujours et quelques animaux enregistrés dans le cadre de l'enquête de village appartenaient à des « prêtres » dans les États de Imo et Anambra. À cause du déclin de la tradition et de la destruction des autels, de nombreux villages ne possèdent plus de taureaux. Cela ajouté au non-renouvellement des effectifs des particuliers a considérablement réduit la réserve génétique.

Les Muturu sont amenés au pâturage ou nourris individuellement au piquet dans des proportions à peu près égales; seulement 10 % sont nourris à l'étable en permanence. Les animaux sont enfermés dans un enclos entouré d'une clôture vive (*oka-efi*) avec un abri en dur pour la nuit ou en cas de mauvais temps. Dans la région de Nsukka, le sol est recouvert de feuilles qui, avec le crottin, produisent du compost.

Dans la région d'Abakaliki, les vaches et leurs veaux restent ensemble dans les étables jusqu'à ce que les veaux soient assez forts pour sortir. En général, les enfants emmènent les animaux sur les jachères ou dans un champ le matin. Ils sont attachés à un piquet jusqu'au soir. Ils boivent deux fois, à midi et le soir. Le bétail reste à l'étable pour la nuit et est nourri avec des déchets domestiques tels que pelures de manioc et d'igname et feuilles de palmier. Les paysans ramassent le crottin des étables et des enclos pour fumer leurs cultures ou le vendent par paniers.

À Nsude, au centre de l'État d'Anambra, les adultes se chargent eux-mêmes de la garde des troupeaux sur la base d'un roulement journalier, étant donné le manque de main-d'œuvre enfantine. À Igbo-Ukwu, LGA d'Aguata, État d'Anambra, les contraintes relatives à la terre et au travail ont conduit à l'introduction de l'alimentation à l'étable. Dans l'État d'Imo, l'attache au piquet devient une pratique courante. Par le passé, des troupeaux de 20 à 30 bêtes étaient amenés par des garçons dans une zone de jachère. Après la pâture, des pelures de manioc et d'autres déchets sont distribués aux Muturu dans leur enclos. Ils sont parfois attachés au piquet sur les jachères pendant les récoltes, mais ensuite ils sont libres d'errer en cherchant leur nourriture. La garde des troupeaux est relativement rare aujourd'hui, et la plupart du temps des gardiens salariés, en général des Fulbe, sont employés.

S'occuper de bétail et d'autres animaux est une activité traditionnelle, et une vache peut être offerte à des parents, amis ou voisins comme amorce d'élevage. À Igbo Ukwu, au sud de l'État d'Anambra, les hommes importants de la communauté se réservent l'élevage des Muturu. Les autres acquièrent leur stock d'origine par le procédé du gardiennage. Dans l'État d'Imo, environ la moitié des propriétaires confient une partie de leur stock, en général une vache, à d'autres paysans, voisins ou membres de leur belle-famille. Dans certaines régions, le contrat (non écrit) peut être ratifié lors d'une cérémonie où le propriétaire de la vache reçoit des cadeaux. Le partage des jeunes animaux s'opère dans les proportions de 1 pour 1 ou 2 pour 1, le propriétaire gardant le premier ou les deux premiers animaux. Sur les 31 paysans de l'échantillon étudié, 14 ont placé leurs animaux en gardiennage, avec une moyenne de trois animaux chacun, tandis que 17 prenaient en charge des animaux, deux en moyenne. Quand une vache devient âgée ou improductive, elle est soit vendue soit sacrifiée, auquel cas le gardien a droit à une portion spécifique de la viande. Un garçon qui travaille comme berger pour un paysan reçoit parfois une vache à la fin de sa carrière, en plus du gîte et du couvert auxquels pourvoit son employeur. Les Fulbe respectent aussi cette pratique, bien qu'un dédommagement financier versé aux parents du garçon devienne plus courant.

États de Cross River et d'Akwa Ibom

Les paysans des États de Cross River et d'Akwa Ibom possèdent un petit nombre de Muturu pour les cérémonies. Il peut n'y avoir qu'un ou deux troupeaux dans un village. Les Muturu étaient plus courants par le passé, mais les pertes durant la guerre civile au Nigeria associées à des facteurs sociaux et économiques ont conduit depuis 1960 à leur déclin progressif. Leur répartition actuelle clairsemée, le faible volume des troupeaux et l'absence de mâles adultes risquent de représenter des contraintes majeures pour la productivité de la race.

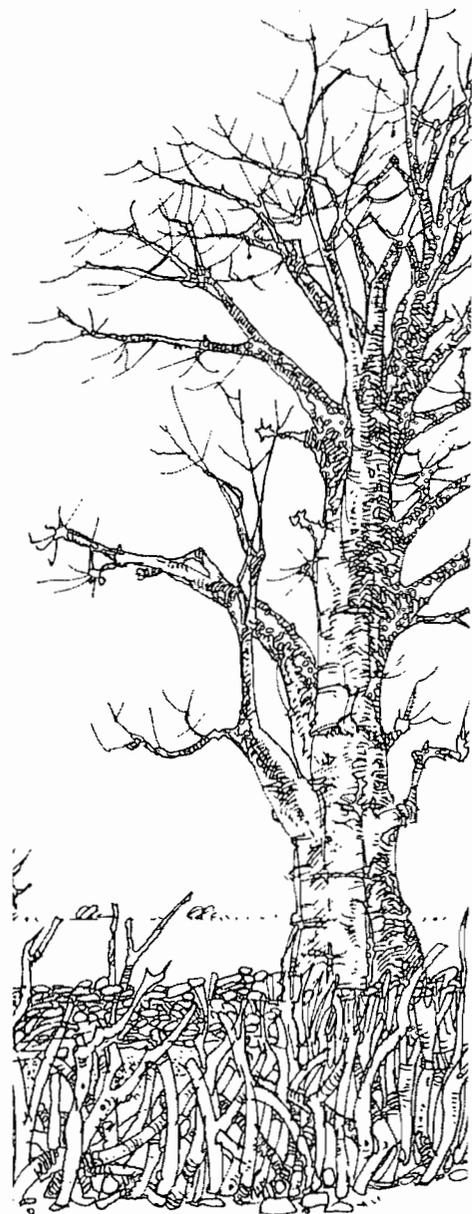
La plupart des paysans interrogés gardaient le bétail d'un tiers depuis plusieurs années ou en avaient hérité de leur père. Ceux qui avaient du bétail depuis peu le détenaient sous forme d'arrangements de gardiennage avec des membres de leur famille. Il est très rare de créer un troupeau en achetant un animal reproducteur. Posséder du bétail est ici aussi davantage une question de prestige qu'une activité économique et une grande partie des propriétaires sont des chefs.

Jadis les Muturu, plus nombreux, formaient des troupeaux libres ou communaux. Cependant, le manque de main-d'œuvre, le contexte économique et la pression croissante sur la terre ont conduit au déclin des Muturu et à des changements dans le système d'élevage. Nombreux sont ceux qui considèrent aujourd'hui que le bétail est trop destructeur et trop consommateur de main-d'œuvre. Les arrêtés communaux qui peuvent mener à la saisie des animaux errants seraient à l'origine du désintérêt pour les Muturu et de l'adoption du système de pâture. La gestion des Muturu est souvent perçue comme difficile du fait de leur tempérament.

La divagation des animaux se limite aux jachères ou aux champs non cultivés et les modes de gestion varient peu tout au long de l'année. Tous les animaux, attachés au piquet, en général par le cou ou les cornes, restent dehors toute l'année sans abri même pendant la saison des pluies. Les animaux sont parfois à l'ombre, mais pas toujours et sont déplacés sur de nouveaux pâturages jusqu'à trois ou quatre fois par jour pendant la saison sèche, moins fréquemment, mais au moins une fois par jour, pendant la saison des pluies. Certains animaux sont ramenés et attachés près des concessions pour la nuit par sécurité, mais le vol ne semble pas être un problème courant.

Le système d'attache au piquet s'est développé du fait que davantage d'enfants vont à l'école. Au lieu de déplacer les animaux plusieurs fois par jour, les paysans attachent maintenant les bêtes en permanence sur une jachère éloignée pendant la période de végétation et ne les ramènent pas à la ferme le soir. Certains paysans enferment leur bétail pour la nuit dans le corral de la communauté. Les enfants sortent parfois le bétail tôt le matin et le ramènent avant de partir pour l'école. Après la classe, vers 15 heures, ils ramènent le bétail au pâturage et le récupèrent vers 19 heures 30.

Bien que l'attache au piquet soit le système dominant dans la région de Cross River, des restes d'anciennes pratiques demeurent. Autour d'Ogoja, au nord de l'État de Cross River, les Muturu qui appartiennent à la communauté pâturent librement et rentrent au village la nuit. Les décisions concernant la gestion et l'utilisation des Muturu sont prises dans le cadre de la propriété communale.



Il n'y a pas de supplément alimentaire régulier ou important. Rejets de plantains, papayes, feuilles de manioc ou pelures crues et parfois tubercules sont distribués à l'occasion, mais la coupe de fourrage reste très rare. La fréquence et le mode d'alimentation varient énormément selon les individus, mais il semble que de nombreux propriétaires ne fournissent rien et aucun d'eux n'achète de nourriture pour le bétail. Seul supplément régulier, le sel est proposé trois ou quatre fois par semaine et souvent utilisé pour attirer les animaux. Le sel est en général donné à la main ou mélangé à de l'eau ou des épluchures de manioc. Pendant la saison sèche, l'eau est apportée au moins une fois par jour, ou les animaux sont conduits jusqu'à un ruisseau proche ; une grande partie des besoins sont satisfaits pendant la saison des pluies par l'herbe fraîche et l'eau de surface.

La traite des vaches n'est pas pratiquée. Les veaux peuvent téter leur mère dès la naissance à tout moment mais vers le 2^e ou le 3^e mois ils sont en général attachés au piquet près d'elle. Le sevrage s'opère naturellement à mesure que la vache donne de moins en moins de lait.

L'accouplement se fait au hasard ; si une femelle est en chaleur, un mâle est libéré et l'accouplement a lieu. Il arrive souvent que des mâles immatures s'accouplent avec leur mère ou leur sœur. Parfois les chaleurs passent inaperçues et dans des troupeaux petits ou isolés où il n'y a pas de mâle, de longues périodes peuvent s'écouler sans qu'une vache rencontre un mâle. Si la situation perdure, on fera l'effort de chercher un taureau. Dans ce cas, il se peut que le taureau soit emprunté ou loué à un voisin. Des sommes variant de 40 à 60 nairas ont été mentionnées, en plus de « boisons » pour une période variable durant laquelle plusieurs vaches peuvent être fécondées. La castration n'est pas courante, bien qu'un propriétaire ait dit castrer à l'occasion un mâle pour l'engraisser et le vendre.

Yorubaland

Le bétail Muturu était très répandu dans le Yorubaland, surtout pour les cérémonies et les sacrifices. Comme au Bénin, il existe un lien très fort entre les Muturu, les chefs de village et les Oba, et de tels troupeaux royaux existent à Ute et Okelusend, près d'Ose. Ils étaient à l'origine libres durant la saison sèche et attachés au piquet ou enfermés dès le début des pluies, mais des arrêtés furent pris dans les années soixante-dix pour qu'ils soient attachés toute l'année et que la nourriture leur soit apportée.

Cette obligation a représenté une trop lourde charge de travail pour la plupart des villageois. L'État de Ondo est connu pour appliquer strictement les arrêtés concernant les animaux qui pâturent librement et des agents des services sanitaires auraient abattu des animaux errants. Les Muturu sont aujourd'hui relativement rares, et quand les villageois font l'acquisition de bétail, ils le confient aux Fulbe.

FERGUSON (1967), au cours de ses recherches au début des années cinquante dans l'ancienne province de Ondo, a trouvé des Muturu en petit nombre chez les villageois de toute la région. Appréciés pour le prestige seul, ils ne donnaient lieu à aucun commerce. Sur 97 troupeaux étudiés, 70 étaient confiés à des gardiens fulbe, les 27 restants étaient libres de rôder dans la forêt. Les Muturu de la forêt étaient en meilleur état, car ils pouvaient se disperser pour trouver leur nourriture plutôt qu'être limités à des zones surpâturées. Les gardiens utilisaient le lait de la traite pour leur consommation personnelle.

Les animaux nourris à l'étable sont en général dociles, mais les Muturu des libres pâtures peuvent être agressifs. FERGUSON (1967) a remarqué qu'il était préférable de capturer un Muturu dans la brousse, puis de rechercher son propriétaire et de tenter de négocier une vente, plutôt que de s'entendre sur un animal qu'il fallait encore trouver et ramener. Les systèmes de libre pâture existent encore dans certaines régions isolées. À Ute et Okeluse, les Muturu pâturent encore librement et ne sont pas surveillés, mais ils se déplacent à la recherche de nourriture et dorment généralement sur la place du marché. Un système semblable fonctionne sur la côte à Aiyetoro, bien que le bétail, muturu et keteku, soit d'introduction récente (il a été acheté seulement en 1985).

Confier des troupeaux collectifs à des gardiens fulbe qui restent à proximité du village et fondent leur propre ferme est un comportement inhabituel dans l'élevage des Muturu au nord de l'État de Ondo, près d'lkole. Les gardiens de troupeaux reçoivent un salaire annuel, et fabriquent avec le lait des fromages *wara* pour le village. Certains contrats stipulent que les gardiens ont aussi droit à une part des naissances.

Dans ces systèmes, l'absence d'un mâle adulte a souvent été la cause d'une croissance limitée. Comme il ne relevait de la responsabilité de personne de s'assurer qu'un taureau était disponible, ils étaient souvent tous sacrifiés pour les cérémonies. Ce système non structuré a conduit à une accélération du déclin du nombre de Muturu dans les années soixante-dix et quatre-vingt. Il semble que la tendance soit en train de s'inverser, avec les commerçants Yoruba qui investissent dans les Muturu et embauchent des gardiens fulbe pour s'en occuper.

On rencontre le long de la côte des États de Lagos et Ogun des populations de « Muturu » qui appartiennent aux Egun originaires de la république du Bénin. Ces populations élevaient des Muturu pour les sacrifices des cérémonies funéraires. Le crâne de l'animal sacrifié était conservé et ressorti pour l'anniversaire de la mort d'un membre de la famille. Les porcs ont ici aussi, dans de nombreux endroits, remplacé la vache naine dans ces céré-

La côte

monies. Bien que les Egun considèrent leur bétail comme muturu, presque tous présentent aujourd'hui des caractéristiques n'dama. GRANDIN (1980) a fourni une description complète du système d'élevage des Muturu chez les Egun dans les années soixante-dix, mais la richesse provenant du pétrole allié à une baisse des densités de la population ont depuis sérieusement modifié le système. Les caractéristiques n'dama ont changé l'aspect du bétail et l'importance de la fumure pour les plantations de cocotiers a favorisé l'essor de troupeaux collectifs. Les gardiens de bétail sont aujourd'hui largement employés, et le lait représente une partie du salaire.

État de Bendel

Le bétail Muturu est éparpillé dans tout l'État de Bendel, de la côte aux hautes terres du Nord. Il était généralement utilisé pour les sacrifices par les notables, qui en déléguaient la gestion. Celui qui reste dans les villages appartient à des hommes influents des grandes villes (BRADBURY, 1957 : 25). ОКОЛЕ (1960 : 142) insiste sur le fait que, chez les Ishan, le bétail muturu était à la base de relations complexes. Les gardiens devaient être encouragés à garder les animaux par des cadeaux et ils n'avaient droit qu'au quatrième

Type de Muturu
de forêt attaché au piquet
dans une cocoteraie
du sud du Nigeria.



veau mis bas par la vache. Les Muturu sont aujourd'hui généralement attachés au piquet pendant la saison des récoltes au nord et au centre de l'État, mais ils peuvent fouiller librement les zones marécageuses à la recherche de nourriture et séjournent souvent sur les plages. Leur nombre décline lentement comme partout ailleurs dans le Sud, étant donné qu'il est maintenant admis d'offrir en sacrifice des zébus du Nord achetés au marché.

Dans le delta du Niger, les Muturu demeurent des attributs des chefferies, traditionnellement utilisés pour les sacrifices lors des funérailles et autres cérémonies. NGOFA (1988 : 171) décrit en détail le sacrifice rituel d'une vache chez les Eleme lors de cérémonies de prise de titre. Les Muturu ont dû être nombreux dans le passé, mais leur population diminue rapidement et de nombreuses communautés se contentent aujourd'hui d'acheter du bétail au marché. À Adagbabiri, au LGA de Sagbama, les Muturu nécessaires aux festivités sont achetés aux Forcados de l'État de Bendel. Les raisons avancées pour expliquer ce déclin sont diverses; dans certains villages les enfants ne peuvent plus s'occuper du bétail parce qu'ils vont à l'école; ailleurs, il n'y aurait « pas d'argent » pour remplacer les animaux abattus pendant la guerre civile.

Le système de gestion habituel est de laisser le bétail se déplacer librement toute l'année. Les animaux, présentés dans de nombreux cas comme la propriété de la communauté ne peuvent être sacrifiés qu'avec la permission des aînés ou d'un comité réuni à cet effet. Les animaux à demi sauvages ne sont pas traités et leur accouplement est peu surveillé. Ils ne reçoivent pratiquement aucun soin vétérinaire et aucun supplément de nourriture. Il existe des Muturu à Nembé et Opobo qui sont utilisés pour des célébrations d'accès au rang de chef et pour les funérailles. Stock de reproduction dispersé et système d'alimentation sans règles ajoutés à l'importation de zébus du Nord rendent la disparition des Muturu presque inévitable dans l'État de Rivers.

Dans presque tous les cas, l'idée générale que la traite des Muturu n'est pas pratiquée au Nigeria est vérifiée. Les habitants du LGA de Michika dans l'État d'Adamawa sont les seuls à traire les Muturu, avec un éleveur du LGA de Mubi. Les propriétaires considèrent que le rendement en lait des Muturu serait faible en comparaison avec celui des zébus, mais que leur lait est plus épais et plus doux, probablement à cause de sa forte teneur en matières grasses. Le lait n'est pas vendu sur les marchés locaux mais seulement utilisé pour la consommation personnelle. Dans l'État de Ondo, les gardiens salariés utilisent le lait pour leur consommation personnelle mais ne le vendent ni ne le distribuent.

État de Rivers

La production laitière

Dans l'Igboland, certains croient que boire le lait d'un animal pourrait donner des caractéristiques bestiales, bien que cette idée ne soit pas appliquée au lait en poudre ou en boîte d'importation. Il a parfois été dit que les Muturu étaient trop « sauvages » ou agressifs pour permettre la traite. Malgré cela, et dans tout le Sud, de faibles quantités de lait de Muturu étaient utilisées par les médecins locaux pour leurs préparations médicinales. De nos jours, on fait souvent usage de lait de zébu du fait de la rareté des Muturu.

Il existe quelques informations sur les rendements en lait des Muturu dans les stations de recherche. Une étude de 1976 indique un rendement total de 421 kg sur 216 jours pour une station de recherche à Ado-Ekiti. NGERE *et al.* (1975) font état d'un rendement quotidien de 4 à 9 kg avec une moyenne totale de 774 kg sur 295 jours au Ghana. Dans des villages de Côte d'Ivoire, des vaches peuvent donner un tiers de leur lait, c'est-à-dire 400 à 600 ml pour la consommation humaine (GODET *et al.*, 1981). ROBERTS et GRAY (1973), qui travaillaient à Vom, État du Plateau, sont arrivés à la conclusion que les N'Dama étaient plus productifs, malgré la taille réduite de leurs échantillons.

Paramètres de productivité

Aucune étude n'a été effectuée sur les Muturu en gestion traditionnelle au Nigeria, et seul FERGUSON (1967) a publié des informations sur les caractéristiques de productivité des Muturu de ce pays. Les types voisins (Lagune, république du Bénin; Baoulé, Côte d'Ivoire; Kapsiki, république du Cameroun) ont été décrits (GODET *et al.*, 1981; POIVEY *et al.*, 1980; DINEUR et THYS, 1986). POIVEY *et al.* (1980) indiquent comment estimer le poids du bétail baoulé en Côte d'Ivoire à partir de ses mensurations. DINEUR et THYS (1986) décrivent les caractéristiques de prise de poids de la race kapsiki du Nord-Cameroun.

Dans le cadre de cette étude ont été prises comme échantillon des carrières de femelles muturu à Michika/Mubi, sur le plateau de Jos, dans la savane périforestière de l'État de Benue et dans la zone forestière des États de Cross River et Akwa Ibom. Les études des populations de Muturu du Sud ont été analysées plus en détail à cause de l'importance des populations des forêts.

Reproduction et fertilité

Les paramètres comparatifs de productivité des différentes races de Muturu étudiées sont indiqués dans le tableau I.

Les données issues des stations de recherche pour effectuer des comparaisons sont résumées dans la monographie de l'ILCA (1979). FERGUSON (1967) indique un âge de 26 mois pour un premier vêlage pour Ado-Ekiti tandis que ROBERTS et GRAY (1973) ont enregistré 21,2 mois à Vom. L'intervalle entre deux mises bas au même endroit varie entre 11 et 13 mois avec une moyenne de 11,5 mois à Vom. La répartition des vêlages des races de Muturu étudiées est donnée dans le tableau I. La répartition des conceptions concernant chaque type est exprimée par une série de graphiques.

En l'absence d'autres facteurs de contrainte tels que l'attache au piquet des mâles, la conception est fonction de la condition nutritionnelle des femelles.

Types et situation	Femelles reproductrices (n)	Âge moyen (mois)	Âge moyen au premier vêlage (mois)	Nombre de mises bas précédentes	Intervalle entre mises bas (mois)
Muturu du Nord-Est	41	84,9	41,8	2,8	17,1
Muturu du plateau de Jos	36	90,2	46,0	2,1	26,8
Muturu du Sud (savane)	40	nd	28,3	nd	13,9
Muturu du Sud (forêt)	22	nd	38,0	2,4	24,5

TABLEAU I — Comparaison des paramètres de reproduction des types de Muturu.

Type	Nb.	Janv.	Fév.	Mars	Avr.	Mai	Juin	Juill.	Août	Sept.	Oct.	Nov.	Déc.
Muturu du Nord-Est	35	14,3	8,6	2,9	28,6	0,0	0,0	0,0	2,9	2,9	11,4	11,4	17,1
Muturu du plateau de Jos	36	0,0	2,8	0,0	8,3	0,0	5,6	2,8	19,4	11,1	19,4	25,0	5,6
Muturu du Sud (savane)	117	9,4	4,3	2,6	0,0	0,8	0,0	0,8	3,4	3,4	12,0	35,9	27,4
Muturu du Sud (forêt)	50	8,0	12,0	10,0	6,0	2,0	6,0	4,0	8,0	6,0	12,0	16,0	10,0

TABLEAU II — Répartition annuelle des mises bas des différents types.

Le tableau II indique un pic isolé de naissances en avril et une augmentation certaine des naissances entre octobre et janvier. Cette situation correspond à un seul pic de conception en juillet et à une série de valeurs

Le Nord-Est

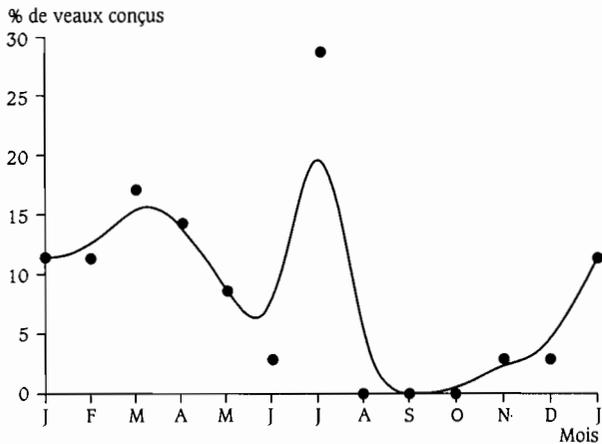


FIG. 3 — Répartition annuelle des conceptions des Muturu du Nord-Est (n = 31).

élevées pendant la saison sèche (fig. 3) et suggère que les Muturu, contrairement aux zébus, ne réagissent pas à la première pousse d'herbe. Il est possible que, s'ils sont emmenés tôt dans les montagnes, ils ne profitent pas des jeunes herbes comme les zébus de la plaine. L'augmentation des conceptions pendant la saison sèche est plus clairement liée au pâturage en saison sèche.

Le tableau III indique la fréquence des âges au premier vêlage par classes d'âge des Muturu du Nord-Est et du plateau de Jos. Dans le Nord-Est, l'âge moyen au premier vêlage est de 41,8 mois, nettement plus bas que celui des races zébus, mais plus élevé que celui des Muturu du Sud et des croisements N'Dama x Muturu. Il indique que 76% des premiers vêlages ont lieu entre 3 et 4 ans. Au moment de l'étude, l'âge moyen des femelles était de 79,6 mois avec une mise bas moyenne par femelle reproductrice de 2,8 veaux.

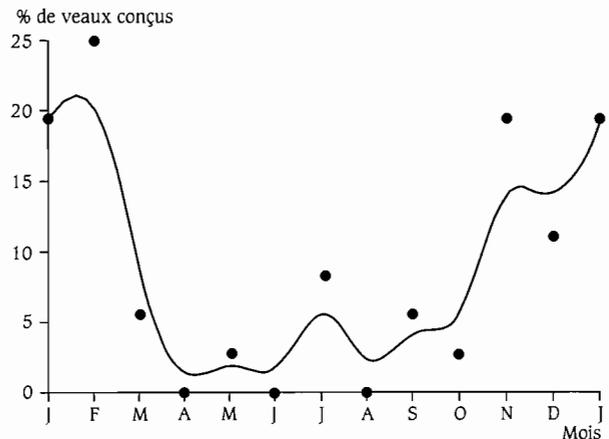
Chez le Muturu du Nord-Est, l'intervalle moyen entre les vêlages est de 17,1 mois. C'est le moins élevé chez les Muturu, grâce à une alimentation plus régulière, mais il est supérieur à celui du zébu azawak (15,2 mois).

Âge (mois)	Muturu du Nord-Est		Muturu du plateau de Jos	
	Nombre	%	Nombre	%
24-35	4	9,8	2	5,5
36-47	20	48,8	6	16,7
48-59	10	24,4	24	66,7
60-71	6	14,6	4	11,1
> 72	1	2,4	0	0
	41	100	36	100

TABLEAU III — Âge au premier vêlage des Muturu du Nord-Est (n = 41) et des Muturu du plateau de Jos (n = 36).

Le tableau II indique un palier de naissances entre août et novembre. Soixante-quinze pour cent des veaux sont nés pendant cette période. Cela correspond à une série de valeurs élevées pour la conception en fin de saison sèche, de février à mai (fig. 4). Fait assez surprenant, la meilleure période de nutrition se situe à la fin du pâturage des résidus de récolte et durant la période suivante de pâture des berges de rivière. On peut en conclure que l'attache au piquet ou le confinement des Muturu pendant la saison des pluies conduisent à une détérioration significative de leur système alimentaire.

FIG. 4 —
Répartition annuelle
des conceptions
des Muturu
du plateau de Jos
(n = 36).



Dans le tableau III est indiquée la fréquence des âges au premier vêlage par classes d'âge. L'âge moyen au premier vêlage est de 46 mois, à peu près le même que chez les zébus, mais plus élevé que chez les Muturu du Nord-Est. L'intervalle moyen entre mises bas (26,8 mois) est également très élevé, ce qui suggère que l'alimentation générale sur le plateau de Jos est pauvre. L'âge moyen de la femelle reproductrice est de 90,2 mois et le nombre moyen de mises bas est 2,1. Ces faibles niveaux de productivité sont peut-être dus au système d'élevage, mais le surpâturage sur le plateau de Jos est aussi responsable d'une part de ce déclin.

Les données provenant de quatre troupeaux incomplets, exclus de la description de la structure du troupeau, ont été utilisées dans les analyses suivantes. Aucun cas de naissance multiple n'a été enregistré. Sur les 117 mises bas enregistrées, sans compter les avortements et les mort-nés, 45 % des veaux étaient des femelles et 55 % des mâles. Les naissances de mâles sont considérées comme plus importantes que celles de femelles, à cause de la valeur financière potentielle du veau adulte, et il est possible que ces naissances soient enregistrées plus soigneusement. Les nais-

sances jumelées semblent rares chez les Muturu, bien qu'il n'y ait pas de préjugés contre les naissances multiples, contrairement à d'autres endroits du sud du Nigeria.

Le tableau II indique les mois de naissance de 117 mises bas (Muturu du Sud-savane) et montre que, bien que les naissances puissent se produire à n'importe quelle période de l'année, 75 % des mises bas ont lieu en octobre, novembre et décembre. Cela correspond à une série de fortes valeurs de conception lors de la saison sèche, de janvier à avril (fig. 5). L'accouplement se fait sans contrôle actif et peu de propriétaires détectent l'arrivée des chaleurs. En conséquence, le système de conception reflète le système d'élevage dans lequel les animaux sont attachés au piquet individuellement pendant les mois de la saison des pluies, de mai à novembre, ce qui réduit les possibilités d'accouplement.

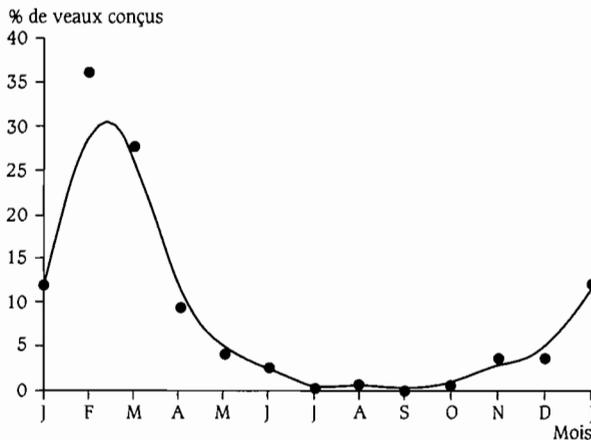


FIG. 5 —
Répartition annuelle
des conceptions
des Muturu
dans l'État
de Benue
(n = 117).

La politique de commercialisation des mâles peu après le sevrage signifie que de nombreux troupeaux peuvent rester de longues périodes sans mâle reproducteur. Pendant la saison sèche, la plupart des troupeaux divaguent librement dans une zone vaste où les vaches peuvent entrer en contact avec des taureaux d'autres troupeaux, augmentant ainsi les chances d'une conception réussie. Dans les troupeaux isolés, les temps forts de l'accouplement de janvier et février peuvent coïncider avec la puberté des veaux nés lors de la saison sèche précédente. Certains animaux peuvent être en contact avec des troupeaux de passage pendant la saison sèche.

Il n'est pas possible d'évaluer dans quelle mesure la nutrition affecte le système de conception. Un niveau de nutrition moins élevé pendant la saison sèche pourrait influencer condition et taux de conception, mais l'état des

animaux ne le prouve pas. La possibilité d'un régime sélectif par un pâturage sans limites pendant les mois de saison sèche pourrait améliorer la qualité et la quantité de la nourriture disponible.

L'âge moyen des vaches à la première mise bas a été calculé pour un échantillon dont les propriétaires se rappelaient l'âge et la date de la première mise bas avec suffisamment de précision. Pour 40 vaches, l'âge calculé de cette façon était de 18 à 46 mois, avec une moyenne de 28,3 mois (écart-type 8,1). Le tableau iv présente la distribution des classes d'âge auxquelles se produit la première mise bas.

**TABL. IV —
Âge au premier vêlage
des Muturu dans l'État
de Benue (n = 40).**

Âge (mois)	Fréquence	%
18-30	21	52,5
30-42	16	40,0
42-54	3	7,5

En dépit de souvenirs généralement approximatifs de tels événements, les résultats sont confortés par l'analyse d'animaux plus jeunes qui avaient seulement mis bas une ou deux fois. Le champ était très étroit par rapport à l'âge de l'ensemble des vaches du troupeau ; plus de 50 % des vaches semblent mettre bas pour la première fois avant l'âge de 2 ans. Cela signifie que les femelles atteignent la maturité sexuelle relativement tôt, et que le début de l'activité sexuelle à la fois chez les mâles et chez les femelles est précoce. Certains propriétaires s'attendaient à ce que leurs vaches mettent bas avant l'âge de deux ans. Le manque de mâles adultes ne semble pas restreindre de façon sérieuse la vie reproductrice des femelles.

Sur 62 femelles pour lesquelles la carrière de reproductrice a pu être enregistrée, 24 % étaient des génisses, mais les autres avaient donné naissance à des veaux jusqu'à 8 fois, tandis que la majorité avaient mis bas seulement 1 à 3 fois. Il est impossible d'obtenir un véritable pourcentage de mise bas sans échelle de temps connue. Cependant, la prolificité a été estimée en divisant le nombre de mises bas, en exceptant la première, par le nombre d'années de vie reproductrice depuis la première mise bas des femelles qui avaient eu des veaux au moins une fois. Sur cette base, le pourcentage moyen de mise bas était de 71,1 %. Ce chiffre ne tient pas compte des animaux en âge de se reproduire mais qui n'ont pas encore mis bas ; il indique cependant un taux de mise bas relativement élevé.

Pour les animaux ayant mis bas au moins deux fois, l'intervalle entre les vêlages s'étendait de 10 à 25 mois avec une moyenne de 13,9 mois, ce qui représente l'intervalle le plus faible de toutes les races étudiées. Les pro-

priétaires s'attendent à ce que les vaches mettent bas une fois par an, « comme les humains ». Dans le cas contraire, ils invoquent l'absence de mâle reproducteur. De nombreux mâles sont vendus peu après le sevrage, probablement avant d'être pleinement actifs sur le plan sexuel, et une forte proportion des accouplements se fait probablement avec des mâles immatures. S'ils n'ont pas de mâle fertile, les propriétaires chercheront à en emprunter à un troupeau voisin. Une telle consanguinité et une telle confiance dans des mâles sexuellement immatures diminuent probablement le taux de conception.

État de Cross River

Sur un échantillon de 99 mises bas, les proportions de naissances de veaux mâles et femelles étaient respectivement de 48,5 % et 51,5 %. Les propriétaires n'ont pas souvenir d'une vache donnant naissance à des jumeaux. Les naissances multiples étaient traditionnellement considérées défavorablement et certains estimaient que la vache ou les veaux devaient être sacrifiés. Le sacrifice sélectif de femelles reproductrices responsables de plusieurs générations de naissances multiples n'a pu que freiner la prolificité globale du troupeau.

Le tableau II indique le mois de 50 mises bas. Les naissances ont lieu chaque mois de l'année, bien que 68 % des mises bas se passent entre octobre et mars. Cela correspond à davantage de conceptions pendant la saison sèche, de janvier à avril (fig. 6). Pour des animaux attachés au piquet toute l'année, les variations de nourriture peuvent expliquer ces légères disparités. Le manque de mâles adultes joue peut-être également un rôle, car la mise bas de plusieurs vaches d'un même troupeau est souvent synchronisée, ce qui présume la présence d'un mâle fertile neuf mois auparavant.

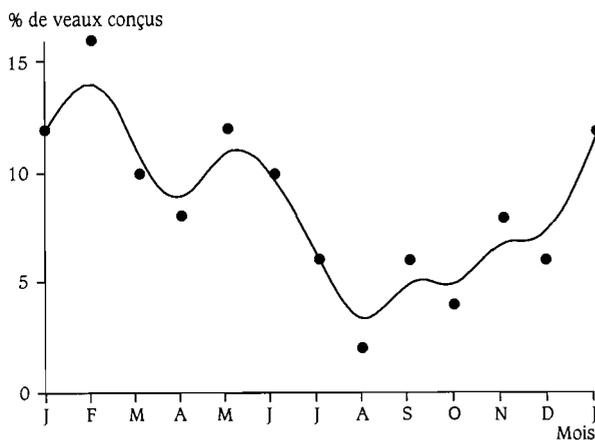


FIG. 6 —
Muturu
du Sud-Est :
répartition
annuelle
des conceptions
dans l'État
de Cross River
(n = 50).

Pour 22 vaches qui avaient mis bas au moins une fois, l'âge moyen à la première mise bas était de 38 mois, (écart-type 16,7), mais il allait de 18 à 79 mois, indiquant une forte variabilité à l'intérieur d'un même troupeau et entre troupeaux. Le tableau v présente la répartition des classes d'âge pour la première parité. Environ 70 % des vaches de l'échantillon avaient mis bas avant l'âge de 42 mois. Avec une analyse limitée aux vaches qui n'avaient vêlé qu'une fois (15 animaux), basée sur la probabilité de souvenirs plus précis d'événements récents, l'âge et l'étalement moyens n'étaient pas significativement différents.

TABL. v — Âge au premier vêlage des Muturu dans l'État de Cross River (n = 22).

Âge (mois)	Fréquence	
	n	%
< 30	8	36,4
< 42	8	36,4
< 54	2	9,1
< 66	2	9,1
< 78	1	4,5
> 78	1	4,5

Sur 56 femelles pour lesquelles la carrière de reproductrice a pu être recueillie, 21 % étaient des génisses, mais les autres avaient mis bas jusqu'à 6 fois, bien que la plupart des femelles (61 %) n'aient mis bas qu'une à trois fois (tabl. vi).

Parmi les vaches qui avaient mis bas au moins une fois, le nombre moyen de mises bas était de 2,4. Un pourcentage moyen de mises bas a été obtenu en divisant le nombre total de mises bas, sauf la première, par le nombre total estimé d'années de vie reproductrice de femelles qui avaient mis bas plus d'une fois. Sur cette base, le taux moyen de mise bas pour tous les animaux était de 31,2 %.

L'intervalle entre les vêlages a été calculé pour des animaux qui ont mis bas au moins deux fois et la moyenne obtenue était de 24,5 mois, variant de 12 à 48 mois. Cette variation serait due au fait que les vaches n'ont pas été fécondées. La moitié des femelles reproductrices auraient été pleines,

TABL. vi — Répartition des mises bas des Muturu dans l'État de Cross River.

Nombre de mises bas	0	1	2	3	4	5	> 5
Nombre de vaches	12	16	11	7	5	1	4

mais cela doit être considéré avec prudence. Bien qu'à l'occasion un taureau puisse être emprunté à un membre de la famille ou à un voisin, le fait que la population est éparpillée empêche les croisements à grande échelle entre les troupeaux. Le plus souvent, les propriétaires de troupeaux comptent sur les jeunes mâles pour que ceux-ci fécondent leur mère et leurs sœurs avant d'être vendus. Le fait de compter sur les jeunes mâles plus ou moins pubères est en soi propre à diminuer le taux de conception. Il en est de même de l'effet de la consanguinité, qui est courante, sur la fertilité du troupeau. Toutefois, ces phénomènes ne peuvent être quantifiés. Néanmoins ces deux facteurs sont probablement plus significatifs en ce qui concerne la faible prolificité de ce système que tout autre.

Structure du troupeau

Nulle part on ne trouve d'importants troupeaux de Muturu et les éleveurs qui dépendent de la productivité de leurs troupeaux pour subsister n'ont pas de Muturu. Calculer la taille des troupeaux s'est avéré irréalisable en ce qui concerne les Muturu du Nord-Est et du plateau de Jos à cause des troupeaux communaux et de relations de confiance complexes rendant malaisé un décompte des exploitations. Une pyramide démographique peut être établie en ajoutant les femelles dont la carrière est connue et la progéniture présente dans le troupeau. De telles pyramides ont des limites structurelles, car elles n'incluent pas les animaux introduits par achat, cadeau ou échange ou qui dépendent de relations de gardiennage. Elles indiquent cependant les grandes lignes des stratégies de gestion des propriétaires, surtout en ce qui concerne la vente des mâles.

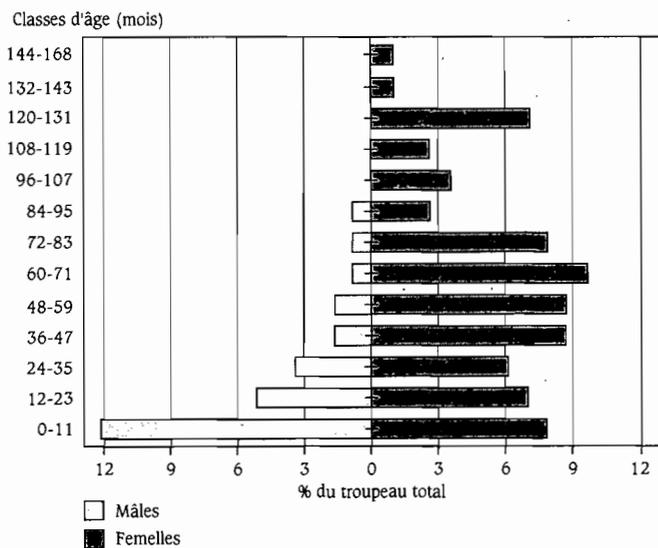


Fig. 7 —
Pyramide
des âges
des Muturu
du Nord-Est
(n = 151).

Le tableau VII et la figure 7 exposent la structure du troupeau calculée pour les Muturu du nord-est du Nigeria. La pyramide indique que quels que soient les aspects sacrés de la production de Muturu, les propriétaires de troupeaux respectent les pratiques standard de gestion en vendant les jeunes mâles. Le regroupement des femelles dans la tranche des 8-9 ans est probablement un effet secondaire de la méthode de rappel des souvenirs; il se peut que les propriétaires n'aient pas été certains des âges au-delà de cette limite.

Le Nord-Est

**TABL. VII —
Structure
du troupeau
des Muturu
du Nord-Est
(n = 151).**

Classe d'âge (mois)	Femelle		Mâle	
	Fréquence	%	Fréquence	%
0-11	9	6,0	14	9,3
12-23	8	5,3	6	4,0
24-35	7	4,6	4	2,6
36-47	10	6,6	2	1,3
48-59	10	6,6	2	1,3
60-71	11	7,3	1	0,7
72-83	9	6,0	1	0,7
84-95	3	2,0	1	0,7
96-107	40	26,5		
108-119	3	2,0		
120-131	8	5,3		
132-143	1	0,7		
144-168	1	0,7		
Total	120	79,6	31	20,6

La taille des troupeaux varie de 1 à 18 animaux, la moyenne sur 25 troupeaux étant de 3,9 animaux, y compris tous les veaux sous la mère et les animaux physiquement présents. Le troupeau de 18 têtes rencontré était l'exception et un doute subsistait quant à l'appartenance effective de tous les animaux à une seule personne; si on ne le comptabilise pas, la taille

État de Benue

Animaux par troupeau	1	2	3	4	5	6	7	8	9	> 10	Total
Nb. de troupeaux dans l'État de Benue	1	7	8	4	2	1	0	1	0	1	25
Nb. de troupeaux dans l'État de Cross River	7	11	6	3	2	0	0	0	1	0	30

TABL. VIII — Fréquence des tailles des troupeaux des Muturu dans l'État de Benue (n = 25 troupeaux) et dans l'État de Cross River (n = 30 troupeaux).

moyenne des troupeaux serait de 3, 3 bêtes. Les troupeaux plus importants appartiennent en général à des chefs, ou autres personnages influents de la communauté. Le tableau VIII indique la répartition des troupeaux par taille dans l'État de Benue et dans l'État de Cross River.

La structure des 25 troupeaux est indiquée par le tableau IX et la figure 8. Les 60 têtes de l'échantillon comprenaient 9 mâles immatures (sevrés). Sur les 51 femelles, 73 % avaient des veaux, ce qui fait 37 animaux supplémentaires. L'âge des 51 femelles reproductrices potentielles variait de 16 mois à 13 ans, la majorité ayant moins de 7 ans (84 %). Le plus jeune mâle sevré avait 5 mois et le plus âgé 27, ce qui reflète la politique de vente des mâles

Classe d'âge (mois)	Femelle		Mâle	
	Fréquence	%	Fréquence	%
0-11	18	18,9	20	21,1
12-23	6	6,3	7	7,4
24-35	5	5,3	1	1,0
36-47	10	10,5		
48-59	6	6,3		
60-71	9	9,6		
72-83	5	5,3		
84-95	1	1,0		
96-107	1	1,0		
108-119	2	2,1		
120-131	3	3,2		
> 132	1	1,0		

TABLEAU IX —
Structure
du troupeau
des Muturu
dans l'État
de Benue
(n = 95).

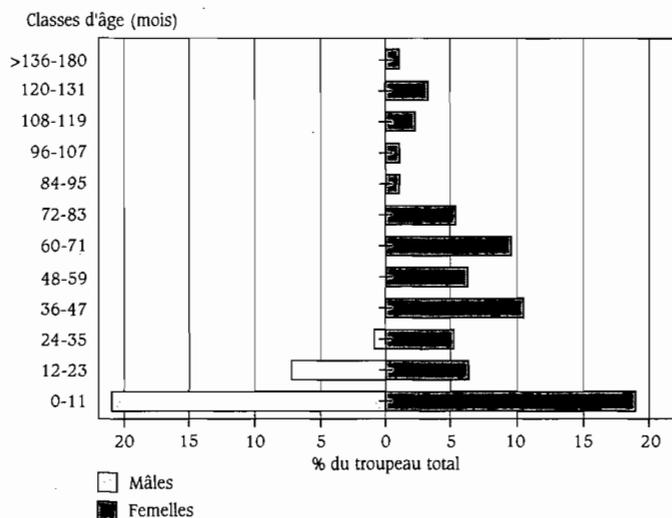


FIG. 8 —
Structure
du troupeau
des Muturu
dans l'État
de Benue
(n = 95).

en très bas âge. Les âges sont ceux indiqués par les propriétaires, aussi les données sont-elles à traiter avec prudence. Certains propriétaires déterminent l'âge du bétail d'après les anneaux de croissance de leurs cornes. Deux femelles dont l'âge n'a pu être déterminé auraient eu plus de 4 ans.

L'âge des veaux présents variait de 1 à 11 mois, avec une moyenne de 4,7 mois. La majorité des veaux sont sevrés naturellement à l'âge de 10 ou 11 mois, à moins que le veau ou la mère ne soient vendus. La répartition des veaux selon l'âge dans les 25 troupeaux est indiquée dans le tableau x.

TABLEAU X — Répartition par âge des veaux sous la mère dans l'État de Benue (n = 37).

Âge (mois)	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	Total	%
Femelle	1	1	1	3	8	2	0	1	0	0	0	1	18	48,7
Mâle	0	1	2	7	8	0	0	1	0	0	0	0	19	51,3

Trente troupeaux ont été étudiés, représentant 74 animaux parmi lesquels 13 mâles immatures (sevrés) ou adultes. Au total, 90 animaux étaient présents si l'on ajoute les veaux tétant les 61 femelles. À l'exception de 4 troupeaux, des carrières ont été obtenues pour tous les animaux. Les 30 troupeaux variaient de 1 à 9 animaux y compris les veaux, mais la majorité des troupeaux comprenaient 1, 2 ou 3 animaux, la taille moyenne d'un troupeau étant de 2,6 bêtes (tabl. VIII).

État de Cross River

La structure détaillée de l'âge et du sexe des Muturu de l'État de Cross River est présentée dans le tableau XI et sous forme de pyramide démographique sur la figure 9. Sans compter les veaux sous la mère, l'âge des femelles variait de 16 à 180 mois et celui des mâles de 10 à 60 mois. Le manque de mâles adultes reflète le taux élevé de mâles prélevés sur le troupeau pour la vente ou d'autres usages. Le nombre relativement faible de femelles immatures est difficile à expliquer. L'âge de quelques vaches n'a pas pu être déterminé, mais ces animaux ont certainement plus de 4 ans.

Seulement 34 % des femelles de plus d'un an allaitaient leurs veaux à l'époque de l'étude. L'âge moyen des veaux sous la mère était de 3,7 mois et variait de moins d'un mois à dix mois, ce qui signifie que le sevrage a lieu en principe avant 10 mois. Le tableau XII indique la répartition des veaux sous la mère par tranche d'âge. Le rapport des sexes n'est pas équilibré, avec 43,8 % de femelles et 56,3 % de mâles.

Classe d'âge (mois)	Femelle		Mâle	
	Fréquence	%	Fréquence	%
0-11	7	9,5	12	16,1
12-23	3	4,1	4	5,4
24-35	3	4,1	2	2,7
36-47	8	10,7	2	2,7
48-59	5	6,7	1	1,4
60-71	7	9,5	1	1,4
72-83	4	5,4		
84-95	4	5,4		
96-107	3	4,1		
108-119	1	1,4		
120-131	2	2,7		
132-143	1	1,4		
144-155	1	1,4		
156-167	0	0,0		
168-179	1	1,4		
180 >	2	2,7		
Total	52	70,5	22	29,7

TABLE. XI —
Structure
du troupeau
des Muturu
dans l'État
de Cross River
(n = 74).

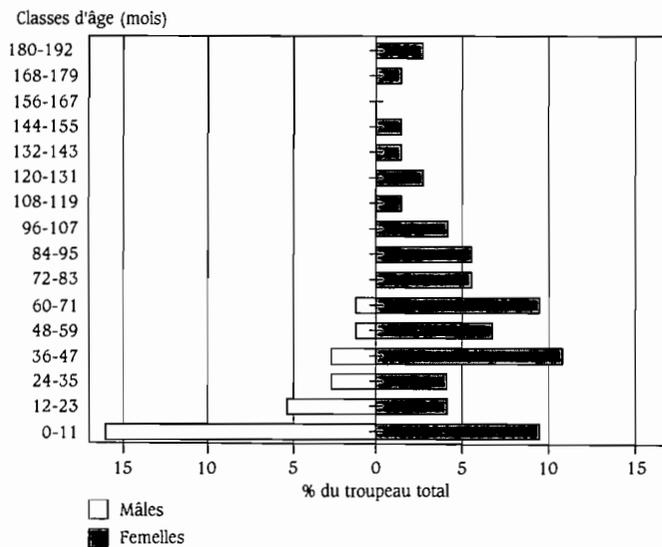


FIG. 9 —
Structure
du troupeau
des Muturu
dans l'État
de Cross River
(n = 74).

À la fin de la saison des pluies, les vaches étaient généralement en très bon état et aucune n'était amaigrie, reflet d'une saison sèche plus courte et d'une nourriture plus abondante et de meilleure qualité en comparaison de celle des régions du Nord. Les femelles immatures ou celles qui n'avaient pas encore mis bas étaient en meilleur état que des femelles plus

Âge (mois)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Total	%
Femelle	1	1	0	0	3	1	1	0	7	0	14	43,8
Mâle	3	0	1	1	1	1	0	1	1	9	18	56,2

TABLEAU XII — Répartition par âge des veaux sous la mère dans l'État de Cross River

âgées qui avaient mis bas au moins une fois. Les vaches reproductrices allaitantes étaient en moins bonne condition que les femelles tarées à cause du stress nutritionnel dû à la lactation en fin de saison sèche. Dans l'ensemble, la nutrition et l'état physique des bêtes n'ont probablement pas d'effet sur les taux de conception et la fertilité du troupeau.

L'analyse des carrières des femelles reproductrices a permis d'établir le devenir de leur descendance et ainsi de connaître la mortalité et les autres raisons de sortie du troupeau. Chacune des sorties du troupeau est décomposée selon le sort de la descendance, mais également considérée comme faisant partie du taux général de retrait de la reproduction du troupeau. Le tableau XIII présente en résumé la descendance totale, les avortements et le sort de la descendance sur quatre sites.

Mortalité et retrait

Race	Descendance totale	Mortalité		Nombre total de gestations	Avortements %
		n	%		
Muturu du Nord-Est	101	11	10,9	113	10,6
Muturu du plateau de Jos	77	12	15,6	77	0,0
Muturu du Sud (savane)	85	4	4,7	92	7,6
Muturu du Sud (forêt)	79	10	12,7	83	4,9

TABLEAU XIII — Devenir de la descendance des Muturu.

Sur un échantillon de 101 animaux nés dans le troupeau, trente (30 %) d'entre eux avaient quitté le troupeau, sans compter les avortements. Le taux de mortalité était de 1 % de la descendance totale, ce qui est bas pour un tel système de gestion minimale. Le pourcentage total de retraits (19 %) est étonnamment élevé pour un système d'élevage dont les buts avérés sont essentiellement culturels et cérémoniaux. Les avortements sont très nombreux en comparaison d'autres races, et probablement causés par la brucellose. La figure 10 donne le détail des motifs de décès.

Le Nord-Est

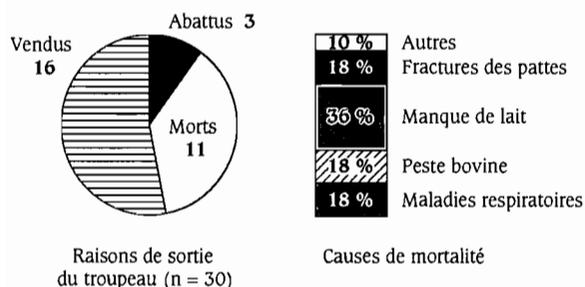


FIG. 10 — Devenir de la descendance des Muturu du Nord-Est (n = 30 sortis du troupeau).

Motif	Fréquence	% de tous les retraits (n = 30)	% de toutes les naissances (n = 101)	Âge moyen (mois)
Décès	11	36,7	11,1	13,6
Vente	16	53,3	16,1	29,8
Abattage	3	10,0	3,0	22,0

TABL. XIV — Muturu du Nord-Est : retraits du troupeau (n = 30).

Plateau de Jos

Bien que les Muturu du plateau de Jos paraissent en bonne santé, l'intervalle entre les vêlages et l'âge élevé de la première mise bas suggèrent une productivité généralement basse. Le taux global de mortalité était de 15,6% pour un échantillon de 77 animaux. Aucun avortement n'a été enregistré.

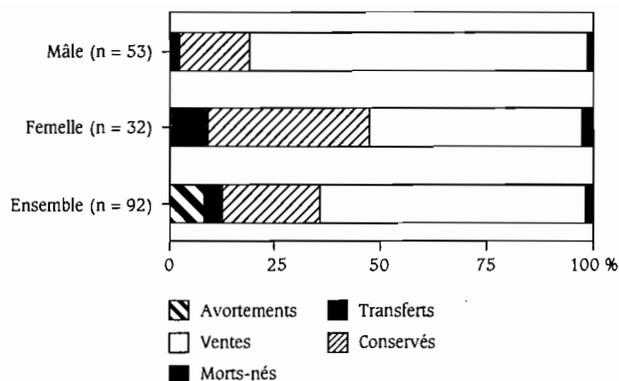
État de Benue

Le suivi de 92 veaux nés de mères avec une carrière connue a été enregistré. Le tableau xv et la figure 11 regroupent les données. Ces chiffres doivent être considérés à titre indicatif; il est en effet impossible d'estimer la mortalité adulte et le taux de remplacement réel sans un enregistrement

Devenir	Mâle		Femelle	
	n	%	n	%
Mortalité avant sevrage	1	1,9	3	9,4
Restant dans le troupeau	9	17,0	12	37,5
Ventes - non précisées	42	79,2	16	50,0
Transferts	1	1,9	1	3,1
Avortements/mort-nés	(sexe non déterminé)		(sexe non déterminé)	
Total	53	100,0	32	100,0

TABL. XV — Devenir de la descendance des Muturu dans l'État de Benue (n = 92).

FIG. 11 — Devenir de la descendance des Muturu dans l'État de Benue (n = 92).



détaillé des animaux rejoignant le troupeau ou le quittant sur une période donnée. Le tableau ne prend pas en compte la descendance actuelle, c'est-à-dire les veaux pour lesquels rien n'a encore été décidé.

Les mâles ne sont que très rarement gardés au-delà de l'âge de 3 ans et le taux de conservation est donc gonflé par les animaux de 1 à 3 ans dont le sort n'a pas encore été décidé. De même, le taux de remplacement des femelles est probablement surestimé, étant donné qu'un certain nombre d'entre elles nées les deux dernières années seront finalement vendues. La plupart des mâles et une forte proportion des femelles — surprenante — sont vendus dès l'âge du sevrage (10-11 mois).

La coutume veut qu'on tue du bétail à Noël et à l'occasion de mariages, funérailles et autres cérémonies traditionnelles des Tiv. Il s'agit en principe d'un mâle, mais, s'il n'y en pas de disponible, une femelle sera utilisée. Les animaux sont l'objet de transactions privées, ou sont proposés parfois sur les marchés locaux, mais en général l'acheteur potentiel contacte directement le vendeur. Peu d'animaux arrivent sur les grands marchés urbains. Tuer une vache pour la consommation familiale est considéré comme un comportement aberrant; la viande des animaux de la brousse ou le poisson fournissent les protéines nécessaires et le bétail n'est consommé que dans les grandes occasions.

Au moment de se marier, le jeune homme emprunte parfois une vache qu'il vend pour acquérir une dot; cette dette peut être en suspens plusieurs années, mais sera remboursée plus tard en nature. Un riche paysan ou un chef peuvent également donner une vache en paiement pour la main-d'œuvre agricole. Les transferts comprennent les veaux confiés à d'autres personnes, en principe des membres de la famille, qui s'en occupent selon des modalités de partage. Cela est assez courant avec des

génisses, le gardien partageant la descendance avec le propriétaire sur la base d'un accord (généralement 50 %). Cette forme de transfert est relativement rare dans l'État de Benue.

Le taux de mortalité est en général faible pour les deux sexes, et tous les décès enregistrés ont eu lieu avant le sevrage. La mortalité chez les veaux femelles semble plus élevée que chez les mâles, mais la taille de l'échantillon était restreinte. Cependant, avortements et mortalité avant sevrage concernent 12 % des naissances. Aucune relation n'a pu être établie entre saison des naissances et mortalité des veaux. Le taux de décès des veaux lors de premières ou de secondes mises bas était plus élevé (14 %) que celui des troisièmes mise bas et suivantes (8 %), probablement à cause d'une production de lait plus faible et de l'inexpérience de la femelle.

État de Cross River

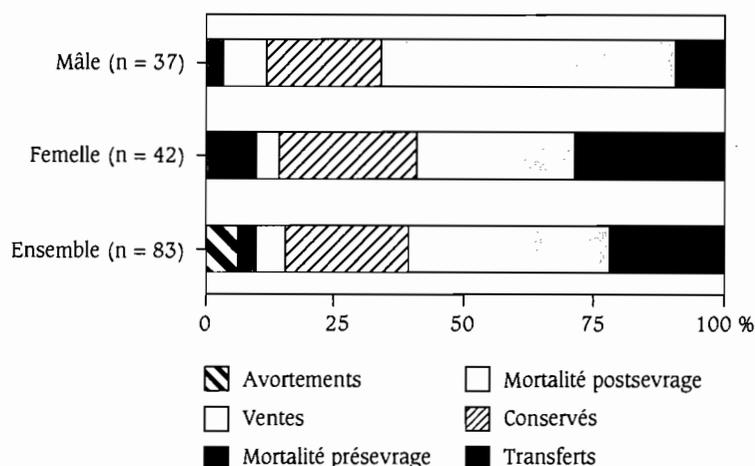
Le tableau xvi et la figure 12 donnent une image du devenir des veaux, exception faite de ceux qui étaient encore à l'époque de l'étude et dont le sort n'avait pas encore été décidé. Les chiffres concernent 83 mises bas, celles de vaches n'ayant vêlé qu'une seule fois aussi bien que celles de vaches ayant vêlé plusieurs fois, sur une période de plusieurs années.

Le taux de mortalité après sevrage ne s'applique qu'aux veaux, étant donné qu'il serait impossible d'estimer avec précision le taux de mortalité adulte sans données détaillées sur les arrivées et les sorties du troupeau dans une période déterminée. La mortalité des adultes semble cependant faible, en ce sens que les propriétaires ne la mentionnent jamais. Les commentaires des propriétaires donnent à penser que la majorité des décès avant le sevrage adviennent pendant la saison des pluies. La colonne « avortements et mort-nés » comprend tous les types de mortalité périnatale.

Devenir	Mâle		Femelle	
	n	%	n	%
Mortalité avant sevrage	3	8,1	2	4,7
Mortalité après sevrage	3	8,1	2	4,7
Restant dans le troupeau	8	21,6	12	28,6
Ventes - non précisées	20	54,1	13	31,0
Transferts	2	8,1	13	31,0
Avortements/mort-nés	(sexe non déterminé)		(sexe non déterminé)	
Total	37	100,0	42	100,0

TABLE. XVI — Devenir de la descendance des Muturu dans l'État de Cross River (n = 83).

FIG. 12 — Devenir de la descendance des Muturu dans l'État de Cross River (n = 83).



Bien que les mâles puissent être vendus dès le sevrage, ils sont souvent gardés deux ou trois ans. La plupart sont vendus à l'âge de 2 ou 3 ans et seulement rarement gardés jusqu'à 5 ou 6 ans. La proportion de femelles restant dans le troupeau est probablement plus exacte du fait que la décision de garder une femelle peut se prendre relativement tôt. Cependant, étant donné la structure de l'âge des troupeaux, le fort taux de rétention des femelles implique un taux de remplacement beaucoup plus élevé qu'il n'y paraît. Un nombre important de femelles passe d'un troupeau à l'autre selon des arrangements de gardiennage.

Pour établir le devenir des animaux commercialisés, il a été demandé aux propriétaires si l'animal avait été vendu pour l'abattage ou pour la reproduction. Nombre d'entre eux n'ont pu répondre avec certitude, mais sur 19 ventes dont ils connaissaient la finalité, davantage de mâles (8 sur 11) étaient destinés à l'abattage que de femelles (2 sur 8).

Dans le sud-est du Nigeria, les Muturu sont préférés aux zébus pour les cérémonies et la plupart des animaux sont vendus à l'amiable. Par conséquent, il y a très peu d'animaux non reproducteurs en surnombre dans les troupeaux et cette stratégie se reflète dans leur structure, en particulier par un déficit de mâles adultes. Les animaux ne sont abattus que pour les grandes occasions telles que mariages, funérailles ou cérémonies d'attribution du nom et il n'y a pas ici encore de consommation familiale à proprement parler.

Santé et maladies

Les propriétaires de Muturu ont tendance à moins s'occuper de leur bétail que les éleveurs de zébus. Les systèmes de libre parcours et la recherche de nourriture dans les ordures, largement répandus, signifient que les producteurs ne marquent pas beaucoup d'intérêt pour leur bétail. Par ailleurs, ils ne sont pas très au fait des maladies du bétail et leurs diagnostics ne sont pas sûrs. Cette partie livre des commentaires et observations de propriétaires qui doivent donc être considérés à titre indicatif.

Type du Nord-Est : Michika et Mubi

L'ouverture des plaines aux pieds des monts Mandara à la culture intensive a conduit à un afflux de zébus. Ceux-ci véhiculent des pathogènes sub-cliniques et des maladies « d'importation » comme la peste bovine, la péripneumonie contagieuse bovine et la brucellose. Le grand nombre d'avortements de la population Muturu est imputé à cette situation nouvelle.

Type du Nord-Est : Cham

Au LGA de Cham, les propriétaires de Muturu se plaignent généralement d'attaques d'insectes piqueurs-suceurs sur leur bétail. Ils les rendent responsables de la trypanosomiase, mais il est plus vraisemblable que des maladies transmises par les tiques comme la babésiose soient responsables des pertes les plus importantes.

Plateau de Jos

Les Muturu du plateau de Jos semblent en bonne santé, bien que les propriétaires se plaignent de diverses maladies. Les plus importantes sont la douve du foie, la péripneumonie contagieuse bovine, la trypanosomose et la fièvre aphteuse. En ce qui concerne les deux dernières, les paysans estiment qu'elles sont apportées, là encore, par les troupeaux zébus peuls et se propagent chez les Muturu lors des pâtures.

État du Plateau Sud-Est

Bien que les propriétaires considèrent que leur bétail est généralement sain, les Muturu de cette région ont récemment été affectés par une épidémie de péripneumonie contagieuse bovine responsable de nombreux décès.

État de Benue

Un diagnostic précis des maladies est difficile à établir car le mal en général décrit en termes vagues consiste en un ensemble de symptômes comprenant fièvre, diarrhée, salivation, écoulement nasal, manque d'appétit, immobilité et tremblements. Les maladies spécifiques ne sont pas reconnues et plusieurs symptômes sont parfois considérés comme le signe d'une même maladie. Les maladies chroniques comme les infections cutanées et le parasitisme peuvent passer inaperçues jusqu'à ce que l'animal soit

malade et meure. Un animal présentant des symptômes chroniques sera souvent vendu rapidement pour minimiser le risque de sa perte totale ou de la transmission de la maladie aux animaux sains du troupeau.

La plupart des maladies se développent lors de la saison des pluies, alors que de nombreux propriétaires ne signalent aucun problème de santé et que les troupeaux sont en général sains. Des traces de streptotrichose ont été relevées, ainsi que des symptômes correspondant à la trypanosomose, bien que ni l'une ni l'autre ne soient très répandues et que seuls quelques individus semblent être affectés.

Certains propriétaires ont mentionné des lésions de la bouche et des pieds, et les services vétérinaires ont confirmé des cas sporadiques de fièvre aphteuse. Un cas de dystocie a été rapporté. Des morsures de serpent ont été mentionnées comme causes occasionnelles de mort subite, de même que l'ingestion de plantes vénéneuses.

Les animaux ne font l'objet d'aucun soin vétérinaire, et de nombreux propriétaires ignoraient jusqu'à l'existence d'un service de ce type et la disponibilité de médicaments modernes. Des remèdes traditionnels à base végétale sont parfois utilisés contre les symptômes, y compris ceux de la trypanosomose et de la diarrhée.

FERGUSON (1967) écrivant dans les années cinquante a observé que la susceptibilité à la peste bovine était une contrainte majeure pour le développement d'une production plus commerciale des Muturu. Il a également noté l'existence d'helminthes et d'anthrax.

Yorubaland

Peu de propriétaires ont rapporté des problèmes significatifs de santé et l'aspect des animaux donnait à penser que l'état des troupeaux était bon. À part la mortalité des veaux, les sorties de troupeaux sont dues à des ventes, des transferts, ou à des morts accidentelles à la suite d'accidents de la circulation. Les animaux gravement malades sont vendus ou abattus.

Cross River

Maladies et mortalité des veaux sont caractérisées par un ensemble de symptômes comprenant diarrhée, fébrilité et salivation excessive avec dégradation de l'état sanitaire, principalement pendant la saison des pluies. Il est probable qu'un faible taux de trypanosomose et de helminthose représente les contraintes les plus graves pour la santé animale.

Les animaux reçoivent rarement des soins vétérinaires, bien que quelques troupeaux aient été vaccinés contre la peste bovine et reçoivent à l'occasion un traitement prophylactique contre l'helminthose ou la trypanoso-

mosé. Les propriétaires ignorent qu'un traitement vétérinaire est disponible, ou trouvent qu'il ne répond pas à leurs besoins. Le plus souvent, ils soignent les symptômes avec les antibiotiques destinés à l'usage humain. Le peu de contacts entre troupeaux de Muturu et de zébus est probablement la cause du faible niveau de maladies chez les Muturu. La santé animale n'est généralement pas considérée comme une contrainte majeure dans ce système d'élevage.

Commercialisation

Les Muturu appartiennent presque toujours à des exploitants agricoles, et sont souvent l'objet de croyances qui limitent le système de production et les excluent du marché national. FERGUSON (1967 : 31) écrivait au début des années soixante à propos de la Province de Ondo qu'il n'y avait « pratiquement pas de commerce de Muturu ». Cela ne signifie pas que les Muturu n'étaient pas vendus : en effet, l'analyse des retraits suggère que ventes et transferts sont au moins aussi élevés que pour les zébus. Cependant, ces animaux sont en général cédés de gré à gré à travers une série de transactions liées aux cérémonies. C'est pourquoi les Muturu n'apparaissent pas sur le marché, d'où la difficulté d'en établir un prix marchand.

Les Muturu de la région de Michika et de Mubi sont presque toujours vendus de gré à gré, généralement entre villageois. Sur le plateau de Jos, les paysans prétendent qu'ils vendent les animaux pour satisfaire leurs besoins immédiats d'argent liquide, mais ils doivent également fournir des taureaux pour les sacrifices des funérailles et autres cérémonies. Dans l'État de Benue, le commerce de Muturu est plus organisé, étant donné que de nombreuses familles gardiennes de Muturu doivent en acheter de temps en temps pour les cérémonies. Le marché de Mkar est le principal lieu de rassemblement de ces animaux et il peut y en avoir jusqu'à vingt ou trente à la vente un jour de marché.

En 1989, dans l'État d'Anambra, jusqu'à un quart des réponses mentionnaient un achat de bétail, pour une raison ou une autre. Un paysan achètera peut-être un animal par an pour remplacer une vache âgée, improductive ou infertile. Lors d'épidémies, les malades sont éliminés et remplacés par de nouvelles bêtes. Les taureaux sont généralement vendus parce qu'ils deviennent très agressifs et parfois incontrôlables. On se sépare rarement des vaches, sauf en période de crise financière. Certains paysans d'Aguata, État d'Anambra, ont été obligés de vendre des vaches viables parce qu'ils ne pouvaient en garder qu'un nombre restreint dans le troupeau du fait de la limitation des pâturages.

Quand un paysan souhaite vendre un Muturu, il répand l'information parmi ses amis et ses voisins. Les acheteurs intéressés l'apprennent, et la vente se fait discrètement chez le paysan lui-même ou dans son village. De petits marchés aux bestiaux locaux existent, même si moins d'un quart des ventes s'y réalisent. Le marché d'Esza en est un exemple, qui se tient tous les quatre ans près d'Abakaliki dans l'État d'Anambra.

Une conclusion ressort nettement des enquêtes : le West African Shorthorn est en régression presque partout. Comment expliquer cette régression, alors que le Muturu semble présenter de nombreux avantages : il peut digérer l'abondante végétation de la zone humide, il est potentiellement aussi productif que le zébu et il résiste aux maladies endémiques de la zone des forêts.

Deux facteurs (historiques plutôt que techniques) ont probablement conduit à son déclin. La guerre civile du Nigeria a eu lieu dans la partie sud-est du pays, où les Muturu étaient nombreux à une certaine époque et où les meilleurs taureaux reproducteurs étaient les principales victimes d'abattages. Cela a conduit à une raréfaction des mâles et ceux qui restaient étaient d'une qualité quelconque. En conséquence, la productivité est tombée, donnant des âges plus élevés à la première mise bas et de longs intervalles entre les vêlages. Les Muturu ont alors été considérés comme une race improductive, ce qui devint une autre raison pour que la jeune génération de paysans décide de ne pas investir dans ce type de bétail.

Les Muturu ont cependant également pratiquement disparu dans le Sud-Ouest, où les massacres de la guerre civile n'ont pas joué de rôle. Ici la cause première est l'occupation croissante des terres, et la difficulté dans ces conditions pour les producteurs d'élever des troupeaux de libre parcours. Avec l'extension des dégâts causés aux cultures, davantage de communautés villageoises pratiquent l'attache au piquet ou l'alimentation à l'étable. Les producteurs gardant leurs animaux enfermés doivent compter sur la main-d'œuvre familiale pour couper le fourrage et déplacer les piquets. Très souvent les éleveurs de Muturu cessent d'avoir du bétail et se contentent d'acheter au marché les animaux dont ils ont besoin pour les cérémonies. Dans de nombreuses régions, le zébu est aujourd'hui considéré comme un substitut acceptable du Muturu, et plus on se rapproche de la savane périforestière vers le sud et des troupeaux fulbe, plus l'intérêt pour l'élevage des Muturu diminue.

Contraintes et conséquences du développement

Un autre problème qui se pose aux producteurs de Muturu de la zone semi-aride est le contact avec les zébus migrants. Les troupeaux de zébus qui traversent maintenant régulièrement leurs pâturages sont souvent porteurs de pathogènes infracliniques de maladies pour lesquelles les Muturu n'ont pas ou peu de résistance. Le taux élevé de mortalité chez les Muturu du Nord enregistré dans le cadre de l'enquête résulte de cette interaction. Cela semble inévitable, et, alors que le résultat final pourrait tendre vers une résistance des Muturu à la maladie, la conséquence immédiate en est la faible productivité des troupeaux de Muturu, qui décourage les producteurs.

Conclusion

Le bétail Muturu représente une partie importante de l'héritage génétique du cheptel nigérian. Il tolère un environnement difficile et, géré correctement, il peut être relativement plus productif que le zébu. Cependant il est en déclin pour différentes raisons, certaines historiques, comme les massacres de la guerre civile, certaines économiques, comme l'extension de l'éducation primaire, qui a rendu les systèmes d'approvisionnement sur les champs impossibles.

À ce stade, la disparition des Muturu dans le Sud semble l'accomplissement d'une prophétie. La mauvaise qualité et la dispersion actuelles des mâles entraînent un retard dans la fécondation des femelles, avec des troupeaux de qualité discutable. En conséquence, l'âge de la première mise bas est tardif et la productivité faible, facteurs décourageants pour les producteurs potentiels. La situation nécessite une action urgente de la part du gouvernement, essentiellement par la création de fermes d'élevage pour assurer une réserve adéquate de mâles reproducteurs et les distribuer aux paysans.

La situation des Muturu de la savane est quelque peu différente. Étant donné le manque de connaissance sur leur répartition et leur productivité, il n'est pas sûr que leur population soit encore en déclin. Ils se sont répandus ces dernières années dans de nouvelles régions au nord de l'État d'Adamawa, en suivant les populations qui habitaient les montagnes et les amènent avec elles dans les plaines. Cependant, l'action recommandée pour les Muturu du Sud s'applique également à bien des égards aux Muturu de la savane, étant donné l'urgence de conserver la ressource génétique qu'ils représentent.

Les races de bétail sans bosse du Nigeria ont souvent été négligées, du fait de leur petite taille et de leur dispersion. Elles constituent le véritable bétail indigène et peuvent être productives dans des environnements extrêmes

hostiles aux zébus. La plupart d'entre elles sont menacées soit par la maladie, soit par les croisements, et aucun effort n'est tenté pour les conserver. Étudier la productivité, la répartition et les qualités génétiques des races sans bosse devrait être une priorité pour la recherche sur le bétail.

Références

- BEAUVILAIN (A.), 1983 — Un élevage résiduel : les taurins du Nord-Cameroun. *Revue géographique camerounaise*, 4 (1) : 39-44.
- BLENCH (R. M.), 1993 — « Ethnographic and linguistic evidence for the prehistory of African ruminant livestock, horses and ponies ». In Shaw (T.), Sinclair (P.), Andah (B.), Okpoko (A.), éd. : *The archaeology of Africa. Food, metals and towns*, London, Routledge : 71-103.
- BOHANNAN (P.), BOHANNAN (L.), 1968 — *Tiv economy*. London, Longmans.
- BRADBURY (R. E.), 1957 — « The Benin Kingdom and the Edo-speaking Peoples of Southwest Nigeria ». Part XIII of Forde (D.), éd. : *Western Africa, Ethnographic Survey of Africa*, London, International African Institute (IAI).
- BUVANENDRAN (V.) *et al.*, 1981 — A comparison of milk production traits in Friesian x White Fulani crossbred cattle. *Animal Production*, 32 : 165-170.
- BUVANENDRAN (V.) *et al.*, 1983 — Carcass characteristics of indigenous breeds of cattle in Nigeria. Cambridge, *Journal of Agricultural Science*, 100 : 407-411.
- CAMUS (E.), LANDAIS (E.), POIVEY (J. P.), 1981 — Genetic structure of sedentary cattle in the north of Ivory Coast. Future prospects of cattle production following the spread of zebu crossing. *Rev. Elev. Med. vet. Pays trop.*, 34 : 187-188.
- COLVILLE (G.), SHAW (T.), 1950 — *Report of Nigerian livestock mission*. Report to the Colonial Office, HMSO, London.
- DAVIES (J. G.), 1942-1949 — *The Bi Rom ms*. Bexhill-on-Sea.
- DINEUR (B.), THYS (E.), 1986 — Les Kapsiki : race taurine de l'extrême-nord camerounais, I. Introduction et barymétrie. *Rev. Elev. Med. vet. Pays trop.*, 39 (3-4) : 435-442.
- DOUTRESSOULLE (G.), 1947 — *L'élevage en Afrique occidentale française*. Paris, Larose, 298 p.
- DUDGEON (G. C.), 1911 — *The agricultural and forest products of British West Africa*. London, John Murray.
- EPSTEIN (H.), 1971 — *The origin of the domestic animals of Africa*. New York, African Publishing Corporation, vol. 1, 573 p.
- FAO, 1987 — *Typanotolerant Cattle and Livestock Development in West and Central Africa*. Rome, FAO, 2 vol.
- FERGUSON (W.), 1967 — Muturu cattle of Western Nigeria. *Journal of the West African Science Association*, 12 : 37-44.
- FITZPATRICK (J. F. J.), 1910 — Some notes on the Kwolla district and its tribes. *Journal of the African Society*, 10 (37) : 16-52.
- FRICKE (W.), 1979 — Cattle husbandry in Nigeria : a study of its ecological conditions and social-geographical differentiations. *Heidelberger Geographischen Arbeiten*, Heft 52, Geographisches Institut der Universität Heidelberg, West Germany.
- GATES (G. M.), 1952 — Breeds of cattle found in Nigeria. *Farm and Forest*, 11 : 19-43.
- GODET (G.), LANDAIS (E.), POIVEY (J. P.), AGABRIEL (J.), MAVUDO (W.), 1981 — Milking and milk production in sedentary village herds in the north of Ivory Coast. *Rev. Elev. Med. vet. Pays trop.*, 34 : 63-71.

- GRANDIN (B. E.), 1980 — *Small cows, big money; wealth and dwarf cattle production in southwestern Nigeria*. Ph. D thesis, Stanford University.
- HALL (S. J. G.), 1991 — Body dimensions of Nigerian cattle, sheep and goats. *Animal Production*, 53 : 61-69.
- JEFFREYS (M. D.W.), 1953 — Bos Brachyceros or Dwarf Cattle. *Veterinary Record*, 65 : 393-396 et 410-415.
- ILCA, 1979 — *Typanotolerant livestock in West and Central Africa*. Addis-Abeba, Ilca Monograph 2, Situations nationales, 311 p.
- ISICHEI (E.), 1977 — *Igbo Worlds*. London, Macmillan.
- LHOSTE (P.), 1991 — « Cattle genetic resources of West Africa ». In Hickman (C. G.), éd. : *Cattle genetic resources*, World Animal Science, B 7, Amsterdam, Elsevier Science Publishers BV : 73-89.
- MASON (I. L.), éd., 1984 — *Evolution of Domesticated Animals*. London, Longman.
- MASON (I. L.), 1996 — *A World Dictionary of Livestock Breeds, Types and Varieties*. Wallingford, UK, CAB International, Oxon, 273 p.
- MAULE (J. P.), 1990 — *The cattle of the tropics*. Edinburg, Center for Tropical Veterinary Medecine, 225 p.
- MUZZOLINI (A.), 1983 — *L'Art rupestre du Sahara central : classification et chronologie. Le bœuf dans la préhistoire africaine*. Thèse de troisième cycle, université de Provence, 608 p.
- NADEL (S. F.), 1941 — *A Black Byzantium*. OUP for IAI.
- NETTING (R. McC.), 1968 — *Hill farmers of Nigeria*. Seattle, University of Washington Press.
- NGERE (L. O.) et al., 1975 — Milking potential of the West African Shorthorn cow. *Ghana Journal of Agricultural Science*, 8 : 31-35.
- NGOFA (O. O.), 1988 — *The people of Eleme*. Self-published, Port Harcourt.
- OKOJIE (C. G.), 1960 — *Ishan native laws and customs*. Lagos, John Okwesa, Yaba.
- PAGOT (J.), 1985 — *L'élevage en pays tropicaux*. Paris, Maisonneuve et Larose/ACCT, 526 p.
- POIVEY (J. P.), LANDAIS (E.), SEITZ (J. L.), 1980 — Use of body measurements to estimate liveweight in local taurine breeds of Ivory Coast. *Rev. Elev. Med. vet. Pays trop.*, 33 : 311-317.
- RIM, 1989 — *Livestock and land use in Niger and Anambra States, Nigeria*. Report by Resource Inventory and Management Limited (RIM) to FDLPCS, Abuja, Nigeria, 2 vol.
- ROBERTS (C. J.), GRAY (A. R.), 1973 — Studies on trypanosome-resistant cattle. 1. The breeding and growth performance of N'Dama, Muturu and zebu cattle maintained under the same conditions of husbandry. *TAHP*, 5 : 211-219.
- SADA (I.), 1968 — The length of the gestation period, calving interval and service period in indigenous West African cattle : N'Dama, West African Shorthorn and Sokoto Gudale. *Ghana Journal of Agricultural Science*, 1 : 91-97.
- TROQUEREAU (P. J. A.), 1961 — *Les ressources animales de la République du Dahomey*. Rapport pour le gouvernement de la république du Dahomey.

Le N'Dama et le bétail issu de croisements (Keteku) au Nigeria

Histoire, répartition et productivité

Roger Blench

Anthropologue

Cette communication est un extrait modifié du tome II du *Nigerian National Livestock Resource Survey*. Le gouvernement nigérian a passé en 1988 un contrat avec le Resource Inventory and Management Limited pour la réalisation d'une enquête nationale sur le cheptel; les travaux de terrain ont été effectués en 1989 et 1990, et le rapport final a été soumis au gouvernement fédéral du Nigeria en 1992. Ce texte rédigé par Roger Blench est basé sur ses propres données de terrain, des rapports soumis par d'autres chercheurs et un examen approfondi de la littérature. Roger Blench a rassemblé les données socio-économiques tandis que Andrew De Jode et Edoardo Gherzi étaient chargés des données concernant la production animale et de la description des systèmes de production associés. Les notes concernant les Keteku au nord du Yorubaland et dans la région de Lagos ont été écrites par Catherine di Domenico. Les calculs ont tous été vérifiés par William Wint. L'ordre dans lequel sont cités les auteurs reflète l'importance de leur contribution. Les auteurs remercient le Federal Department of Livestock and Pest Control Services de les avoir autorisés à adapter les informations présentées dans ce rapport.

Comme pour le West African Shorthorn, ou Muturu, il existe peu de publications sur la répartition, la gestion, les caractéristiques anatomiques ou la productivité des croisements Muturu x zébu ou Muturu x N'Dama, connus au Nigeria sous le nom de Keteku. Sans compter le Muturu, trois types principaux de bétail sont classés dans la large rubrique des trypanotolérants :

Introduction

- les croisements du West African Shorthorn avec le zébu (donc moins trypanotolérants);
- les croisements du West African Shorthorn avec le N'Dama;
- le N'Dama de race pure proprement dit.

Le taurin kouri (élevé principalement dans les îles du nord du lac Tchad) n'est pas trypanotolérant.

Le N'Dama, contrairement au zébu et au Muturu, n'est pas une espèce autochtone du Nigeria mais a été importé. Son histoire est donc partie de la politique en matière d'élevage. Cette communication n'est cependant pas un historique des programmes d'élevage du bétail : elle porte essentiellement sur la gestion de ces animaux une fois qu'ils se sont répandus dans les communautés villageoises.

Répartition et caractéristiques

Les trois types de bétail dont traite ce document sont la race N'Dama pure, le Keteku du Borgu, ou croisement Muturu x zébu, et le croisement N'Dama x Muturu, ou « Croisement de Lagos ».

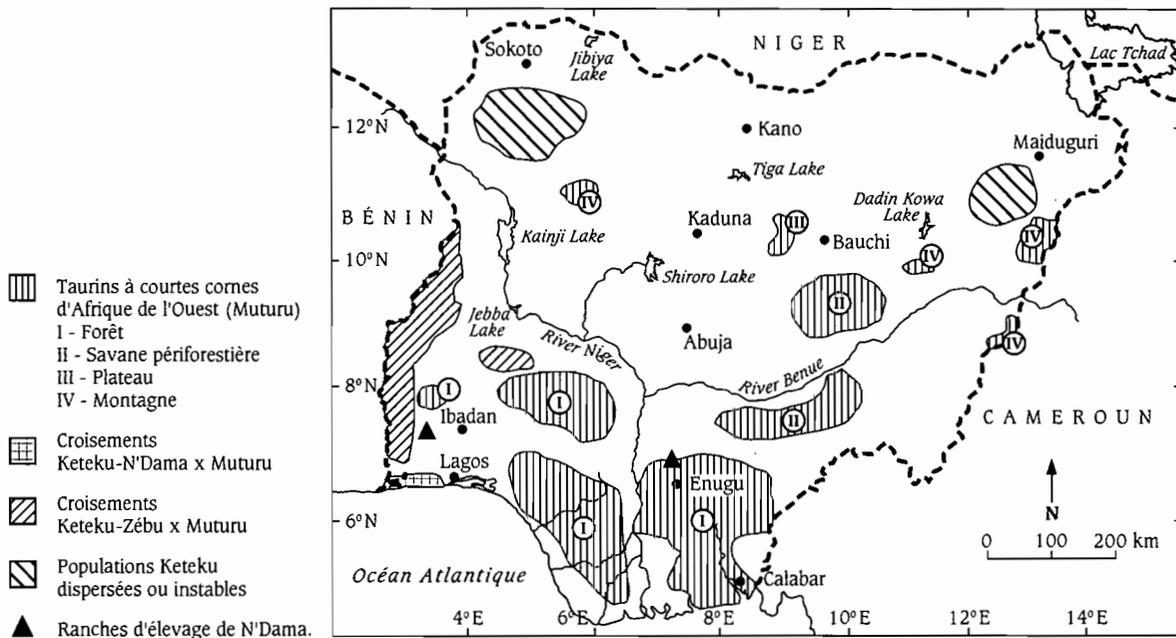
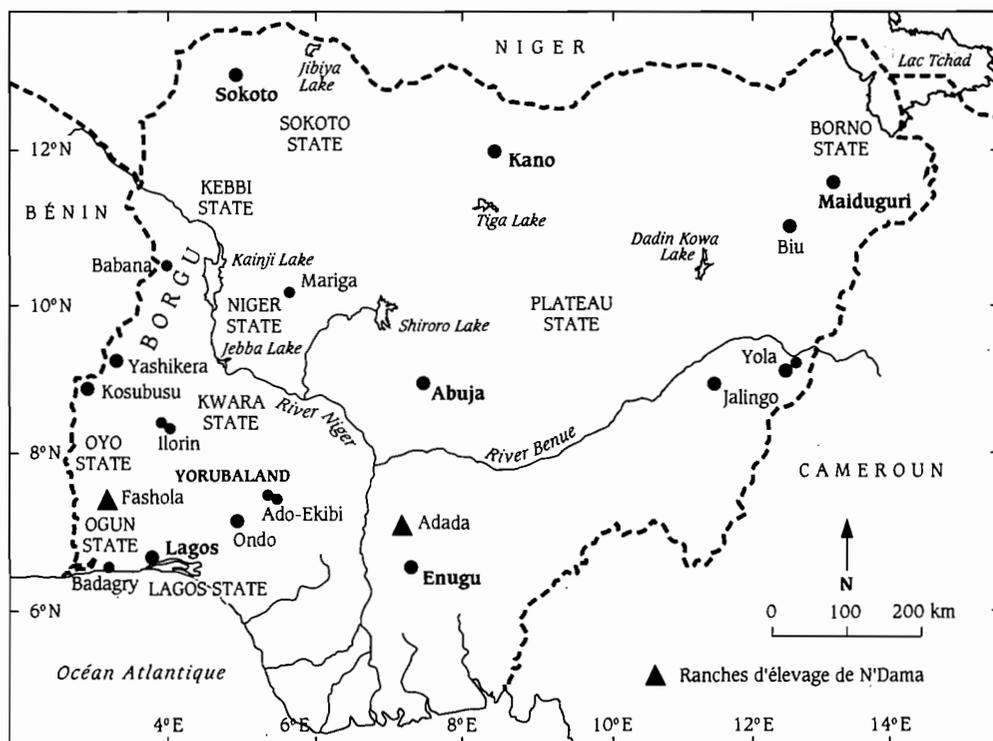


FIG. 1 — Répartition des taurins et de leurs croisements au Nigeria.

FIG. 2 —
Lieux
mentionnés
dans le texte.



La figure 1 présente la répartition des différents croisements keteku établie en 1990. Le nombre de têtes indiqué par l'International Livestock Center of Africa (ILCA, 1979 : 204) était de 180 000 pour le Nigeria, nombre très probablement exagéré s'appuyant sur une carte de répartition peu précise. Des missions sur le terrain ont établi que les Keteku sont significativement moins nombreux qu'on le pensait auparavant et que leur répartition est très différente. Il est peu probable qu'il existe jusqu'à 100 000 têtes, tous types confondus. Ce chiffre est à comparer à une population totale de 14 millions de bovins (RIM, 1992), composée en majorité de zébus.

Répartition et quantité

Définir le Keteku est devenu plus difficile ces dernières années du fait d'une proportion croissante de sang zébu dans les troupeaux keteku. À mesure que les troupeaux fulbe se déplacent vers le sud et occupent des régions auparavant limitées aux bêtes trypanotolérantes, davantage de zébus sont achetés pour les troupeaux des villages. Utiliser le nom de Keteku pour désigner un bovin peut aussi bien refléter le passé culturel du propriétaire que la carte génétique de l'animal.

Le Keteku du Borgu

Le Keteku, également connu sous les noms de Katakou, Ketari, Borgou, Borgawa et Kaiama, est un croisement stabilisé trypanotolérant entre Muturu et zébu (GATES, 1952 ; ADENIJI, 1983). Le nom de Keteku s'applique aussi localement à un croisement N'Dama x Muturu que l'on rencontre sur la côte près de Lagos. Celui-ci sera désigné ici sous le nom de « Croisement de Lagos » pour éviter toute confusion.

Le Keteku du Borgu possède à la fois les caractéristiques du Muturu et celles du Bunaji (zébu white fulani), aux types blanc, gris et noir prédominants et plus occasionnellement rouge et brun (zébu red fulani). Les cornes sont plus longues que celles du Muturu, mais la bosse est plus petite et les pattes plus courtes que chez le Bunaji.

Au Nigeria, les troupeaux de Keteku se limitent à une bande étroite de territoire le long de la frontière du Bénin, bien qu'ils représentent en principe la race dominante de ce pays voisin où ils sont appelés « Borgou ». Cette région, ordinairement connue sous le nom de Borgu, faisait partie des États de Kwara et Sokoto mais fut rattachée aux États du Niger et du Kebbi en 1991.

Ce type de croisement a dû être beaucoup plus répandu dans un passé récent, car on le trouve encore en petit nombre dans la région de Mariga au centre-nord de l'État du Niger. Les véritables West African Shorthorns ou Muturu sont toujours présents dans cette région et les croisements sont localement appelés Muturu. Ils auraient été beaucoup plus nombreux avant que le zébu ne devienne omniprésent. On rencontre une autre population clairsemée de Keteku dans l'État de Sokoto, où ils sont vendus aux paysans qui les utilisent pour les labours depuis la région frontalière de la république du Bénin. Ils ont la réputation d'être plus résistants aux maladies que les zébus.

Plus à l'est, on trouve occasionnellement des Keteku au voisinage des villages dans le nord du Yorubaland. Le West African Shorthorn était répandu par le passé dans toute cette région, où le Keteku le remplace aujourd'hui. Les paysans de la région de Ondo, qui apprécient à la fois leur taille et leur trypanotolérance, achètent parfois les Keteku comme investissement. Auparavant, ceux-ci provenaient de stations d'élevage et étaient distribués dans le cadre de programmes de vulgarisation. Le Government Livestock Centre de Ado-Ekiti possède encore une réserve de Keteku.

Contrairement à d'autres pays d'Afrique de l'Ouest, il n'y a eu que peu de « nouveaux » croisements entre zébu et Muturu dans le sud du Nigeria, tout au long de la ligne d'imbrication des deux types de bétail, ce qui peut paraître surprenant. Les éleveurs igbo, par exemple, ont tendance à considérer que les deux races ne sont pas compatibles : des interdits religieux

s'opposeraient aux tentatives de croisement. La séparation génétique continue dans le Plateau et reflète probablement une rivalité ethnique entre les propriétaires aussi bien que des considérations de productivité animale.

Il semble cependant qu'il y ait eu des croisements importants dans le nord-est du Nigeria. Des descriptions anciennes (par exemple, GATES, 1952) mentionnent une race « Biu » qui était, semble-t-il, un Muturu de la savane avec une quantité variable de gènes zébus. C'était peut-être aussi la base de la variété Adamawa Gudali de la région de Yola. Ces races ont disparu ou se sont fondues dans la population zébu environnante (MASON, 1988). Cependant, on trouve occasionnellement des croisements de type keteku pratiquement sans bosse dans les troupeaux de zébus de l'État de Borno. Ceux-là viennent soit de la république du Cameroun, où les équivalents des Muturu sont encore beaucoup plus répandus, soit des troupeaux de Muturu du Michika-Mubi.

Le bétail n'dama est originaire de Guinée et des régions voisines situées à l'ouest de l'Afrique occidentale (STARKEY, 1984). Il a d'abord été introduit au Nigeria depuis la Guinée en 1939 à titre d'expérience, du fait qu'il était trypanotolérant et plus gros que le Muturu.

Le N'Dama

Le N'Dama a un corps de taille moyenne, compact, avec des cornes en forme de lyre aux pointes noires, et n'a pas de bosse. Les N'Dama importés au Nigeria présentent en général une robe fauve, mais des individus noirs ou pie existent en Guinée. Le mâle possède un fanon de petite taille et une assez forte tête.



Du bétail n'dama a été importé à plusieurs reprises de Sénégal pour des stations puis vendu à des paysans et des éleveurs dans le but d'améliorer la résistance des troupeaux locaux à la trypanosomiase. La plupart du temps, les bouviers croisent les N'Dama avec des zébus, et il subsiste aujourd'hui peu de N'Dama de pure race en dehors des stations. Il existe encore des N'Dama à Itaji, Ayede, Itapaji, Oke-Agbe et Ikaram, au nord du Yorubaland.

Les importations de N'Dama se sont poursuivies de manière sporadique, et le dernier lot d'animaux a été acheminé par avion au cours de l'année 1989. Au Nigeria, les N'Dama se trouvent généralement dans des fermes gouvernementales comme celles de Fashola et d'Adada (fig. 2), ou sont vendus à des entrepreneurs privés. Cependant, le but principal de ces importations, à savoir la distribution d'animaux reproducteurs aux éleveurs des villages, a été rarement atteint, bien que des ventes de reproducteurs aient lieu périodiquement (DE JODE, 1989).

Le Croisement de Lagos

¹ En 1990, le taux de change du naira était d'environ 18 pour une livre sterling ou 10 pour 1 dollar US. En 1992, ce taux était tombé à 32 pour une livre sterling.

Les Keteku de Badagry, État de Lagos, proviennent d'une distribution de taureaux n'dama au milieu des années soixante sous les auspices de la Western Livestock Company. Celle-ci continue à vendre des animaux reproducteurs aux paysans. Un taureau coûtait 2 600 nairas¹ en 1990. Les N'Dama distribués aux paysans étaient accueillis avec enthousiasme et croisés avec le West African Shorthorn indigène (Muturu). Ces croisements sont connus sous le nom de Keteku. Cependant, ils ont récemment subi une introduction importante de gènes zébus (MAULE, 1990) à la suite du déplacement des zébus vers le sud dans la savane périforestière de l'État d'Ogun. On ne peut de ce fait les considérer comme une race stabilisée, malgré leur rôle important dans les systèmes de production traditionnels. Ils restent cantonnés sur la bande côtière qui correspond à peu près à la région des cocoteraies.

Les croisements de Lagos sont plus grands que les Muturu de race pure, avec des cornes de taille moyenne, une bosse petite ou totalement absente, et une couleur de robe allant du noir, fauve ou blanc uni au pie-noir et pie-rouge. Cornes et pattes sont plus longues que celles des Muturu.

Le Humpless Longhorn indigène

Des peintures rupestres dans le nord du Nigeria indiquent clairement que du bétail humpless longhorn peuplait les régions semi-arides (EPSTEIN, 1971 ; BLENCH, 1993). Il ressemblerait aux Pabli de la république du Bénin (TROQUEREAU, 1961) et correspond à un N'Dama « oriental ». Un genre de bétail semblable (le Namchi) subsiste encore chez les Dowayo dans le nord du Cameroun (EPSTEIN, 1971 ; SEIGNOBOS et THYS, 1998). Une population iso-

Un Keteku
au Nigeria,
en zone de
savane.



lée de Humpless Longhorns existe peut-être encore chez les Mumuye, près de Jalingo, dans le nord-est du Nigeria. En 1986, ils étaient déjà fortement croisés avec les zébus « envahisseurs » et clairement voués à l'extinction. En ce qui concerne la taille et la couleur, ils ont peut-être contribué à la réserve génétique des Muturu du Nord, mais il n'existerait pas aujourd'hui de population viable.

Le Keteku et le Croisement de Lagos ont des habitats très différents : les systèmes de gestion qui leur sont appliqués sont donc divers.

Le bétail keteku représente la race établie dans tout le centre de la république du Bénin, et sa répartition au Nigeria peut être considérée comme une extension vers l'est de cette population. À l'intérieur du Nigeria, les Keteku sont élevés par les populations indigènes du Borgu, les Busa et les Baatonun, ainsi que par certains Yoruba au nord-est de l'État d'Oyo. Les Fulbe, venus de la république du Bénin dans les années quarante, ont aussi amené au Borgu des troupeaux de Keteku. Les groupes de Fulbe qu'ils ont rencontrés au Nigeria élevaient principalement des zébus. Le processus de croisement des deux types de bétail est issu de leur rencontre.

Systemes de gestion

Le Keteku (Muturu x zébu)

Le système de gestion est basé sur la transhumance entre les pâturages de saison sèche et ceux de saison des pluies. Au début de la saison des pluies, en mai-juin, après les plantations, la famille fulbe se sépare en deux groupes : le chef de famille et les femmes restent sur place pour s'occuper des cultures jusqu'à la récolte, les plus jeunes fils se dirigent avec le troupeau vers le sud ou vers l'est pour trouver de l'herbe fraîche à l'écart des terres cultivées. La transhumance est relativement limitée ; dans la plupart des cas, le troupeau se trouve à moins de trente kilomètres de sa base. Il reste à l'écart jusqu'à la période des récoltes, et les bergers fulbe s'entendent avec les paysans locaux pour faire paître leurs bêtes sur les résidus de récolte. Quand ceux-ci sont épuisés, le troupeau rejoint l'exploitation familiale pour se nourrir des résidus de récolte familiaux.

La traction animale n'est utilisée que le long de la frontière nord-ouest du Borgu, qui touche la république du Bénin. Les Keteku sont réputés comme bêtes de trait et pour leur bonne adaptation au stress du travail saisonnier, aussi un petit commerce d'exportation de Keteku vers l'État de Kebbi s'est-il développé. Près de Babana, il semble que certains paysans attendent quatre Keteku à la fois étant donné la quantité de racines et de pierres dans le sol.

Les paysans qui n'emploient pas leurs Keteku pour les labours les confient souvent à des gardiens fulbe qui reçoivent en contrepartie du lait et un pourcentage sur les naissances, ou encore un salaire annuel en espèces. Dans certains villages au sud du Borgu, le bétail est rassemblé et le troupeau gardé par un gardien salarié ou par de jeunes hommes du village. Contrairement aux Muturu, les femelles keteku sont traitées régulièrement, en général deux fois par jour pendant la saison des pluies et une fois durant la saison sèche.

Les mérites comparés des Keteku et des zébus font toujours l'objet de discussions au Borgu. Les Keteku seraient plus résistants aux maladies et plus productifs en termes de veaux et de lait. Le principal inconvénient réside dans leur taille, inférieure à celle des zébus ; ils sont par conséquent moins prestigieux et leur prix sur le marché est moins élevé. Les paysans disent souvent que les Bunaji et les Rahaji de pure race sont moins dociles et plus enclins à faire des dégâts que les Keteku, mais peut-être s'agit-il seulement là d'un *a priori* ou d'un effet de la méconnaissance du bétail de la part des paysans.

Plus à l'est, les paysans Yoruba achètent parfois des têtes de bétail comme investissement. Par exemple, à Aiyetoro, des Keteku ont été achetés récemment et gardés en liberté comme les Muturu. Mais le plus souvent, quand le troupeau d'un village revêt une certaine importance, on engage

un berger par contrat. Cependant, contrairement au Borgu, où les éleveurs salariés se déplacent sur de longues distances avec les troupeaux, ces animaux restent à proximité du village toute l'année.

Les systèmes d'élevage sont différents sur la côte et à l'intérieur du pays. Sur la côte, dans les plantations de noix de coco des petits exploitants, le bétail est attaché aux cocotiers par les cornes durant la nuit, et libéré pour pâturer le jour. Pendant la saison sèche, son rayon de pâture est de 3 ou 4 km. Après la récolte, il se nourrit des résidus de maïs, manioc et arachide mais ne reçoit aucun fourrage ou nourriture supplémentaire. Les propriétaires acceptent de garder le troupeau commun sur chaque parcelle de cocotier pendant trois mois pour la fertiliser. À l'intérieur des terres, le bétail est parqué dans un enclos en bois pendant la nuit et attaché le jour sur un coin de pâture libre. Pendant la saison sèche, il est en général surveillé par des gardiens fulbe salariés qui vendent le lait comme partie de leur salaire.

Les études sur les Keteku sont rares. HILL et UPTON (1964) ont analysé la croissance des N'Dama et des Keteku dans les fermes et MORKRAMER (1985) a comparé les croisements Brown Swiss et Keteku avec d'autres races dont les N'Dama. OLUTOGUN (1976) a également comparé les caractéristiques de reproduction de N'Dama et de Keteku dans les stations gouvernementales. Au Nigeria, OLUTOGUN et DETTMERS (1986) signalent que les croisements N'Dama x Keteku se révèlent plus productifs que chacune des deux pures races. l'ILCA (1979 : 211) a établi un résumé des données disponibles dans les archives des stations. Il n'existe aucune référence sur des croisements N'Dama x Muturu dans l'État de Lagos. l'ILCA (1979 : 212) mentionne quelques données émanant des stations sur les croisements N'Dama x Keteku, mais celles-ci ne sont pas vraiment comparables aux croisements effectués en gestion traditionnelle.

Étant donné le manque d'information sur la productivité des animaux en gestion traditionnelle, des enquêtes ont été menées selon la technique du Mature Breeding Female History (MBFH). Les carrières de 102 femelles ont été enregistrées en août 1990 au Borgu. Dans l'État de Lagos, 44 carrières ont été prises en compte en novembre 1990. Les tableaux I et II donnent une synthèse des résultats comparatifs détaillés dans les paragraphes ci-dessous.

Le Croisement de Lagos (Muturu x N'Dama)

Productivité

Reproduction

Races	Femelles reproductrices (n)	Âge moyen (mois)	Âge moyen au premier vêlage (mois)	Nombre de mises bas précédentes	Intervalles entre mises bas (mois)
Keteku du Borgu	102	85,6	44,6	2,9	20,6
Croisements de Lagos	44	70,7	40,0	1,9	20,6
Zébus (Red Fulani)	67	97,6	47,9	2,9	19,5

TABLE. I — Comparaison des paramètres de reproduction de bétail trypanotolérant issu de croisements et de zébus au Nigeria.

Race	Nombre	Janv.	Fév.	Mars	Avril	Mai	Juin	Juill.	Août	Sept.	Oct.	Nov.	Déc.
Keteku du Borgu	286	3,9	6,9	6,9	12,7	14,7	6,9	6,9	8,8	8,8	8,8	8,8	5,9
Croisements de Lagos	82	6,8	18,2	4,5	9,1	6,8	13,6	9,1	13,6	9,1	2,3	4,5	2,3

TABLE. II — Répartition annuelle des mises bas des Keteku du Borgu et des Croisements de Lagos.

Le tableau I permet de comparer les principaux paramètres enregistrés dans les deux cas à ceux de zébus rahadji (Red Fulani).

Le tableau II présente les pourcentages de veaux nés chaque mois de l'année. À partir de ceux-ci, il est possible de calculer les tendances de conception.

Le Keteku du Borgu

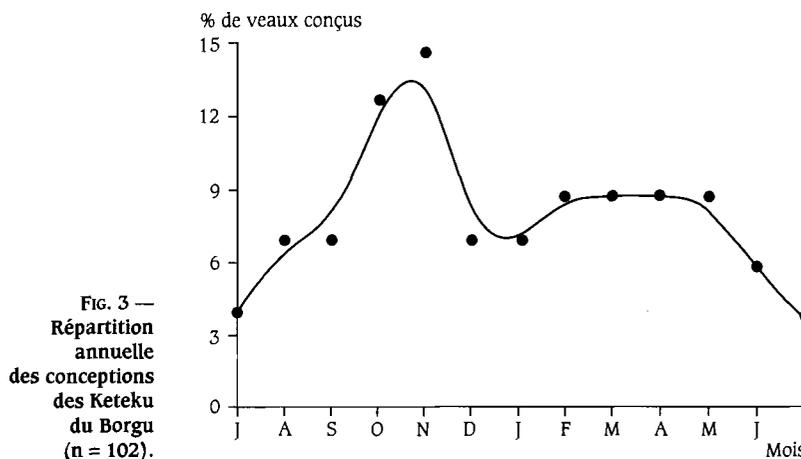
Les paramètres de productivité des femelles sont donnés dans le tableau I. Ils montrent que les femelles sont d'une productivité comparable à celle du zébu rahaji (Red Fulani), avec un intervalle entre mises bas de 20,6 mois et un âge moyen de 44,6 mois au premier vêlage. Les résultats de l'enquête sur les Rahaji, une race de gros zébus rencontrés dans la zone semi-aride, sont fournis à titre de comparaison.

L'ILCA (1979 : 211) fait état d'un intervalle entre les vêlages de 19,3 mois et d'un premier vêlage à 47 mois pour les Keteku de la ferme d'Upper Ogun à la fin des années cinquante. Le tableau III indique la répartition des classes d'âge à la première mise bas pour les Keteku et les Croisements de Lagos.

La distribution des vêlages est présentée sur le tableau II et celle des conceptions sur la figure 3. Celles-ci ont été régulières tout au long de l'année, hormis une pointe importante en octobre et novembre, ce qui est quelque peu surprenant étant donné que ce n'est pas normalement une période d'abondance nutritionnelle.

TABL. III —
Âge au
premier vêlage
des Keteku
du Borgu
(n = 102) et
des Croisements
de Lagos
(n = 44).

Âge (mois)	Keteku du Borgu		Croisements de Lagos	
	Nombre	%	Nombre	%
24-35	1	1	3	6,8
36-47	43	42,2	22	50,0
48-59	45	44,1	17	38,6
60-71	10	9,8	1	2,3
> 72	3	2,9	1	2,3



Dans le tableau I sont regroupés les principaux paramètres de reproduction du Croisement de Lagos. L'âge moyen de la première mise bas est de 40 mois, comparable à celui des Muturu de la zone de forêt. L'âge moyen des femelles reproductrices est de 69,4 mois, avec des mises bas moyennes de 1,8 par femelle. L'intervalle entre mises bas est de 20,6 mois, semblable à celui des Keteku du Borgu. Le tableau III indique l'âge au premier vêlage. On remarque une légère tendance à une conception plus précoce par rapport au Keteku du Borgu.

*Le Croisement
de Lagos
(N'Dama x
Muturu)*

La répartition annuelle des vêlages est donnée sur le tableau II et celle des conceptions est représentée sur la figure 4. Il n'y a pas vraiment de variation saisonnière marquée, bien que les taux de conception semblent baisser légèrement pendant la saison sèche de janvier à mars. Dans cette région de forte pluviosité, la productivité du bétail dépend de l'abondance de la végétation.

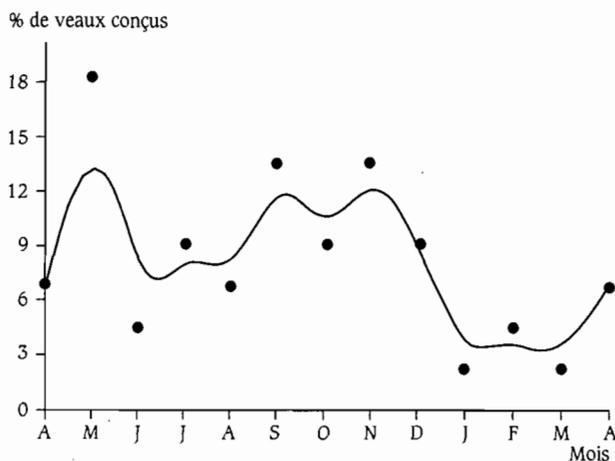


FIG. 4 —
Répartition
annuelle
des conceptions
des Croisements
de Lagos
(n = 44).

Structure du troupeau

Le Keteku du Borgu

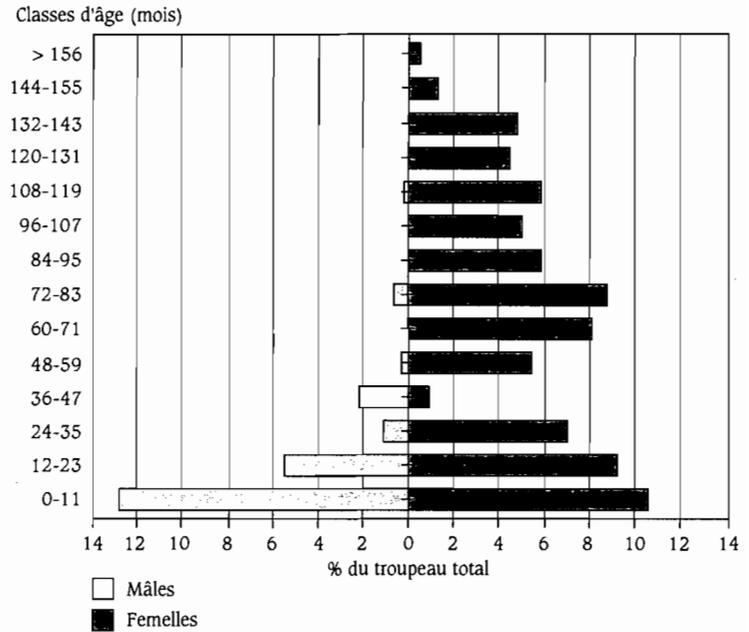
Une structure de troupeau indicative (tabl. IV) et une pyramide démographique (fig. 5) peuvent être calculées en ajoutant les âges des mères et ceux de leurs petits. Sont exclus les mâles achetés et les mâles castrés, deux cas assez rares.

On remarque principalement dans la pyramide le grand nombre de femelles plus âgées dans le troupeau par rapport à d'autres races. Cela suggère une tendance à garder les femelles pour le lait — peut-être celles qui appartiennent à des paysans plus sédentaires.

Classe d'âge (mois)	Femelle		Mâle	
	Fréquence	%	Fréquence	%
0-11	29	10,6	35	12,8
12-23	25	9,2	15	5,5
24-35	19	7,0	3	1,1
36-47	15	5,5	6	2,2
48-59	22	8,1	1	0,4
60-71	24	8,8	0	0,0
72-83	16	5,9	2	0,7
84-95	14	5,1	0	0,0
96-107	16	5,9	0	0,0
108-119	12	4,4	1	0,3
120-131	13	4,8	-	-
132-143	1	0,3	-	-
144-155	3	1,1	-	-
156-168	1	0,3	-	-
Total	210	77,0	63	23,0

TABL. IV —
Keteku
du Borgu :
structure
du troupeau
(n = 273).

**Fig. 5 —
Pyramide
des âges
des Keteku
du Borgu
(n = 273).**



Une structure de troupeau de base et une pyramide démographique pour le Croisement de Lagos sont donnés sur le tableau v et la figure 6.

Le Croisement de Lagos

La « protubérance » de la pyramide entre quatre et sept ans reflète l'importance de la traite des femelles. Cela suggère que les veaux femelles sont vendus aussi souvent que les mâles, mais une fois qu'une mère a fait ses preuves, elle reste dans le troupeau.

**Tabl. v —
Croisement
de Lagos :
structure
du troupeau
(n = 97).**

Classe d'âge (mois)	Femelle		Mâle	
	Fréquence	%	Fréquence	%
0-11	9	9,3	9	9,3
12-23	4	4,1	9	9,3
24-35	6	6,2	5	5,1
36-47	3	3,1	2	2,1
48-59	11	11,3	2	2,1
60-71	13	13,4	1	1,0
72-83	10	10,3	-	-
84-95	5	5,1	-	-
96-107	4	4,1	-	-
108-119	2	2,1	-	-
120-131	2	2,1	-	-
Total	69	71,1	28	28,9

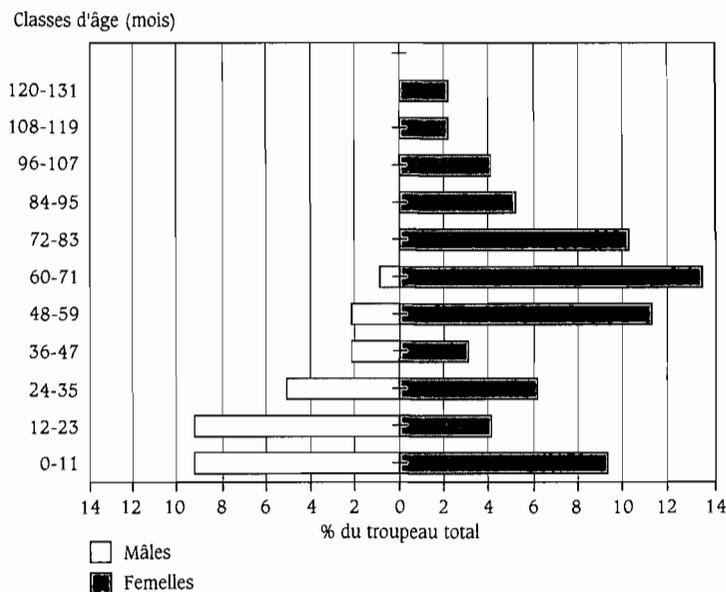


FIG. 6 —
Pyramide
des âges
des Croisements
de Lagos
(n = 97).

Mortalité et retraits du troupeau

Il est possible de calculer le taux approximatif de mortalité et de prélèvements à partir de l'analyse du devenir des jeunes (tabl. vi). Il faut noter que « le prélèvement » dont il s'agit ici ne représente pas un taux annuel mais plutôt un pourcentage de la descendance totale. Le prélèvement annuel serait quelque peu inférieur.

Un aspect non négligeable de la production de Keteku du Borgu et de Croisements de Lagos réside dans le fort taux de mortalité des veaux. En effet, ajouté au niveau moyen ou élevé de prélèvement, il contribue à la faible durabilité des troupeaux. Il est à noter cependant que ces deux sys-

Race	Total des naissances	Exploitation vente + cadeaux + abattage		Mortalité		Avortement %	Total des naissances
		n	(%)	n	(%)		
Keteku du Borgu	286	58	20,4	57	19,9	2,7	293
Croisements de Lagos	82	21	25,6	18	21,9	0,0	82
Zébus (Red Fulani)	195	20	10,3	13	6,7	1,5	198

TABLE VI — Devenir de la descendance de bétail trypanotolérant issu de croisements et de zébus.

tèmes de production reposent sur l'achat de mâles provenant des grands troupeaux de transhumance venus du Nord. Ils n'apparaissent pas sur la pyramide démographique mais permettent au troupeau de rester viable.

Le tableau VII indique la répartition des bêtes quittant le troupeau. Près de 40 % de la descendance des femelles ne reste pas dans le troupeau, pour des raisons de décès, de vente ou d'abattage.

*Le Keteku
du Borgu*

Motif	Keteku du Borgu			Croisements de Lagos		
	Nombre	% du total des départs	% des naissances	Nombre	% du total des départs	% des naissances
Décès	57	49,6	19,9	18	62,1	21,9
Vente	51	44,4	17,9	9	31,0	11,0
Abattage	6	5,2	2,1	2	6,9	2,4
Transfert	1	0,9	0,4	0	0,0	0,0

TABLEAU VII — Motifs de départ des troupeaux des Keteku du Borgu (n = 115 sur 286 naissances) et des Croisements de Lagos (n = 29 sur 82 naissances).

Le taux de mortalité (près de 20 %) des Keteku du Borgu est le plus élevé de toutes les races de bétail du Nigeria, à l'exception du Kouri.

L'importance de l'échantillon (57 décès sur 286 naissances) suggère que ce résultat n'est probablement pas une irrégularité statistique. Le taux d'avortement sur un échantillon de 293 gestations était de 2,7 %. La principale cause de décès évoquée était la diarrhée, mais la forte proportion de décès pour raisons inconnues ne permet pas une analyse plus poussée. Le taux global de vente et d'abattage atteint 20,4 %, ce qui est étonnamment élevé étant donné le taux de mortalité.

La répartition des bêtes ayant quitté le troupeau est indiquée dans le tableau VII. Dans l'ensemble, la taille des échantillons est plutôt réduite, et ces résultats doivent être considérés à titre purement indicatif.

Le Croisement de Lagos

Comme pour les Keteku du Borgu, le taux de mortalité (22 %) des Croisements de Lagos est très élevé, bien qu'aucun avortement n'ait été enregistré. La cause de décès la plus couramment citée est la diarrhée, mais infections pulmonaires et fièvre aphteuse sont également mentionnées. Le taux global de ventes et d'abattage, de 13,4 %, est comparable à celui d'autres races. Il suggère par ailleurs que l'élevage doit être une activité rentable pour pouvoir supporter un tel taux de mortalité.

Maladies

Le taux de mortalité des veaux chez les Keteku du Borgu, dans l'État de Kwara, est extrêmement élevé et les bergers mentionnent les mêmes maladies que pour les zébus. Les principales affections signalées sont la trypanosomose (*sammore*), la fièvre aphteuse (*Shabu*), la douve du foie (*Henryre*), et *konnoje*, une maladie censée provoquer des avortements, peut-être la brucellose.

L'éloignement de la région et le manque de services vétérinaires contribuent peut-être à ce fort taux de mortalité. La situation actuelle présente cependant quelques paradoxes, étant donné que c'est leur résistance aux maladies qui fait traditionnellement la valeur des Keteku. Il est possible que, en augmentant la proportion de sang zébu dans leurs troupeaux, les producteurs échangent prestige contre plus de vulnérabilité.

La mortalité chez les Croisements de Lagos est également élevée, et bien qu'aucun avortement n'ait été enregistré, il serait surprenant qu'il n'y en ait pas. Les paysans sont souvent mal informés sur les maladies du bétail, considérant que ce genre de connaissances est du ressort des gardiens fulbe sous contrat. La fièvre aphteuse a été signalée, et les veaux souffrent d'infections pulmonaires et de diarrhée.

Produits laitiers

Dans l'État de Borgu, la traite des Keteku s'effectue deux fois par jour pendant la saison des pluies, une fois durant la saison sèche. Elle a toujours lieu le matin avant le pâturage, entre 9h30 et 10h en saison des pluies, et environ deux heures plus tôt en saison sèche. Pendant la saison des pluies, la sortie plus tardive permet d'attendre que l'herbe soit sèche afin d'éviter des problèmes gastro-intestinaux.

Avec le lait, les Fulbe de cette région fabriquent du fromage (*wara*), une sorte de yoghourt (*kindirmo*), et du beurre (*man shanu*). Le lait frais est réservé à la consommation familiale, mais les femmes vendent des produits laitiers au village voisin tous les jours. À Kosobusu et Babana (Gouvernement local du Borgu), les femmes gobirawa achètent le *wara* frais aux femmes peules et le font sécher au soleil avant de le revendre au village. Le fromage sèche et mûrit au soleil jusqu'à ce que la croûte durcisse. Imprégné d'une teinture végétale, il prend une couleur rouge foncé. De forme hémisphérique, il mesure environ 25 cm à la base, et se vend au détail en petits cubes au prix de 50 kobos (1990).

Les bergers fulbe qui s'occupent des Croisements de Lagos ont le droit de les traire pour leur consommation personnelle, mais en général on ne vend pas de lait le long de la côte. Les Fulbe qui gardent des zébus vendent de temps en temps du lait aux commerçants, mais ces ventes restent marginales.

Commercialisation

En ce qui concerne la commercialisation, le contraste entre Muturu et Keteku est très marqué. Les Keteku du Borgu appartiennent à des éleveurs qui les considèrent comme un moyen de subsistance et non comme destinés à des rituels. La plupart des Keteku entrent dans le système de commercialisation à grande échelle comme les zébus. Les animaux sont en général vendus individuellement, par un intermédiaire d'un village voisin. Les taureaux keteku sains, de 6 à 7 ans, se vendaient environ 3 000 nairas en 1990, mais ce prix pouvait descendre jusqu'à 1 600 nairas en fin de saison sèche. Le bétail est rassemblé, avec les Keteku venant de la république du Bénin, dans des marchés aux bestiaux tels que Yashikera et Kaiama, et de là à Ilorin, où il rejoint les voies principales vers les marchés du Sud.

Dans la région de Badagry, il n'existe pas de marché organisé. Les clients potentiels qui viennent souvent de Lagos, à plus de 100 km de là, passent par des intermédiaires locaux qui font office de courtiers. Ceux-ci prennent contact avec les propriétaires de bétail. Si un accord est conclu, le marchand de Lagos viendra au village prendre l'animal.

L'un des éléments les plus positifs dans le développement des races trypanotolérantes est représenté par le croisement N'Dama x Muturu. Il s'est montré productif et peut être une source de fumier pour les plantations de cocotiers. La mortalité élevée des veaux et des adultes pose un problème, probablement amplifié par le système d'élevage. Un élevage plus intensif pourrait y remédier. À ce jour, ce système se limite à une région restreinte, mais il représente un modèle précieux qui pourrait être étendu le long de la côte.

À l'inverse, le véritable Keteku du Borgu est menacé d'extinction, ou, du moins, d'être submergé par le patrimoine génétique zébu. La petite taille des Keteku est considérée comme un désavantage dans un système orienté de plus en plus vers la production de viande. Les Keteku représentent cependant une ressource importante en tant qu'animaux de trait pouvant travailler dans des environnements relativement humides, sans stress. Le bétail de type keteku a revêtu une importance capitale dans l'extension de la traction animale vers le sud dans des régions limitrophes de la république du Bénin. Conserver une population reproductrice devrait donc être une priorité.

Conclusion

Références

- ADENIJI (K. O.), 1983 — « Review of endangered cattle breeds in Africa ». In : *Animal genetic resources in Africa: high potential and endangered livestock*, 2nd OAU expert committee meeting on animal genetic resources in Africa, November 1983, Bulawayo, Zimbabwe, OAU Nairobi, Kenya : 24-30.
- BLENCH (R. M.), 1993 — « Ethnographic and linguistic evidence for the prehistory of African ruminant livestock, horses and ponies ». In Shaw (T.), Sinclair (P.), Andah (B.), Okpoko (A.), éd. : *The archaeology of Africa. Food, metals and towns*, London, Routledge : 71-103.
- CAMUS (E.), LANDAIS (E.), POIVEY (J.P.), 1981 — Genetic structure of sedentary cattle in the north of Ivory Coast. Future prospects of cattle production following the spread of zebu crossing. *Rev. Elev. Med. vet. Pays trop.*, 34 : 187-188.
- DE JODE (A.), 1989 — *A preliminary study of cattle production parameters in Oyo State, South-West Nigeria*. Unpublished M. Sc. Dissertation, Centre for Tropical Veterinary Medicine, University of Edinburgh.
- EPSTEIN (H.), 1971 — *The origin of the domestic animals of Africa*. New York, African Publishing Corporation, vol. 1.
- FAO, 1987 — *Trypanotolerant Cattle and Livestock Development in West and Central Africa*. Rome, FAO, 2 vol.
- FRICKE (W.), 1979 — Cattle husbandry in Nigeria: a study of its ecological conditions and social-geographical differentiations. *Heidelberger Geographischen Arbeiten*, Heft 52, Geographisches Institut der Universität Heidelberg, West Germany.
- GATES (G. M.), 1952 — Breeds of cattle found in Nigeria. *Farm and Forest*, 11 : 19-43.
- GODET (G.) *et al.*, 1981 — Milking and milk production in sedentary village herds in the north of Ivory Coast. *Rev. Elev. Med. vet. Pays trop.*, 34 : 63-71.
- GRANDIN (B. E.), 1980 — *Small cows, big money; wealth and dwarf cattle production in southwestern Nigeria*. Ph. D thesis, Stanford University.
- HILL (D. H.), UPTON (M.), 1964 — Growth performance of ranch reared N'Dama and Keteku cattle and their crosses in the derived guinea savanna zone, Western Nigeria. *Tropical Agriculture*, 41 (2) : 121-128.
- ILCA, 1979 — *Trypanotolerant livestock in West and Central Africa*. Addis Abeba, Ilca Monograph 2, 2 vol.
- MASON (I. L.), 1988 — *A world dictionary of livestock breeds, types and varieties*. Wallingford UK, CAB International, 3^e édit, 348 p.
- MAULE (J. P.), 1990 — *The cattle of the tropics*. Roslin, Midlothian, UK, Centre for Tropical Veterinary Medicine, 225 p.
- MORKRAMER (G.), 1985 — The promotion of animal production by the breeding of purebred and crossbred cattle in west and central Africa. Aventionou, Togo, *Trypanotolérance et Production Animale*, 4 : 73-82.
- OLUTOGUN (O.), 1976 — *Reproductive performance and growth of N'Dama and Keteku cattle under ranching conditions in the Guinea Savannah of Nigeria*. Ph.D. thesis, Department of Animal Science, University of Ibadan.
- OLUTOGUN (O.), DETTMERS (A.), 1986 — « Reproductive characteristics of trypanotolerant cattle breeds under ranching conditions in the humid tropics of Nigeria ». In : *Proceedings of the 3rd world congress on genetics applied to livestock production*, IX, Lincoln, Nebraska : 325-330.
- POIVEY (J. P.), LANDAIS (E.), SEITZ (J. L.), 1980 — Use of body measurements to estimate liveweight in local taurine breeds of Ivory Coast. *Rev. Elev. Med. vet. Pays trop.*, 33 : 311-317.
- RIM, 1992 — *National Livestock Resource Survey*. Final report to FDLPCS, Abuja, 5 vol.
- ROBERTS (C. J.), GRAY (A. R.), 1973 — Studies on trypanosome-resistant cattle. 1. The breeding and growth performance of N'Dama, Muturu and zebu cattle maintained under the same conditions of husbandry. *TAHP*, 5 : 211-219.
- SADA (I.), 1968 — The length of the gestation period, calving interval and service period in indigenous West African cattle: N'Dama, West African Shorthorn and Sokoto Gudale. *Ghana Journal of Agricultural Science*, 1 : 91-97.
- STARKEY (P. H.), 1984 — N'Dama cattle — a productive trypanotolerant breed. *World Animal Review*, 50 : 2-15.
- TROQUEREAU (P. J. A.), 1961 — *Les ressources animales de la République du Dahomey*. Rapport pour le gouvernement de la république du Dahomey.



Les taurins
de l'ouest du Cameroun,
bœufs de chefferie

**Masque de taurin,
trésor de chefferie bamiléké,
région de Bafoussam.**

Jean Boutrais

Géographe

Les taurins de l'ouest du Cameroun

Si des noyaux de cheptel taurin se maintiennent au nord du Cameroun, le destin du même type de cheptel est opposé sur les plateaux de l'Ouest. Là, cette race bovine appartient pratiquement au passé. Les jeunes générations d'informateurs en ignorent l'existence ancienne. Seuls subsistent des témoignages écrits dispersés, mais souvent ils n'évoquent les taurins que de façon allusive. Pourtant, il est vraisemblable que ce cheptel n'était pas négligeable au début du siècle, tant par ses effectifs que par son rôle social. Les Bamileke étaient sans doute les seuls Bantous ou Semi-Bantous à détenir des bovins et, jusqu'à une date récente, ils avaient plus ou moins réussi à maintenir ce cheptel.

Même si les Bamileke s'adonnaient autrefois surtout à l'agriculture et à l'élevage de chèvres, des auteurs ont noté l'existence ancienne d'un élevage bovin original (HURAULT, 1970 : 249 ; DONGMO, 1971). La linguistique confirme la présence ancienne de bovins chez les Bamileke, alors qu'ils sont habituellement considérés comme l'exemple typique de simples cultivateurs ignorant l'élevage. Ainsi, le dialecte de la région de Bana distingue nettement la viande de bœuf de celle provenant de la chasse. Constatation encore plus pertinente : les Bamileke ne se contentent pas d'opposer indistinctement les animaux aux hommes. Leur vocabulaire est relativement riche pour désigner les catégories de bovins : le bœuf par opposition au taureau, la vache différenciée de la génisse (LÉGER, 1932). Ces termes dénotent une certaine familiarité culturelle avec le cheptel bovin.

Le cheptel bamileke

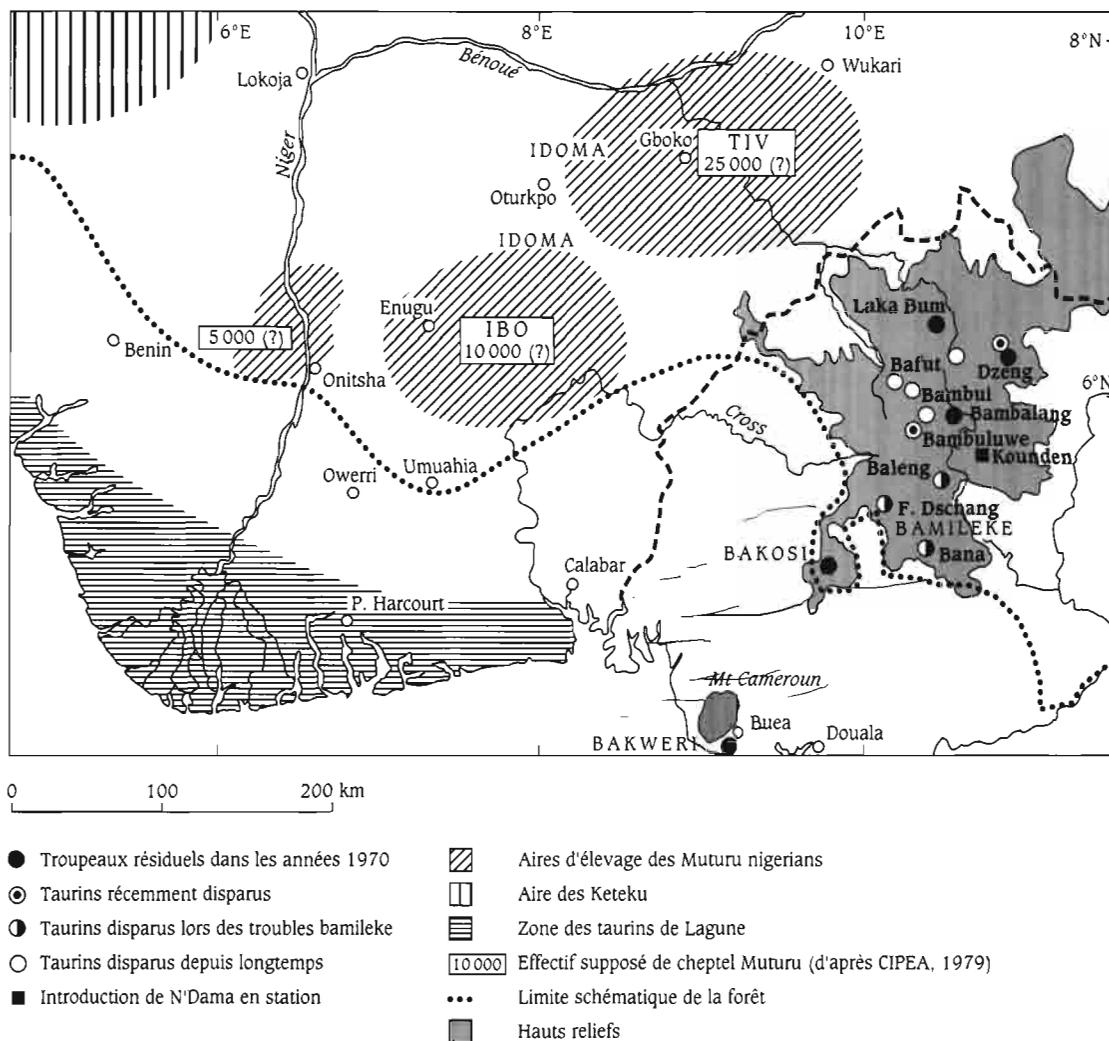


FIG. 1 — Les taurins des savanes humides au Cameroun et au Nigeria.

¹ D'après POUMAILLOU (1963), le cheptel bovin des Bamileke était un peu plus important : 2 500 têtes vers 1952-1954 et 2 000 en 1958, juste avant les troubles. Mais l'auteur ne précise pas de quel type de bovins il s'agissait.

Des témoignages sur cet élevage dépassent la simple allusion. Ainsi, DIZIAIN (1952) signale qu'au début des années cinquante, les Bamileke possédaient environ 2 000 bovins¹. Mais beaucoup de ces animaux provenaient d'achats auprès des Mbororo ou des convoyeurs de troupeaux de boucherie : ils étaient donc de race zébu ou issus de mélanges entre zébus et taurins. Quant au cheptel ancestral, il ne comptait qu'environ 300 taurins. HURAUULT (1962) mentionne rapidement l'existence, également dans les années

cinquante, de petits troupeaux de bœufs qui appartenait aux chefs et aux principaux notables. Un plan des habitations de la chefferie de Batié, dressé en 1955 par cet auteur, comporte un enclos à bœufs, situé près du marché où convergent des chemins enclos. En revanche, le plan de la grande chefferie de Bandjoun n'en comprend pas. La première chefferie, à l'écart des grandes routes jusqu'en 1955, était alors considérée comme plus traditionnelle que la seconde, proche de Bafoussam. Mais le maintien d'un troupeau de bovins à Batié tenait surtout à l'existence de prairies dans les zones montagneuses dont les sols pauvres rebutaient les cultivateurs.

DONGMO (1972) confirme la présence ancienne des taurins chez les Bamileke. Ils y constituaient des biens inaliénables attachés aux chefferies, divaguant librement sur les jachères collectives en haut des collines. Les effectifs variaient beaucoup d'une chefferie à l'autre, en partie à cause de l'inégale étendue des jachères. Selon le même auteur, les gros troupeaux des chefs de Foléké-Dschang et de Bana suscitaient en particulier la jalousie des autres chefs.

D'après PRADELLES DE LATOUR (1991 : 172), à Bangoua, le chef était le seul à pouvoir posséder des bœufs comme des moutons. Mais les bovins de cette chefferie n'étaient peut-être pas tous de race taurine, Bangoua abritant un foirail où des zébus de l'Adamaoua étaient acheminés dès le début de ce siècle. Dans un but d'ascension sociale, des Bamileke qui se livraient au commerce de bétail offraient des zébus au chef (PRADELLES DE LATOUR, 1991 : 136).

D'autres témoignages apportent des repères sur l'évolution du cheptel, caractérisée par une diminution régulière des effectifs. R. Delarozieri, cité par DIZIAIN (1952), estime que le cheptel taurin de la chefferie de Baleng, réduit à 25 têtes dans les années quarante, en comptait 800 un siècle auparavant. En 1922, un rapport administratif rappelle que les Allemands évaluaient le cheptel des chefferies bamileke à un millier de têtes en 1913 (Rapport annuel à la SDN, 1922 : 98). Le rapport renchérit : « Ce chiffre paraît un peu faible actuellement : par sa sauvagerie, ce bétail a pu échapper aux réquisitions qu'a entraînées la guerre. » Le cheptel taurin ne semblait pas alors en voie d'extinction. Les administrateurs envisageaient de « reprendre » des essais d'amélioration de la race locale, preuve que les Allemands n'étaient pas restés inactifs en ce domaine. En 1923, une ferme d'élevage est créée à Dschang pour « domestiquer le petit bœuf, à moitié sauvage, de la région » (*ibid.*, 1923). La ferme a comme objectif d'encourager une diffusion de la race taurine : « Dès qu'une certaine quantité de sujets robustes aura pu être constituée, des couples seront distribués aux chefs de village, de façon à permettre la constitution de troupeaux de gros bétail » (*ibid.*, 1923). Objectif séduisant et qui réapparaît périodiquement

dans les rapports administratifs, alors même que le cheptel taurin des Bamileke fond inexorablement. Il semble que la ferme de Dschang se soit orientée rapidement vers l'élevage du zébu plutôt que du taurin bamileke. Une décennie plus tard, un rapport le suggère : « Le dressage des animaux se poursuit à la ferme de Dschang. Plusieurs paires de bœufs ont été formées pour la Circonscription de Nkongsamba où les planteurs effectuent des labours à la charrue » (*ibid.*, 1933). Comme c'est souvent le cas dans les rapports administratifs, la race des animaux n'est pas précisée, mais les planteurs de café européens utilisaient de grosses charrues que seuls des zébus puissants pouvaient tirer.

La disparition récente des taurins bamileke marque l'aboutissement d'une longue diminution des effectifs. Les ponctions opérées sur les troupeaux ont-elles excédé leurs capacités de renouvellement ? Dès qu'un noyau isolé de bovins passe en dessous d'un certain effectif, la consanguinité entraîne une réduction de la prolificité : la disparition du cheptel est presque inévitable. DIZIAIN (1952) suppose que le cheptel fut décimé par la trypanosomose, mais cette hypothèse paraît improbable. Contrairement à la plupart des zébus, les taurins ont la réputation de bénéficier d'une trypanotolérance. Certes, elle n'équivaut pas à une immunité totale face à la maladie mais on considère habituellement qu'il n'existe pas de mouches tsé-tsé sur le plateau bamileke, à 1 500 mètres d'altitude.

L'élimination progressive des taurins bamileke résulte d'un accroissement de la population qui s'est traduit par la mise en culture permanente des hauts de versants, autrefois laissés en pâturages². Le maintien de troupeaux se heurtait au besoin constant de nouvelles terres à cultiver. Les déplacements des troupeaux n'étaient tolérés que dans le territoire de la chefferie dont ils relevaient. Dès qu'ils en sortaient, les bovins suscitaient des plaintes de voisins, nourries par des rivalités. Un tableau des régimes fonciers coutumiers, rédigé en 1922, ne manque pas de mentionner cet enfermement des parcours : « Sont considérés comme terres de parcours réservées aux troupeaux de la chefferie les pâturages naturels... Toute incursion d'un troupeau de gros bétail appartenant à une chefferie étrangère sur le communal de la chefferie ouvre droit à une indemnité » (*ibid.*, 1922 : 47). Au sein même de la chefferie, la réserve de pâturage était de plus en plus contestée. Les habitants faisaient pression pour que les chefs consentent à des abattages, à chaque occasion de festivités : danse solennelle sanctionnant l'entrée des jeunes garçons dans la société, fête en l'honneur de la naissance de jumeaux, réception d'étrangers de marque (PRADELLES DE LATOUR, 1991 : 172). La distribution généreuse de viande par le chef faisait partie du système de redistribution des biens amassés par la

² L'existence d'un ancien cheptel taurin n'était pas étrangère à l'édification du bocage bamileke, bien que cette explication ne soit pas retenue par DONGMO (1971). Beaucoup de paysanneries juxtaposent un élevage bovin à des activités agricoles, grâce au cloisonnement des terroirs par des haies vives. Bien que très serré, le bocage bamileke n'a pas empêché la disparition des taurins, mais il s'est avéré efficace pour assurer la coexistence de cultures denses avec l'élevage de petit bétail, en particulier de chèvres.

chefferie auprès de la population. L'hostilité des Bamileke à l'égard des troupeaux de chefferies éclata ouvertement au moment des troubles de l'Indépendance. Les maquisards reprirent à leur compte les revendications paysannes et s'attaquèrent aux troupeaux. Les reconstitutions actuelles de bétail ne se font plus avec des taurins mais par l'acquisition de zébus.

Ainsi « l'une des curiosités du pays bamileke », selon l'expression de R. Diziain, a-t-elle achevé de disparaître. Elle représentait pourtant un capital zootechnique digne d'intérêt. Un rapport déjà cité de 1922 juge succinctement la race taurine bamileke, « de très petite taille mais de belle tenue et bien en chair ». Par croisements, elle aurait pu constituer une bonne race de boucherie, adaptée aux conditions locales.

Autrefois, les Bamileke n'étaient pas les seuls à posséder des taurins. Le même type de cheptel se retrouvait chez beaucoup de populations des plateaux, sauf peut-être chez les Bamun.

Au début des années cinquante, les Bamun possédaient pourtant 500 bovins, mais le rapport qui en fait mention (POUMAILLOU, 1963) ne précise pas leur race. TARDITS (1980 : 326), reprenant le témoignage de A. Rein-Wuhrmann, signale que le sultan Njoya détenait, dès 1925, 300 bovins. Mais, encore une fois, s'agissait-il de taurins ou de zébus ? Des Mbororo stationnant dans la région depuis plusieurs années, il est probable que le troupeau royal provenait des taxes versées en têtes de bétail par les éleveurs. Njoya invita lui-même les Mbororo de Banyo à venir s'installer au Bamoun. Cette ouverture d'esprit d'un grand chef vis-à-vis d'éleveurs et d'étrangers provenait-elle d'une familiarité avec le bétail bovin³ ? Actuellement, ni le sultan de Foumban, ni les Bamun ne possèdent de taurins.

Si l'existence d'une souche taurine n'est pas attestée au Bamoun, elle est prouvée chez de nombreuses populations des Grassfields. KABERRY (1959 : 4) a esquissé un inventaire de témoignages à l'époque allemande relatifs aux cheptels bovins détenus par les chefferies Nso, Bafut, Balikumbat et celles de la plaine de Ndop. Cependant, là aussi, à des bovins de race taurine s'ajoutaient déjà des animaux à bosse, sans doute en provenance de l'Adamaoua.

La grande chefferie Nso détenait du bétail taurin que KABERRY (1959 : 5) dénomme « dwarf cattle ». De façon curieuse, cet auteur indique que le chef (*fon*) de Nso n'en possède plus depuis l'époque allemande. Pourtant, l'ancien cheptel des Nso n'a disparu que récemment. Dans les années

Autres anciens cheptels taurins

³ Dès l'époque de la colonisation allemande, du bétail zébu de l'Adamaoua (surtout de la région de Banyo) était acheminé vers la côte, en transitant par Foumban.



soixante, le *fon* en aurait détenu jusqu'à 200 têtes. Mais les animaux restaient sans surveillance. Ils déambulaient librement et abîmaient les cultures ; des voleurs s'en emparaient impunément. Lassé des plaintes de cultivatrices et exaspéré par les vols de bétail, le *fon* de Kumbo, au pouvoir dans les années soixante-dix, s'est défait de tous ses animaux.

Depuis lors, quelques notables en conservent dans leurs troupeaux personnels. Celui qui en possède le plus, à Dzeng, les mêle à des zébus rouges. Autrefois il n'y avait que des taurins à Dzeng, endroit que les Mbororo dénomment *Mbuuji*, d'après l'appellation des taurins en fulfulde.

D'autres indices de l'existence d'un cheptel taurin ont été relevés ou observés chez diverses populations du Bamenda, échelonnées du nord au sud des plateaux (fig. 1).

Le chef de Laka-Bum, dans le nord du Bamenda, détenait encore en 1975 une trentaine de taurins, les uns de race pure, les autres issus de croisements avec des zébus, nombreux dans le secteur. Le troupeau de son père et de son grand-père était beaucoup plus important. Le chef se plaint des demandes d'abattage d'animaux faites par ses gens à toute occasion : les modalités de disparition du cheptel bamileke se répètent. De plus, les croisements provoqués ou spontanés avec les zébus ne se soldent pas toujours par des réussites. Les produits de croisement deviennent plus sensibles aux tiques que les taurins. Or, les villageois n'ayant pas l'habitude de détiquer les animaux, les tiques finissent par transmettre des maladies aux animaux métis.

Le chef de Bambalang, au centre de la plaine de Ndop, a réussi à maintenir un petit troupeau de taurins, grâce à l'abondance des pâturages autour du village. Les Mbororo appellent un gué du Noun, à proximité de Bambalang, *Billoy mbuuji*, « la rive des taurins ». Les animaux du chef s'y abreuvent pendant la saison sèche, les Mbororo en écartent prudemment les zébus, pour éviter des croisements.

Bambuluwe n'est éloigné que de 40 km de Bambalang mais le village est isolé au milieu des hauts plateaux, au fond d'une étroite dépression. Autrefois, le chef possédait également un petit troupeau de taurins. En 1923, un Anglais de passage remarquait le bétail varié détenu par le chef de ce gros village : « On trouvait dans l'enclos du chef des porcs, des chèvres, des moutons et des bœufs » (MIGEOD, 1925 : 92). Le successeur à la chefferie s'en est débarrassé en 1966 : déambulant sans surveillance aux abords du village, les animaux causaient beaucoup de dégâts. Le même motif d'élimination du bétail ancestral revient en leitmotiv, alors qu'entretiens, le cheptel zébu prospère.

MIGEOD (1925 : 93) signalait également l'existence de taurins à Bafut mais, semble-t-il, sans les avoir lui-même observés : « Les Bafut possédaient du bétail avant l'arrivée des Fulbe, mais pas de bétail à bosse. De toute évidence il s'agissait de la race naine indigène. » Mais ici aussi, la race a complètement disparu, sans doute depuis quelques décennies.

Autrefois le cheptel taurin était donc assez largement répandu au Bamenda. Comme au Bamileke, il relevait surtout des chefferies, mais pas uniquement. Beaucoup de Nso d'Oku possédaient, par exemple, des taurins. Une fraction des Kom, les Kijem, pratiquaient un élevage encore plus important et semblaient spécialisés dans cette activité. Appelés « Kijem des rochers », ils nomadisaient avec leurs animaux sur les hauteurs, du mont Oku aux monts Bambouto. Au début du XIX^e siècle, un contingent d'invasisseurs tchamba se dirigea vers Bambui pour s'emparer des taurins, particulièrement nombreux dans ce secteur (CHILVER et KABERRY, 1966).

Beaucoup plus loin vers le sud et en dehors du Bamenda, un petit cheptel de taurins se maintient encore chez les Bakosi, au pied du mont Manengouba.

En 1975, un chef de village a confié son petit troupeau, une vingtaine de têtes, à des Mbororo installés sur les flancs du volcan ; il s'ensuivra, encore une fois, des croisements avec les zébus. La plupart des autres taurins bakosi stationnent en enclos, près de la ferme du propriétaire.

Les effectifs totaux sont inconnus. Un recensement n'a relevé que 80 têtes (EDJEDEPANG-KOBE, 1978), mais le cheptel bakosi compterait quelques centaines d'animaux. La race serait néanmoins en cours d'extinction (CIPEA, 1979).

À l'époque précoloniale et encore au début de ce siècle, une série de petits troupeaux de taurins s'égrenaient donc sur les hautes terres de l'Ouest. D'après BROUWERS (1965), les taurins du Bamenda seraient des Muturu, une race largement répandue dans le sud du Nigeria. En fait, la même appellation recouvre deux races taurines : les Muturu de forêt et ceux de savane. Les premiers (West African Shorthorn) sont des animaux nains (taille inférieure à 1 mètre au garrot) et à courtes cornes, dont l'aire se restreint aux forêts côtières⁴. Les taurins des Grassfields relevaient d'une autre race, les Muturu de savanes (Savanna West African Shorthorn), à taille un peu plus grande (1,10 mètre au garrot). Les cheptels des plateaux camerounais en marquaient l'extension extrême vers le centre de l'Afrique (fig. 1).

Les cheptels des plateaux de l'Ouest se situent en effet à la même latitude et dans le prolongement de cheptels nigériens : bétail des Tiv dans les plaines méridionales de la Bénoué, bétail des Ibo en savanes périforestières.

⁴ Ce serait donc l'équivalent de la « race des lagunes » au Bénin et en Côte d'Ivoire. Quelques centaines de têtes de ce bétail existent encore au pied du mont Cameroun, chez les Bakweri. Cependant, d'après ARDENER (1956 : 47), les taurins des Bakweri seraient de plus grand format que ceux du Nigeria.

Au Nigeria, ces troupeaux sont réputés composés de taurins restés purs, tandis qu'à l'ouest du fleuve Niger, la race locale serait souvent croisée avec des zébus blancs, donnant l'animal dit Keteku. Les taurins des plateaux camerounais marquaient probablement l'extension extrême vers le centre de l'Afrique d'une race bovine adaptée aux savanes sous climats humides.

À ces marges de leur aire, les cheptels taurins deviennent discontinus, isolés et ils sont actuellement en cours d'extinction. Même au Nigeria où, d'après les statistiques officielles, les effectifs sont importants, la race serait en diminution⁵. Les Muturu des Ibo ont gravement souffert de la guerre du Biafra. La race taurine se réduirait également chez les Tiv de la Bénoué⁶. Au-delà, à l'est des plateaux camerounais, toutes les populations de savanes péreforestières semblaient autrefois dépourvues de cheptel bovin. Les cheptels actuels en Afrique centrale (Centrafrique, Congo, Zaïre) résultent d'introductions relativement récentes. Alors que les races taurines de l'Ouest africain (N'Dama, Lobi) se maintiennent ou sont en essor, celles du centre du continent disparaissent ou régressent. D'autres exemples (les Baoulé) le confirment : lorsque des races taurines entrent en contact avec les zébus peuls, elles sont souvent menacées d'absorption.

⁵ Il est difficile d'accorder une grande fiabilité à ces statistiques. Avant 1974, les statistiques de taxes prélevées sur les bovins au Nigeria n'incluaient pas les animaux de race muturu.

⁶ D'après BUCHANAN et BUCHANAN (1968), les taurins des Tiv ne jouent aucun rôle économique. Ils ont uniquement un rôle de prestige. Chaque famille possède, au plus, 3 à 4 têtes dans le Sud et un peu plus dans le Nord.

Hypothèses d'origine...

Quelle est l'origine d'une race taurine autrefois partagée par beaucoup de chefferies des plateaux de l'Ouest-Cameroun ?

Dans le cas des taurins bamileke, DIZIAIN (1952) avance une hypothèse originale : ils seraient le résultat d'apports européens qui dateraient de la traite des esclaves. Servant de monnaie d'échange, ils seraient indirectement parvenus au Bamileke, source importante d'esclaves dirigés vers les comptoirs côtiers. Reste à déterminer où les Européens s'approvisionnaient eux-mêmes en taurins. Diziaïn (comm. pers.) suppose des chargements à partir du Ghana actuel où l'existence ancienne de races côtières est attestée. Cependant, cette hypothèse ne repose pas sur des arguments historiques solides⁷. Une origine côtière des taurins des Grassfields semble à écarter⁸.

D'après une autre hypothèse, il s'agirait de taurins soudanais, dont la provenance serait de direction opposée. Plusieurs chefferies des plateaux et les Bamun sont apparentés aux Tikar par leur origine. Les Tikar proviennent eux-mêmes de l'Adamaoua, d'où ils se séparèrent des Mbum. Or, les Mbum détenaient précisément ce type de bétail, avant l'arrivée des Fulbe (BOUTRAIS, 1978 : 47). Le statut particulier des taurins, biens attachés aux chefferies, ne serait pas indépendant de l'origine des clans détenteurs du

⁷ CHILVER et KABERRY (1966) signalent qu'un important marché d'esclaves dans le sud des plateaux a favorisé la diffusion aux Grassfields d'une monnaie de barres d'étain, de fusils danois, de verroteries, de vêtements, de sel de Mamfé, de lampes anglaises... Mais le bétail bovin ne figure pas dans leur inventaire.

⁸ De plus, elle supposerait que les taurins des plateaux appartiennent à la race des lagunes. À la limite, l'hypothèse ne serait envisageable que pour le cheptel des Bakweri.

pouvoir. Quant aux populations autochtones des plateaux, elles n'auraient pas détenu de taurins et, même une fois insérées dans les chefferies, elles n'auraient pas eu accès à ce bien prestigieux.

L'hypothèse est séduisante. Cependant, il n'est jamais question de bovins dans les récits de migration des groupes tikar, de la vallée du Mbam vers les Grassfields⁹. Il est vrai que les enquêtes historiques s'attachent rarement à la collecte de ce type d'informations. Elles restituent plutôt les événements politiques et militaires qui ont marqué la mémoire collective, à l'occasion d'anciens déplacements de population.

Selon une dernière hypothèse, les taurins de plateaux n'auraient une origine ni côtière ni soudanaise. Leur présence dans des chefferies bamileke ne comportant pas de lignage tikar tendrait à le démontrer. Il s'agirait alors d'une race bovine ancienne et autochtone. La qualité des pâturages de plateaux aurait favorisé la persistance de ce cheptel jusqu'à une date récente, sans même que les propriétaires en prennent vraiment soin. La localisation de ces cheptels, en continuité avec ceux du Nigeria, milite également en faveur d'une présence ancienne de taurins à ces latitudes méridionales.

⁹ On n'en trouve pas de mention dans les études historiques de TARDITS (1980) ou de CHILVER et KABERRY (1970).

Le maintien, certes fragile, de taurins chez les Bakosi contraste avec leur disparition pratiquement complète sur les plateaux de l'Ouest-Cameroun. Pourtant, la raison principale de leur élimination au Bamileke (croissance démographique et extension des cultures) n'est pas pertinente pour l'ensemble des plateaux. Sur ceux du Bamenda, de vastes pâturages d'altitude sont restés disponibles, entre les terroirs.

L'explication de la ruine du cheptel est probablement à rechercher dans l'histoire de la région. Les troubles provoqués par les errances des Tchamba-Bali, leur installation puis leurs visées expansionnistes constantes, durant le XIX^e siècle, ont sans doute contribué à décimer les troupeaux villageois. Dans ce contexte d'insécurité, les populations se sont concentrées et retranchées derrière des fossés. Mais le bétail ne pouvait être contenu en permanence derrière des fortifications. Pour des nécessités de pâture, il fallait le sortir des lieux protégés. Il devenait alors une cible de choix pour les bandes armées qui parcouraient les plateaux.

Les troupeaux des éleveurs nomades ont réussi, en recourant à la mobilité, à survivre aux périodes de conflits. En revanche, ceux des villageois en ont presque toujours fait les frais. Il est attesté que les Tchamba lançaient des razias dans le but de capturer des taurins sur les hauts plateaux. À partir du

... et de disparition

milieu du XIX^e siècle, le nord du Bamenda fut également ravagé par les raids violents que lancèrent les Fulbe de Banyo. Eux aussi savaient pratiquer la capture et l'abattage des taurins qui appartenaient aux populations razzisées.

Cependant, d'autres hypothèses mettent l'accent sur une destruction plus récente du cheptel. D'après KABERRY (1959), elle ne daterait que de la colonisation allemande. Les troupes qui pacifièrent la région, de 1901 à 1906, réquisitionnèrent d'abord du bétail pour subsister. Ensuite, la création de « stations » par les militaires suscita une demande régulière en viande. Certains chefs abattaient des animaux pour s'assurer de bonnes relations avec des colonisateurs qui savaient se faire craindre. D'autres livraient des animaux en guise d'impôt qu'ils ne pouvaient verser en argent, encore rare. L'auteur appuie son hypothèse sur le contraste entre les nombreux témoignages qui se rapportent au cheptel bovin au début du siècle et leur rareté dans les rapports anglais, à partir de 1916¹⁰. Mais les observateurs allemands ne précisaient pas l'importance des cheptels taurins. Peut-être les signalaient-ils simplement comme des curiosités dignes d'intérêt.

¹⁰ La Grande-Bretagne est puissance de tutelle de cette partie du Cameroun après la Première Guerre mondiale.

Dans un autre ordre d'idées, KABERRY (1959) suppose que des maladies ont décimé les troupeaux villageois. Elle met en cause une extension des glosines à partir des plaines du Mbam, dépeuplées par les razzias des Fulbe de Tibati, à la fin du siècle dernier. Cette explication conviendrait pour des troupeaux de zébus stationnant en plaine; elle n'est guère vraisemblable pour un cheptel qui séjournait en altitude, d'autant plus que les taurins manifestent une certaine résistance à la maladie incriminée.

Enfin, le même auteur fait allusion à la peste bovine qui sévit en Adamaoua, dans les années 1913-1914. La maladie « aurait pu » se propager vers les plateaux de l'Ouest-Cameroun. Pourtant, si la peste bovine avait exterminé les taurins, les populations auraient conservé le souvenir d'une telle catastrophe. La peste bovine, maladie très contagieuse, occasionne des ravages dans les grandes régions d'élevage. Lorsque les troupeaux restent isolés et sédentaires, ils bénéficient d'une sorte de protection spatiale face à la contamination. La disparition de ces cheptels s'est plutôt étalée sur une longue durée, en un lent déclin.

Attribut des chefferies, le cheptel taurin a subi les conséquences de l'affaiblissement de leur pouvoir, à l'époque coloniale et au début de l'Indépendance. Il n'était préservé que par l'autorité de chefs puissants, capables de tenir tête aux intérêts surtout agricoles de la population. Les dégâts causés aux cultures par les animaux du chef ont offert à certains villageois un bon prétexte pour contester ouvertement les abus du pouvoir traditionnel. Après l'Indépendance, les nouveaux chefs se montrèrent moins attachés que les anciens au troupeau ancestral. Ils n'hésitèrent pas

à s'en défaire pour désamorcer des oppositions et sauvegarder une partie de leur autorité. La disparition des taurins bamileke figure ainsi comme un signe de l'effondrement du système de la chefferie.

Il n'est pas possible d'estimer les effectifs de taurins au début du siècle. À l'arrivée des Mbororo aux Grassfields, vers 1920, ils étaient probablement déjà fortement amoindris. Par la suite, les chefs purent obtenir des zébus, en contrepartie d'autorisations de pacage accordées à des troupeaux mbororo. Ces facilités les ont conduits à se désintéresser de l'ancien cheptel. En ce sens, l'entrée massive des zébus a contribué à la disparition des taurins. De leur côté, les Mbororo ont refusé de croiser leurs zébus avec des taurins. L'absence de mouches tsé-tsé sur les hauts plateaux ne les pressait pas de le faire et ils méprisaient cette race bovine pour sa petite taille.

C'est une règle générale : au fur et à mesure que les zébus gagnent du terrain en savanes, ils précipitent la disparition des taurins. Non par destruction violente, comme ce fut le cas du cheptel des Mbum de l'Adamaoua au siècle dernier, mais par élimination progressive et désintérêt des propriétaires. La ruine des taurins de l'Ouest-Cameroun renvoie à des causes socio-culturelles.

La race locale ne manque pourtant pas de qualités. N'exigeant presque pas de soins, elle convient à des populations sans savoir-faire pastoral. Elle est de caractère docile, en élevage villageois. De taille moindre que les zébus, elle fait moins peur aux cultivateurs. Enfin, en termes de boucherie, les taurins sont prisés pour la qualité des carcasses qu'ils fournissent¹¹. La disparition de la race taurine a donc représenté une perte économique pour la région.

Actuellement, les derniers taurins de l'Ouest sont en cours d'extinction, par non-renouvellement de troupeaux trop réduits, ou en cours d'absorption par les zébus. Une intervention urgente s'impose pour sauver, s'il en est encore temps, une race qui fait partie du patrimoine camerounais.

Malgré quelques velléités de sauvetage, les administrations coloniales ont laissé le cheptel local disparaître. L'importance de l'élevage bovin, même pour un développement agricole, n'est apparue que de façon tardive. Il était alors trop tard pour relancer les races taurines locales, en cours d'extinction. Dès lors, il apparut judicieux de recourir à des importations d'autres races.

¹¹ Ces qualités bouchères sont rappelées par PROVOST et BORREDON (1969).

L'échec d'une introduction

À la fin des années cinquante, l'administration française décida d'importer des N'Dama pour les introduire auprès des cultivateurs de plateaux, en particulier les Bamileke. Ces animaux seraient diffusés à partir de la station d'élevage de Kounden, créée en 1951-1953 en pays bamun. La station fut d'abord orientée vers la constitution d'un cheptel laitier par croisements de zébus avec des Montbéliard importés de France : « De jeunes planteurs, désireux de pratiquer l'élevage, pourront venir à Kounden pour y acquérir les rudiments de cette industrie... Kounden recherchera un type de bovin laitier propre à être élevé dans tout l'Ouest » (Rapport annuel à l'ONU, 1951 : 84).

Ensuite, ce métissage, déjà effectué à grande échelle par la Compagnie pastorale, fut remplacé par l'importation, sur crédits du Fonds d'investissement pour le développement économique et social (Fides), de N'Dama en provenance d'Afrique occidentale (*ibid.*, 1957 : 159). Le programme d'introduction de taurins étrangers en milieu paysan a échoué, non dans la multiplication des N'Dama à Kounden, mais dans leur diffusion auprès des villageois.

L'opération fut décidée trop tard. Dans le contexte des troubles qui agitaient la région, la création d'un élevage paysan était une initiative dépassée par les événements. Surtout, son principe allait à l'encontre de revendications qui mettaient en accusation les troupeaux des chefs et de la Compagnie pastorale. Devant une hostilité largement partagée à l'encontre de l'élevage bovin, il était impossible de proposer à quelques paysans de s'équiper en animaux.

Au début des années soixante, le cheptel taurin de la station de Kounden comprenait plusieurs centaines de têtes. Ensuite, il a subi de fortes réductions, par suite de ventes massives pour la boucherie. La station s'est défaite de la plupart de ses N'Dama au cours des années soixante-dix, pour se spécialiser dans l'élevage porcin qui entrainait déjà dans ses objectifs au cours des années cinquante. Ainsi, l'importation d'une autre race taurine n'a pas réussi à pallier la disparition des cheptels anciens.

Certes, l'échec des races taurines était compensé par l'essor des effectifs de zébus sur les plateaux. Cependant, les périphéries des plateaux et les plaines voisines, infestées de glossines, sont difficiles d'accès pour les zébus. Des savanes à grande production fourragère restent ainsi largement inexploitées. Or les taurins ont la réputation de se maintenir assez bien en milieu glossinaire. En fonction de cette aptitude, BROUWERS (1965) recommanda, au début des années soixante, d'importer à nouveau des N'Dama, afin de mettre en valeur les vastes savanes au nord des Grassfields. Cette fois, la suggestion ne fut même pas retenue.

Alors que l'introduction de N'Dama a réussi dans beaucoup de pays, en étant à l'origine de grands élevages privés et même d'élevages paysans, elle a complètement échoué à l'ouest du Cameroun. Pourtant, les pâturages de la région s'y prêtaient. Mais les revendications locales accompagnant l'Indépendance s'opposaient au développement de l'élevage bovin. Un contexte politique défavorable a suffi pour faire échouer l'introduction d'une nouvelle race bovine.

Références

- ARDENER (E.), 1956 — *Coastal Bantu of the Cameroons*. Londres, Int. African Inst., 114 p. + carte.
- BOUTRAIS (J.), 1978 — *Deux études sur l'élevage en zone tropicale humide (Cameroun)*. Paris, Orstom, 194 p.
- BOUTRAIS (J.), 1996 — *Hautes terres d'élevage au Cameroun*. Paris, Orstom, coll. Études et thèses, 1 301 p. + cartes.
- BROUWERS (M. J. A.), 1965 — *Land use and agricultural development of Cameroon*. Rome, FAO, 90 p. multigr.
- BUCHANAN (P.), BUCHANAN (L.), 1968 — *Tiv economy*. Londres, Longmans, 265 p.
- CHILVER (E. M.), KABERRY (P.), 1960 — From tribute to tax in a Tikar chiefdom. *Africa*, 30 (1) : 1-19.
- CHILVER (E. M.), KABERRY (P.), 1966 — *Traditional Bamenda; the pre-colonial history and ethnography of the Bamenda Grassfields*. Buea, 134 p.
- CHILVER (E. M.), KABERRY (P.), 1970 — Chronology of the Bamenda Grassfields. *Journal of african history*, 11 (2) : 249-257.
- CIPEA, 1979 — *Trypanotolerant livestock in West and Central Africa*. Vol. 2, 303 p.
- DIZIAIN (R.), 1952 — *Cartes de la densité de population et de l'élevage en pays bamiléké ; notice*. Yaoundé, Ircam/Orstom, 47 p. multigr.
- DONGMO (J. L.), 1971 — *L'aménagement de l'espace rural en pays bamileke (Ouest-Cameroun)*. 200 p. multigr.
- DONGMO (J. L.), 1972 — L'élevage bovin dans l'Ouest-Cameroun. *Cameroun agricole, pastoral et forestier*, 133 : 17-27.
- EDJEPEDANG-KOBE (S. N.), 1978 — *Bakosi livestock*. Rapport FAO, 31 p.
- HURAUULT (J.), 1962 — *La structure sociale des Bamiléké*. Paris, Mouton, 133 p. + carte.
- HURAUULT (J.), 1970 — L'organisation du terroir dans les groupements bamiléké. *Études rurales* 37-38-39, *Terroirs africains et malgaches* : 232-256.
- KABERRY (P.), 1959 — *Farmer-grazier relations and the changing pattern of agriculture in Nsaw*. 21 p. multigr.
- LÉGER (A.), 1932 — Contribution à l'étude de la langue bamiléké. *Journal de la Société des Africanistes* : 209-227.
- MIGEOD (F. W. H.), 1925 — *Through British Cameroons*. Londres, Heath Cranton, 285 p.
- POUMAILLOU (P.), 1963 — *Inspection fédérale de l'Ouest : pays Bamiléké et pays Bamoun ; la relance de l'économie et les problèmes de développement*. Rapport, vol. 1, 59 p.
- PRADELLES DE LATOUR (C.-H.), 1991 — *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*. Paris, EPEL, 259 p.
- PROVOST (A.), BORREDON (C.), 1969 — *Rapport de mission effectuée au Cameroun Occidental*. IEMVT, 84 p. multigr.

Rapport annuel adressé par le gouvernement français au Conseil de la Société des Nations sur l'administration sous mandat du territoire du Cameroun pour l'année 1922, 164 p. ; 1923 ; 1933, 246 p.

Rapport annuel du gouvernement français à l'Assemblée générale des

Nations unies sur l'administration du Cameroun placé sous tutelle de la France, 1951, 513 p. ; 1957.

TARDITS (C.), 1980 — *Le royaume bamoun*. Paris, A. Colin, 1 078 p.

ZOUBKO (G.), 1996 — *Dictionnaire peul-français*. Osaka, National Museum of Ethnology, 552 p.

Les taurins du Sud-Ouest (Cameroun)

Données zootechniques disponibles

Éric Thys

Vétérinaire zootechnicien

L'intérêt pour les races taurines du sud-ouest du Cameroun (Bakosi et Muturu) a été relativement limité jusqu'à présent. Cela s'explique certainement par le nombre réduit des animaux (au maximum quelques centaines) et la dispersion d'une partie du cheptel dans les îlots de mangrove. L'enquête de la FAO sur les races taurines d'Afrique occidentale et centrale (FAO, 1980) donne quelques indications. En 1988, Martin Nzanteh Mekwi, un étudiant du Centre national de formation zootechnique et vétérinaire de Maroua, a mené une étude sur ces animaux dans le cadre d'un mémoire de fin de formation. Ce sont les informations les plus récentes disponibles (NZANTEH MEKWI, 1988).

Un inconvénient néanmoins est que ce dernier auteur n'a pas fait de différence entre les deux races distinguées par la FAO, ce qui empêche de vérifier s'il s'agit de groupes bien distincts ou simplement de variétés.

On s'est efforcé, à partir de ces deux documents, de restituer les principales données. Il faut toutefois être conscient qu'elles devront être complétées et affinées ultérieurement.

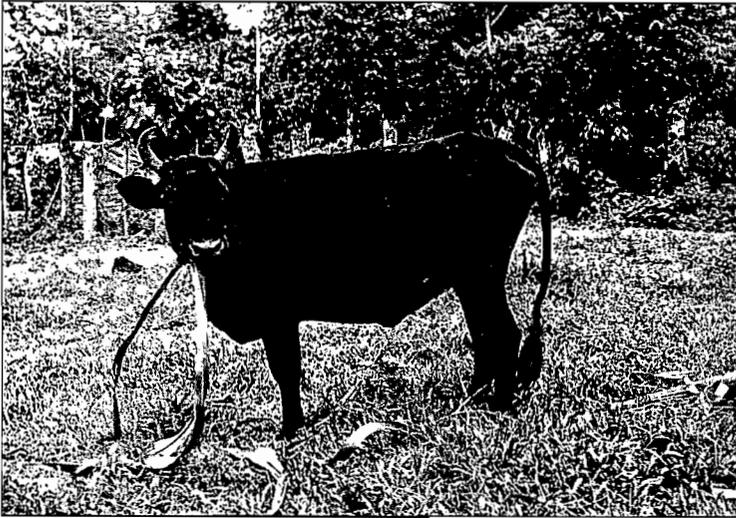
La FAO (1980) distingue :

— le Bakosi, qu'elle classe parmi les taurins à courtes cornes et dont la hauteur au garrot est celle des Kapsiki. La robe est pie-noire ou noire-pie, mais la moitié des animaux sont noirs ou bruns ;

Introduction

Les races

Caractéristiques générales



Taureau adulte
du Sud-Ouest
(variété bakwéri).



Vache taurine
du Sud-Ouest suitée
(variété bakwéri).

— le Muturu du Cameroun, ou Bakwéri, qui ressemble fortement au Muturu du Nigeria. Il est classé parmi les races taurines naines à courtes cornes, comme les races lagunaires.

EPSTEIN (1971) ne fait pas de distinction entre les deux. NZANTEH MEKWI (1988) les décrit également globalement. Ce sont, dit-il, des animaux de petite taille à tête courte et large. Les cornes sont courtes et dirigées, chez la femelle, vers l'extérieur, en avant et vers le bas. Le taureau porte des cornes plus courtes et dirigées vers l'extérieur. Le mufle est noir, parfois

entouré d'un anneau de poils fauves. Le fanon est pratiquement inexistant, la queue est longue et la mamelle de la vache est petite. L'animal est reconnu comme relativement sauvage.

Il donne la distribution de robe suivante : noire : 74 % ; fauve : 20 % ; brun-café : 4,5 % ; noire-pie : 1 % ; pie-noire : 0,5 %.

Il constate une majorité de robes noires. Contrairement à ce qui ressort des observations de la FAO (1980), la robe pie est très peu représentée.

NZANTEH MEKWI (1988) a établi les mensurations reprises dans les tableaux I et II sur un total de 42 mâles et de 117 femelles.

Mensurations

Classe d'âge	0-1 an	1-2 ans	2-3 ans	3-4 ans	4-5 ans	5-6 ans
Nombre de mesures	5	10	4	13	5	5
Hauteur au garrot	64,3 ± 0,82	69,5 ± 5,03	92,9 ± 1,09	111,5 ± 9,23	115,7 ± 2,73	113,8 ± 5,21
Périmètre thoracique	76,2 ± 2,89	82,9 ± 3,27	101,8 ± 2,73	126,8 ± 6,11	141,8 ± 1,00	144,2 ± 2,10
Longueur scapulo-ischiiale	68,6 ± 0,50	75,3 ± 2,38	96,6 ± 1,83	118,1 ± 6,75	119,1 ± 3,95	120,5 ± 3,63
Longueur de la tête	28,5 ± 0,46	29,6 ± 0,68	35,6 ± 3,14	42,3 ± 1,25	43,1 ± 0,30	43,0 ± 0,67
Largeur de la tête	19,9 ± 0,40	20,8 ± 0,35	22,4 ± 0,36	22,4 ± 0,31	22,9 ± 0,59	23,3 ± 0,41
Longueur externe des cornes	-	0,6 ± 0,60	6,3 ± 0,05	7,9 ± 2,87	10,8 ± 1,04	11,7 ± 1,16
Longueur interne des cornes	-	0,4 ± 0,37	5,8 ± 0,08	7,6 ± 2,66	9,5 ± 0,84	10,0 ± 0,70
Espace intercorné	8,6 ± 0,37	8,8 ± 0,49	10,6 ± 0,05	13,8 ± 0,55	12,7 ± 0,99	11,3 ± 0,59

TABLEAU 1 — Mensurations moyennes avec écart-type des taurins mâles du Sud-Ouest (en cm).

La moyenne de la hauteur au garrot des mâles de 4 à 6 ans est de 114,8 cm et celle des femelles de plus de 4 ans de 115,3 cm. Compte tenu de cette importante hauteur au garrot et des valeurs élevées en périmètre thoracique, on peut supposer qu'il s'agit vraisemblablement plutôt de Bakosi que de Muturu. DOMINGO (1980) indique une hauteur au garrot moyenne de 89,5 à 104 cm pour les Muturu du Nigeria.

Le bétail bakosi est élevé dans les montagnes de l'ouest de la province (Bangem) près de la région de Nkongsamba dans la province du Littoral. Le Muturu est élevé plus au sud, près de la côte. On en trouve sous les palme-raises (FAO, 1980).

Éléments démographiques

Aire géographique

Classe d'âge	0-1 an	1-2 ans	2-3 ans	3-4 ans	4-5 ans	5-6 ans
Nombre de mesures	6	11	20	21	15	11
Hauteur au garrot	63,8 ± 1,90	71,0 ± 0,85	85,5 ± 3,99	100,3 ± 2,63	102,5 ± 0,62	114,0 ± 4,60
Périmètre thoracique	76,9 ± 0,91	82,5 ± 1,06	99,4 ± 1,65	113,9 ± 3,87	120,9 ± 0,61	138,4 ± 2,86
Longueur scapulo-ischiale	68,2 ± 1,29	74,2 ± 1,52	89,3 ± 3,56	103,7 ± 2,02	109,1 ± 0,44	119,3 ± 4,11
Longueur de la tête	28,6 ± 0,48	30,9 ± 0,26	39,7 ± 0,96	42,5 ± 0,55	43,0 ± 0,57	43,1 ± 0,09
Largeur de la tête	20,1 ± 0,23	21,1 ± 0,16	22,2 ± 0,27	22,5 ± 0,11	22,5 ± 0,13	22,7 ± 0,12
Longueur externe des cornes	-	0,8 ± 0,86	6,0 ± 2,28	11,2 ± 4,28	15,1 ± 1,94	16,9 ± 3,54
Longueur interne des cornes	-	0,6 ± 0,64	5,4 ± 2,38	10,6 ± 4,09	13,1 ± 1,57	15,8 ± 3,66
Espace intercorné	7,7 ± 0,29	8,2 ± 0,23	9,9 ± 0,56	11,5 ± 1,24	10,6 ± 0,70	12,4 ± 1,36
Classe d'âge	6-7 ans	7-8 ans	8-9 ans	9-10 ans	10-11 ans	> 11 ans
Nombre de mesures	5	8	6	10	5	9
Hauteur au garrot	120,2 ± 0,49	120,1 ± 0,40	119,3 ± 3,15	119,5 ± 3,12	120,7 ± 1,51	120,8 ± 0,67
Périmètre thoracique	144,5 ± 2,47	145,1 ± 0,85	167,6 ± 1,81	170,3 ± 3,96	169,6 ± 1,15	169,6 ± 0,66
Longueur scapulo-ischiale	125,1 ± 0,15	125,2 ± 0,30	125,2 ± 0,30	124,7 ± 0,87	125,0 ± 0,43	125,0 ± 0,44
Longueur de la tête	44,3 ± 0,46	44,4 ± 0,15	44,1 ± 0,15	44,3 ± 0,36	44,3 ± 0,37	44,2 ± 0,57
Largeur de la tête	22,7 ± 0,05	23,0 ± 0,20	23,3 ± 0,43	23,2 ± 0,26	23,0 ± 0,40	23,0 ± 0,14
Longueur externe des cornes	21,8 ± 1,36	23,5 ± 0,31	20,2 ± 2,52	23,6 ± 3,31	23,7 ± 1,74	23,1 ± 3,24
Longueur interne des cornes	20,9 ± 1,37	22,0 ± 1,05	19,6 ± 2,65	20,4 ± 2,15	21,5 ± 1,49	20,7 ± 2,72
Espace intercorné	14,0 ± 0,77	13,1 ± 0,15	12,7 ± 0,39	12,5 ± 1,23	11,5 ± 1,12	11,4 ± 0,46

TABLE II — Mensurations moyennes avec écart-type des taurins femelles du Sud-Ouest (en cm).

NZANTEH MEKWI (1988) indique que l'on trouve ce genre de bétail également dans les provinces avoisinantes : à Bali dans le Nord-Ouest, à Nkongsamba même et également dans la province de l'Ouest, plus au nord.

Effectifs

NZANTEH Mekwi a effectué un recensement dans la région.

— Zone des Muturu : département du Faro : 40 ; département du N'dian : 348.

— Zone des Bakosi : département de M'ème : 217.

Soit un total de 605 têtes. Même en tenant compte d'une marge de 10 % d'omission due à la dispersion des animaux, cela représente moins que les deux races du nord du pays prises individuellement.

Les possesseurs de Bakosi et de Muturu entretiennent leur bétail pour des motifs de prestige et de constitution de dot (NZANTEH MEKWI, 1988).

Les techniques d'élevage et la protection sanitaire de ce cheptel sont très sommaires, comme dans le cas du bétail namchi. Le danger de voir ce cheptel disparaître progressivement n'en est que plus à craindre.

Techniques d'élevage et motivation socio-économique

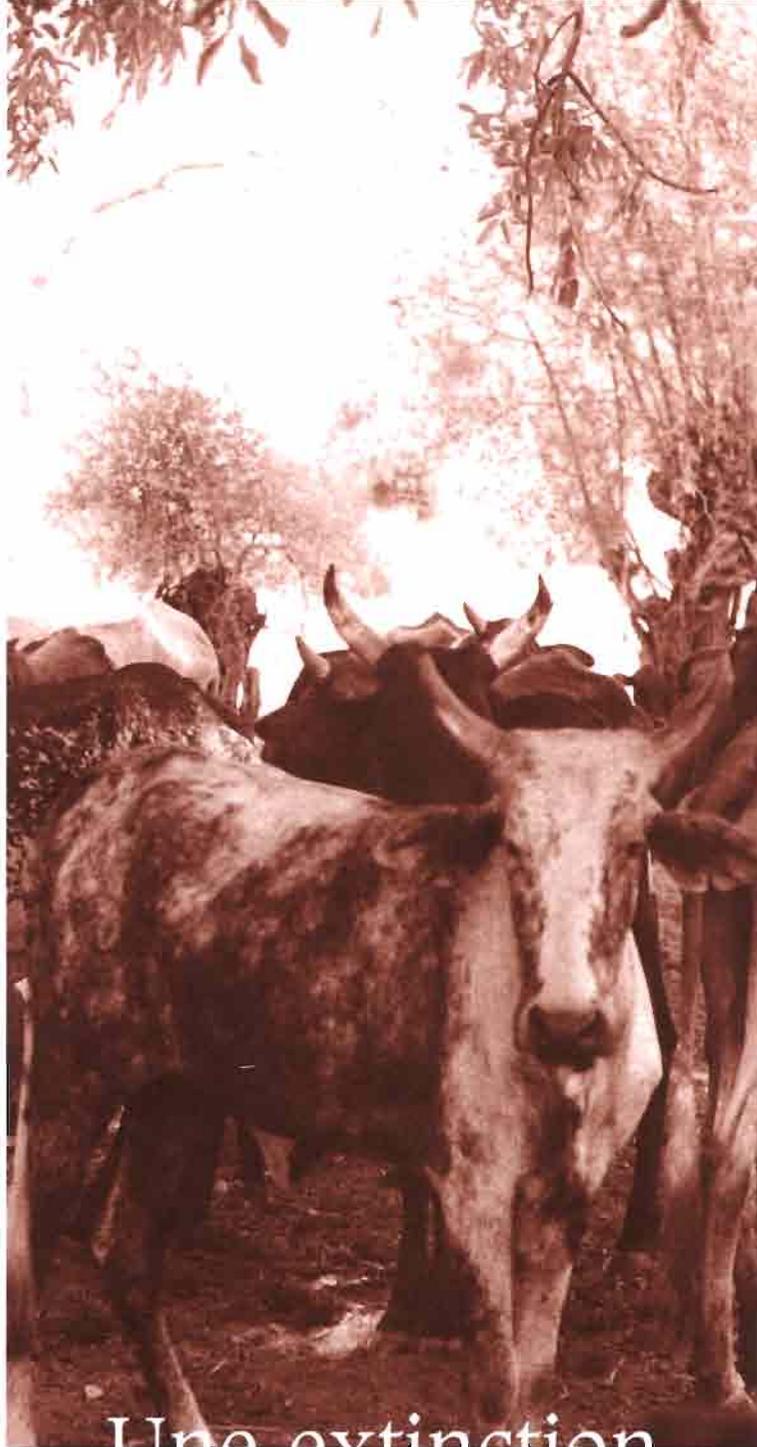
Références

DOMINGO (A. M.), 1980 — *Contribution à l'étude de la population bovine des États du Golfe du Bénin*. Paris, Agence de coopération culturelle et technique, 2^e édit.

EPSTEIN (H.), 1971 — *The origin of the domestic animals of Africa*. New York, Africana Publishing Corporation, vol. 1.

FAO, 1980 — *Trypanotolerant livestock in West and Central Africa*. Rome, Country studies, Anim. Prod. Hlth Papers, 20, vol. 2.

NZANTEH MEKWI (M.), 1988 — *The Muturu Cattle in the South West Province*. Mémoire, CNFZV, Maroua.



Une extinction
annoncée ?

**Vache masa,
produit d'un ancien métissage
zébu-taurin.**

À propos du taurin en pays fali actuel et en pays sao ancien

Apports de l'expression orale
et de l'archéologie

Jean-Gabriel Gauthier

Anthropologue

Les vastes troupeaux de zébus peuls qui pâturent dans les prairies inondées du Logone et jusqu'aux hautes terres de l'Adamaoua semblent faire partie du paysage depuis des temps immémoriaux. Pourtant, jusqu'à une époque récente, ils n'ont pas été les seuls bovins à fréquenter ces régions ; les taurins les y avaient précédés. La tradition orale, les indices linguistiques, des documents archéologiques enfin constituent autant de témoignages en faveur de l'existence ancienne de bovidés différents des zébus.

De nombreuses populations, en particulier les montagnards, conservent le souvenir de petits bœufs sans bosse qu'ils nomment le plus souvent indifféremment zébus. Leur espèce aurait perdu jusqu'aux environs de 1930 dans les monts Mandara, et même plus au sud, dans la Bénoué, si l'on en croit les Fali qui occupent les massifs montagneux proches de Garoua. Chez ces derniers, les allusions aux taurins sont, paradoxalement, à la fois fréquente et vagues. Elles apparaissent relativement peu dans la littérature orale, où la panthère, le lion, le chat et l'écureuil exercent leur astuce et leur puissance tranquille au détriment de la hyène, dont l'indigence de pensée est proverbiale. Les animaux domestiques, chèvres (*biu*), moutons (*tifilu*), poulets (*gemshu*), sont bien plus rarement cités. Les bœufs, en revanche, illustrent plus fréquemment les chants satiriques masculins, parce que dans ces chants le héros, le plus souvent un jeune homme, se le fait souvent voler. Les chants revêtent deux significations différentes suivant qu'ils s'adressent à un homme ou à une femme. Dans le premier cas, le vol du bétail relaté mettant en évidence la distraction — ou

Les apports de
l'expression orale

la sottise — du héros qui en est la victime, le chant est moquerie pour celui à qui il est destiné. Dans le second cas, quand les vols de bétail sont la conséquence d'une distraction amoureuse, ils témoignent de l'intérêt qu'on porte aux jeunes filles.

« *Dja kwita a kulu, o lukdi o mom naayo* »

(« Pourquoi ai-je joui sur ses genoux, on m'a volé mon bœuf... »)

Pour elles, et pour un doux moment, l'interprète n'irait-il pas jusqu'à se laisser voler un ou plusieurs bœuf(s) ? Dans l'expression chantée, le bœuf occupe donc une place privilégiée par rapport aux autres animaux. Il n'est pas possible, bien évidemment, de savoir à quelle espèce appartenait le bœuf de la chanson. Était-ce un taurin ou un zébu ? Était-il autochtone, ou produit d'importation du Peul, méprisé avant qu'il ne devienne l'ennemi conquérant ?

Les chants dans lesquels apparaît l'animal sont le plus souvent des chants profanes. La mélodie aussi bien que l'argument peuvent être d'invention récente. On peut donc supposer dans ce cas que les références sont surtout faites aux zébus. Mais il serait aussi question des bœufs dans des chants plus sérieux, plus anciens peut-être, car les paroles, la mélodie et les moments d'exécution en sont mieux fixés. C'est notamment le cas de chants funéraires qui, parfois accompagnent les premières phases des funérailles. Pendant le traitement du cadavre en particulier, il est question de peaux de bœuf, *ku naayo*, peaux encore utilisées de nos jours sous forme de lanières pour envelopper les morts avant leur mise en bière.

Leur utilisation à cet effet, qui actuellement va de pair avec celle des bandes de coton, semble des plus anciennes. Chez les Fali, selon la tradition orale, elle apparaît en même temps que la tombe-caveau qui, localement, aurait remplacé (ou supplanté) la double jarre de style sao, dont les fouilles archéologiques ont révélé la présence dans une période que l'on peut estimer comprise entre le début du xvi^e siècle et la première moitié du xix^e siècle. Certes le pays fali, dès la fin du xv^e siècle, connut la fréquentation des pasteurs peuls. Est-ce à dire que tous les bovins dont il demeure un souvenir à travers la musique ou la littérature orale étaient exclusivement représentés par les zébus ? Sur ce sujet, les Fali sont formels. Longtemps avant que les Fulbe n'aient conduit leurs troupeaux de zébus dans la région de la Bénoué, les ancêtres des Fali élevaient de petits bœufs, sans bosse, à cornes courtes.

Les toponymes dans lesquels entre le terme *naayo* (« la vache », en fali, qui ne vient pas du mot fulfulde désignant le bovin, *nagge*, pl. *na'i*, mais renvoie à la racine *na*, omniprésente dans les langues du groupe Adamawa)¹

¹ L'appellation de la vache en fali appartient à un très vaste registre de langues : « La racine *na*, que l'on trouve dans les langues "Adamawa" pour "vache" est bien attestée en Niger-Congo. On la retrouve dans le fulfulde *nagge*, le wolof *nag*. Pour ce qui est des langues ouest-atlantiques, MANESSY (1979) a restitué, pour les langues proto-centrales voltaïques, la racine *nag*. Dans son étude comparative sur le groupe Adamawa, BOYD (1974) ne fournit pas de reconstruction pour "vache", il cite toutefois les mots suivants, que l'on ne peut pas ne pas rapprocher de la racine Niger-Congo : *ndai*, langue de Touboro, mbum, mberé ; *nda*, pani et autres dialectes dourou ; *napu*, mome ; *nako*, koutine » (H. Tourneux, linguiste CNRS-Orstom, comm. pers.).

sont très nombreux dans le pays proche de Garoua. Ils illustrent l'importance des bovins dans la région, dans des temps que l'on peut tout le moins estimer antérieurs à la période coloniale. Le village de Banay par exemple, situé à l'extrémité sud du massif du Tinguelin, tire son nom de *ba naayo* (l'habitation des bœufs). Celui de Sonayo vient de *sho naayo* (l'eau des bœufs). Il en va de même pour *Num Banaayo*, qui désigne un important ensemble clanique des Fali du Tinguelin. Malheureusement, ces allusions ne permettent pas d'établir une distinction entre le zébu, propre au pastoralisme peul, et un autre bovin autochtone. ELDRIDGE (1980) écrit à ce sujet :

« Il existait une [...] race bovine (N'Dama²) qui a totalement disparu chez les Fali. Seules les nombreuses cornes courtes servant d'instruments de musique attestent le fait. Les conditions géographiques et historiques plus favorables dans les montagnes de Poli ont permis aux Dowayo de conserver de nombreux représentants de cette espèce. Pour distinguer leurs bœufs de ceux des Fulbe, les Fali les dénommaient *nay-mango*, les bœufs fali, ou *nay-ni-gobri*, les bœufs de la montagne, le bétail peul étant appelé *nay biri*. »

Nous avons recueilli les mêmes informations auprès des Fali du massif Nord-Tinguelin (villages de Toro, Pouri, Pamtchi, Ngoutchoumi) chez qui les bœufs de montagne, dits *nay ni dolu*, des taurins, existaient encore il y a une quinzaine d'années³.

Dans la même zone de la Bénoué, des éleveurs peuls et haoussa en possédaient quelques têtes jusqu'aux environs des années soixante-dix (d'après Aladji Mohamadou Bako, ancien maire de Garoua). Toutes les personnes interrogées pensent qu'il en subsiste encore chez les Dowayo déjà cités, ainsi que chez les Gidar et les Mofu, pour ne s'en tenir qu'aux régions voisines.

Si l'existence d'une race particulière différente du zébu est relativement facile à attester à partir de la tradition orale, des témoignages directs ou des souvenirs, on peut s'interroger sur l'ancienneté de son caractère autochtone.

Pour tenter d'apporter une réponse appuyée sur des arguments concrets nous nous sommes adressés à l'archéologie. Cette démarche, effectuée d'abord localement en pays fali, a trouvé par la suite un élargissement spatio-temporel sur des sites archéologiques sao de l'extrême-nord du Cameroun.

² Il s'agit en fait de taurins différents du N'Dama.

³ Il nous souvient en avoir vu à Ngoutchoumi, où récemment d'ailleurs il fut possible de s'en faire montrer une dépouille.

Les apports de l'archéologie

Pour ce qui a trait à cette étude, le premier caractère à souligner tient à une certaine modernité des documents fali, pour lesquels les repères chronologiques sont rares, et, en revanche, à une relative ancienneté pour ce qui touche aux Sao, peuples tchadiques maintenant disparus.

Les documents sont de trois ordres : des traces architecturales, des restes organiques identifiables, des représentations zoomorphes. Nous en donnerons un bref aperçu.

Les traces architecturales

⁴ L'habitation d'un ménage monogame, de nos jours comme jadis, comprend : une case d'entrée, *atikalat* — équivalent *zawleeru* des Peuls — qui fait face à celle du chef de foyer, *ara* ; une case pour la femme, *hoytibuelgu* ; une cuisine, *kanamju*, et un grenier intérieur, *kulu*. Les murs de terre s'appuient sur des fondations faites de pierres simplement juxtaposées. Les diverses constructions sont reliées entre elles par des nattes maintenues par des piquets. La clôture qu'elles constituent délimite l'espace intérieur de l'habitation, *hoyu*, qui peut, en outre, renfermer des constructions annexes : greniers extérieurs, *doyu*, bergeries, *dorr biu*.

Elles intéressent surtout le pays fali. Les habitations des Fali ont en commun d'être constituées de différentes unités organisées suivant un plan pratiquement invariable⁴. Or, dans les ruines d'habitations où il est facile de retrouver l'organisation grâce aux fondations, on note parfois la présence de traces d'une construction ronde, faite de murs empierrés, d'un diamètre voisin de deux mètres. Toujours située dans le périmètre de l'habitation, elle en est néanmoins isolée. Les Fali identifient ces vestiges comme étant ceux de cases, *ba naayo*, où l'on abritait les bœufs à engraisser, comme cela est encore pratiqué chez des populations voisines. L'emploi des pierres était nécessité par la force de l'animal, qui aurait facilement détruit les fragiles murs de terre des habitations. Actuellement, à notre connaissance, il n'existe aucune réalisation semblable en pays fali. Les dimensions réduites des *ba naayo*, que l'on peut reconnaître dans les nombreuses ruines qui parsèment les montagnes du Tinguelin et le plateau de Kangou, excluent la possibilité d'y abriter des animaux de la taille d'un zébu.

Pour ce qui est de leur ancienneté, il est bien évident qu'elle est fort variable. Si la majeure partie date du début du xx^e siècle, certaines ruines d'habitations qui les renferment sont associées à des sépultures en urne de type sao, ce qui indique une antériorité à l'arrivée massive des Peuls au début du xix^e siècle, seule indication chronologique aujourd'hui en notre possession.

Les traces organiques

L'argument irréfutable prouvant l'existence de ces bovins serait la découverte d'un squelette complet. Des ossements épars que les Fali leur attribuent sont assez peu démonstratifs. Ils sont très incomplets, les animaux ayant été réservés à des fins alimentaires.

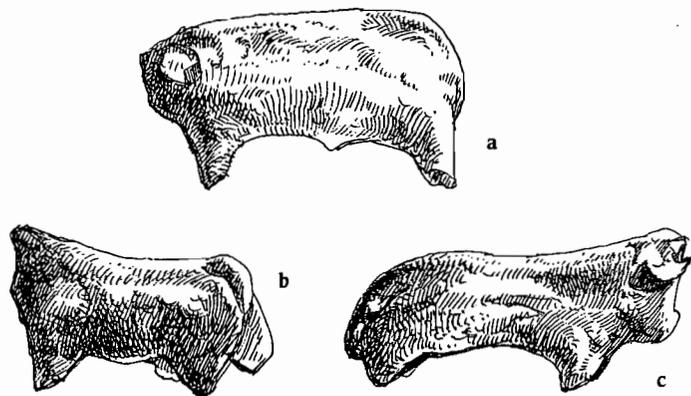
Plus convaincantes sont les cornes de petite taille qui sont encore utilisées comme instruments de musique, ou comme récipients pour conserver des poudres. Elles diffèrent incontestablement, par leur dimension, des cornes des zébus qui, par ailleurs, sont rarement utilisées à ces fins.

Les représentations en terre

Les témoignages les plus dignes d'intérêt en faveur de l'existence dans le Nord-Cameroun d'une race de petits bœufs sans bosse ainsi que de son ancienneté dans la région se présentent sous la forme de statuettes de terre cuite. Celles dont il est question ici ont été recueillies sur des sites archéologiques situés entre Kousseri au nord et Waza au sud, à quelque 300 km du pays fali. Ces sites, qui se présentent sous la forme de *tells*, surchargés de tessons de poteries, sont ce qui subsiste des cités des Sao, qui connurent leur apogée entre le ^{xiii}e et le ^{xvi}e siècle. Dans un très riche matériel céramique, les représentations animalières occupent une place considérable, tant par leur nombre que par la qualité de leur exécution (fig. 1). En ce qui concerne les bœufs (ou les vaches...), on notera en premier lieu la petite taille des figurines, dont aucune ne dépasse une longueur totale de 6,5 cm. En général fortement stylisées, elles sont néanmoins bien identifiables. Sur les gisements où elles furent recueillies — gisements qui comportent aussi des restes d'habitations ainsi que des espaces cultuels et funéraires —, elles se trouvaient plus ou moins associées à d'autres figurines zoomorphes, à l'exclusion toutefois de formes pouvant se rapprocher du zébu, ou même l'évoquer. Alors que les autres statuettes représentant des animaux, comme l'hippopotame, sont perforées transversalement dans la partie médiane du corps — pour des raisons que l'on ignore d'ailleurs —, les figurines des bovidés ne le sont jamais.

Souvent associées à des objets que leur taille réduite et leur facture permettent de rattacher avec prudence au monde de l'enfance, elles ne sont pas sans évoquer les pions de quelque jeu. Pourtant l'une d'elles (fig. 2), trouvée sur la butte de Maroko, non loin de Kousseri, diffère notablement

Fig. 1 — a) Vachette, pâte jaunâtre bien lissée. L : 4,5 cm. ; H : 2 cm. Sou, pré-sao ancien (de 200 av. J.-C. à 400 ap. J.-C.), coll. part ;
 b) Vache. Les mamelles sont représentées. Pâte rosâtre lustrée. L : 3,2 cm ; H : 2 cm. Pré-sao, coll. part. ;
 c) Taurillon. Pâte brune bien lissée. L : 2,7 cm ; H : 1,9 cm. Ngut, pré-sao, coll. part.



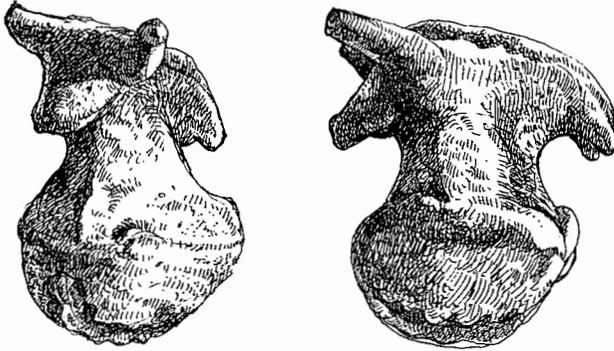


FIG. 2 — Taureau. Représentation d'un taureau géniteur.

Pâte rosâtre à allure gréieuse.

L : 7 cm.; H : 6 cm.

Le corps est stylisé, mais l'épine dorsale est fortement marquée.

Il supporte une tête dont les cornes sont presque horizontales.

Il surmonte une importante masse scrotale au raphée médian très accusé. Maroko, Sao, XIII^e-XVII^e siècle, coll. part.

des représentations habituelles qui, bien que d'allure « ramassée », respectent assez bien les dimensions corporelles. Dans cet exemple, la tête, triangulaire, qui porte des cornes dirigées vers l'avant précède un corps à peine esquissé, avec une épine dorsale saillante et des membres postérieurs réduits à de faibles excroissances. Le corps surmonte une très importante masse scrotale totalement disproportionnée qui est de plus figurée avec un certain réalisme. Il n'est pas impossible, de par ces caractères, de l'inclure à l'intérieur d'une symbolique de la fécondité, mais ce n'est là qu'une hypothèse. Plus prosaïquement, ce pourrait être un bouchon de poterie. Quoi qu'il en soit, les statuettes sont dans l'ensemble suffisamment bien modelées pour ne laisser aucun doute sur la nature de l'animal. Présentes dans la plupart des sites sao classiques (Ngut, Afadé, Sou, Maroko), dont les dates d'occupation sont comprises entre les XI^e et XIX^e siècles, elles se rencontrent également dans des zones de peuplement beaucoup plus anciennes attribuables au pré-sao qui, selon RAPP (1980), irait du III^e siècle av. J.-C. au V^e siècle ap. J.-C.

La tradition orale fali, qu'elle fasse allusion à des périodes très éloignées ou à des souvenirs relativement récents, est absolument formelle en ce qui concerne l'existence sur place de petits bovins différents du zébu. L'archéologie, tant en pays fali que plus au nord à la périphérie du lac Tchad, dans les sites pré-sao et sao, apporte des témoignages concrets concernant leur présence à des époques lointaines, que l'on peut situer pour les plus anciennes à deux ou trois siècles avant notre ère. L'existence d'une autre — ou d'autres — espèce(s) bovine(s) antérieurement à l'arrivée des Peuls et du zébu pourrait expliquer la persistance au sein de nombreuses populations animistes du Nord-Cameroun (en particulier les Mofu, VINCENT, 1991) de rituels dans lesquels le bœuf occupe une place prépondérante.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que les Fali, depuis quelques années, élèvent de un à trois jeunes zébus par famille. Ils assurent leur dressage pour les labours avant de s'en séparer « parce qu'ils deviennent trop grands ». Ce type d'élevage temporaire, qu'ils prétendent avoir pratiqué « dans les temps les plus anciens » ne pourrait-il pas à nouveau porter sur des taurins de type dowayo, par exemple ? S'inscrivant dans un schéma à la fois traditionnel et moderniste, la réintroduction du taurin aurait aussi, si elle se réalisait, d'heureuses conséquences sur l'actuel agrosystème fali.

Références

BOYD (R.), 1974 — *Étude comparative dans le groupe Adamawa*. Paris, Selaf, 103 p.

CONNAH (G.), 1976 — The Daima sequence and the prehistoric chronology of the Lake Chad region. *J. Afr. His.*, 17 (3) : 321-352.

ELDRIDGE (M.), 1980 — *Garoua. Tradition historique d'une cité peule du Nord-Cameroun*. Bordeaux, CNRS.

GAUTHIER (J. G.), 1977 — *Archéologie du pays fali. Nord-Cameroun*. Paris, CNRS.

GAUTHIER (J. G.), JEANSEN (G.), 1975 — *Ancien Art of Northern Cameroon*. Oosterhout, Antropological Publications.

LEBEUF (J. P.), 1961 — *L'habitation des Fali*. Paris, Hachette, 608 p.

LEBEUF (J. P.), MASSON DETOURBET (A.), 1950 — *La Civilisation du Tchad*. Paris, Payot, 199 p.

MANESSY (G.), 1979 — *Contribution à la classification généalogique des langues voltaïques*. Paris, Selaf.

RAPP (J.), 1980 — *Essai de chronologie des civilisations protohistoriques du Nord-Cameroun*. Oviedo, Acta II, Symp. Anthr. Biolo.

VINCENT (J. F.), 1991 — *Princes montagnards du Nord-Cameroun*. Paris, L'Harmattan, 2 vol., 774 p.

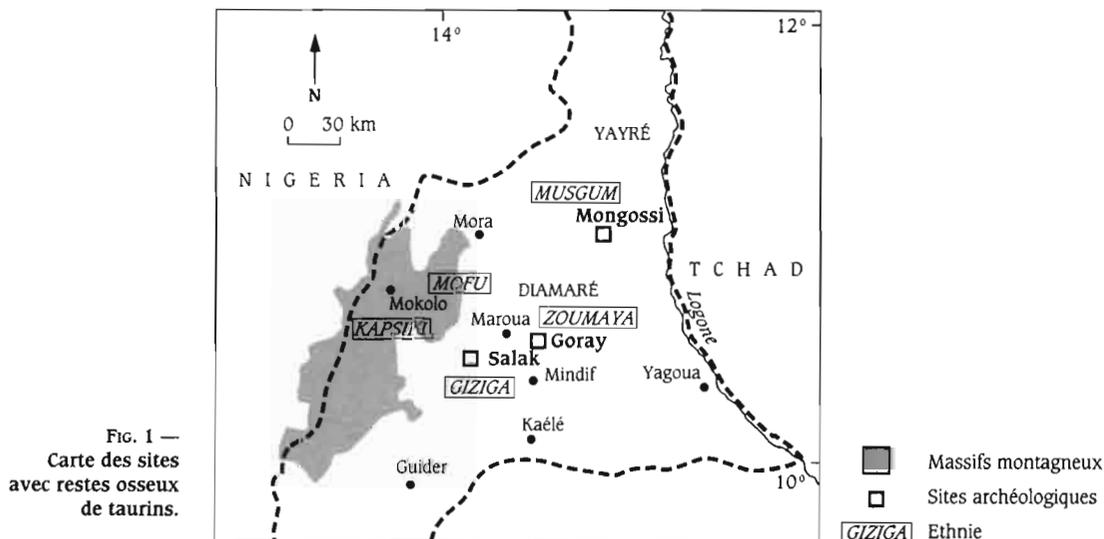
Taurins de l'âge du fer au Cameroun septentrional

Alain Marliac
Archéologue

Philippe Columeau
Archéologue

Les recherches en cours sur l'âge du fer (ou post-néolithique) au Cameroun du Nord dans la région du Diamaré *lato sensu* (MARLIAC, 1990) ont permis de mettre au jour des restes osseux de *Bos taurus* dans deux des sites exploités : Goray, dans le Diamaré central, sur les rives du mayo Tsanaga, et Mongossi, dans la partie sableuse de la plaine du Logone (fig. 1).

L'analyse de la culture matérielle, de la stratigraphie, ainsi que de séries de datages absolus calibrés à deux sigmas permet d'avancer l'hypothèse que deux civilisations se partageaient la région : le Salakien, qui occupe les



berges des deux principaux mayos (Tsanaga et Boula), et le Mongossien, qui recouvre la partie sud de la plaine du Logone. Après un âge du fer ancien mal connu, antérieur à 500 ap. J.-C., apparaît en continuité un âge du fer moyen divisé en deux stades : AFM1 et AFM2, le dernier étant très certainement « pollué » par un âge du fer final mal défini. Du ^{vi} siècle aux ^{xiii}^e-^{xiv}^e siècles, l'AFM1, représenté par deux cultures originales, est cantonné aux berges des rivières ou sur les dos exondés de la plaine d'inondation. Au ^{xiv}^e siècle, il semble que l'on assiste à un développement et à une expansion sur les interfluves ou, pour le Mongossien, sur l'ensemble des terres exondées. Si le Salakien semble restreint au Diamaré central et peut être étendu aux monts Mandara, le Mongossien semble dès lors devoir être rattaché aux cultures connues dans les yayrés (prairies d'inondation) sous le nom de Sao, bien que sa personnalité reste nette, comme si chaque « principauté » de l'époque marquait sa différence au sein de courants d'échanges régionaux.

On peut dater les restes de *Bos*, compte tenu des interversions stratigraphiques très probables au sein de ce type de sites (buttes d'habitat ou *settlement mounds*) au ^{xiii}^e siècle dans les deux sites concernés. À Goray, la présence de taurins n'excède pas le ^{xiii}^e siècle, à Mongossi, elle se serait poursuivie jusqu'au ^{xiv}^e et peut-être jusqu'au ^{xvi}^e siècle...

La description des taurins de l'âge du fer dans le nord du Cameroun est rendue très délicate par le petit nombre de vestiges qui nous sont parvenus : une trentaine seulement d'ossements et de dents. À la rareté de ces débris s'ajoute leur extrême fragmentation, qui n'a pratiquement pas per-

Parties du squelette représentées	Nombre
Chevilles osseuses	1
Mandibules	5
Axis	1
Humérus	2
Radius	2
Cubitus	1
Carpe	2
Métacarpe	1
Phalange II	2
Tarse	2
Dents supérieures	4
Dents inférieures	7
Total	30

TABLEAU 1 —
Répartition
des parties osseuses
pour les taurins.

mis de prendre des mesures visant à restituer leur aspect ou leur stature. Seules une phalange (phalange II) et quatre dents ont pu être mesurées, ce qui est fort peu pour envisager la restitution d'un animal.

Il est néanmoins possible de penser que ce bœuf était de taille plutôt réduite. D'après les dimensions des dents, le bœuf retrouvé ici se situerait à mi-chemin entre le bœuf de l'âge du fer — de petite taille — et celui, un peu plus grand, de l'Antiquité, que nous avons pu restituer (COLUMEAU, 1985) pour la France du Sud. Les dimensions de la phalange moyenne se trouvent elles aussi dans le même domaine; elles peuvent indiquer un animal plutôt frêle, peut-être une femelle. Mais il n'est pas possible, à partir d'une seule phalange, de pousser beaucoup plus loin les conjectures.

Les quelques fragments d'os ou de dents qui nous sont parvenus ne présentent aucun signe de pathologie. Leur rareté, là aussi, interdit d'en déduire que tout le troupeau devait être parfaitement sain, mais il est à signaler que nous n'avons relevé aucun signe de maladie. La plupart des restes de bœufs appartenaient à des animaux adultes, sauf trois d'entre eux qui étaient encore jeunes (d'un âge inférieur à 3 ans); il n'est pas prudent de préciser davantage.

Il est curieux de noter que, chez les bœufs, l'avant-main et la tête sont pratiquement les seules représentées, à deux exceptions près. Excepté l'axis, aucune vertèbre n'est retrouvée, ni aucun fragment de côte — qui ait pu être déterminé. Alors que le membre antérieur est presque complet, il ne reste des membres postérieurs que deux os du tarse : un fragment de talus et un de calcaneum. Il est regrettable de ne pas pouvoir comparer ces observations, afin de tenter quelques hypothèses.

TABLEAU II —
Pourcentage
des espèces
représentées.

Espèces	Os	Dents	Total	%
Ovins et Caprins	64	47	111	28,6
Chien	8	1	9	2,3
Cheval	2	4	6	1,3
Âne		2	2	0,5
Gallus	1		1	0,2
Animaux sauvages	174	41	215	55,5
Poissons	13		13	3,3
Bœuf	19	11	30	7,7
Total			387	

Il est néanmoins possible de situer les bœufs au sein d'une collection de restes de faune d'origine anthropique.

Ce tableau permet d'approcher l'importance du bœuf dans l'environnement des populations de l'âge du fer. Pour les sites considérés, sa place n'apparaît pas comme essentielle : les restes de bœufs ne représentent que 7,7 % de l'ensemble des vestiges étudiés, la plus grande part revenant, chez les animaux domestiques, aux O/C (groupe comprenant les moutons et les chèvres, réunis en raison de difficultés à les isoler lorsque nous ne disposons, pour la diagnose, que de petits fragments). Cependant, les bœufs restent les plus abondants des grands animaux domestiques (bœuf, cheval et âne), ce qui marque la place primordiale — mais non unique — qu'il devait occuper dans le ravitaillement en viande, à côté toutefois des grands mammifères sauvages : antilopes, phacochères... dont l'apport devait représenter environ la moitié du poids total de viande consommable.

Références

COLUMEAU (P.), 1985 — *La chasse et l'élevage en Gaule méridionale d'après les vestiges osseux*. Thèse de lettres et sciences humaines (doctorat d'État), Aix-en-Provence, 2 vol. : 230-242.

MARLIAC (A.), 1990 — *Le post-néolithique en région sahélo-soudanienne : exemples camerounais*. Paris, Orstom/Latah, vol. 2, 983 p.

Comparaison des mesures corporelles des races taurines du Cameroun

Éric Thys

Vétérinaire zootechnicien

La diversité de localisation des races taurines au Cameroun amène tout naturellement à se poser la question de leur origine et de leurs relations mutuelles.

La classification des taurins d'Afrique est basée sur la taille des cornes (EPSTEIN, 1971). La taille des animaux constitue également un critère repris dans les comparaisons (mesure de la hauteur au garrot).

Dans la limite des données actuellement disponibles, cette note tente d'apporter quelques informations sur ce sujet en se basant sur la comparaison des mesures corporelles (DINEUR et THYS, 1998 ; NZANTEH MEKWI, 1988 ; THYS et ZIGLA, 1998) et en mettant ces observations en relation avec les données sanguines (THYS *et al.*, 1998) et ostéomorphologiques (DUCOS, 1998) disponibles.

Les figures 1 et 2 reprennent l'évolution de la hauteur au garrot des races kapsiki, namchi et des races du Sud-Ouest (SW). Dans le tableau 1 sont comparés la hauteur au garrot, le périmètre thoracique et la longueur scapulo-ischiale de Kapsiki et Namchi adultes.

À l'analyse des graphiques (fig. 1 et 2), on constate que la hauteur au garrot des Kapsiki se situe toujours au-dessus de celle des Namchi. Cela est confirmé par la comparaison statistique des mesures des mâles et des femelles. Les Kapsiki sont donc de taille supérieure aux Namchi.

En revanche, les taurins du Sud-Ouest évoluent d'une manière intermédiaire, les adultes étant très grands par rapport à ceux des deux

Introduction

Comparaison des mesures

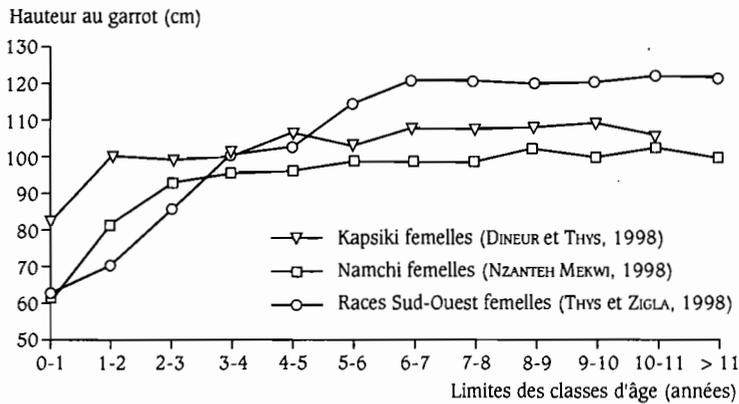


FIG. 1 — Hauteur au garrot des races taurines du Cameroun. Comparaison des femelles.

TABL. I — Mesures corporelles des mâles et femelles adultes kapsiki et namchi (en cm) et comparaison statistique (t-Student).

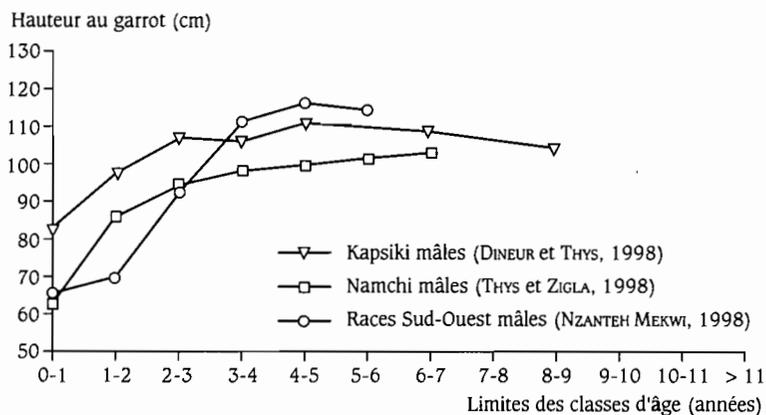
Mesures corporelles	Mâles (4 à 8 ans)			Femelles (4 à 12 ans)		
	Kapsiki	Namchi	t	Kapsiki	Namchi	t
Hauteur au garrot	109,1 ± 5,02	100,2 ± 5,25	- 5,1 ***	106,6 ± 4,95	98,8 ± 4,70	- 12,1 ***
Périmètre thoracique	141,9 ± 9,61	138,7 ± 8,54	- 1,0 ns	140,8 ± 6,18	136,8 ± 7,26	- 4,6 ***
Longueur scapulo-ischiale	114,0 ± 5,35	116,2 ± 8,95	0,6 ns	116,0 ± 7,80	114,0 ± 5,75	- 1,5 ns

ns : non significatif ; *** : hautement significatif $p < 0,001$.

autres races. L'analyse de la courbe peut faire penser à une origine mixte, ce qui confirmerait l'impression que l'échantillon pris par NZANTEH MEKWI (1988) n'est pas homogène dans toutes les classes d'âge. On peut néanmoins penser, comme l'a observé DOMINGO (1980) pour la race lagunaire, que les animaux de l'intérieur des terres (les Bakosi) sont plus grands que ceux de la côte (Muturu du Cameroun).

Le tableau II reprend les mesures des cornes des adultes. On constate que les races du Nord ont des cornes plus grandes que celles du Sud-Ouest. La comparaison entre Kapsiki et Namchi est difficile, compte tenu de la méthode de mesure divergente. Si l'on se base sur la différence en longueur interne et externe chez les taurins du Sud-Ouest, on peut supposer que la mesure externe des cornes des Kapsiki aurait été d'environ 25 cm, ce qui correspond aux mesures prises sur les Namchi. Il n'y aurait

FIG. 2 — Hauteur au garrot des races taurines du Cameroun. Comparaison des mâles.



donc pas de différence objective, mais la différence significative en format fait que les cornes des Namchi paraissent plus longues, ce qui pourrait peut-être expliquer l'erreur de classification reprise par EPSTEIN (1971).

Enfin, on constate que toutes ces mesures de cornes sont de loin inférieures à celles effectuées sur le N'Dama, qui est le prototype du taurin à longues cornes (*Bos taurus primigenius*) : 45 à 50 cm selon WILLIAMSON et PAYNE (1977) et même 60 cm selon EPSTEIN (1971).

TABL. II — Mesures des cornes chez les adultes (mâles et femelles confondus) des races taurines du Cameroun et comparaison statistique (t-Student).

Race	n	Longueur externe des cornes	Longueur interne des cornes
Kapsiki	65	---	21,0 ± 5,87
Namchi	211	26,2 ± 7,89	---
Races SW	79	19,5 ± 4,48	16,1 ± 5,44
t-Student		9,04 ***	5,15 ***

SW : Sud-Ouest ; *** : hautement significatif.

N.B. : les écarts-types pour les races SW sont calculés à partir des données tabulaires de NZANTEH (1988).

La comparaison des mesures corporelles relevées sur le cheptel taurin du Cameroun tend à confirmer l'appartenance de ces animaux au groupe des taurins africains à courtes cornes.

La relation entre les différentes races n'est pas à déduire de ces mesures et il est actuellement difficile de conclure, comme le fait TAYOU (1986) sur la base des seules différences de format, que le Kapsiki serait fondamentalement dissemblable des autres taurins du pays. Les variations en taille peu-

Conclusion

vent, en effet, avoir pour cause d'autres facteurs que des différences génétiques. L'étude des systèmes-marqueurs de substances sanguines (THYS *et al.*, 1998) ainsi que les mesures ostéomorphologiques (DUCOS, 1998) semblent néanmoins indiquer que cette race taurine occupe une place particulière et qu'elle aurait des liens de parenté avec des races taurines à longues cornes.

Des études de caryotype, de systèmes-marqueurs de substances sanguines et d'ADN des différentes races permettront peut-être de fixer de façon plus précise les filiations interraciales.

Références

- DINEUR (B.), THYS (E.), 1998 — « Caractéristiques phanéroptiques et biométriques de la race kapsiki ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd : 39-44.
- DOMINGO (A. M.), 1980 — *Contribution à l'étude de la population bovine des États du Golfe du Bénin*. Paris, Agence de coopération culturelle et technique, 2^e édit.
- DUCOS (P.), 1998 — « Étude d'un squelette de bœuf kapsiki. Comparaison avec la race N'Dama ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd : 53-58.
- EPSTEIN (H.), 1971 — *The origin of the domestic animals of Africa*. London, Africana Publishing Corporation, vol. 1.
- NZANTEH MEKWI (M.), 1988 — *The Muturu Cattle in the South West Province*. Mémoire, CNFZV, Maroua.
- SEIGNOBOS (C.), THYS (E.), éd., 1998 — *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*. Paris, Orstom, coll. Latitudes 23, 400 p.
- TAYOU (K. R.), 1986 — « Différences phénotypiques entre taurins Kapsiki et Namchi ». In : *Rapport annuel 1985-1986. Station de recherches zootechniques de Yagoua*, Yagoua, IRZ : 79-87.
- THYS (E.), BOUQUET (Y.), VAN DER WEGHE (A.), VAN ZEVEREN (A.), 1998 — « Caractérisation de l'individualité génétique des taurins kapsiki du Cameroun par quelques systèmes marqueurs de substances sanguines ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd : 45-52.
- THYS (E.), ZIGLA (W.), 1998 — « La race taurine namchi du Nord-Cameroun. Aspects zootechniques ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd : 213-225.
- WILLIAMSON (G.), PAYNE (W. J. A.), 1977 — *An introduction to animal husbandry in the tropics*. London, Longmans, 3^e édit.

Taurins du Cameroun, une extinction annoncée ?

Christian Seignobos

Géographe

Au Cameroun, les zones d'élevage du taurin se sont réduites peu à peu jusqu'à n'être plus que des sanctuaires : on trouve à l'heure actuelle des taurins chez les Kapsiki, les Dowayo, les Duupa et les Koma, et enfin, mais cet élevage n'est plus qu'anecdotique, dans les chefferies de l'Ouest. Dans ce texte, nous décrivons en premier lieu l'état de ces différents élevages et le processus de leur confinement récent dans leurs aires actuelles. Nous évoquerons ensuite l'évolution des zones et des sociétés où le taurin a disparu. Nous tenterons alors d'analyser les différents types de mécanismes qui ont conduit au recul inexorable de cet élevage.

Au Cameroun, les Kapsiki possèdent la majeure partie du cheptel taurin. VAN BEEK (1998) étudie le rôle du taurin dans la société kapsiki et évoque les menaces que fait peser sur cet élevage l'adoption du zébu. Après avoir confié aux Fulbe la garde de leurs troupeaux, afin de mieux se consacrer à l'agriculture dans le cadre d'une vaste compétition foncière entre quartiers et particuliers, les Kapsiki ont dénoncé ces accords et repris en main leur bétail. Au sein de leurs troupeaux, la cohabitation zébus-aurins s'accroît, sans pour autant accroître le métissage. Les corrals, situés près des concessions, sont individuels et l'habitat kapsiki traditionnel se distribue le long des chemins principaux bordés de haies d'euphorbes, appelés *riki*. Dans le passé, de nombreuses ramifications les reliaient aux habitations. Les champs de case étaient eux-mêmes protégés par des haies d'euphorbes. Le *riki* principal, qui desservait un quartier, suivait souvent les lignes de crête ou les inter-talwegs utilisés comme clef de voûte anti-

**Les sanctuaires
de l'élevage taurin
actuellement
menacés**

**Les monts Mandara
centraux**

Le pays kapsiki

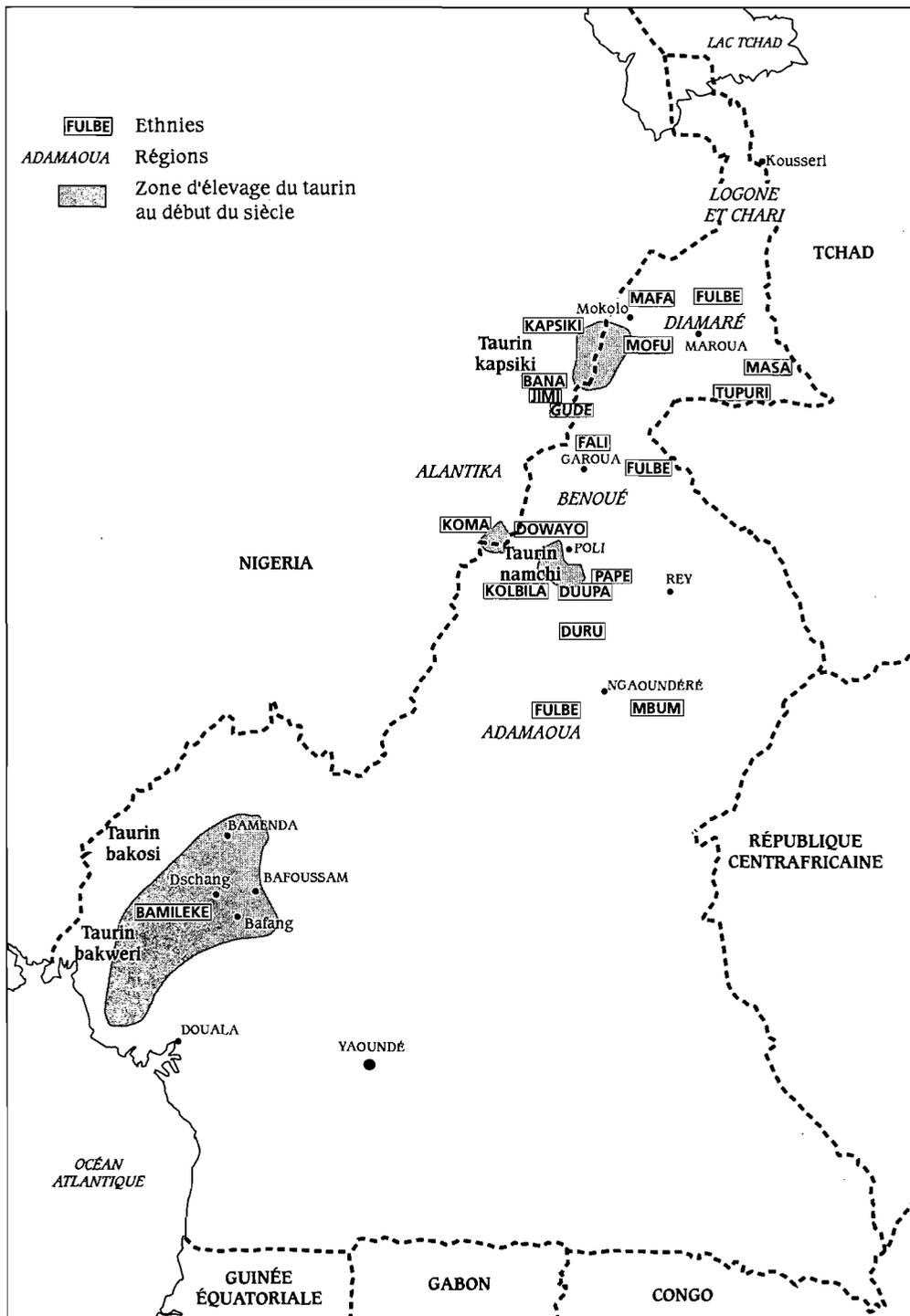


FIG. 1 — Zones d'élevage du taurin au début du siècle.

érosive. Ces chemins, lieux de passage des bovins et des petits ruminants, représentaient aussi l'ossature d'un maillage défensif. Ils s'ouvraient sur un plateau très savanisé. L'élevage des taurins était associé à la chasse au feu et à une gestion du tapis graminéen semblable à celle que l'on retrouvait chez les Dowayo. Le taurin kapsiki participait assez peu à l'agro-système.

L'adoption du zébu par les Kapsiki correspond à un changement d'assiette des terroirs et à un envahissement du plateau par les emblavures, puis par les arbres (*Ziziphus mauritiana*, puis *Faidherbia albida*, *Vitex doniana*, *Parkia biglobosa*...).

Aujourd'hui, le taurin est perçu par les jeunes comme rétrograde, son élevage stagne ou recule, en dépit de la volonté des Kapsiki de développer leurs troupeaux. Il s'efface un peu du paysage qu'il a contribué à façonner, et qui lui-même se transforme.

Le canton de Bana compte 10 500 têtes de zébus et 670 taurins, qui représentent 6,4 % du cheptel bovin (pour le pays kapsiki, on s'accorde généralement sur 15 %). En 1990, le chef de Guili (pays bana) possédait 22 taurins et 41 zébus.

Le pays bana

Jawro Mawdi Tarkwa, de Guili, explique la relation entre taurins et autorité chez les Bana :

« Ce n'est pas tout le monde qui pouvait avoir des bœufs. Les chefs de lignage seuls possédaient les troupeaux, ce sont eux qui gèrent cette richesse. Le responsable du troupeau dispose de *khaku sla* (pierre de la vache). On trouve cette pierre "par chance", dans la panse d'un animal lors d'un sacrifice. Il met cette pierre dans l'eau qu'il donne à boire au bétail lorsqu'il hérite du troupeau ou à l'arrivée de chaque nouvelle bête. Dans le passé, si le troupeau était trop grand, on le divisait entre deux sous-lignages, mais la pierre restait en possession du lignage aîné. Les deux troupeaux étaient abreuvés séparément, mais toujours avec la même pierre, rituel que certains renouvelaient annuellement, avec l'adjonction de "médicaments". Sur les pâturages, on veillait à ce qu'il n'y ait pas de mélange avec d'autres troupeaux. Si une vache était saillie par un taureau d'un troupeau voisin, la protection de l'animal conférée par la pierre risquait de disparaître, emportée par le taureau. »

Ces pratiques ont encore cours chez les vieux adultes. Les Bana construisaient des parcs collectifs avec palissade : de vastes cases surcreusées avec parois de bois. Au début du siècle, les taurins étaient également parqués dans les replis des massifs, derrière de longs murs de pierres¹ où « on leur donnait des os à manger comme du sel ». Les forgerons avaient accès au

¹ Ces aires protégées rappellent un peu les pâtures encloses des massifs mafa, entourées de murs de pierres et de haies, préservant aussi un point d'eau.

² On les retrouve partout chez les éleveurs de taurins. Chez les Kapsiki de Sir, les bergers peuvent trouver ces pierres, signalées par le comportement des bêtes, sur les pâturages. On conserve précieusement la pierre dans une poterie tripode neuve, où on lui fera régulièrement des offrandes. Cette pierre animée est censée se déplacer et veiller sur le bétail. Lorsqu'une bête est donnée en règlement de dot, des poils de la tête et de la queue sont remis au propriétaire qui les gardera dans la poterie qui recèle les pierres. Ces pierres sont généralement héritées par l'aîné des fils.

Un élevage plus étendu dans le passé

³ *Baamle* est le pluriel de *waamngo*, montagne, mais a également pris le sens de « villages de païens ». Fulbe *Baamle* signifie « les Peuls qui vivent au milieu des païens ».

bétail, le chef du lignage forgeron en étant le détenteur. On se cotisait pour acheter une vache avec du fer et du *gabak*. Les dots étaient réglées en taurins et on enterrait les morts dans un suaire de peau de taureau.

On retrouve chez les Bana un élevage de type gérontocratique avec, comme chez les Dowayo, la présence de pierres de protection², que l'on hérite, mais qui sont ici associées à l'eau. Se manifeste aussi, semble-t-il, une volonté de contrôle des saillies, sous couvert de « perte de la chance qui est sur l'animal ».

Les Bana créditent leur taurin des mêmes qualités que les Kapsiki (VAN BEEK, 1998). Le *slā ka bana* (le taurin bana) est rustique, il supporte la famine, il est peu sensible au charbon — bactérien et symptomatique —, il échappe aux razzias en montant dans les éboulis... On prête les mêmes comportements différenciés au zébu et au taurin qu'en pays kapsiki.

Le système de prêts entre chefs de famille continue à être pratiqué, toutefois le zébu en est toujours écarté. Après un premier vêlage (ou plusieurs, selon les informateurs), le produit est retiré si c'est un taurillon. Chez les Bana, le taurin continue à irriguer la partie du tissu social représentée par les vieux adultes. Les jeunes refusent ce système, en raison notamment du temps mis en jeu : « Il faut du temps, on ne prête pas et on ne retire pas rapidement du bétail, cela se pratique entre amis, souvent pour sceller un futur mariage... » Aujourd'hui, avec l'argent gagné au Nigeria, ils préféreraient acheter des zébus sur le grand marché de piémont, à Gazawa. D'ailleurs, le taurin reste trop cher, 75 000 F CFA (en 1990) pour un mâle et 120 000 à 150 000 F CFA pour une vache, dont la vente est toujours interdite sur les marchés.

Les monts Mandara centraux et leurs abords constituèrent dans le passé une zone d'élevage du taurin, y compris pour les premiers groupes de Fulbe *Baamle*³ qui vécurent auprès des Kapsiki et des Wula, dans la mouvance de la chefferie de Sukur. Les Fulbe *Baamle* auraient troqué leurs taurins contre des zébus à l'arrivée des Fulbe *Yiso* de Kossehona au XVIII^e siècle. Les Fulbe *Bula* de Wuzal, de la branche *yiirlabe*, venus en éclaireurs, possédaient aussi des taurins (*na'i mbuuji* ou *mbuuji* en fulfulde). Cet élevage leur permettait de vivre au milieu des païens et d'échapper plus rapidement aux coups de main grâce à la mobilité plus grande de ce bétail en milieu accidenté.

Dans le prolongement du pays kapsiki et du pays bana, l'élevage du taurin — très proche de celui des Kapsiki — s'étendait autrefois à des groupes voisins, les Jimi, les Gude, les Njegn. Ces derniers viennent encore s'approvisionner en taurins, pour certains rituels, chez les Bana.

Chez les Korci, au nord-est du pays kapsiki, un élevage taurin réduit à quelques têtes perdure encore. Le zébu est désigné comme *dla*, alors que l'appellation du taurin, *mbuya*, est manifestement un emprunt au *mbuuye* peul. Chez les Korci, seuls peuvent disposer de taurins ceux qui en ont hérité de leur père et/ou ceux dont les ascendants étaient éleveurs de taurins. Dans le passé, les taurins étaient abattus pour l'initiation des garçons (*golla*) et pour les funérailles. Ils n'étaient pas égorgés mais assommés à l'aide d'une masse de bois. Dans les années trente, on les trouvait encore parqués dans de vastes étables (*balda*). Aujourd'hui, les Korci se procurent des taurins chez les Kapsiki.

Chez les Jimi, le taurin s'est vu peu à peu écarté de son rôle de vecteur d'alliance, y compris pour les dots. Un accroissement de l'instabilité conjugale au service d'échanges économiques beaucoup plus fluides (les femmes ayant l'obligation de réaliser leur prochain mariage dans un autre village), et le développement d'un agrosystème de céréaliculteurs semblent en être la cause. Le bovin, trop difficile à mobiliser, à subdiviser, à rembourser, compliquait les retours dotaux, pour des femmes qui pouvaient contracter jusqu'à vingt mariages et plus. Chez les Kapsiki, où la mobilité des femmes est également forte, les remboursements de dot ne s'opèrent plus en taurins, mais avec leur sous-multiple, la chèvre, à raison de dix chèvres pour un bœuf (VAN BEEK, 1998). Le taurin ne faisant plus l'affaire, il sera remplacé par le sorgho, dont la survalorisation va coïncider avec des règlements de dots en mesures de grains, et en rouleaux de *gabak* (bandelettes tissées). L'ascension sociale passe donc par le sorgho et non plus par le bovin ; ce n'est plus le corral, mais la multiplication des silos — dont certains, ostentatoires, coiffés de poteries faitières, ne seront jamais ouverts — qui exprime la hiérarchie sociale.

En règle générale, la circulation des femmes doit être compatible avec les stocks de bovins disponibles et leur faculté de mobilisation. Si le stock se raréfie ou si l'instabilité conjugale — que devrait pourtant freiner l'importance du bétail dans la dot — s'accélère, les prestations en vaches deviennent porteuses de tensions. Le bovin doit alors être remplacé. La société jimi illustre ce choix, tout en montrant que la disparition du taurin recouvre des causes diverses, généralement cumulatives.

Le pays gude présente les ruines d'un paysage agropastoral élaboré, avec de gros villages insérés dans des réseaux de haies d'euphorbes, des placettes aménagées, des arbres avec embases de pierres remarquablement montées, et les parcs arborés anthropiques les plus complexes et les plus construits des monts Mandara. En 1918, le capitaine Meyer (ANY APA 12-038) observe que « les Goude comme tous les kirdis du Mandara

possèdent de beaux troupeaux de bœufs, de moutons et de chèvres », de même que, plus au sud, probablement chez les Njegn, « le pays, surtout dans l'Ouest, est couvert de belles prairies où paissent de beaux troupeaux de bœufs de cinquante à cent têtes pour un village quelconque ». Il s'agirait de zébus, portant vraisemblablement des traces de taurins. Les Gude ne sont pas de simples « kirdis », ils furent à la tête d'une puissante confédération au ^{xvii}^e siècle et au début du ^{xviii}^e, qui engloba un temps les Njegn, les Jimi et une partie des Bana. Les Fulbe déjà présents (des Yiirlabe) leur payaient tribut. Au ^{xix}^e siècle, un renversement de situation s'opéra en faveur des Fulbe, qui imposèrent leur loi, et le bétail gude, au cours du siècle, passa insensiblement du taurin au zébu.

Actuellement encore, si un éleveur gude monte un corral près de sa concession, d'autres éleveurs viennent lui confier une partie de leur bétail, et on préfère toujours répartir les bêtes entre plusieurs corrals. Le responsable de l'enclos bénéficie du lait et du fumier, mais ses fils doivent se charger du gardiennage et il est tenu pour responsable des déprédations. Les troupeaux sont de taille réduite, une douzaine de bêtes, dans cette région où l'on compte quinze têtes de bétail (veaux non compris) pour cent habitants (HALLAIRE, 1991 : 195). Le bétail servait jadis à la fête de sortie d'initiation des garçons et pour les enterrements ; aujourd'hui, il est un bien d'épargne et de prestige.

La région des monts de Poli et les Alantika

L'élevage du taurin qui, au ^{xix}^e siècle, occupait l'ensemble des zones de reliefs de la région, ne subsiste plus qu'en pays dowayo (SEIGNOBOS, 1998) et, d'importance moindre, en pays duupa (GARINE, 1998).

Chez les Koma (DOUNIAS, 1998), l'effectif des taurins, pourtant parfaitement adaptés à l'écologie des massifs et toujours aussi valorisés, ne cesse de diminuer par rapport à celui des zébus et a quasiment disparu de l'autre côté de la frontière (PAARUP-LAURSEN, 1998). Au début du siècle déjà, il était très localisé. Dans un rapport de tournée de 1936 (ANY APA 12772/C), au cours d'un recensement chez les Koma, le sergent-chef Beugniot note : « Quant à l'élevage, ce n'est que dans la région de Kobi que l'on trouve beaucoup de bétail. On rencontre des petits bœufs, des cabris et quelques moutons. »

L'élevage taurin a périclité partout ailleurs dans la région.

Les Voko ont abandonné leur *mbuuji* avec l'islamisation de leurs chefs, qui possédaient le plus gros troupeau. Le pouvoir des chefs voko avait été renforcé par leur alliance avec les Fulbe. Le modèle fulbe fut rapidement suivi et les Voko adoptèrent le zébu, qu'ils confièrent par la suite aux Mbororo.

Depuis peu, ils gardent eux-mêmes leurs troupeaux. On trouve néanmoins quelques taurins, placés là par des Voko, dans les villages de la vallée des rôniers, chez les Dowayo.

Les Kolbila, sur le versant méridional des monts de Poli, avaient développé un élevage taurin dont le type appartenait déjà aux civilisations des agropasteurs méridionaux : le taurin était l'apanage des chefs, et échappait à toute forme de démocratisation. L'influence des principautés mbum qui, avant la conquête peule, se faisait sentir sur la région en est sans doute responsable. Un Kolbila qui possédait des taurins avait obligation de les placer dans le corral du chef : celui-ci protégeait le bétail des voleurs, et surtout il contrôlait ainsi une grande partie des transactions sur les taurins (unités de dot) et, partant, des alliances matrimoniales⁴. La chefferie peule de Mayo Bantadje qui prétendait (et ce jusqu'à nos jours) « posséder » le pays kolbila a obligé ses propres éleveurs à adopter le système du corral unique près de l'habitation du chef. Consciente que la reproduction sociale du groupe kolbila passait par la possession de taurins, elle n'en a jamais réclamé comme tribut. Il n'en fut pas de même avec l'administration coloniale, incapable de comprendre le fonctionnement de la société kolbila. Les opérations de police à la suite de refus de payer l'impôt aboutirent à Djoukoula à la prise de tous les bovins. Au retour à Poli, le butin fut laissé au chef des Voko, réputé être plus coopératif. Les Kolbila commencèrent à perdre leurs taurins avec les pestes bovines, apportées selon eux par les Mbororo. Il leur fut difficile de reconstituer leurs troupeaux : ils étaient « coupés » des Dowayo, avec qui ils n'entretiennent pratiquement aucun lien de mariage, pas plus qu'avec les Pape, autre ethnie qui naguère possédait des taurins. Les Kolbila échangeaient des femmes avec les Duru, qui eux avaient déjà abandonné l'élevage taurin. Cherchant aussi à s'affranchir de la tutelle de leurs chefs, ils abandonnèrent peu à peu le taurin comme unité de dot⁵.

De même que les Pape, les Kolbila perdirent leurs derniers taurins dans les années cinquante.

L'avenir du taurin dans la région se joue en pays dowayo. Les Dowayo ne semblent pas s'engager dans un processus de remplacement du taurin par le zébu, comme c'est le cas chez les Bana. L'hypothèse la plus probable est celle d'une disparition pure et simple à court terme. À moins qu'un certain nombre d'indices de changement, constatés chez les Dowayo Marke et Niyore, ne soient annonciateurs d'une nouvelle forme d'élevage taurin. Il conviendrait alors que se multiplient les exemples d'éleveurs musulmans ou chrétiens qui, rompant avec la tradition, élèvent un taurin libéré de toute charge rituelle.

⁴ À Gompou, le chef Gaba, plus connu sous son surnom de Sarkin Saanu (titre donné chez les Peuls au notable responsable des éleveurs) en raison de la taille de ses troupeaux, aurait possédé 450 têtes dans les années quarante. Il les parquait dans deux corrals, dont l'un, situé sur l'ancien site de Gompou, est un ovale de 20 m sur 11,5 m, entouré d'un mur de pierres parfois haut de deux mètres.

⁵ Il fut remplacé par du numéraire, les rouleaux de *gabak* et de *wosa* (tapis) étant maintenus.

Les taurins de l'Ouest

Dans l'Ouest, plus précisément en pays bamileke et dans le Bamenda voisin, les troupeaux ont pu jouer des rôles importants avant d'être réduits à une valeur symbolique du pouvoir des chefferies et, peu à peu, à disparaître.

BOU TRAIS (1998) émet la double hypothèse de l'existence d'un fonds ancien de taurins sur ces hautes terres de l'Ouest, qui renvoie à une aire de dispersion jadis développée au Nigeria (BLENCH, 1998), et de l'association étroite du troupeau avec la chefferie. WARNIER (1985 : 35) résume cette fonction pour le Bamenda :

« Les vaches naines d'une variété à cornes courtes, sans bosse, résistantes à la trypanosomiase, étaient presque partout l'objet d'un monopole royal. Chaque *fon* essayait d'entretenir un troupeau de cent ou deux cents têtes au plus, qui pâturait en divagation sur le territoire du village. Ces animaux ne faisaient pas l'objet d'un commerce. Les *fon* en abattaient plusieurs dans les grandes occasions, en particulier au moment de la fête annuelle de la saison sèche. Les cornes servaient de cornes à boire aux membres des lignages royaux, et constituaient un signe de leur statut. »

La vache est partie intégrante des institutions palatiales et, au-delà, d'un ensemble de traits économiques anciens partagés avec des zones plus septentrionales, comme la culture des sorghos (*Sorghum guineense*, *Sorghum bicolor...*), de *Pennisetum* sp. et d'autres cultures comme celles de *Solenostemon rotundifolia* et *Plectranthus esculentus...*

À Mankon, pendant la fête annuelle qui marquait la fin des moissons de sorgho, le chef recevait les dons des lignages et « [...] en contre-don, abattait plusieurs vaches naines du troupeau royal [...] » (WARNIER, 1985 : 221).

Avec l'introduction des zébus dans les troupeaux en pays bamileke apparut le bouvier. Auparavant un notable, aidé de serviteurs, était chargé de surveiller l'enclos et les clôtures, et de capturer les bœufs. Les bêtes étaient le plus souvent abattues lors des grands travaux de réfection des toitures des grandes unités d'habitations de la chefferie, et pour les funérailles des princes⁶. Il en était de même à Bansa, Basosia, Fandjomekwet...

⁶ « Il [le chef de Bangoua] faisait également tuer des bœufs et des moutons, qu'il était le seul à pouvoir posséder, pour nourrir la population lors de la grande danse du *nzu'* (célébration des funérailles des chefs et mères de chef), recevoir les étrangers de marque, et honorer la naissance de jumeaux. » (PRADELLES DE LATOUR, 1991 : 172).

En pays bamileke le bocage, composé de haies de *Ficus* spp., *Markamia lutea*, *Dracaena arborea*, *Datura stramonium*, *Hymenodyction floribundum...* palissées de rachis de raphia, pouvait à l'origine se concevoir comme la réponse à une circulation du bétail, bovins et petits ruminants, et comme un système défensif et anti-érosif très efficace. Le pâturage sur les hauteurs, au-dessus de la chefferie, était réservé à ses taurins, qui empruntaient la voie centrale aux haies particulièrement soignées et que l'on franchissait à l'aide d'échaliers. Un grand nombre de chefferies étaient

composées sur ce modèle : raphiale de bas-fond, champs enserrés dans un bocage plus ou moins dense sur les pentes, pâturages sur les sommets. On retrouvait ce bocage plus à l'ouest encore dans les grandes chefferies de Bafut, Mankon, Nkwen, Bambwi...

Les taurins étaient la propriété des chefs, plus rarement celle d'un grand notable⁷. Ils se regroupaient en un seul troupeau sous l'autorité du *fon*. Ce bien ne circulait pas entre les chefferies. Les bêtes étaient parquées dans des enclos particuliers entourés de piquets vifs, auxquels des éclisses de raphia étaient attachées par des liens protecteurs (dont certaines dioscoreacées). On y disposait du sel pour appâter le bétail et le fixer. Ces animaux étaient naturellement soustraits à toute transaction commerciale⁸.

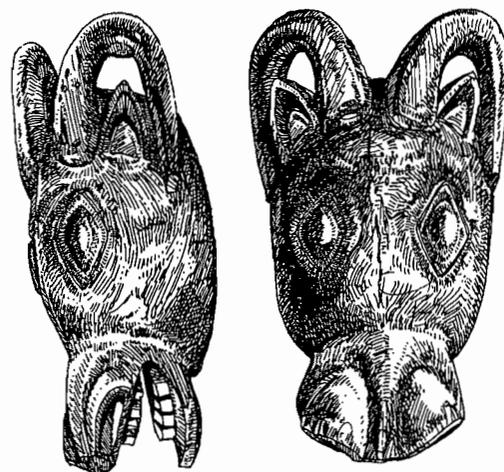
Dans de nombreuses chefferies, on donnait comme nom de louange à la première femme du chef celui de « la femme des bœufs » et aux filles du chef celui de « filles des bœufs ». Une grande partie des masques de chefferie, parmi les plus anciens et les plus sacrés, empruntaient la forme de tête de bovins ou de buffles (NOTUE, 1990). Ces masques étaient sortis pour des rites agraires, funéraires ou initiatiques. Plus précisément, HARTER (1986 : 45) signale que « chez les Bamileke, en dehors de nombreux masques faciaux anthropomorphes à cornes, d'un grade de la société Ku n'gan, les masques de bovidés sont rares, en général uniques dans les chefferies et réservés au notable représentant le *fon* pendant la danse *ngou* ».

Les cornes de taurin revêtaient dans la hiérarchie sociale une grande importance, partout soulignée. Même actuellement, les statuettes de chefs de terre cuite, fabriquées artisanalement les représentent assis,

⁷ À Bambwi, WARNIER (1985 : 289) signale le cas d'un quidam qui avait acheté le privilège de posséder des bœufs.

⁸ THILLARD (1920 : 178), ignorant la vocation des troupeaux bamileke, signale que dans l'Ouest « il est difficile de se procurer ces bœufs qui ne sont point encore entrés dans le commerce de la boucherie locale, les uns à cause de leur éloignement, les autres à cause de leur petit nombre. À Bana, le troupeau de Baméka (40 têtes) est remarquable par cette absence de bosse ».

Masques
de taurins
bamileke.



⁹ À Nogso et Basosia, seuls les grands notables et les femmes âgées du chef pouvaient boire dans ces cornes. À Bamugum, les grands notables buvaient dans les cornes de droite, et les notables mineurs dans celles de gauche. À Bansa, la corne de taurin (*ntu hong*) utilisée pour boire le vin de raphia, toujours tenue dans la main droite, n'appartenait qu'aux notables qui devaient, lors des forums, l'avoir sur eux. Lorsqu'on voulait en faire hériter son fils, on devait organiser une cérémonie... À Mankon, enfin, on achetait le droit de boire dans des cornes de vaches naines (WARNIER, 1985 : 221).

une corne à boire dans la main droite⁹. Si dans quelques rares chefferies, comme à Bambwi, les cornes de taurin et de buffle étaient banalisées, elles demeuraient partout ailleurs réservées au lignage royal et à certains notables.

Le cheptel des hautes terres de l'Ouest survécut aux conflits entre chefferies, aux guerres menées par les Tchamba, qui ravagèrent la région par des raids dévastateurs. Il est attesté que leurs razzias visaient les troupeaux de taurins sur les hauts plateaux (CHILVER et KABERRY, 1966). Les Tchamba auraient été montés sur un poney, qui connut sur ces hautes terres une existence éphémère et dont on ne retrouve nulle trace.

Après les Tchamba suivirent les chevauchées en profondeur des Fulbe du lamidat de Banyo. Puis, au début du siècle, la période de la colonisation allemande, avec les réquisitions, les confiscations de troupeaux des chefs insoumis, dut affaiblir cet élevage. Toutefois, tous les informateurs s'accordent à dire que c'est pendant les troubles du passage à l'Indépendance que les derniers grands troupeaux disparurent. Bansa et Basosia auraient perdu les leurs vers 1958, sous les coups de mains du « maquis ». À Fotui, en 1960, le chef prit les devants sur les maquisards et préféra abattre le troupeau, d'une soixantaine de têtes, et distribuer la viande à ses gens. À Balum, où les taurins étaient au nombre de 38 en 1960, c'est l'armée française qui aurait réquisitionné la plus grosse partie du troupeau.

À Bamugum, le troupeau de près de 250 têtes fut également décimé pendant cette époque troublée. Actuellement, quelques taurins à robe noire et blanche, très courts sur pattes, prompts à disparaître dans les fourrés, y vivent un peu comme des suidés, fréquentant l'arrière des cases des femmes et s'alimentant des résidus domestiques. L'ancien sommet de la colline qui leur fut réservé a été récupéré par le marché, et ses approches ont été mises en cultures.

Les terroirs bamileke deviennent des espaces de plus en plus saturés, qui laissent bien peu de place à la divagation des taurins. À Mbeso Takumgang et Mbeso Ngelo, les troupeaux ont disparu devant le recul des pâtures, peu à peu remplacées par les champs des femmes. Les emblavures se développent sur les parties supérieures des versants, comme en témoignent les conflits qui se multiplient entre cultivatrices et éleveurs mbororo dans l'Ouest (CHILVER, 1987). Depuis quelques décennies, les pâturages d'altitude sont exploités par les troupeaux des Mbororo. Cette irruption du zébu a précipité le déclin du taurin : les chefs bamileke peuvent recevoir du bétail des Mbororo en contrepartie des droits de pacage. Ils leur confient aussi leurs troupeaux en gardiennage.

Comme le souligne BOUTRAIS (1998), ce cheptel subit le déclin des chefferies, dont il était un des attributs les plus marquants. À la fin des années cinquante, le pays bamileke connut des troubles à la suite de l'action d'une formation politique marxisante, l'UPC. Un grand nombre de chefferies, accusées de collaborer avec l'administration coloniale et le nouveau pouvoir qui se mettait en place, brûlèrent. Les vieux conflits réapparurent entre les grandes chefferies et les chefferies subalternes, entre nantis et paysans « étrangers » sans terres. Lorsque la paix revint, l'ordre ancien ne put refaire surface. Les chefs avaient perdu le droit sur la terre, ceux de mobiliser la population pour des corvées, de régler les alliances matrimoniales... L'autorité des chefs n'est plus suffisante pour tenir tête aux paysans qui dénoncent les dégâts commis par les troupeaux. En outre, l'arsenal de sociétés secrètes et de rituels consommateurs de bovins sur lequel elle reposait n'existe plus. Les chefs sont maintenant concurrencés par les « élites », commerçants et fonctionnaires. Les fonctions des notables liées à la chefferie et tout le cérémonial qui entoure celle-ci sont en recul. On voit mal comment les troupeaux de taurins des chefferies pourraient se reconstituer et y reprendre leur place.

Sous réserve des données issues de l'archéologie, les aires de peuplement d'agro-éleveurs de taurins les plus anciennement connues par le biais des traditions orales se situeraient dans le bassin du lac Tchad, sur la rive orientale du Chari, au Baguirmi¹⁰. Or, une grande partie des sociétés du Nord-Cameroun se réfèrent quant à leur origine au Baguirmi. On peut émettre l'hypothèse d'un report de ces élevages des rives du Chari à celles du Logone, puis du Logone aux monts Mandara. Le déroulement de ces migrations a naturellement dû être plus complexe, les taurins ayant pu se diffuser sans les hommes, et les courants migratoires n'étant souvent que des mouvements très anastomosés.

Dans cette hypothèse, les taurins décrits dans leurs sanctuaires des monts Mandara et de la région de Poli, située plus au sud, ne sont peut-être pas issus de proto-aires d'élevage très différenciées. Au XVI^e siècle, avant la formation du royaume du Baguirmi, les cités de la rive droite du Chari pouvaient représenter l'une de ces aires. On y élevait des taurins sans bosse, comme dans certaines cités sao (GAUTHIER, 1998) à des époques indéterminées. Lors de guerres contre Massenya (capitale du Baguirmi) ou lors de conflits internes, certains éléments de la population passèrent le

Les anciennes zones d'extension des taurins

¹⁰ Le Baguirmi est un royaume constitué au XVI^e siècle par le mélange d'éléments de peuplement kuka venus de l'Est avec des populations autochtones qui vivaient en cités, aux côtés de groupes peuls. Il connut son apogée au XVIII^e siècle, avec l'assimilation des populations de la rive orientale du Chari.

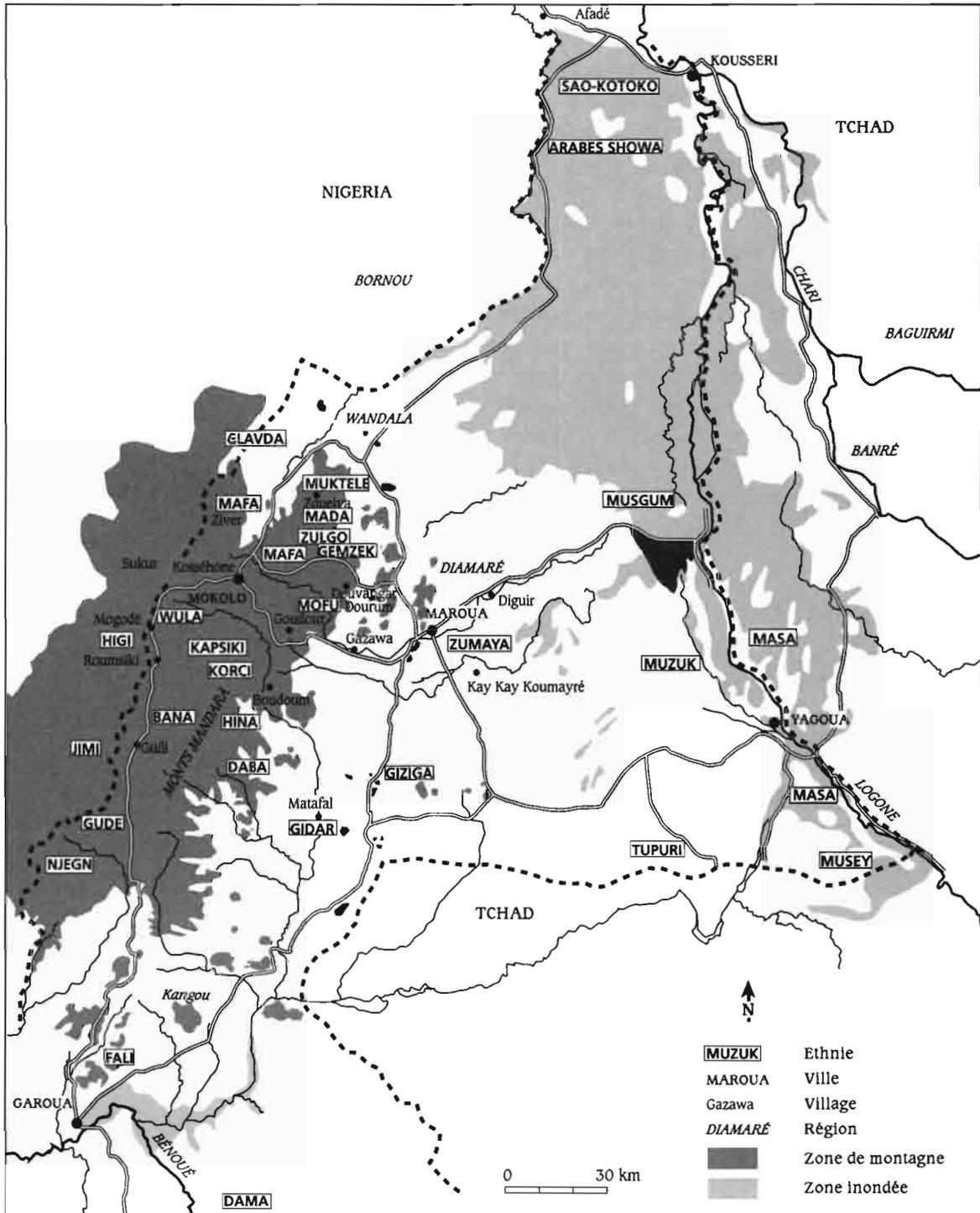


Fig. 2 — Carte de situation.

fleuve, avec du bétail, des taurins, puis des métis taurins-zébus¹¹. Ces éléments contribuèrent à former sur le Logone les paléo-Musgum et les paléo-Masa.

Des plaines d'inondation du Logone, première étape, vont partir, toujours vers l'ouest, des groupes plus ou moins organisés qui poussent leurs taurins devant eux. Les traditions orales du pays gudur, à la porte des monts Mandara, ont retenu ces passages. Les monts Mandara formeront une zone où le taurin sera très présent.

Ces mouvements de populations n'ont sans doute pas introduit le taurin dans cette zone : ils ont emprunté un couloir de circulation pour les hommes et les bovins qui a fonctionné du nord-est vers le sud-ouest, durant des siècles, sans contre-courant notoire.

Toujours issues de la rive droite du Chari, d'autres populations vont glisser, par paliers, sur une latitude plus méridionale, vers la Bénoué, et contribueront à former les paléo-Duru, les paléo-Dama, les Paléo-Dowayo. Sur la haute Bénoué va se constituer un vaste ensemble marqué par la présence du taurin (xvi^e-xvii^e siècle). Cet ensemble communiquait probablement avec les élevages des monts Mandara méridionaux et avec ceux de l'Adamaoua, étant donné l'existence des vastes encadrements politico-religieux du royaume du Korarafa, centré sur la moyenne Bénoué (ELDRIDGE, 1978), et des principautés mbum, qui débordaient l'Adamaoua.

Il ne s'agit nullement d'établir une filiation de l'ensemble de ces élevages, mais on peut suggérer qu'au cours de ces multiples mouvements de peuplement accompagnés de bétail, les « résidus » d'élevage de taurins — aujourd'hui éloignés les uns des autres — ont pu, à des périodes non synchrones, occuper les mêmes espaces. Ces anciens foyers d'élevage, en plaine, s'inscrivaient à des latitudes sensiblement supérieures à ce qui est actuellement.

On ne peut, dans l'état actuel des connaissances archéologiques, situer les aires de peuplement dans une chronologie.

Ainsi dans le nord du Cameroun, on trouve bien peu de régions où la présence de taurins, à des époques souvent malaisément déterminables, n'ait été attestée. Mais au taurin peut se substituer un autre animal, le zébu ou le cheval. Sa disparition n'est jamais un événement socio-économique neutre, elle sanctionne la fin de types d'encadrement politique et de modes d'occupation de l'espace associés à l'animal. Nous chercherons dans cette partie à décrire l'évolution suivie par certains groupes qui ont possédé des taurins, certains assurant une forme d'héritage, et d'autres s'en détournant radicalement.

¹¹ Les informateurs baguirmiens, descendants de cités de la rive droite du Chari, décrivent le bétail des cités pré-baguirmiennes comme constitué de taurins, sans ambiguïté aucune. (SEIGNOBOS, 1986 a ; 1981)

Les plaines du Logone et du Diamaré

Au ^{xvii}e siècle, les paléo-Musgum et paléo-Masa possédaient des taurins dans leurs fortins de terre (*ngulmung*). Ainsi, la vache masa (*put masada*) que nous connaissons actuellement ne serait-elle qu'un taurin métissé de zébu arabe showa¹² ou fellata, et non un zébu dont le format réduit serait dû aux contraintes d'une vie sédentaire. Toutefois, le passage du taurin à un métis taurin-zébu, qui prit rapidement l'allure d'un petit zébu, a sanctionné toute une mutation ethnique.

¹² Le passage à bétail se dit en musgum *darba tlay*, de *darb*, route, en arabe, et de *tlay*, vache, en musgum. Cet indice accrédite certaines traditions orales qui se rapportent à ce métissage (Henri Tourneux, linguiste, comm. pers.).

Les rapports avec l'animal ont changé. Avant, le bétail était concentré entre les mains des détenteurs de l'autorité et certains *ngulmung* étaient même utilisés comme de simples corrals. Le fait qu'il devienne un bien accessible à tous implique qu'il est géré d'une tout autre manière. La vache se fait unité dotale exclusive. Le bovin s'éloigne des rituels, du religieux. On n'enterre plus dans sa peau, toutefois on abat toujours une vieille vache



Troupeau de *put masada*,
au nord de Yagoua.

ou un taureau pour des funérailles. La *put masada*, dont on continue de louer l'aptitude au vêlage, est préférée au zébu peul pour le règlement des dots. On continue à pratiquer assidûment le système du *golla*, ou prêt de bétail. Les rapports vaches-petit bétail restent les mêmes que dans le cas du taurin, un bovin équivaut à dix chèvres — qui sont aussi l'objet de prêts.

Ce nouvel animal ne donne plus de suif, mais du lait. La vache laitière est valorisée, on la soigne, on la détique, on lui place des attelles en cas de fracture... À la manière des pasteurs fulbe et arabes showa, on dépose parfois un leurre auprès d'elle lors de la perte d'un veau, on attache des muselières d'épines de *Balanites* sur le museau des veaux que l'on veut sevrer. La nuit, le bétail rejoint la case de l'homme où le lit est en position centrale. Cette intimité avec le bovin est inconnue des élevages de taurins. Il déambule sur les éteules et il est partie prenante de la combinaison agraire en favorisant un vaste parc à *Faidherbia albida*.



Traite
chez les Masa
Bugudum.



**Veaux masa portant
des museroles d'épines
de *Balanites aegyptiaca*.**

Pendant la saison sèche, les hommes masa vont s'adonner aux cures de lait, ou *gurna*. Ce terme désigne à la fois l'institution et l'individu qui y participe. Le *gurna* a fortement structuré les sociétés qui l'ont adopté : Masa, Wina, Gisey et Tupuri. Les *gurna* se gavent de lait et de boules de sorgho rouge, ce qui entraîne une remise en condition physique avant l'époque des cultures. Ils suivent un entraînement à la lutte — jadis au combat. Une partie des vaches lactantes sont installées dans les corrals des *gurna*, chacun des propriétaires construisant un abri sur les bords de la clôture d'épineux. Le *gurna* comprend un chef, son aide, et des « soldats ». Il crée une organisation parallèle à celle du village avec son mode de vie et ses règles. Les *gurna* animent toute la vie sociale, en participant aux fêtes et aux cérémonies de levée de deuil. Les jeunes Masa et Tupuri pratiquent leur premier *gurna* avec des chèvres, à côté du *gurna* des adultes. Bien que Masa et Tupuri se disent attachés à cette institution, le *gurna*, peu apprécié des missions, et qui s'intègre mal dans le temps scolaire, est partout en recul.

Les anciens groupes païens à l'ouest du pays masa, dont le plus important, celui des Zumaya, a été assimilé par les Peuls après leur conquête, ont possédé des taurins¹³. Des métis stabilisés de taurins-zébus sont demeurés longtemps cantonnés dans quelques régions du pays zumaya, à Diguir, Kaykay Koumayré... et auprès de certaines colonies zumaya, comme à Yam Djimdjimré, au sud de Balda.

D'autres groupes de plaines, les Giziga et les Gidar, ont également élevé des taurins. STRUMPELL (1912 : 64) rapporte une tradition orale peule sur la prise de Marva (qui deviendra Maroua) à la fin du XVIII^e siècle : « La victoire sur les Païens doit avoir été complète : d'innombrables bêtes à cornes, de la petite race sans bosse, et des poneys tombèrent entre les mains des vainqueurs. » La situation particulière de Marva, chefferie giziga prédatrice, vassale du Wandala, permettait la coexistence d'un élevage de poneys et de taurins. Généralement, ces animaux étaient élevés indépendamment, car ils servaient des sociétés dissemblables, qui contrôlaient différemment leurs espaces (SEIGNOBOS, 1987). Mais dans la deuxième partie du XVIII^e siècle, sous la pression de leurs voisins de plaine déjà équipés de petits chevaux, les Gidar de Matafal, les Fali de Libé et les Hina ont peu à peu délaissé leur élevage de taurins pour l'élevage de poneys. Ils se muaient ainsi en prédateurs à l'encontre des groupes de piémont et des montagnes proches, le poney servant leurs activités de pillage. Les taurins se sont néanmoins maintenus jusqu'au début du XX^e siècle, gardés par des bergers montés à cheval. Ils étaient encore partie intégrante des prestations dotales, en particulier pour les filles des familles nobles, dont la mère avait déjà été dotée en taurins.

Leurs systèmes défensifs, avec une composante de haies de *Adenium obaesum*, que l'on retrouve en particulier à Midjivin, Lam, Kongkong..., canalisaient vers les pâturages de brousse quelques troupeaux de taurins.

Les populations des massifs de bordure des monts Mandara, à la latitude de Maroua, élevaient également des taurins. Les Mofu Wazang, Durum et Duvangar rapportent que leurs premiers « bœufs de case » étaient des taurins. Quant aux montagnards qui vivaient au sud de Goudour, de Mofou, Membeng, Boudoum¹⁴, Zidim... ils étaient appelés par les Fulbe *haa'be mbuujj* (« païens aux taurins »). Il faut signaler que seule la plaine du mayo Luti les sépare des Kapsiki. Durant la deuxième partie du XIX^e siècle, pris entre les attaques fulbe et les raids des Hina, ils perdirent leurs taurins.

¹³ Le dernier chef zumaya Bi Dagum se serait opposé à certains de ses notables qui voulaient remplacer leur « bœuf de la coutume », un taurin, par le zébu des Peuls Mawndin. Des informateurs zumaya citent à ce propos une anecdote : « Un Peul vantait les qualités laitières des zébus et disait que les jeunes enfants de Bi Dagum ne pouvaient se développer et grandir comme les Peuls car il n'y avait pas de vache digne de ce nom en pays zumaya. Ses dires furent rapportés à Bi Dagum qui ordonna de creuser un grand trou. Il convoqua tous les troupeaux peuls à Lamorde, fit traire les vaches et verser le lait dans le trou. Après quoi, il y fit jeter son plus jeune fils afin qu'il s'y baigne » (SEIGNOBOS, 1986 b).

Les monts Mandara septentrionaux

¹⁴ Boudoum, au pied de son massif, représentait encore dans les années quatre-vingt un site type d'agropasteurs avec un corral de pierres aux murs hauts et très épais, des rangées de *Euphorbia desmondi* encore en place...

BOU TRAIS (1973 : 131) soulève l'hypothèse d'un élevage bovin montagnard :

« Il n'est pas impossible que les montagnards aient associé autrefois l'élevage à l'agriculture d'une façon plus étroite qu'à présent. Mais en montagne ils auraient progressivement abandonné l'élevage au profit de l'agriculture, les conditions contraignantes des systèmes de culture montagnarde ne permettent pas d'y maintenir un gros élevage bovin. »

Les troupeaux ont en effet dû être placés en pâture libre sur les massifs, dans le cadre d'agrosystèmes fondés sur les éleusines, les petits mils, les niébés, *Solenostemon rotundifolia*, *Colocasia*, oseille de Guinée... avec des densités de peuplement bien plus faibles que de nos jours.

Dans les monts Mandara, le bovin est mentionné dans de nombreux mythes d'arrivée et de départ. Le clan Mandza, par exemple, qui peuple le massif-île de Mekeru, fut chassé de Douroum, car son ancêtre fondateur avait armé de fer les cornes de son taureau, qui tua, au cours d'un combat, celui de son frère aîné¹⁵. Il s'agissait indubitablement de taurins, plus vindicatifs que les zébus.

¹⁵ Ce récit est rapporté, sans que l'identité du bovin soit précisée, par VINCENT (1982 : 287).

Des agropasteurs installés sur le plateau à Wula, dans le prolongement du pays kapsiki, entamèrent une remontée par les plateaux inter-massifs, en direction du pays mada, jusqu'à Zuelva (fin du XVII^e siècle). Ils poussaient devant eux des bœufs de petite taille. Les Gemzek et les Zulgo auraient retenu le passage de gens accompagnés de nombreux troupeaux, à la recherche de points d'eau, et qui iront s'établir en pays mada, mieux pourvu¹⁶. Notons que la montée depuis les plaines d'agropasteurs accompagnés de taurins ne s'est pas effectuée uniquement sur le versant oriental, mais aussi du côté occidental.

¹⁶ À l'extrémité des monts Mandara étaient établis d'autres agropasteurs, les paléo-Glavda, auxquels ont succédé les Muktele et les Podokwo. Les bovins divaguent encore sur les terrasses, sous un parc assez fourni de *Faidherbia albida*. Le taurin n'y est plus attesté.

Un grand nombre de récits font état de la venue sur les massifs d'un héros fondateur à la recherche d'une vache ou d'un taureau qu'il retrouve généralement auprès de l'eau (Ziver, Gwile, Goudour...), à l'endroit où il s'établira. La nature du bovin est rarement précisée.

Dans la deuxième moitié du XVII^e siècle et pendant le XVIII^e, les densités humaines ne cessèrent d'augmenter sur la partie septentrionale de la chaîne des Mandara. Les agrosystèmes furent progressivement dominés par les sorghos, une sélection d'écotypes des lithosols, cultivés sans jachère. Dans les massifs les plus enclavés, chez les Mafa, le bétail fut parqué dans des pâtures encloses, reliées entre elles par des chemins bordés. Les pâtures encloses sur les massifs de Magoumaz, Ziver, Oupay... se situaient au fond de cuvettes, protégeant un séane (puits en entonnoir) aménagé ou une portion de cours d'eau. Les clôtures étaient souvent une

combinaison de pierres, d'euphorbiacées, de *Commiphora africana* et de *Acacia ataxantha*.... Ces espaces fermés permettaient au bétail de s'abreuver et de se reproduire. Ils constituaient également un lieu sacré que les étrangers ne pouvaient fouler (SEIGNOBOS, 1983 ; 1988). On peut retrouver des pâtures encloses sur d'autres massifs, comme à Douvangar.

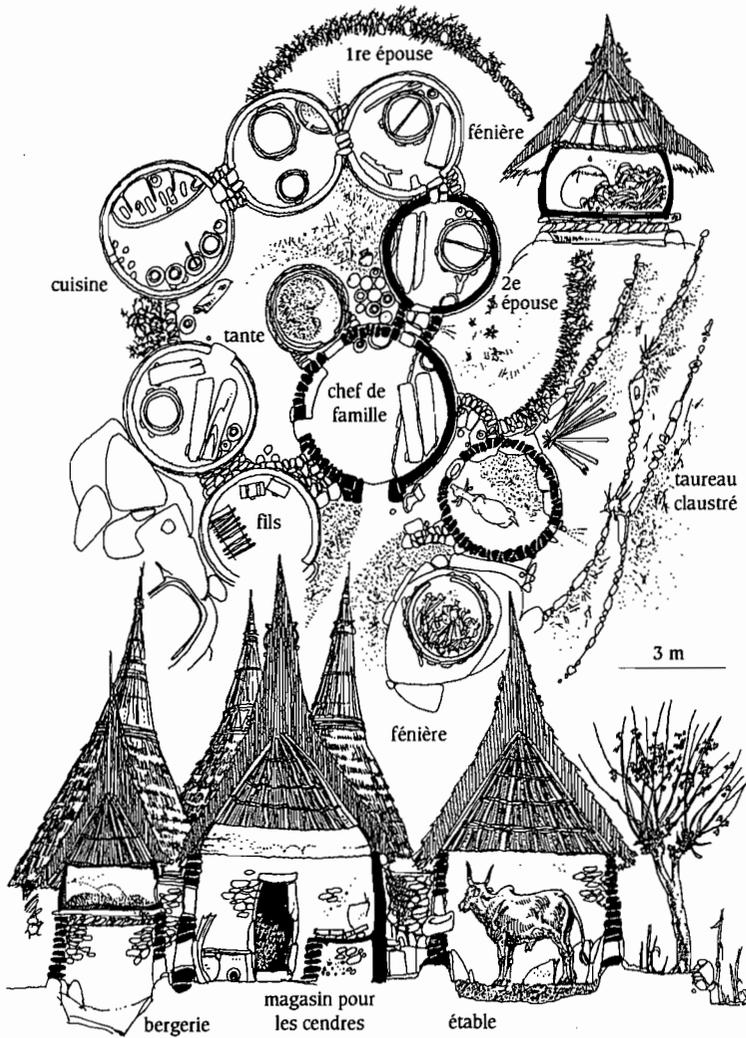
Ce réseau de chemins bordés permettait également au bétail de gagner les pâturages de piémont. L'accroissement de l'insécurité sur ces piémonts à la suite d'attaques venues de la plaine, via le royaume du Wandala et ses relais, puis les lamidats peuls, allait limiter les divagations du bétail.

Les charges de peuplement devenant de plus en plus lourdes — actuellement sur certains massifs, elles dépassent 250 hab./km² —, les bovins furent alors enfermés dans une case, leur maintien passant par une sublimation par le religieux : c'est ainsi que le « bœuf du *maray* » fut enfermé, sorti et égorgé pour la fête du massif, selon un cycle biennal, triennal ou quadriennal. Les années d'épidémies, en particulier de variole, la fête du *maray* est suspendue et reportée à l'année suivante. Elle sert toujours à ranimer les alliances par des dons de viande échangés dans l'ensemble du massif.

Mais ces massifs enclavés, isolés des zones d'approvisionnement en taurins, ne possédant pas de stocks d'animaux suffisants, durent se tourner vers de nouveaux arrivants, les Peuls, et vers le zébu. C'est ainsi qu'en passant du taurin au zébu, ces sociétés montagnardes ont préservé les fondements de leurs rituels. Si bien que lors de la fête du massif, où le « bœuf du *maray* » — un zébu — est sacrifié, on retrouve par bien des traits les qualités du taurin original.

Pour mener à bien le rituel, le choix d'un taurillon entier, âgé de deux à trois ans, est un impératif. La robe, en revanche, a peu d'importance, excepté sur certains massifs mafa où la robe noire est réservée aux forgerons, qui forment caste. Les cornes en coupe basse sont recherchées, de même que des bêtes à cornes flottantes (*wijaaye* en fulfulde) prises parmi les petits zébus peuls appelés par l'administration « poulfouli ». On refuse les zébus à robe rouge, « mbororodji », trop « peuls ». Depuis peu, la bosse est recherchée, et c'est sur elle que l'on répand la farine de mil au moment de la sortie de l'animal. Jadis, la durée de claustration ne devait pas être inférieure à deux ans, afin que l'animal demeure suffisamment longtemps à proximité des mânes des ancêtres et acquière la graisse nécessaire. Dans les années quatre-vingt, 25 % à 35 % des concessions de montagne (chez les Mafa et les Mofu) disposent d'un bœuf de case, rarement de deux. Quant au bétail libre, il ne représente que 10 % à 15 % des effectifs bovins.

La fête du maray



Les activités d'élevage dans une habitation mafa occupent plusieurs unités architecturales très spécifiques. L'étable du bœuf du *maray* et la chèvrerie sont toutes deux surcreusées car le bétail est maintenu claustré, plus d'une année pour le bovin et à chaque saison des pluies pour les petits ruminants. La chèvrerie est au cœur de l'habitation et l'étable est située contre la case d'entrée occupée par le chef de famille. La fènière, isolée sur un liseré de pierres, domine généralement l'ensemble des bâtiments et permet de les surveiller.

Les animaux claustrés sont placés dans des étables circulaires de moins de 2,50 m de diamètre en moyenne (*gilding* en mofu nord), surcreusées de 45 à 50 cm, avec un mur de 1,70 m de hauteur. Pour monter une étable il fallait jadis, chez les Mofu, prélever des pierres sur d'anciennes étables ayant appartenu à des gens de même lignage. Le « bœuf de case » est tenu à l'abri de la lumière et surtout des regards (la toiture est parfois truffée de charmes « contre les yeux des gens », *sek ma ndaw*). L'ouverture, constituée d'une lucarne où s'encastre une auge, est tournée vers l'intérieur de la concession, près de la porte, à moins qu'elle ne

**Bœuf de case
chez les Mofu
de Wazang.**



s'abouche à la case-vestibule. À l'arrière, une à deux ouvertures, sortes de goulottes au bas du mur, permettent d'extraire le fumier et de curer l'étable.

Chefs et notables confient très souvent les taureaux de *maray* à des « éleveurs ». Jadis, chez les Mofu, on ne pouvait les remettre à des ressortissants d'un autre clan. Si tel était le cas, lors de la fête, l'animal devait être ramené par un parent — qui recevait les louanges, « l'éleveur » restant en retrait. Aucune louange n'est adressée directement à l'éleveur, mais il reçoit néanmoins sa part de viande. Le chef choisit encore ses « éleveurs » parmi ceux qui manifestent une bonne connaissance des fourrages, des protections occultes et qui disposent sur leurs champs d'un certain nombre de pieds de *Faidherbia albida*. L'alimentation du *maray* obéissait autrefois à de savants dosages d'herbes¹⁷, de feuilles, de tiges de mil, de fanes de niébés et d'arachides, de drèches fraîches ou sèches qui, d'un point de vue bromatologique, répondaient aux normes d'embouche intensive. Dans certains massifs enclavés, les murs des terrasses supportaient une véritable culture de graminées. Ce fourrage subissait deux à trois coupes annuelles pour nourrir les animaux claustrés. Les grands éleveurs possédaient leurs recettes : chenilles de sphinx, farines de mil en barbotage. Avant l'abatage, on arrête l'alimentation en herbe pour ne donner que des résidus de « boule ». Aujourd'hui, la difficulté d'alimentation en eau, la raréfaction des stocks fourragers, l'école, qui soustrait une partie de la main-d'œuvre,

¹⁷ Le choix de l'herbe pour le *maray* est vaste : *Digitaria ciliaris*, *Andropogon gayanus*, *Eleusine indica*, *Dactyloctenium aegyptium*, *Echinochloa colona*, *Chloris pilosa*, *Alysicarpus rugosus*, *Panicum anabaptistum*... sans oublier les feuilles de *Faidherbia albida*, *Stereospermum kunthianum*, *Ficus* spp., *Khaya senegalensis*...

font reculer cette embouche. Cet élevage fait alors alterner des périodes de claustration et des sorties. La viande est aussi, pour une majorité de familles, partiellement ou totalement commercialisée.

Le chef se doit de protéger ses « éleveurs ». À sa sortie, le taureau passe sur une branche de *F. albida*, qu'il doit rompre. On dépose dans l'étable vide des épines, des feuilles de *Calotropis procera* avec un œuf cassé et du charbon de bois, afin d'éloigner les maléfices jusqu'à l'arrivée d'un prochain taureau. Ici encore, ce sont les charmes et les protections occultes qui ont la primauté. Quant à la pharmacopée administrée aux *maray*, elle est proche de celle destinée aux hommes.

Chez les Mofu, si le taureau du *maray* tombe malade, on le tue avant la date de la fête. On l'assomme après avoir pris soin de lui appliquer un canari sur la tête, on ne le saigne pas. On le remplacera alors par un bouc castré. Le bouc castré, *mazawal*, peut être engraisé comme un *maray*, on le tient enfermé pendant deux ans et on le nomme *Sla maray* (la vache du *maray*). Sa viande sera partagée, tout comme celle d'un *maray*, et elle irriguera les mêmes canaux d'alliances. Au début du siècle, il fallait encore que les bœufs du *maray* du chef de massif et ceux des aînés des lignages soient nés sur la montagne, ce qui explique le rôle des dernières pâtures encloses chez les Mofu. La fête du *maray* ne se tient pas la même année dans les différents massifs : cela permettait dans le passé d'échanger du bétail, car celui-ci pouvait fort bien totalement disparaître d'un massif au cours d'une famine.

Lorsque la fête du massif commence, le premier à sortir son *maray* est le chef de massif et dès le lendemain commence une hécatombe, qui peut se prolonger plusieurs jours. Avant 1960, on pouvait sacrifier de plusieurs dizaines à plusieurs centaines d'animaux, selon les massifs. Chez les Mofu Duvangar, le chef de massif clôturait le cycle par l'immolation d'un ultime taureau, dont les ossements étaient ensuite jetés hors du massif en signe de purification. Chez les Mafa, le nombre de taureaux de *maray* exécutés doit être pair, sans cela le chef de massif exécute un simulacre sur un leurre de bois représentant le dernier taureau sacrifié.

L'animal est sorti une première fois en pleine lumière, on juge de son embonpoint, et l'emboucheur est félicité. On terrasse le taureau avant qu'il ne réintègre l'étable, dont le mur a été en partie abattu. Puis les « lâcheurs du *maray* » conduisent le taureau sur le lieu du sacrifice. Chez les Mafa, ils vivent isolés jusqu'à la fin de la fête, ne touchent pas l'eau, ni pour se laver, ni pour boire (ils ne consomment que de la bière). Chez les Mofu Duvangar, lorsqu'on sort le taureau, on dispose sur lui des graminées (*Schizachyrium exile*, *mambuzway*) et on le met à terre sur une vannerie



tressée de la même graminée. Cette dernière apparaît dans tous les rituels de purification, au retour des deuils comme pour conjurer de mauvaises rencontres. De l'observation du comportement du taureau au moment du sacrifice (meuglements, couleur de l'œil...), on tire augure pour la famille.

Ces rituels complexes, qui varient selon les massifs, constituent le point culminant de la vie politique, sociale et religieuse des montagnards vécu à travers le *maray* (VINCENT, 1991 : vol. 1). La même diversité se retrouve dans le partage de la viande qui sera donnée aux membres de la famille, aux alliés et voisins. Ce partage minutieux rappelle la découpe du taureau sacrifié chez les éleveurs de taurins. Des morceaux, à connotation religieuse, sont reconnus nobles, d'autres profanes. Certains ont une destination obligatoire, alors que pour d'autres s'opère un choix. Chez les Zulgo par exemple, la langue va au chef, car c'est lui qui « crie les ordres » (GRAFFENRIED, 1984). Des chaînes de viandes, cœur, foie, entrailles... sont pour les aînés. Le cou et les parties génitales sont réservés au propriétaire. Tout est réglé pour conforter les alliances ou servir des rituels. Même les sabots sont conservés, comme *pars pro toto* pour certains sacrifices. Chez les Mofu Duvangar, les aînés de lignage envoient les côtes (*magaged*) au chef de massif en signe d'allégeance. Enfin, une partie de la viande est mise de côté, la graisse notamment, pour être séchée et stockée dans un silo spécial. La graisse est réduite en boulettes¹⁸ et l'année qui suit le *maray* est généralement appelée « l'année de la graisse ». La viande est conservée sous la forme de lanières séchées (*marza* chez les Mofu) pour être utilisée lors de multiples rituels tout au long des années suivantes. De la même façon, la viande de taurin, également séchée, sert d'ingrédient sacrificiel de base chez les Kapsiki, les Bana et les Dowayo.

Un certain nombre de traits touchant au *maray* peut renvoyer à l'origine première de l'animal sacrifié, un taurin¹⁹. La bête choisie est obligatoirement un taureau. Le *maray* revêt un aspect élitiste : il est pratiqué par les chefs de massifs, de quartiers, les aînés de lignages, les riches. Toutefois, dans le principe, n'importe quel chef de famille peut le réaliser. L'importance sociale de ce rituel est telle qu'il faut l'avoir célébré une fois dans sa vie pour attirer la considération et ne pas être pleuré, à sa mort, comme une femme. Chez les Mofu Duvangar, si un chef de famille est accusé d'une mauvaise action, les gens de son clan, viendront, peu avant la fête du *maray*, déposer chacun un tesson de poterie devant sa porte, pour lui interdire d'immoler son taureau, ce qui constitue une véritable expression d'ostracisme.

Dans le rituel du *maray*, le principe identificatoire homme-taurin est maintenu. Si en cours d'embouche le propriétaire du *maray* vient à mourir, son

¹⁸ Le zébu est utilisé, un peu à contre emploi, pour son suif. La bosse et la graisse des entrailles sont mélangées aux os et aux cartilages. Ils sont ensuite broyés ensemble, séchés dans la poche de l'estomac, réduits en boulettes, pour donner une matière grasse à longue conservation.

¹⁹ Les pierres pour le bétail sont encore présentes. Chez les Mofu de Wazang et de Mbokou, la pierre trouvée dans la panse d'un taureau *maray* est précieusement conservée. Considérée comme une « pierre de chance », elle sert à acquérir du bétail et à le protéger.

cadavre est habillé de la dépouille de l'animal. Les bras sont passés dans l'amorce de la peau des membres antérieurs, les jambes dans celle des membres postérieurs. Chez les Mafa, les cornes sont placées à hauteur des oreilles et prises dans des enroulements de cordes qui couvrent la tête. Chez certains Mofu, la tête du taureau coiffe celle de l'homme, qui est alors masquée lors de l'exposition du cadavre et du déplacement de l'habitation au tombeau.

Ainsi, dans cette partie du Nord-Cameroun, les Mafa, les Mofu, les Gemzek et les Zulgo, en célébrant le bœuf d'embouche sacrificiel et en passant sans hiatus du taurin au zébu, ont préservé les mêmes bases économiques et surtout rituelles.

Bénoué et Adamaoua

Dans le passé, l'élevage du taurin centré sur la haute Bénoué, entre la région de Rey et celle de Garoua (cf. fig. 1), communiquait vraisemblablement avec d'autres, situés plus en aval, jusque chez les Tiv.

BARTH (1860-1861), qui visite Yola en 1852, mentionne l'existence d'un taurin : « Il y a une variété locale de bœufs, une espèce tout à fait différente, ne dépassant pas trois pieds de haut et de couleur gris sombre, appelée "maturu". » Il ne précise toutefois pas si cette race est encore répandue sur les bords de la Bénoué, ou si elle ne perdure que vers les reliefs des Alantika...

Après sa dislocation progressive sous les coups des Bata venus de l'ouest, des Laka de l'est et enfin des Fulbe, l'aire d'élevage du taurin de la haute Bénoué a disparu. Les éleveurs de taurins se sont dispersés et ont gagné les reliefs : les Dowayo, les Duupa et les Pape au sud de la Bénoué, les Fali au nord.

Il y a peu de temps encore, les Fali qui occupaient les plateaux du Tinguélin possédaient des taurins. Ceux-ci étaient-ils encore très répandus au début du siècle ? Dans des rapports de tournée des administrateurs coloniaux en pays fali, la présence de gros bétail est souvent relevée, sans référence aux taurins. Toutefois, les sites défensifs dans lesquels ces bovins sont élevés ou du moins parqués inciteraient à penser qu'il s'agit sinon de taurins, du moins de métis taurins-zébus. Dans un rapport sur une tournée effectuée dans la région du massif du Tinguélin et celle du Kangou en mai 1925, le lieutenant Marchesseau note que des bœufs sont « confisqués » au cours d'opérations de police. Cela se passe à Ram, village perché, d'accès difficile, sur une « piste abrupte »... et dans les collines chaotiques du Kangou : « [...] les bœufs sont nombreux, beaucoup d'habitants en possèdent de cinq à dix », et de signaler qu'un Kirdi

du village de Sekanga est propriétaire de 30 bêtes à cornes (ANY/APA 11787/M). ELDRIDGE (1978 : 36) rapporte la disparition progressive du taurin :

« Car auparavant les Fali élevaient des bœufs sans bosse et aux cornes très courtes, et ceci durant leur séjour dans la plaine ainsi que lorsqu'ils gagnèrent la montagne. Ces bœufs ont disparu petit à petit au profit des bœufs introduits par les Fulbe. »

Chez les Fali de Ram, les ruines de *kukli nay* (corral) sont encore visibles, comme à Shobli. On relève sur les plateaux du Tinguélin la même disposition de corrals que chez les Dowayo, plutôt en palissade, avec des haies d'euphorbes. Fali et Dowayo partagent d'ailleurs la même aire architecturale (SEIGNOBOS, 1982).

La toponymie, qui recoupe l'appellation de certaines fractions fali, rend compte de cet élevage passé : villages de So Nayo (« eau-troupeau ») et de Gba Naey (« enclos-vache »). Les Fali appellent leurs vaches *nay mango*, du nom de leur ancienne désignation lorsqu'ils peuplaient la plaine, ou *nay ni gobri*, « vaches des gens de la montagne » (GAUTHIER, 1998).

À Kengi, colline située au sud de la Bénoué, la population fali et nyam-nyam élevait des *mbuuji* à l'arrivée des Peuls. Le troupeau était, comme chez les Dowayo, placé sous l'autorité d'un chef d'enclos, qui recevait des prêts de bétail. Toutefois, seuls les riches alimentaient la dot avec un ou deux taurins, l'essentiel étant réglé en rouleaux de *gabak*. Les cornes étaient précieusement conservées et sont encore montrées. On les utilisait comme cor et comme tabatière, ainsi que pour garder perles et étuis péniens.

Pour un certain nombre de clans fali, les mythes d'arrivée sur le Tinguélin font référence à une fuite de la plaine, où ils sont effrayés par le braiment d'un âne ou le hennissement d'un poney, ou encore, leurs troupeaux de taurins occasionnant trop de dégâts, les nouveaux venus sur les rives de la Bénoué, les Bata et les Gewe, les chassèrent.

Pendant tout le XIX^e siècle, les Fali vécurent une vie d'assiégés. Le manque de place pour la divagation des troupeaux entraîna une diminution des effectifs. Les derniers taurins auraient été consommés lors de la famine provoquée par les invasions acridiennes de 1930.

Les Duru de Mbé sont partis de la région de Rey²⁰, plus précisément de la montagne Kom, auprès de laquelle ils étaient établis et élevaient les taurins, au début du XIX^e siècle. DELCROIX (1937 : 44) « note en passant que les Foulbés ont conservé le souvenir d'avoir trouvé des bœufs de la petite espèce, sans bosse, dans les montagnes des Dourous, entre les rivières Bénoué et Faro ».

²⁰ THILLARD (1920 : 178) estimait que des troupeaux de la région de Rey Buba encore nombreux au début du siècle, avant la peste bovine de 1919, pouvaient être des métis taurins-zébus.

On retrouve des corrals de pierres (*sak nday*), de taille réduite et de facture assez médiocre sur les anciens sites de Mbé (Nzang Do), de Karna Manga, de Har... On peut également voir deux esquisses de parcs sur la montagne de Gounâ (*Kun na* : « la maison de la vache »), construits par les Pape, qui peuplent l'Hosséré Boulougoum proche.

Comme dans les principautés mbum, auxquelles ils furent jadis soumis, les chefs duru et leurs notables s'arrogeaient le droit de posséder des taurins. Aussi le bétail n'apparaissait-il pas dans les dots, qui se comptabilisaient en étalon-fer et en *gabak*. La peau n'était pas utilisée comme suaire, les bandelettes de *gabak* étant seules admises. Les Duru disent avoir perdu leurs taurins dans leur fuite devant les Peuls de Rey pour se réfugier dans la mouvance du lamidat de Ngaoundéré, héritier des principautés mbum, dont la tutelle fut jugée moins lourde.

Toutefois, avant la conquête peule, les Duru, comme leurs voisins de l'Est, les Mono et les Dama, étaient soumis aux attaques incessantes des Laka montés sur poneys. Pour mieux leur résister, ils adoptèrent à leur tour cet équidé qui devint ainsi l'objet d'un élevage privilégié, le taurin se limitant à être un attribut des gens de pouvoir. Il intervenait encore lors des circoncisions et pour les célébrations mortuaires des princes. Les derniers taurins duru ne survécurent pas à la peste bovine de 1919.

Les Mbum possédaient des taurins, mais, monopole régalien, pratiquement seuls les chefs (*belaka*), tels ceux de Ngaoundéré ou de Ngang Ha, avaient un troupeau. Le discours officiel peul le nie. DELCROIX (1937 : 46) s'en fait l'écho et affirme à propos des sources salines (*lawre*) que « les autochtones mboum ne s'en sont jamais occupés, n'ayant pas de bétail ». Pourtant, les traditions orales mbum (de Ngang Ha) insistent justement sur les *lawre* réservées aux troupeaux des *belaka*. Le *casus belli* dans la guerre avec les Fulbe fut constitué par un différend dans la région de Ngaoundéré sur l'accès à ces *lawre* et aux pâturages proches²¹. Les Fulbe auraient chassé à coups de flèches un troupeau de taurins du *belaka*.

Les Fulbe affirment que les bouviers d'Ardo Djobdi, fondateur du Ngaoundéré peul, auraient, au début du XIX^e siècle, inventorié ces sources salines si attractives pour le bétail. Il est certain qu'ils en firent, surtout pour le grand *lawre* près de la Vina, une exploitation méthodique, avec l'installation temporaire, chaque année, de dizaines et de dizaines de pirogues-abreuvoirs pour des milliers de têtes de bétail.

Pour BOUTRAIS (1978 : 47) :

« Plusieurs témoignages concordent pour affirmer que les Mboum du plateau de Ngaoundéré élevaient des taurins (*mbudji* en foulfouldé) avant

²¹ ELDRIDGE (1978 : 275) signale le refus des Mbum de laisser paître les troupeaux d'Ardo Ndjibdi dans les pâturages du *lawre*, présentés comme une réserve cynégétique et de plantes salifères.

Dans ce récit, il n'est pas question de bétail mbum. Mais p. 264, il est mentionné que « autrefois les Mboum élevaient des bœufs sans bosse ainsi que des chevaux ».

l'arrivée des Foulbés. Ils ressemblaient probablement aux petits taurins dits Namchi dont il subsiste encore environ 2 000 têtes près de Poli. [...] D'après les renseignements obtenus, les Mboum n'accordaient guère de soins à leur bétail. [...] Les troupeaux se promenaient librement de jour, sans garde, comme on le voit aussi à Poli. Certains Mboum disent cependant qu'ils les enfermaient la nuit dans un enclos spécial. Les Mboum sacrifiaient leur bétail au moment des fêtes religieuses, surtout des décès. Il ne semble pas qu'ils lui assignaient d'autre fonction économique. Ce cheptel n'a jamais été important par ses effectifs [...]. On dit que les Mboum chassaient leurs animaux un peu à la façon de buffles. Ils n'étaient pas liés à leur bétail comme les Foulbés, avouent-ils maintenant. »

Sur les anciens oppidums occupés par les Mboum, on retrouve, bien sûr, la trace de corrals, comme à Niambaka. Une piste intéressante — à suivre toutefois avec prudence — serait la reconstitution de plan d'habitations de chefs des paléo-Duru, paléo-Dowayo et Mboum, qui auraient été élaborées dans le cadre du royaume du Korarafa. Il s'en dégage un schéma type, une sorte de proto-organisation : deux lignes opposées de constructions ouvertes sur une allée centrale avec, à une extrémité en contrebas, les bâtiments du chef, et à l'autre, un corral pour les taurins²².

L'omniprésence passée du taurin dans le nord du Cameroun et sa situation actuelle posent la question des raisons de son inexorable recul. Il disparaît des espaces ouverts des plaines puis des zones refuges inondables des bords du Logone. Sur les reliefs, il se maintient plus longtemps, mais depuis deux siècles ses aires d'élevage diminuent comme une peau de chagrin.

La disparition du taurin se rattache à deux types de causes : celles liées à des événements historiques, comme les attaques de conquérants montés sur des poneys, les guerres peules, les épidémies... ; des causes structurelles, dans la mesure où la nature même de cet élevage fait qu'il s'adapte mal à l'évolution économique et aux nouvelles normes sociales.

Les agropasteurs durent souvent se replier devant des groupes conquérants montés sur poneys, qui leur firent abandonner les plaines ouvertes pour des reliefs : c'est le cas par exemple des Fali, rejetés sur le Tinguélin par les Bata.

De même, des fractions giziga et gidar durent se barricader avec leurs taurins contre les massifs ruiniformes en avant des monts Mandara, devant les attaques des Wandala montés sur leurs chevaux barbes.

²² Les concessions des chefs mundang (à Léré) et mambay (à Katiao), marquées d'influences de la région de la Bénoué, reproduisent ce schéma : deux arcs de cellules d'habitations et de silos ici coalescents se font face, abritant les épouses, et, aux deux extrémités de ce plan oblong, à l'entrée, se trouvent les bâtiments du chef. À l'opposé, tourné vers la brousse et en situation légèrement plus élevée, le corral de pieux pour le bétail.

Les mécanismes du recul et de la disparition des taurins

Les causes liées aux accidents de l'histoire

Les guerres peules, qui se prolongèrent tout au long du XIX^e siècle, sont également cause de recul du taurin. Conduites pour asservir ou affaiblir les chefs païens, ou comme simples actions de rapine, elles entraînaient des prises de bétail. Le cheptel devenait objet de pillage autant qu'élément d'une stratégie tendant à écarter toute concurrence sur des pâturages convoités.

BOUTRAIS (1978 : 47) rapporte : « [...] après la conquête, les Foulbés confisquèrent le bétail des Mboum et l'abattirent pour laisser les pâturages libres à leurs troupeaux de zébus ou pour éviter les croisements avec cette race qu'ils méprisaient. Cette explication n'est pas invraisemblable. Les Foulbés razziaient de la même façon le bétail après chaque victoire remportée sur les "païens" du bassin de la Bénoué et des plaines du Logone. »

L'idée que les Peuls, désireux de garder le monopole de l'élevage, cherchèrent à l'éradiquer chez les *haa'be* se retrouve chez les administrateurs coloniaux. M. Léger, dans un rapport de tournée d'août 1933 (ANY/APA 11834/B) développe cette thèse :

« Presque toutes les affaires qui ont été évoquées au tribunal sont des affaires de vol de bétail, il paraît logique d'en conclure que les Kirdis manquent de cheptel, tant bovin que caprin. Il est évident que les amoncellements de rochers parmi lesquels ils vivent ne facilitent pas l'élevage, mais faut-il aussi se souvenir que les dominateurs fulbe, étant éleveurs par esprit de race, ne souhaitent pas que les Kirdis échappent à leur domination à ce point de vue : il faut donc amener les Kirdis à s'installer dans la plaine et à se constituer la possession de troupeaux. »

Il est improbable que les taurins raziés aient été incorporés aux troupeaux peuls, même après des pertes occasionnées par des épizooties. Les taurins étaient rapidement abattus, leur viande étant classée dans la catégorie du gibier. Toutefois, l'utilisation par les Peuls des *mbuuji* comme animal de boucherie est attestée dans certains lamidats. Ils constituaient parfois de petits troupeaux souvent issus de razzias ou de tributs. La frugalité et la robustesse du taurin font qu'il pouvait accompagner les pèlerins partant pour La Mecque. À Maroua, le lieu dit *lugga mbuuji* (« la mare du taurin »), à la confluence des mayo Ziling et Kaliao, ferait à la fois référence aux taurins qu'avaient possédés, avant même les Peuls, les Giziga, et à ceux amenés par un grand *moddibbo*²³ de Yola. *Moddibbo* Umaru Gurin, qui se rendait à la Mecque dans les années 1904-1905, séjourna un an à Maroua, où il fit grande impression par son savoir. Il emmenait avec lui un troupeau de taurins pris dans les monts Alantika. Il abattait des bêtes selon ses besoins et faisait sécher les lanières de viande que lui-même et sa suite consommeraient en cours de route.

²³ Titre religieux peul.

Si l'élevage taurin en plaine offre une grande vulnérabilité par sa divagation sur de vastes espaces avec un gardiennage minimal, des situations trop obsidionales ne favorisent pas non plus son développement. Le taurin a pu se maintenir dans des terroirs aménagés pour lui en bocage défensif. Ainsi, en dépit de son rôle économique mineur, il a contribué à façonner les paysages. Le repli sur les zones défensives entraîna toutefois un morcellement des aires d'élevage du taurin. Elles devaient par la suite éprouver de la difficulté pour se reconstituer après avoir subi de lourdes pertes causées par les razzias ou les épizooties.

PASSARGE (1989), qui traverse la Bénoué et l'Adamaoua en 1892, indique que « lorsqu'en 1890, la peste bovine anéantit la totalité du bétail, seuls les Bororo (encore peu nombreux) purent sauver leurs troupeaux en s'éloignant des villages pour se retirer en brousse, où ils n'eurent de contact avec personne ». Les taurins n'eurent pas la même chance, et subirent de lourdes pertes.

Durant la saison des pluies de 1919-1920, les épidémies reprirent et des foyers isolés persistèrent jusque vers 1926-1927. L'administration militaire de Garoua (ANY APA 12 346) estima à 40 % les pertes de bétail dans les plaines de la Bénoué. Cette deuxième vague de peste bovine fut précédée d'une épizootie de péripneumonie (1916/1918) (APA 11787/C) d'autant plus dévastatrice pour les cheptels dowayo, duupa, kolbila... que le taurin s'y montre plus sensible. Il est difficile d'établir une chronologie à partir des récits des chefs d'enclos dowayo par exemple, ce qui rend malaisée toute reconstitution.

Quant à la trypanosomose, les troupeaux pouvaient être localement touchés lors de certaines migrations, de changements de versant de montagne, de vallée ou de rive de fleuve... susceptibles de les exposer à de nouveaux types de glossines contre lesquelles ils n'étaient pas prémunis.

La confrontation taurin-zébu a également joué dans le recul du taurin : elle peut être favorable au second, bétail de grand format, aux capacités laitières supérieures, animal valorisé par son appartenance à la population conquérante et toujours dominante.

Le zébu est présenté comme un animal de l'islam, comparativement au taurin entaché de paganisme. Aussi, l'islamisation dans le Nord-Cameroun étant comprise comme une « foubéisation », garder des taurins dans son élevage, leur manifester de l'attachement reste suspect aux yeux des Peuls et des *mallum*. L'adoption du zébu et de toute une série de comportements zootechniques nouveaux accompagnent alors souvent ce processus de mutation ethnique.

Les causes historiques qui ont pu s'additionner pour chasser les taurins des plaines et les refouler dans des zones plus méridionales ou de replis défensifs demeurent insuffisantes pour expliquer sa quasi-disparition sur d'aussi vastes espaces.

Les causes structurelles

Les causes principales sont à rechercher dans la nature même de ces élevages. Les taurins peuvent être évincés par absence d'adéquation avec des changements économiques. Ils semblent difficilement survivre à de trop fortes densités (bords du Logone, monts Mandara septentrionaux, hautes terres de l'Ouest), comme si cet élevage semi-libre s'accommodait mal de ces nouvelles contraintes. Déjà peu intégré à l'agrosystème — pas de fumier, faible association avec un parc de *Faidherbia albida*, pas de participation à la traction animale — le taurin peut, en revanche, constituer une gêne pour les cultures et poser de graves problèmes de mise en défens, entraînant l'obligation de construire et d'entretenir des réseaux de haies. Ces contraintes ne sont pas acceptées en tant qu'acte agronomique, mais comme moyen de conserver le bien social le plus valorisé. Le taurin n'est toutefois pas irremplaçable dans ce rôle.

Une importante focalisation socio-économique sur les sorghos peut, comme nous l'avons signalé pour les Jimi, pousser à se dessaisir du taurin.

Mais ce sont moins les changements agronomiques et leurs conséquences dans l'aménagement du terroir qui condamnent le taurin que sa difficulté à s'adapter aux nouvelles normes sociales. La conséquence première en est son exclusion progressive du contenu dotal. Connoté fortement au niveau du social et du religieux, l'animal n'est pas un bien neutre, et son élevage ne se réduit pas à une simple composante économique. Cette trop grande imbrication socioculturelle ne supporte pas les mutations sociales ou ethniques : c'est ce que vit actuellement la société dowayo. En effet, par tous les acteurs qu'elle met en jeu, la circulation des taurins est complexe. La longueur des transactions sur lesquelles reposent les alliances entretenues par des paiements différés, des dons d'attente, favorise une véritable floraison du jeu social, recherchée précisément dans le passé. Ces mécanismes sociaux fonctionnent néanmoins au profit des aînés. Ce monopole sur les bovins peut être ouvert à tous les chefs de concession dans le cas des Kapsiki, ou être plus restrictif, comme chez les Dowayo, où le taurin est au service d'une gérontocratie s'appuyant sur les chefs de corral. Maîtres du jeu social et politique, ils bloquent toute velléité de vulgarisation de cet élevage.

Enfin dans l'Ouest, le fait que le bétail, attribut de la chefferie, lui soit exclusivement lié a institutionnalisé la non-prolifération des taurins.

Les deux derniers cas de figure (dans lesquels le taurin est au service d'un système gérontocratique ou de chefferie), qui sont les plus représentatifs de cet élevage, ne favorisent pas un développement de ses effectifs. Le taurin doit rester un bien rare et cher. Si les taurins furent très répandus géographiquement dans le passé, tout laisse à penser qu'ils ne furent, en revanche, jamais très nombreux. Ils n'ont sans doute jamais constitué de vastes troupeaux, à la façon de ceux des Fulbe et des Mbororo. Cette faible abondance abusa sans doute les premiers observateurs : de FROBENIUS (1987), qui parcourut le pays en 1911, à tous les administrateurs militaires et civils qui mentionnèrent les taurins, jusqu'aux premiers rapports des Services de l'élevage, comme celui du *Bulletin de l'Agence économique des territoires africains sous mandat* (mars 1928 : 67), qui décrit le « bœuf des fétichistes » comme « en voie de disparition ». Tous se font l'écho de la fin prochaine d'un élevage qui jadis aurait été plus développé.

L'association avec le pouvoir va fragiliser plus encore cet élevage, qui se trouvera mis à mal si le type d'encadrement politique qu'il sert est lui-même menacé. Ce fut le cas des Mbum au début du XIX^e siècle et, plus récemment, à la fin des années cinquante, celui du pays bamileke.

Lorsque les Fulbe, après avoir soumis les différentes principautés mbum, dispersèrent et liquidèrent les taurins de ces dernières, cet élevage ne fut pas pour autant accessible aux simples cultivateurs mbum. Les Fulbe conquérants reprirent à leur compte le monopole de l'élevage, avec le zébu²⁴, bétail toujours associé aux gens du pouvoir et qui faisait partie des schémas de pensée mbum.

De même, dans les chefferies bamileke et dans l'Ouest, on ne voit pas apparaître d'initiatives de la part des cultivateurs, même parmi les plus dynamiques, pour reprendre l'élevage du taurin, en dépit de situations parfois très favorables, à proximité de vastes pâturages, occupés aujourd'hui par les Mbororo.

Cet élevage, trop marqué, présente donc un handicap à toute solution de continuité sous d'autres formes. La vision figée du taurin, qui a focalisé les classes d'âges antérieures, fait que les jeunes n'ont pas les moyens, ni l'envie, de le reprendre à leur compte. Sa très forte valorisation sociale le place de toute évidence hors de prix, voire hors circuit commercial, et de plus, il véhicule un certain conservatisme. Par ailleurs, on innove rarement en matière d'élevage, on adopte plutôt un autre modèle.

²⁴ BOUTRAIS (1978 : 47) note :
« À l'époque de la domination peule absolue sur le plateau, au XIX^e siècle, les autochtones plus ou moins asservis n'avaient pas le droit de posséder des bovins. Le bétail était considéré comme le privilège des hommes libres. Dès qu'un cultivateur achetait un animal pour l'élever à son compte, les envoyés du lamido le lui enlevaient de force. Même les groupes autochtones comme les Mboum, plutôt vassaux que serviteurs des Foulbés, ne pouvaient prétendre à posséder des troupeaux. »

Conclusion

Pour le Cameroun, on peut avancer que lorsque l'élevage taurin est le privilège des seuls détenteurs d'autorité, une fois les chefferies marginalisées, reconverties ou abolies, il disparaît irrémédiablement, sans être remplacé (Ouest et pays bamileke).

Lorsque, en revanche, le taurin est suffisamment imbriqué dans le social, que l'accès à son élevage est ouvert à tous, et que les règlements des compensations matrimoniales passent par sa capitalisation et sa redistribution, s'il disparaît, le besoin de bovins est tel qu'il entraîne alors l'adoption d'un métis zébu-taurin (pays masa) ou du zébu (pays bana et kapsiki).

En pays dowayo, malgré sa place dans les prestations dotales, l'avenir du taurin est actuellement en suspens. Sa répartition plutôt « aristocratique » par l'entremise des chefs de corral et son immersion dans le religieux le placent à mi-chemin des deux cas de figure précédents. Incapables de trouver une solution, soit par substitution, en adoptant franchement le zébu, soit en changeant la nature des rapports entre la société et le taurin, les Dowayo tâtonnent, alors que les effectifs baissent de façon alarmante.

Références

- BARTH (H.), 1860-1861 — *Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1849 à 1855*. Paris, A. Bohné, trad. par P. Ithier, t. II, 237 p.
- BEAUVILAIN (A.), 1983 — Un élevage résiduel : les taurins du Nord-Cameroun. *Rev. de Géographie du Cameroun*. 4 (1) : 39-44.
- BLENCH (R. M.) *et al.*, 1992 — *West African dwarf shorthorn cattle in Nigeria : History, Distribution and Productivity*. 39 p.
- BLENCH (R. M.), 1998 — « Le West African Shorthorn au Nigeria. Histoire, répartition et productivité ». In Seignobos (C.) et Thys E.), éd. : 249-292.
- BOUTRAIS (J.), 1973 — *La colonisation des plaines par les montagnards du nord du Cameroun*. Paris, Orstom, coll. Trav. et Doc. 24, 277 p.
- BOUTRAIS (J.), 1978 — *Deux études sur l'élevage en zone tropicale humide (Cameroun)*. Paris, Orstom, coll. Trav. et Doc. 88, 194 p.
- BOUTRAIS (J.), 1995 — *Hautes terres d'élevage au Cameroun*. Paris, Orstom, coll. Études et thèses, 2 vol., 1 301 p.
- BOUTRAIS (J.), 1998 — « Les taurins de l'ouest du Cameroun ». In Seignobos (C.) et Thys (E.), éd. : 313-326.
- CHILVER (E. M.), 1987 — *Women cultivators, cows and cash crops : Phyllis Kaberry's women of the grassfields revisited*. Oxford University, Kaberry memorial, 38 p., *multigr.*
- CHILVER (E. M.), KABERRY (P. M.), 1966 — *Traditional Bamenda ; the pre-colonial history and ethnography of the Bamenda Grassfields*. Min. Prim. Educ. Soc. Welfare - West Cam. Antiquities Com. Buea, 134 p.
- CIPEA, 1979 — *Le bétail trypanotolérant d'Afrique occidentale et centrale. II-Situations nationales*. Addis

- Abeba, Cipea, Cipea monographies, 311 p.
- COULOMB (J.), GRUVEL (J.), MOREL (P.), PERREAU (P.), QUEVAL (R.), TIBAYRENC (R.), 1977 — *La trypanotolérance, synthèse bibliographique des connaissances actuelles*. Maisons Alfort, IEMVT, 277 p.
- DELCROIX (G.), 1937 — Enquête sur le lahore de N' Gaoundéré. *Bulletin de la Société d'Études Camerounaises*, 2, Douala, Ifan : 43-52.
- DIZIAIN (R.), 1952 — *Cartes de la densité de population et de l'élevage en pays bamiléké*, notice. Yaoundé, Ircam/Orstom, 47 p. *multigr.*
- DONGMO (J. L.), 1972 — L'élevage bovin dans l'Ouest-Cameroun. *Cameroun agricole, pastoral et forestier*, 133 : 17-27.
- DOUNIAS (E.), 1998 — « L'élevage du taurin chez les Koma gimbe des monts Alantika (Nord-Cameroun) ». In Seignobos (C.) et Thys (E.), éd. : 183-212.
- DOUTRESSOULE (G.), 1947 — *L'élevage en Afrique occidentale française*. Paris, Larose, 298 p.
- ELDRIDGE (M.), 1978 — *Les royaumes Foulbés du Plateau de l'Adamaoua au XIX^e siècle*. Tokyo, ILCAA, 439 p.
- ELDRIDGE (M.), BASSORO (A. M.), 1980 — *Garoua, tradition historique d'une cité peule du Nord-Cameroun*. Bordeaux, CNRS, Mémoires et travaux de la RCP 395, 207 p.
- FROBENIUS (L.), 1987 — *Peuples et sociétés traditionnelles du Nord-Cameroun*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, trad. de l'allemand par Eldridge (M.), 175 p. 1^{re} édit. 1911.
- GAUTHIER (J. G.), 1998 — « À propos du taurin en pays fali actuel et en pays sao ancien ». In Seignobos (C.), Thys (E.), éd. : 335-341.
- GNOWE (R.), 1982 — *Les Marai ou bœufs de case de Mokolo, au service du crédit embouche FONADER/FSAR*. Maroua, CNFZV, rapport de stage, 21 p.
- GRAFFENRIED (C. von), 1984 — *Au chef, la langue; aux femmes, la peau. Quelques aspects du sacrifice du taurin chez les Zulgo et Gemzek au Cameroun du Nord*. 12 p., *multigr.*
- GRIGSON (C.), 1991 — An African origin for african cattle? Some archaeological evidence. *The African Archaeological Review*, 9 : 119-144.
- HALLAIRE (A.), 1991 — *Paysans montagnards du Nord-Cameroun*. Paris, Orstom, 253 p.
- HARTER (P.), 1986 — *Arts anciens du Cameroun*. Arnouville, Arts d'Afrique noire.
- MORIN (S.), 1996 — *Le haut et le bas (Signatures sociales, paysages et évolution des milieux dans les montagnes d'Afrique centrale. Cameroun et Tchad)*. Bordeaux, CRET, sér. « pays enclavés » 8, 156 p.
- NOTUE (J. P.), 1990 — *Contribution à l'étude du Ke et du sacré dans les arts de l'Ouest-Cameroun*. Paris, Mesires/ISH/Orstom, 105 p.
- OUMATE (O.), 1984 — « Le "Maray" ou l'embouche bovine intensive de case des monts Mandara ». In : *Auto-suffisance alimentaire au Cameroun*, Commission nationale du comice agro-pastoral de Maroua : 75-82.
- PAARUP-LAURSEN (B.), 1998 — « Le rôle du bovin chez les Koma du nord du Nigeria ». In Seignobos (C.) et Thys (E.), éd. : 229-248.
- PAHAI (J.), 1985 — *Les paysans massa du Nord-Cameroun*. Université de Yaoundé, thèse de 3^e cycle, 360 p.
- PASSARGE (S.), 1989 — *Adamawa. Rapport de l'expédition du comité allemand pour le Cameroun au cours des années 1893-1984*. Garoua, trad. de l'allemand sous la direction de Eldridge (M.) et Lindeiner-Wildau (H. von), 466 p., *multigr.*
- PRADELLES DE LATOUR (C. H.), 1991 — *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*. Paris, EPEL, 264 p.
- SEIGNOBOS (C.), 1980 — Des fortifications végétales dans la zone soudano-sahélienne (Tchad et Nord-Cameroun). *Cah. Orstom, Sér. Sc. Hum.*, 18 (3-4) : 191-222.
- SEIGNOBOS (C.), 1981 — « Les briques cuites du Chari ». In : *Le sol, la parole et l'écrit, 2 000 ans d'histoire africaine (mélange en hommage à R. Mauny)*. Paris, L'Harmattan, Société française d'histoire d'outre-mer : 265-279.
- SEIGNOBOS (C.), 1982 — *Montagnes et hautes terres du Nord-Cameroun*. Roquevaire, Éditions Parenthèses, coll. Architectures Traditionnelles, 188 p.
- SEIGNOBOS (C.), 1982 — *Matières grasses, parcs et civilisations agraires*. (Tchad et Nord-Cameroun).

Cah. d'Outre-Mer, 35 (139) : 229-269.

SEIGNOBOS (C.), 1983 — *Pour une approche des civilisations agraires soudano-sahéliennes passées et présentes. II- Gens du poney et gens de la vache*. 108 p., multigr.

SEIGNOBOS (C.), TOURNEUX (H.), LAFARGE (F.), 1986 a — *Les Mbara et leur langue (Tchad)*. Paris, Sela, 317 p.

SEIGNOBOS (C.), 1986 b — « Les Zumaya ou l'ethnie prohibée ». In : *Relations inter-ethniques et cultures matérielles dans le bassin du lac Tchad*. Paris, Orstom, colloque Méga-Tchad, 11-12 sept. 1986, 76 p., multigr.

SEIGNOBOS (C.), TOURNEUX (H.), HENTIC (A.), PLANCHENAUT (D.), 1987 — *Le poney du Logone et les derniers peuples cavaliers*. Maisons-Alfort, IEMVT, 213 p.

SEIGNOBOS (C.), 1988 — « Le sommet du mont Ziver : un agrosystème montagnard relique ». In : *L'homme et la montagne tropicale*, Bordeaux, Sepanrit : 123-134.

SEIGNOBOS (C.), 1989 — « Du bon usage des "mythes" par le géographe ». In : *Tropiques, lieux et liens*, Paris, Orstom : 117-125.

SEIGNOBOS (C.), THYS (E.), éd., 1998 — *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*. Paris, Orstom, coll. Latitudes 23, 400 p.

STRUMPELL (K. von), 1912 — Die Geschichte Adamaouas nach mündlichen Ueberlieferungen. *Mitteilungen des Geographischen Gesellschaft in Hamburg*, 26 : 46-107.

THILLARD (R.), 1920 — *L'agriculture et l'élevage au Cameroun*. Paris, Larose, coll. Bibliothèque du jardin colonial, 199 p.

THYS (E.), DINEUR (B.), OUMATE (O.), HARDOUIN (J.), 1986 — Les bœufs de case ou l'embouche bovine traditionnelle dans les monts du Mandara (Nord-Cameroun). Technique d'élevage, résultat d'abattage et découpe de carcasse, aspects économiques. *Rev. Elev. Vét. Pays trop.*, 39 : 113-126.

VAN BEEK (W. E. A.), 1998 — « Les Kapsiki et leurs bovins ». In

Seignobos (C.), Thys (E.), éd : 15-38.

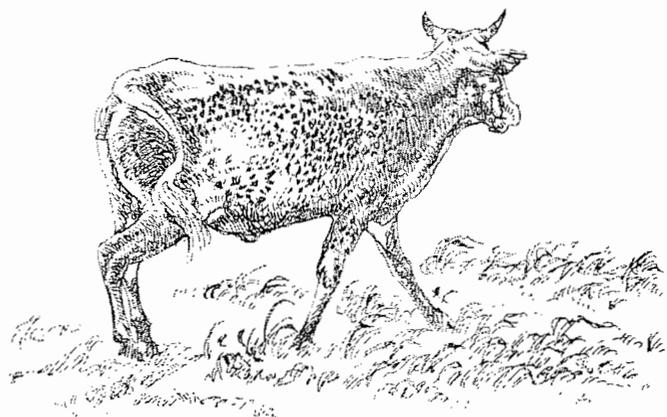
VINCENT (J. F.), 1982 — « Éléments d'histoire des Mofu, montagnards du Nord-Cameroun ». In : *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Paris, CNRS, Colloques Internationaux du CNRS 551, vol. 1 : 273-295.

VINCENT (J. F.), 1991 — *Princes montagnards du Nord-Cameroun*. Paris, L'Harmattan, 2 vol., 774 p.

WARNIER (J. P.), 1985 — *Échanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda pré-colonial (Cameroun)*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 323 p.

ZIGLA (W.), 1981 — *Les bœufs « Marai » de Mokolo*. Maroua, CNFZV, rapport de stage, 19 p.

Anon., 1928 — L'élevage au Cameroun. Paris, *Bulletin de l'Agence Économique des Territoires Africains sous mandat*, 17 : 65-72.



Résumé

L'élevage des taurins au Cameroun et au Nigeria, bien que devenu anecdotique dans un espace désormais occupé par les zébus, suscite l'intérêt, non seulement pour comprendre le fonctionnement des sociétés qui les possèdent, mais aussi pour tenter d'enrayer le processus de leur disparition annoncée.

Les différentes contributions qui traitent du Cameroun s'attachent à dégager les principaux traits de chacun de ces élevages, alors que les textes sur les taurins du Nigeria prennent la forme de synthèses plus globales.

Le bœuf kapsiki, dernier taurin des monts Mandara

Dans les monts Mandara, les Kapsiki restent les derniers éleveurs de taurins. W.E.A Van Beek analyse l'ambiguïté de cet élevage, passage obligé de la reproduction de la société kapsiki, garant du statut social, mais qui, dans sa capitalisation, est source de jalousie et de tensions. Les Kapsiki sont des céréaliculteurs qui élèvent des bovins. Les taurins ne sont pas associés à l'agrosystème, ils servent uniquement dans les relations sociales. Les modes d'acquisition du taurin favorisent toute une floraison du jeu social. En cela, il est fortement opposé, comme référent symbolique, au zébu peul. Les Peuls éleveurs sont, depuis longtemps, présents sur le plateau kapsiki. Toutefois, le zébu n'a intégré que récemment et progressivement les troupeaux kapsiki. Les Kapsiki, qui s'étaient lancés à partir de leurs sites défensifs à la conquête des terres du plateau, avaient confié leurs troupeaux à des bergers peuls. Depuis deux décennies, ils ont repris en main leur élevage. Aujourd'hui, les jeunes se tournent vers le zébu, moins chargé de connotations rituelles et passéistes.

Le taurin kapsiki, de petit format et à cornes courtes, a fait l'objet d'une étude de mensurations réalisée par B. Dineur et E. Thys. Elle a porté sur 216 animaux, dans la région de Gouria : hauteur au garrot, périmètre thoracique, longueur scapulo-ischiale (fournis par sexe et par classe d'âge), longueur des cornes et poids vif. Un tableau de conversion du périmètre thoracique en poids, avec une bonne corrélation entre ces mesures ($r = 0,987$), a été établi.

Les groupes sanguins et les substances polymorphiques solubles ont été déterminés par Thys *et al.* sur des échantillons de sang provenant d'un corpus de 197 taurins kapsiki et de 178 zébus peuls soudaniens de la région

de Dogba. Ils ont été comparés à ceux d'autres bovins : Afrikaner, Holstein, Frisian et Shorthorn. La race kapsiki, classée parmi les taurins d'Afrique de l'Ouest à cornes courtes, peut être considérée vraisemblablement comme un croisement entre des taurins à longues cornes et des taurins à courtes cornes. Elle n'est pas exempte de sang de zébus.

Une série de mesures ont été prises par P. Ducos sur le crâne et le squelette d'un bœuf castré de race kapsiki de 6,5 ans. Une certaine ressemblance apparaît avec la race n'dama.

Le bœuf namchi, symbole identitaire

Les taurins marquent encore les paysages de la région de Poli. C. Seignobos s'est attaché à décrire l'élevage et la place du taurin chez les Dowayo. Dans cette société, la possession de ces animaux est source de prestige, les taurins étant nécessaires à la composition de la dot et lors des cérémonies de funérailles. La fonction de chef d'enclos, dont le pouvoir quasi héréditaire repose sur les « pierres des bœufs », est très valorisée. Ils forment l'armature de la société dowayo. Dans chaque village, le corral est un espace privilégié de la vie sociale et religieuse. Le taurin est réputé posséder une part d'humanité, qui conditionne ses rapports avec les hommes, les soins qui l'entourent et la symbolique qu'il sous-tend. En 1991, le recensement par C. Seignobos des corrals et de leurs « pensionnaires », comparé aux recensements et estimations antérieurs, fait état d'une stagnation, voire d'un recul, des effectifs. L'élevage taurin est déjà décrit par les premiers voyageurs comme en recul, selon l'idée qu'il aurait jadis été florissant. Rien n'est moins sûr. Cet élevage, très socialisé, très contrôlé par la gérontocratie, devait demeurer un bien rare. Si les taurins ont été plus répandus dans la région de Poli, ils n'ont jamais formé de vastes troupeaux à la façon des zébus peuls. Les administrateurs coloniaux et les Services de l'élevage, par méconnaissance de la vraie nature de cet élevage, ont, sans succès, essayé de le développer et de l'intégrer aux circuits économiques. Aujourd'hui, l'occupation des pâturages d'altitude par les éleveurs mbororo, alors que les Dowayo sont descendus sur les piémonts avec leurs taurins, a généré une forte opposition entre ces deux types d'élevage. La cohabitation ne s'effectue pas sans conflit. Comme toutes les sociétés traditionnelles de la région, la société dowayo est en crise, ce qui, à terme, condamne le taurin qui lui est associé. La survie de cet élevage serait conditionnée par une modification de son fonctionnement social et par un dessaisissement des notables au profit de jeunes éleveurs.

E. de Garine aborde le système cognitif et symbolique touchant au taurin dans la société duupa, voisine des Dowayo, dans cinq villages qui maintiennent cet élevage. Le taurin passe ici aussi par des critères d'individua-

tion, jusque dans la castration, considérée comme l'équivalent de la circoncision chez l'homme. Les liens avec l'élevage des Dowayo s'avèrent évidents : corral, chef d'enclos, pierres sacrées des bœufs garantes de la fécondité du troupeau, abattages somptuaires et même finalité funéraire. Toutefois, pour E. de Garine, l'élevage taurin chez les Duupa, dans ses techniques comme dans sa pratique sociale, serait en régression. Si le taurin apparaît à tous les niveaux de la culture duupa, il ne semble pas — ou plus — indispensable au fonctionnement de cette société. Le taurin s'impose comme objet de prestige, comme un « luxe ».

Dans les sociétés dites « koma » des monts Alantika, les taurins remplissent ou remplissaient également une fonction psychosociale essentielle. E. Dounias analyse cet élevage dans le cadre de l'occupation de l'espace par les Koma : un élevage contrôlé de zébus en piémont et un élevage semi-libre de taurins sur les pentes, dans un écosystème d'altitude. Ces élevages répondent aux deux tendances de la société koma, conservatrice en montagne et plus ouverte sur les piémonts. À la différence des Dowayo, il n'y a pas ici de chefs de corral, mais des chefs de troupeaux aidés par des bouviers. L'élévation sociale d'un homme chez les Koma Gimbe s'exprime par sa faculté à sacrifier des bovins en l'honneur de son épouse, lors de la cérémonie du *naginappo*. Là encore, le plan de découpe et la distribution des parties de l'animal suivent un code précis. Un jeune adulte peut procéder à son premier *naginappo* avec un zébu, puis, avec l'âge, passer au taurin, qui demeure l'animal recherché. Les notables peuvent sacrifier dans leur vie six à sept bovins. Le taurin gardera-t-il son rôle sacrificiel, qui fait que son élevage se maintient? Plusieurs facteurs rendent compte de sa régression : culturels, avec l'adoption de canons esthétiques peuls ; techniques, le zébu, contrairement au taurin, pouvant être attelé sur les piémonts. La raréfaction des taurins et l'isolement de l'élevage montagnard, alors que les zébus sont en abondance, sont manifestes

E. Thys et W. Zigla ont relevé les mensurations du taurin namchi sur un échantillon de 134 mâles et 314 femelles. Elles sont exposées par classe d'âge, ainsi que le poids adulte, et accompagnées des aptitudes de la race.

E. Thys a comparé les principales mesures corporelles, ainsi que la longueur interne et externe des mâles et des femelles des races kapsiki et namchi. Cette comparaison confirme que ces races font partie du groupe des taurins africains à cornes courtes.

Muturu et Keteku, élevages oubliés du Nigeria

Au Nigeria, les populations de taurins et leurs types d'élevage sont le prolongement de ceux décrits au Cameroun, avec des stocks génétiques très proches. Les comportements des animaux et ceux que leur prêtent les

populations qui les élèvent sont également semblables. Les finalités de ces élevages restent identiques.

Chez les Koma du Nigeria, B. Paarup-Laursen analyse plus en détail le rituel du *naginappo* décrit par E. Dounias, appelé ici *topnagi*. Chez les Koma, ce rituel met en œuvre tout un ensemble de relations sociales et économiques. Il est avant tout un événement social, qui permet de conforter les relations hommes-femmes et celles de leurs lignages respectifs, tout en exprimant une ascension sociale. Il agit comme un rappel des règles de la société koma, comme si la complexité du système de parenté, à la fois matrilineaire pour les héritages et virilocal pour l'habitat, et de l'ensemble des relations sociales faisait qu'ils ont besoin d'être régulièrement définis. Le *topnagi* naît de la volonté d'individus et il s'adapte à l'évolution de la « carrière » des Koma, entraînant compétition et émulation. Dans la société koma, où le taurin s'efface, les traits de l'animal sacrifié pour le *topnagi* lui restent encore attachés. Le rôle du bovin, bien que devenu un épiphénomène économique, reste intact sur le plan symbolique, et se voit même renforcé.

Au Nigeria, le nom de Muturu désigne tous les taurins à courtes cornes de petite taille. Ces "West African dwarf shorthorn", selon la désignation anglaise, peuvent être divisés en quatre groupes : les Muturu de la savane au nord, les Muturu du plateau de Jos, ceux de savane périforestière et les Muturu de forêt. Pour chacun, R. Blench *et al.* signalent la répartition géographique, les stratégies de pâturage et d'alimentation. Des données sur la productivité (reproduction et fertilité, structure du troupeau, mortalité et retrait), sur le commerce et les contraintes de ces élevages complètent cet inventaire. Cette contribution donne la mesure de l'intérêt de ces élevages, de leur importance passée et du rôle qu'ils seraient susceptibles de jouer demain. Comme au Cameroun, ces élevages, jugés anecdotiques, ont toujours été mentionnés à titre de curiosité dans les rapports administratifs. Les populations de taurins sont réduites à des poches relictuelles, mais leurs traces — dans un passé parfois récent — se retrouvent sur de vastes aires. Il ne s'agit pas tout à fait des mêmes animaux. Dans le nord, les gabarits sont plus gros et les robes plus variées. Leur comportement « sauvage » est partout souligné, de même que leur inaptitude à donner du lait, compensée par une grande rusticité. Blench *et al.* mentionnent la petitesse des troupeaux et leur absence sur les marchés. Les transactions se réalisent à l'intérieur de groupes qui accordent à ce bétail la même valeur sociale (prestations matrimoniales, cérémonies funéraires, sacrifices). L'analyse des types d'élevage révèle une crise et différents degrés de disparition. Ces élevages, plus sociaux qu'économiques, sont très fragilisés par les transformations sociales en cours. Le discours des populations quant à la dispari-

tion des *muturu* reste toujours sujet à caution. Entrent en jeu des causes cumulées : la scolarisation des enfants, la réduction des espaces de déambulation, le changement des disciplines agraires et des encadrements politiques. Toutefois, le diagnostic est le même, c'est en tant « qu'animal social » que le taurin ne trouve plus sa place dans les sociétés rurales du Nigeria. Il a perdu son rôle de bien de prestige et celui d'animal sacrificiel irremplaçable. Sa dernière bataille se livre au niveau symbolique. S'il perd cette ultime référence au passé, il disparaît.

R. Blench *et al.* ont abordé l'étude des produits métissés du Muturu, généralement appelés Keteku, ainsi que des taurins n'dama. Les Keteku du Nord et du centre (zébu x Muturu) et les Keteku du Sud (N'Dama x Muturu, appelés aussi « Croisement de Lagos ») sont replacés dans leurs aires géographiques, avec leurs systèmes de gestion. Dans le centre du Nigeria, les Keteku participent à des mouvements de transhumance. Au Borgu, ils sont utilisés en traction animale et à la traite. Dans le Sud, sur la côte, les « Croisements de Lagos » divaguent ou sont élevés au piquet. Le Keteku a été apporté par les Peuls de l'Ouest, depuis le Bénin, et il reste cantonné à la frange ouest du Nigeria. Le N'Dama a été introduit plus récemment, de Sénégal, sur la côte du Nigeria. Le Keteku, comme le Muturu, est en recul, menacé par le zébu. Ici encore, ce reflux se réalise en dépit de qualités certaines de robusticité et comme animal de trait. La productivité du N'Dama dans un environnement pourtant difficile serait comparable à celle du zébu. Sa promotion par les projets de développement à travers les fermes-stations n'obtient pourtant pas le succès escompté au niveau de sa diffusion, y compris pour ses produits métis. Les mécanismes d'effacement qui affectent le Keteku sont les mêmes que ceux qui touchent le taurin. Les zébus, avec des stocks de peuplement écrasants, partout présents dans le pays et commercialisés sur les marchés, s'imposent, se substituant par facilité aux races locales et à leurs dérivés.

Les taurins de l'ouest du Cameroun, bœufs de chefferie

Les Bamileke sont sans doute les rares bantous (ou semi-Bantous) à avoir possédé des bovins.

J. Boutrais décrit comment ces troupeaux, biens inaliénables attachés aux chefferies vivaient en semi-liberté sur des pâturages ou des jachères, en marge du bocage. Largement répandus au Bamenda et au Bamiléké, ces troupeaux ont subi un lent reflux, du XVIII^e au début du XIX^e siècle. Ils ont été affaiblis par les razzias des Tchamba-Bali, puis par les raids des Peuls de Banyo et, enfin, victimes des réquisitions lors des campagnes coloniales allemande et française. Le semis de troupeaux, toujours très localisés, s'est

peu à peu éclairci et les derniers ont disparu lors des troubles de la période de l'Indépendance en 1959. Les ponctions opérées dans les troupeaux ont souvent excédé leur capacité de renouvellement, mais, en tant qu'attributs des chefferies, ils ont suivi leur désagrégation progressive, les chefs se débarrassant de troupeaux devenus encombrants. Enfin, l'irruption des Mbororo et de leurs zébus sur les pâturages d'altitude de l'Ouest a, selon J. Boutrais, précipité l'élimination du taurin par désintérêt des propriétaires, qui peuvent se procurer d'autres bovins et d'autres bergers.

E. Thys évalue les aires de répartition géographique, les effectifs et les caractéristiques générales externes (avec mensurations par classes d'âge) des deux races de taurins « de l'Ouest » du Cameroun, les Bakosi et les Bakweri. Les techniques et les motivations de ces élevages relictuels sont également mentionnées.

Une extinction annoncée ?

Dans une démarche à la fois anthropologique et archéologique, J.-G. Gauthier essaie de rapprocher les taurins récemment disparus du pays fali et ceux de l'ancien pays sao, à quelque 400 km au nord. Les Fali du Tinguelin se souviennent encore de leurs petits bœufs. Des traces de leur présence existent dans la toponymie, les ruines de corrals, des instruments de musique en corne, mais aussi dans certains chants, profanes ou rituels, et dans certains aspects de cérémonies funéraires. Certaines figurines zoomorphes pré-sao (III^e siècle av. J. C., V^e siècle ap. J.-C.) représentent des taurins. Ainsi traditions orales et gisements archéologiques se rejoignent-ils pour révéler une longue présence du taurin dans le Nord-Cameroun.

La découverte de restes osseux de *Bos taurus* à Gorey, (XIII^e siècle), et à Mongosi (du XIV^e au XV^e siècle) permettent à A. Marliac de confirmer la présence du taurin dans les plaines du Diamaré. L'indigence du corpus n'autorise malheureusement guère de conclusions. Toutefois, l'une des intentions des auteurs de cet ouvrage est de faire prendre conscience que derrière les restes de bovins se cache peut-être un taurin, de même que derrière des ossements d'équidés il peut y avoir un poney, taurin et poney étant de bons marqueurs des civilisations pré-islamiques dans le bassin du lac Tchad. C'est également dans cet esprit qu'a été entreprise la description du squelette de taurin kapsiki (P. Ducos).

E. Thys compare les principales mesures corporelles (hauteur au garrot, périmètre thoracique et longueur scapulo-ischiale) des races taurines du Cameroun. Cette comparaison tend à confirmer l'appartenance de ces animaux au groupe des taurins africains à courtes cornes.

Les sanctuaires des élevages de taurins se trouvent actuellement menacés, que ce soit les taurins kapsiki des monts Mandara, le bœuf namchi de Poli et des Alantika ou encore les « taurins de l'Ouest » du Cameroun. La présence passée du taurin est attestée dans de nombreuses régions du Nord-Cameroun : les plaines du système Chari-Logone, le Diamaré et les monts Mandara septentrionaux. Les traditions orales laissent apparaître de très nombreux traits communs entre cette présence ancienne et les élevages actuels. Toutefois, ils se révèlent de plusieurs types : monopole de la chefferie (Ouest), assise politico-sociale de l'aristocratie (Dowayo), apanage des aînés (Kapsiki). Ces différences seraient le fruit d'une évolution. Le taurin comme attribut des chefferies illustrerait un état antérieur aux élevages plus démocratiques, encore que dominés par des gérontocraties. À moins que les taurins ne soient simplement au service de divers types d'encadrement politique. La limite entre ces deux modes d'élevage passait, au début du siècle, au sud de la région de Poli, chez les Kolbila : l'obligation de faire garder les taurins dans le corral du chef préfigurait les pratiques des Duru voisins. Chez les Duru, comme chez les Mbum, les troupeaux étaient déjà un monopole régalien. Lors du remplacement du taurin par le zébu, certaines techniques ou certains « traits rituels » spécifiques du taurin ont perduré dans le nouvel élevage : C. Seignobos cite en exemple le « taureau du *maray* » des montagnards des Mandara septentrionaux. Le bovin devait, en revanche, radicalement changer chez les Masa, en devenant, désacralisé, un bien accessible à tous et, surtout un pourvoyeur de lait. Pourquoi cet inexorable recul du taurin qui, à terme, ne peut aboutir qu'à une disparition ? Des causes historiques sont avancées. Mais si les guerres, les razzias, les épizooties et la concurrence avec le zébu peuvent être les causes de l'extinction de certaines zones d'élevage, elles n'expliquent pas tout. Pour C. Seignobos, les causes d'ordre structurel sont plus prégnantes. Cet élevage très sacralisé s'avère incapable de se « laïciser » ou de se perpétuer en dehors de la société qu'il sert. Il disparaît avec elle. Apanage des chefferies en d'autres lieux, il peut également disparaître avec l'effacement de leur pouvoir. C'est le cas de l'ouest du Cameroun. Dans le Nord, les nouvelles générations de Dowayo et de Kapsiki sauront-elles s'affranchir de l'héritage des aînés pour accéder à une gestion plus libre de ces élevages ? L'avenir du taurin y est en suspens.

Summary

Although the rearing of taurines (*Bos taurus*) in Cameroon and Nigeria has become a limited occupation in an area now occupied by zebu, it is of interest not only for the comprehension of the societies that possess them but also to attempt to halt their disappearance.

The different contributions concerning Cameroon address the main features of each of these types of animal husbandry, whereas those on the taurines of Nigeria are in the form of more overall syntheses.

Kapsiki, the last taurine of the Mandara hills

The Kapsiki people are the last breeders of taurines in the Mandara hills. W.E.A Van Beek analyses the ambiguity of this occupation, which is essential to the sustainability of Kapsiki society and ensures social status but which through its capitalisation aspect is a cause of jealousy and tension. The Kapsiki are cereal farmers who rear cattle. The taurines are not associated with the agrosystem but are used solely in social relations. The ways in which taurines are acquired enhance a whole flowering of social play. In this, the taurine contrasts strongly with the Fulani zebu as a symbolic reference. Fulani livestock farmers have long been present on the Kapsiki plateau. However, the zebu has only joined the Kapsiki herds recently and gradually. The Kapsiki, who set out from their defensive sites to conquer the plateau land, entrusted their herds to Fulani herders. They have now taken control over their animal husbandry occupations for two decades. Today, the young people are turning to the zebu, which is less loaded with ritual and connotations of the past.

The Kapsiki taurine is a small shorthorn. A measurement study was performed by B. Dineur and E. Thys on 216 head of cattle in the Gouria region, with the recording of height at the withers, chest girth, scapula-ischium length (by sex and age category), horn length and live weight. A table proving chest girth-weight equivalents was drawn up with good correlation between these measurements ($r = 0.987$).

Blood groups and soluble polymorphic substances were determined by Thys *et al.* using blood samples from 197 Kapsiki taurines and 178 Fulani zebus in the Dogba region and compared to those of other cattle: Afrikaner,

Holstein, Frisian and Shorthorn. The Kapsiki breed, classified as a West African Shorthorn taurine, can probably be considered to be a cross between longhorn and shorthorn taurines. It is not free of zebu blood.

P. Ducos performed a series of measurements of the cranium and skeleton of a 6 1/2-year-old castrated Kapsiki ox. There is a certain resemblance to the N'Dama breed.

Namchi cattle, symbol of identity

There are still taurines in the countryside of the Poli region. C. Seignobos described their rearing and position among the Dowayo. In this society, ownership of these animals is a source of prestige as they are needed in dowries and at funeral ceremonies. The position of corral chief, whose quasi-hereditary power is based on "cattle stones", is very well-perceived. They form the framework of Dowayo society. In every village, the corral plays a special role in social and religious life. The taurine is reputed to possess a share of humanness that affects his relations with people, the care taken of it and its underlying symbolism. C. Seignobos' 1991 census of corrals and the cattle they housed indicated stagnation or a decrease of the numbers in comparison with previous counts. Cattle farming was described as waning by the first travellers, the idea being that it had previously flourished. Nothing is less certain. This animal husbandry is very socialised and strongly controlled by a gerontocracy and was intended to be kept limited. Although taurines have been more widespread in the Poli region, they have never formed vast herds on the scale of the Fulani zebus. Through ignorance of the true nature of this animal husbandry, colonial administrators and livestock services unsuccessfully attempted to develop it and integrate it in economic channels. Today, the occupation of the highland grazing land by Mbororo cattle farmers while the Dowayo have come down into the foothills with their taurines has generated strong opposition between the two types of animal husbandry. This cohabitation is not without conflict. Like all traditional societies in the region, the Dowayo society is experiencing a crisis that at term will be the end of the taurine associated with it. The survival of this animal husbandry will depend on a change in its social functioning and a withdrawal of the *notabilia* in favour of young cattle farmers.

E. de Garine addresses the cognitive and symbolic system related to the taurine in the neighbouring Duupa society in five villages that continue this animal husbandry. The taurine is also subjected here to criteria of individuation going as far as castration, which is considered as being the equivalent of circumcision in man. The links with Dowayo animal husbandry are

obvious: corral, corral chief, sacred cattle stones ensuring the fertility of the herd, sumptuous slaughtering and the same use at funerals. Nevertheless, E. de Garine considers that the techniques and social practice of the Duupa people in taurine husbandry are declining. Although taurines can be seen at all levels of Duupa culture, they do not—or no longer—seem to be essential to the functioning of society. The taurine is a prestige item or a 'luxury'.

In the so-called 'Koma' societies of the Alantika mountains, taurines also fulfil or used to fulfil an essential psychosocial function. E. Dounias analyses rearing within the framework of the use of land by the Koma, with the controlled herding of zebu in the foothills and taurines in semi-liberty on the mountain slopes in a highland ecosystem. These activities result from the two trends of Koma society, which is conservative in the mountain area and more open-minded in the foothills. Unlike the Dowayo, there are no corral chiefs but herd chiefs aided by herders. The social ascension of a Koma Gimbe man is expressed by his ability to sacrifice cattle in honour of his wife during the *naginappo* ceremony. Here again, the way in which the animal is cut up and the parts distributed follows a precise code. A young adult can perform his first *naginappo* with a zebu and then, as he grows older, move on to the taurine, which is the more sought-after animal. Notables may sacrifice six or seven cattle during their lives. Will the sacrificial role of taurines be conserved, thus maintaining the breeding of it? Several factors reveal its decline: cultural factors, with the adoption of Fulani esthetic criteria, and technical factors since the zebu, unlike the taurine, can be yoked in the foothills. The increased scarcity of taurines and the isolation of mountain animal husbandry are obvious, whereas there are abundant zebus.

E. Thys and W. Zigla measured a sample of Namchi cattle consisting of 134 bulls and 314 cows. The figures are provided by age category, together with the adult weight and the capabilities of the breed.

E. Thys compared the main male and female body measurements and the internal and external horn length of Kapsiki and Namchi. The results confirmed that these breeds form part of the group of African Shorthorn taurines.

Muturu and Keteku, forgotten Nigerian livestock

In Nigeria, the taurine populations and the types of rearing practised are extensions of those described in Cameroon, with very close genetic stock. The behaviour of the cattle and that ascribed to them by the people who

rear them are also similar in both countries. The purposes of the rearing activities are identical.

B. Paarup-Laursen analyses in greater detail the *naginappo* ritual described by E. Dounias and practised by the Koma in Nigeria; it is called *topnagi* here. The Koma ritual involves a whole set of social and economic relations. It is above all a social event that consolidates relations between men and women and those of their respective lineages, while expressing social ascension. It acts as a reminder of the rules of Koma society, as if the complexity of the system of relationships, which is both matrilineal for inheritance and virilocal for dwellings, and of social relations as a whole required regular definition. *Topnagi* stems from the determination of individuals and is adapted to the movement of the 'career' of the Koma, thus resulting in competition and emulation. In Koma society, where the taurine is declining, the features of the animal are still present. Although the role of the cattle has become an economic epiphenomenon, it is still intact and even strengthened from the symbolic point of view.

In Nigeria, the term Muturu covers all small shorthorn taurines. These West African Dwarf Shorthorns can be classified in four groups: the savannah Muturu in the north, the Muturu of the Jos Plateau, those of the derived savannah and the forest Muturu. R. Blench *et al.* indicate the geographical distribution and grazing and feed strategies of each group. The inventory is completed by information on productivity (reproduction and fertility, herd structure, mortality and offtake), trade and the constraints of these types of rearing. This contribution shows the measure of interest of Muturu rearing, their past importance and the role that they may play in the future. As in Cameroon, these rearing operations are considered to be very minor and have always been mentioned as curiosities in administrative reports. These cattle have been reduced to remnant populations but their traces—sometimes in the recent past—cover vast areas. They are not precisely the same animals. They are larger and more varied in colour in the north. Their 'wild' behaviour is stressed everywhere, as is their unsuitability for milking, but this is compensated by great hardiness. Blench *et al.* mention the small size of the herds and their absence on markets. Transactions take place within groups that award the same social value to the cattle (weddings, funerals and sacrifices). Analysis of the different types of rearing reveals a difficult situation and various degrees of decline in numbers. The rearing operations have a more social than economic basis and are rendered fragile by ongoing social changes. Statements by the population concerning the decline of the Muturu should also be treated with caution. A number of causes are involved: children now

attend school and less land is available, agrarian practices and political management are changing. Nevertheless, the diagnosis is the same. It is as 'social animals' that these shorthorns no longer have a position in rural societies in Nigeria. They have lost their role as prestige items and as irreplaceable sacrificial animals. Their last battle is being fought at the level of symbolism. If they lose this final reference to the past they will disappear.

R. Blench *et al.* discuss Muturu crossbreeds, generally called Keteku, and N'Dama cattle. The geographical areas and management systems are described for the Keteku in the north and centre (zebu x Muturu) and those in the south (N'Dama x Muturu, also referred to as 'Lagos cross'). Keteku are involved in transhumance movements in central Nigeria. They are used for draught and dairy purposes in the Borgu. 'Lagos cross' cattle are reared on the coast in the south of the country under free-range or tethered conditions. The *Keteku* was brought from Benin by the Fulani in the west and remains limited to the western fringe of Nigeria. The N'Dama was introduced more recently in the Nigerian coastal area from Senegambia. Like Muturu, Keteku are dwindling as a result of pressure from the zebu. Here again, the decline is taking place in spite of a certain hardiness and qualities as draught animals. N'Dama productivity in difficult environment would be similar to that of zebu. In spite of this, promotion in development projects through farm-stations does not achieve the hoped-for success in diffusion, including that of crossbred stock. The decline mechanisms affecting the Keteku are the same as those suffered by the taurine. Zebus, present in overwhelming numbers all over the country and sold on the markets, are taking the lead and replacing local breeds and their derivatives for reasons of facility.

The taurines of western Cameroon, chieftainry cattle

The Bamileke are doubtless the rare Bantu (or semi-Bantu) to have owned cattle.

J. Boutrais describes these herds that are the inalienable property of chieftainries and that live in semi-freedom on grazing land or fallow at the edge of bocage areas. Widespread in the Bamenda and the Bamileke, these herds gradually declined from the eighteenth century to the beginning of the nineteenth. They were weakened by Tchamba-Bali raids and then by forays of the Banyo Fulani and were finally the victims of requisitions during the German and French colonial campaigns. The herds were always centred very locally; they dwindled gradually and the last disappeared during the troubles of the independence period in 1959. Offtakes from the herds often exceeded their capacity for renewal but, as they were

the property of the chieftainries, they continued to break up slowly as the chiefs got rid of herds that had become too encumbering. Finally, according to J. Boutrais, the arrival of the Mbororo and their zebras in the highland pastures in the west precipitated the elimination of the taurines through lack of interest on the part of their owners, who can obtain other types of cattle and other herders.

E. Thys assessed the geographical areas of distribution, the numbers and the general external characteristics (with measurements by age category) of the Bakosi and the Bakweri, two cattle breeds in 'western' Cameroon. The techniques and motivations of these remnant breeds are also mentioned.

On the road to extinction?

J.-G. Gauthier used an approach that is both anthropological and archaeological to establish a link between the taurines that have recently disappeared from Fali country and those of the former Sao country 400 km to the north. The Fali of Tinguelin still remember their small cattle. Traces of the presence remain in toponymy, the ruins of corrals, musical instruments made of horn and also in certain profane and ritual songs and in certain aspects of funeral rites. Some pre-Sao zoomorphic figurines (third century BC, fifth century AD) represent taurines. Oral traditions and archaeological material thus concur to reveal the long presence of taurines in northern Cameroon.

The discovery of *Bos taurus* bones at Gorey (thirteenth century) and Mongosi (fourteenth to sixteenth centuries) enables A. Marliac to confirm the presence of taurines in the Diamaré plains. Unfortunately, as the corpus is small, it is hardly possible to draw conclusions. Nevertheless, one of the intentions of the authors of this work is to make the reader aware that the remains of cattle perhaps hide a taurine, just as horse bones may be those of a pony. Taurines and ponies are good markers of the pre-Islamic civilisations in Lake Chad basin. The description of a Kapsiki taurine was also undertaken in this spirit (P. Ducos).

E. Thys compares the main body measurements (height at the withers, chest girth and scapula-ischium length) of Cameroon taurine breeds. This comparison tends to confirm that these animals belong to the African shorthorn group.

The taurine breeding sanctuaries are threatened today, whether the Kapsiki taurines of the Mandara hills, Namchi cattle at Poli and the Alantika mountains or the 'western cattle' of Cameroon. Presence of taurines in the past has been shown in numerous parts of north Cameroon:

the plains of the Chari-Logone system, the Diamaré and the northern part of the Mandara hills. Oral traditions reveal numerous links between this former presence and today's herds. However, there are several types: chieftainry monopolies (in the west), the political and social foundation of the aristocracy (Dowayo) and the privilege of the elders (Kapsiki). These differences have probably developed in time. Taurines as attributes of the chieftainries would appear to illustrate a previous state with more democratically owned herds, although they were dominated by gerontocracies, unless the cattle were simply at the service of different types of political management. At the beginning of the century, the boundary between these two types of cattle rearing ran south of the Poli region in Kolbila country. The obligation to have one's cattle herded in the chief's corral prefigured the practices of the neighbouring Duru. Herds were already a royal prerogative for both the Duru and the Mbum. Some techniques or ritual features that were specific to taurines lasted in the new rearing operation when zebus replaced taurines. C. Seignobos mentions as an example the 'maray bull' of the mountain people in the northern Mandara hills. In contrast, Masa cattle changed radically, becoming desacralised, accessible to everybody and above all a source of milk. Why has there been such a decline of taurines that can only lead to their disappearance? Historical causes are put forward. However, although wars, raids, epizootic diseases and competition with zebu may be the cause of the disappearance of certain rearing zones, these factors do not account for everything. C. Seignobos feels that structural causes are the most meaningful. This markedly sacralised cattle rearing is proving to be incapable of acquiring a 'lay' character or continuing outside the society that it serves. It is disappearing with this society. When, in other places, it is a chieftainry privilege, it may also disappear with the power of the chiefs. This is the case in west Cameroon. Will the new generation of Dowayo and Kapsiki in the north be able to free themselves of the heritage of their elders and succeed in practising freer management of cattle rearing? The future of taurines is in the balance.

Crédit photographique

E. Dounias : 201, 204.

É. de Garine : 153, 162, 163, 164, 175.

C. Meyer : 297.

Nigerian National Livestock : couverture, 253, 253, 266, 299.

M. Nzanteh Mekwi : 328, 328.

B. Paarup-Laursen : 231.

F. Paris : frontispice.

L. Perrois : 206.

G. Philippart de Foy : 365.

C. Seignobos : 64, 72, 96, 97, 108, 109, 222, 364, 371.

É. Thys : 221.

W. E. A. Van Beek : 17, 25, 27, 31, 34, 35.

Dessins

Les dessins de cet ouvrage sont de Christian Seignobos, sauf ceux figurant aux pages suivantes :

237 : Alfonsus Dogari.

133, 135, 140, 151, 154, 161 : Celestin Issa Kahsah.

Flashage et photogravure : Atelier 6 – Montpellier
Imprimeur : L'Imprimerie – Lattes

Dépôt légal : mai 1998

Mots clés

Élevage
Taurins
Cameroun
Nigeria
Biodiversité

Keywords

Animal husbandry
Taurines
Cameroon
Nigeria
Biodiversity



Au Cameroun et au Nigeria, les taurins — petits bovins sans bosse — sont très minoritaires par rapport aux zébus. Ils présentent pourtant l'avantage d'être mieux adaptés au milieu : résistants à la mouche tsé-tsé. Ils pourraient aider à la mise en valeur des zones infestées et ils apparaissent dans certaines régions humides comme les seuls bovins aptes à favoriser l'inter-pénétration de l'agriculture et de l'élevage. Mais la relance de ces élevages, tant au Cameroun qu'au Nigeria, a toujours posé problème : l'imbrication du social, du religieux et du politique dont ils sont porteurs en fait des élevages archaïques, difficilement récupérables par les sociétés villageoises contemporaines, et donc en voie d'extinction. La « laïcisation » du taurin et son introduction dans une économie de marché restent à faire. Cet ouvrage réunit des géographes, ethnologues, anthropologues, vétérinaires-zootecniciens. Il contribue à une meilleure compréhension du fonctionnement social des élevages, et apporte une description précise de ces animaux et de leur comportement : deux préalables nécessaires à l'identification de « nouveaux types d'éleveurs » et à la mise en œuvre de nouvelles pratiques zootechniques et sociales.

*In Cameroon and Nigeria, taurines — small humpless cattle — form a minority in comparison with zebu. Nevertheless, they are better suited to the environment. Taurines (*Bos taurus*) are resistant to tsetse fly and could help in the farming of infested zones and are the only cattle that can be reared in combination with arable farming in certain wet regions. However, re-launching taurine rearing in both Cameroon and Nigeria has always been a problem. The overlapping of the social, religious and political spheres in which they are involved means that rearing is archaic, difficult to adopt by contemporary village societies and is therefore disappearing. The taurine remains to be rendered 'secular' and incorporated in a market economy. Geographers, ethnologists, anthropologists and veterinary/zootechny specialists have contributed to this book. It provides better understanding of the social functioning of taurine rearing and a precise description of the cattle and their behaviour. The latter features are prerequisites for the identification of new types of animal farmers and the implementation of new zootechnical and social practices.*

ORSTOM
éditions

209-213, rue La Fayette
75480 Paris cedex 10

Diffusion :

32, avenue Henri-Varagnat
93143 Bondy cedex
fax : 01 48 02 75 09

email : diffusion@bondy.orstom.fr

180 FF t.t.c.

ISSN 1278-348X
ISBN 2-7099-1419-0

