

# Le zébu dans le Sud-Ouest malgache, gardien des espaces pastoraux et des territoires ancestraux

**Armelle DE SAINT SAUVEUR**  
asauteur@wanadoo.fr

## Résumé

Les Bara, agropasteurs du Sud-Ouest de Madagascar, se distinguent par un système d'élevage intimement lié aux activités magico-religieuses. Les éleveurs cherchent à associer le plus étroitement possible les zébus avec, d'une part, la nature et ses esprits, et, d'autre part, les ancêtres et leur territoire. Le lieu idéal de cette association est la "terre des bœufs", pâturage lignager où sont enterrés les ancêtres et où vivent les esprits du territoire. Ces pâturages sont étroitement surveillés dans le cadre d'un droit endogène sur les vols de bétail. Ainsi, idéalement, l'activité pastorale assure à la fois la maîtrise foncière du territoire lignager et le respect du milieu naturel.

## Mots-clés

Madagascar, Bara, pastoralisme, vol de bétail, territoire

## Introduction

Dans le Sud-Ouest malgache, les Bara pratiquent l'élevage extensif du zébu et la riziculture au cœur d'une région de savanes et de forêts denses sèches. Le système de production agropastoral se distingue par la priorité donnée à l'élevage qui est considéré comme la seule activité noble (*cf.* J. Tubiana, cet ouvrage). L'agriculture est cependant nécessaire pour se nourrir, d'autant que les Bara consomment très peu de produits animaux, les pratiques d'exploitation du bétail étant presque exclusivement limitées à des abattages rituels. L'élevage du Sud-Ouest malgache, souvent qualifié de contemplatif, est surtout destiné à assurer les rites religieux et les relations sociales.

Pour aller au-delà de cette description, nous avons cherché à comprendre quels liens entretenaient les agro-pasteurs Bara avec leur bétail, et en quoi l'activité d'élevage avait un impact sur la gestion des ressources naturelles. Très rapidement, il est apparu que le zébu avait un rôle qui dépassait celui d'un simple animal domestique. La place symbolique du zébu dans la société bara devait être mieux comprise, à trois échelles : celle de l'individu zébu, en relation avec son propriétaire ; celle du zébu sacrificiel, au niveau du groupe familial ; enfin celle du système d'élevage et de ses implications sur l'environnement.

Ce travail se plaçait dans le contexte d'une volonté politique qui visait à s'appuyer sur les pratiques et les droits endogènes pour mieux impliquer les communautés rurales malgaches dans la préservation des ressources naturelles.

Les données présentées ici ont été recueillies par l'auteur dans plusieurs villages bara riverains du massif forestier de Vohibasias, au nord-est de Tuléar, entre les préfectures de Sakaraha et Ankazoabo distantes d'environ cent kilomètres<sup>1</sup>. La méthodologie repose sur l'étude approfondie sur le terrain de deux villages bara, Bekily et Besakoa, et d'enquêtes ponctuelles dans huit autres villages<sup>2</sup>. Les enquêtes ont été réalisées lors de séjours réguliers (dix jours par mois en moyenne pendant un an), avec l'assistance d'un interprète bara, étudiant à l'Université de Tuléar.

Les enquêtes de terrain dans les villages ont tout d'abord reposé sur des entretiens dirigés portant sur trois thèmes : l'histoire et la composition sociale du village, les activités agricoles et pastorales, les activités liées à la forêt. Par la suite, les séjours successifs ont toujours été organisés autour des activités saisonnières des villageois, la plupart des informations étant recueillies en dehors du village, en participant aux travaux et en particulier en allant garder les troupeaux. La confrontation permanente entre le discours et l'action nous a permis de distinguer la réalité d'aujourd'hui, la réalité d'autrefois, la réalité que les gens considèrent comme la situation idéale ou voulue, et parfois aussi la version volontairement vague que l'on donne aux étrangers. Ces sorties dans les pâturages ou dans les rizières nous ont également permis de faire l'inventaire des différents milieux écologiques du territoire villageois, de recueillir des échantillons de plantes, et d'observer les rapports des villageois avec leur environnement.

---

<sup>1</sup>

Ce travail a été réalisé dans le cadre d'un doctorat de géographie tropicale (Université de Bordeaux III), au sein d'un programme de l'IRD intitulé *Déforestation et Sociétés Paysannes à Madagascar* (DESPAM).

<sup>2</sup>

La zone d'étude est présentée dans la figure 1.

## 1. La symbolique de l'individu zébu : dénomination et appartenance

Le zébu malgache (*Bos taurus indicus* L., Bovidae), qui constitue l'essentiel du cheptel bovin de l'île, est un animal allochtone comme en témoignent la tradition orale et l'absence de fossiles (Dandoy 1980). Cet animal a été introduit par l'homme à partir de l'Afrique, il y a environ 1 000 ans (Daget et Lhoste 1995). Son nom malgache, **aomby** ou **aombe**, est dérivé du swahili **ngombe**.

Un des moyens d'approcher la symbolique du zébu chez les Bara est de s'intéresser à la façon dont ces animaux sont nommés par leur propriétaire. Les éleveurs bara ont une connaissance très fine de leurs animaux, en particulier de leur psychologie et de leurs caractéristiques physiques individuelles. L'individu zébu se distingue par le croisement de quatre types de caractères naturels : l'âge, le sexe, la couleur de la robe, la forme des cornes. À ceux-ci, il faut ajouter les marques effectuées aux oreilles par le propriétaire. Ces critères de distinction, qui peuvent sembler au premier abord purement descriptifs, nous renseignent, en fait, sur le rapport que l'homme entretient avec cet animal.

Le zébu est généralement nommé d'après sa robe "poil de bœuf" **volon'aomby**, mais aussi "robe", "vêtement" **akanzo**, dont les nuances très nombreuses sont décrites avec une grande précision. Les Bara distinguent plusieurs types de robe définis par l'emplacement, la taille et la répartition des taches présentes. Ces types se déclinent dans quatre couleurs de base (noir, rouge-fauve, blanc, beige-gris). Par exemple :

- **soavolo** : le corps est noir, avec de nombreuses et larges taches blanches sur les flancs ;
- **soavolo mety** : le corps est blanc, avec de nombreuses et larges taches noires sur les flancs ;
- **soavolo mena** : le corps est blanc, avec de nombreuses et larges taches rouges sur les flancs ;
- **soavolo mavo** : le corps est blanc, avec de nombreuses et larges taches beiges sur les flancs ;
- **farimaso mety** : le corps est blanc, une large tache noire autour des yeux ;
- **farimaso mena** : le corps est blanc, une large tache rouge autour des yeux, etc. (Elli 1993 : 181-182).

Ce mode de dénomination, favorisé par la grande variété de couleurs que présente le zébu malgache (photo 1), peut comporter jusqu'à une centaine de catégories (Elli 1993).

Les animaux mâles sont distingués des femelles par le préfixe **re-** placé devant le nom de la robe. Une "vache fauve" sera **mena** et un "mâle fauve" **remena**. Ce préfixe présente une similitude frappante avec le préfixe **ra-** placé devant le nom des hommes respectés du lignage, anciens et ancêtres défunts. Les zébus mâles sont

particulièrement appréciés, voire admirés par les Bara, en raison de leur rôle dans les sacrifices cérémoniels.

La robe du zébu relève du sacré : les éleveurs disent parfois que c'est Dieu qui choisit la couleur que doit avoir leur mâle reproducteur. Lors des cérémonies, la robe de l'animal à sacrifier prend une signification mystique ; elle doit plaire aux ancêtres. Certaines couleurs sont requises pour certains rites : par exemple, un zébu noir doit être sacrifié chaque année aux esprits du territoire du village d'Ankaboka, auprès de la source où ils vivent. En général, les robes les plus rares sont les plus appréciées pour les sacrifices (Fauroux 1989). Certaines robes sont taboues pour certains clans. La "robe blanche mouchetée de roux" *vandamena* est interdite pour beaucoup de clans bara, le tabou étant presque toujours associé à une dispute meurtrière entre deux frères (Faublée 1954a). Si un veau de robe *vandamena* naît dans le troupeau, il doit être égorgé ou échangé au plus vite, sinon il provoquera la mort d'une personne liée au propriétaire (Faublée 1954b).

Le deuxième critère le plus utilisé pour définir un animal est l'âge associé au sexe : veau nouveau-né, veau sevré, génisse de deux à trois ans, taurillon de deux à trois ans, etc. On dénombre dix catégories dans la région de Sakaraha. La classification par âge a une connotation utilitaire, et sert surtout dans les transactions commerciales et pour les rapports avec l'administration. L'éleveur bara préfère appeler ses bêtes par leur robe, qui renvoie à une relation plus sentimentale et mystique : souvent, un troupeau a une couleur dominante qui reflète la préférence du propriétaire mais aussi celle de ses ancêtres et même de Dieu (pour la couleur des mâles reproducteurs). En nommant ses zébus par leur couleur et leur sexe, l'éleveur possède déjà un mode d'identification quasi individuel. Les robes sont tellement variées et le degré de précision de leur dénomination si élevé que chaque bête – ou presque – a un nom qui lui est propre.

La forme des cornes est aussi un moyen de distinguer les bêtes entre elles et revêt une grande importance esthétique. La direction des pointes et l'écartement des cornes sont les deux principaux critères retenus pour la classification. Pour les sacrifices, les bœufs âgés, dont les cornes sont recourbées vers l'arrière (ce qui se produit vers l'âge de sept ans), sont les plus appréciés.

Les marques d'oreilles, "les oreilles du clan" *sofin'draza*, sont des entailles faites selon un dessin préétabli qui peut être comparé à un blason clanique (fig. 2). Ce blason fait partie des quatre attributs qui définissent les clans dans le Sud-Ouest de Madagascar, avec le nom du clan, ses "interdits" *fady* et ses récits historiques (histoire des ancêtres).

Les blasons ont chacun un nom (différent du nom de clan) qui rappelle l'histoire du clan ou fait allusion à l'état originel, ou souhaité, du troupeau : "qui ne laisse pas pousser l'herbe" *tsimagnabebosaka*, "beaucoup de mâles" *marolahy*. Originellement, il existait une marque par clan. Aujourd'hui, ces marques claniques sont encore utilisées bien que les troupeaux n'appartiennent plus au clan mais à l'individu. Cependant, un lignage ou un propriétaire peut combiner à la marque clanique une entaille personnelle, ou même inventer une nouvelle marque pour les zébus obtenus par son travail. Enfin, certains animaux ne sont pas marqués, en particulier les

animaux achetés et les zébus d'attelage, qui ne sont pas considérés dignes de porter la marque clanique.

La marque d'oreille n'est pas utilitaire. Elle ne permet pas, par exemple, de retrouver des zébus perdus ou volés. En effet, comme de très nombreux éleveurs partagent la même marque clanique et qu'un éleveur peut avoir des zébus portant diverses marques d'oreille (à cause des zébus offerts ou échangés), les marques ne sont pas d'une grande aide.

Les "oreilles du clan" sont plutôt un moyen pour l'homme d'affirmer son identité clanique à travers le seul support matériel qui lui reste à l'issue des scissions qui ont fragmenté les clans en lignages et segments de lignage. C'est l'appartenance de l'éleveur à son clan qui est mise en avant, bien davantage que l'appartenance des zébus à l'éleveur. Chez les Bara, le clan n'a plus d'existence concrète : il n'a pas de chef, pas de terres claniques, ses membres n'ont pas de tombeau commun et ne se réunissent pas (à l'exception du clan royal Zafimañely). Cependant, c'est l'appartenance au clan que les Bara de la région mettent en avant : les membres du lignage dominant du village de Bekily sont appelés "les Zafimitovo", ceux du lignage dominant de Besakoa, "les Ambiloñy" ; or, Zafimitovo et Ambiloñy sont des noms de clans, dont l'origine n'est pas locale. Ces clans comptent de nombreux lignages dispersés dans le pays bara, mais on préférera la périphrase "les Ambiloñy du village de Besakoa" plutôt que de se référer au lignage exact. Le fait de ne pas nommer le lignage révèle probablement un refus idéologique de reconnaître la segmentation de l'organisation sociale, du clan vers des entités de plus en plus petites (segments de lignages). Seul le clan est idéologiquement reconnu. Le lignage n'est que le groupe réel au sein duquel l'idéologie du "clan" *raza* peut trouver sa réalisation concrète (Lavondes 1969). Faire porter la marque clanique à ses zébus représente donc aux yeux d'un Bara une grande importance sociale et idéologique.

Mais le zébu n'est pas le support inerte du blason : la marque qu'il porte l'intègre au clan, il en devient lui-même symboliquement membre (*cf.* J. Tubiana, cet ouvrage). L'éleveur, en le marquant du blason du clan, le nomme symboliquement du même nom que lui. Cette identification entre le zébu et l'homme apparaît encore plus clairement à travers le rôle cérémoniel du zébu.

## 2. La symbolique cérémonielle du zébu

En portant la marque du clan, le zébu devient l'intercesseur idéal pour établir la communication entre les vivants et les ancêtres. C'est à travers son rôle religieux que sa symbolique est la plus apparente.

Les Bara croient en l'existence d'un dieu unique, Zañahary, que seul le chef de lignage, qui est aussi le chef cérémoniel, peut invoquer. On l'appelle parfois "qui

fait la prière” *mpitata* ou “qui fait le sacrifice” *mpisoro*. Le *mpitata* est chargé des rites qui font intervenir le dieu créateur *Zañahary* (cf. E. Fuchs et M.W. Callmander, cet ouvrage) et les ancêtres. Sa participation n'est pas nécessaire pour communiquer avec les esprits de la nature, que chacun peut prier directement ou par l'intermédiaire du “devin-guérisseur” *ombiasy* (Elli 1993). Tandis que les sacrifices offerts aux esprits de la nature ne requièrent que des animaux mineurs (poulets, moutons) et sont effectués au bénéfice d'un individu, le sacrifice effectué par le chef cérémoniel concerne le groupe : famille, lignage ou clan. Pour ces sacrifices, le zébu est requis, et en particulier le zébu marqué du blason clanique. Le zébu est le seul animal digne de mettre en relation le groupe familial, ses ancêtres et le Créateur.

Le contenu des prières indique très clairement une équivalence entre le zébu et l'homme. Par exemple :

« Voici le bœuf, ses mains, nous les échangeons contre nos mains, ses pieds, nous les échangeons contre nos pieds » (Elli 1993 : 95).

« Que personne ne meure de mes petits enfants et de mes enfants ; bénissez cet homme, il ne mourra pas, car voici le bœuf qu'ils amènent en demandant leur vie, que mes enfants ne soient pas malades, que je ne sois pas malade, pour avoir des enfants, voici le bœuf que nous échangeons contre nos enfants, que nous échangeons contre nos vies » (Elli 1993 : 94).

Dans cet échange, le zébu sacrifié vaut plusieurs vies humaines, il donne la vie à l'ensemble de la famille ou du lignage. Le “sacrifice” *soro*, effectué par le chef cérémoniel, a pour objet d'accroître la puissance vitale du groupe (Faublée 1954a). Ce rôle cérémoniel, qui est toujours à l'esprit de l'éleveur *bara*, rattache le zébu aux esprits et lui confère une aura particulière. Même dans la vie profane, le zébu est traité avec considération, comme un ancêtre, ou au moins comme un ancien. Le fait de porter la marque clanique rend le zébu “sacré” *masy*. Les interdits liés aux zébus sont nombreux et traduisent des marques de respect : il faut ôter son chapeau en entrant dans le parc à bœufs, on ne doit pas brûler le bois ayant servi de clôture au parc, la corde servant à traire ne doit pas tourner, etc. (Elli 1993).

On peut donc penser que le zébu est perçu par les *Bara* quasiment comme l'émanation des ancêtres. La marque d'oreille est un signe d'appartenance à une lignée composée non seulement des membres du clan ou du lignage, mais de ses ancêtres défunts. Pour J. Faublée, qui a vécu chez les *Bara* dans les années quarante, « La marque d'oreille fait du zébu le consanguin de l'homme, le *raza* comprend le troupeau presque au même titre que les hommes » (Faublée 1954a : 86). Il rapporte cette affirmation prononcée par un éleveur *bara* : *raha raiky nanaova-ndrianañahary n'olo voho n'aomby* “Dieu a fait un seul être des hommes et des bœufs” (Faublée 1947 : 382).

Le zébu symbolise donc l'homme, mais surtout l'homme en tant que membre d'une lignée patrilinéaire incluant les esprits des ancêtres. Grâce au zébu, la permanence et la vitalité de la lignée peuvent perdurer à travers les générations. C'est le zébu qui permet à l'homme d'exister en tant que membre d'un clan ; il est

le double spirituel de l'homme, son lien avec les esprits de ses ancêtres et le Créateur.

### 3. Les implications de la symbolique sur le système d'élevage

Ce rapport d'égalité entre l'homme et le zébu, et même souvent de déférence de l'homme vis-à-vis du zébu, se traduit dans les pratiques d'élevage. Les interventions de l'homme sur l'animal sont très légères. L'homme donne les moyens au troupeau de vivre et de croître par lui-même, en parallèle avec la société des hommes et avec le plus de liberté possible. Le rôle symbolique du zébu dans la société bara le fait échapper au statut d'animal domestique dominé par l'homme. La notion d'exploitation de l'animal pour le bénéfice de l'homme est à peu près étrangère au rapport que l'éleveur entretient avec son troupeau.

Les Bara se nourrissent peu des produits de leur élevage. L'alimentation des Bara est essentiellement végétarienne, et les aliments d'origine animale sont, en dehors du lait, issus de l'élevage de poules. La viande de bœuf n'est consommée qu'à l'occasion d'un sacrifice. La consommation de sang cru est inconnue ; la viande séchée, pourtant courante à Madagascar, est rare, et le lait n'est qu'un aliment de complément, qui manque totalement dans certains villages où les bêtes ne sont pas parquées. Le choix du parcage dépend en premier lieu des stratégies de lutte contre les vols de bétail (dispersion des bêtes en forêt ou au contraire rassemblement au parc villageois). La possibilité de traire est un avantage secondaire du parcage, mais pas un critère de choix décisif. D'ailleurs, beaucoup d'éleveurs préfèrent que le troupeau puisse paître la nuit, quitte à ne pas traire. De plus, la fabrication de fromage est inconnue puisqu'un tabou bara interdit de mélanger lait et sel. L'exploitation du troupeau est avant tout cérémonielle : un éleveur a un troupeau important pour que de nombreuses bêtes soient sacrifiées lors de ses funérailles et pour pouvoir offrir des animaux aux funérailles d'autres éleveurs afin d'augmenter son prestige. Il lui faut aussi des bêtes à sacrifier ou à offrir à l'occasion des différents rituels qui accompagnent les événements familiaux et sociaux : naissance, circoncision, mariage, maladie, pactes de sang (*cf.* I. de Garine, cet ouvrage).

L'exploitation cérémonielle du troupeau implique une préférence pour les animaux mâles, qui sont appréciés des ancêtres. Les Bara privilégient donc l'accumulation de bœufs plutôt que de vaches. Les grands troupeaux comportent souvent 20 % de mâles et ont une structure démographiquement stationnaire (Lacrouts *et al.* 1962). Les petits troupeaux favorisent davantage la proportion de femelles, mais dans l'intention de capitaliser le plus grand nombre d'animaux possible. Plus le troupeau s'accroît, plus la proportion de mâles castrés augmente et moins la dynamique

démographique du bétail est forte. À l'inverse des sociétés purement pastorales pour lesquelles le lait, donc la vache, a un rôle alimentaire et culturel fondamental, la société bara valorise le bœuf, ce qui diminue la capacité d'accroissement du troupeau et ses exigences alimentaires<sup>3</sup>. La structure des troupeaux telle qu'elle est voulue par les Bara fonctionne comme un "autorégulateur d'effectifs", dont l'impact sur la limitation de la pression de pâturage est sûrement fondamental.

Les Bara gèrent avec finesse l'alimentation des différentes catégories de zébus selon les espaces écologiques et les saisons. Ils interviennent moins directement sur leur reproduction et leur santé. Le choix des taureaux reproducteurs se fait sur des critères esthétiques, en particulier la robe, et sur le comportement de l'animal : sa vivacité et son intérêt pour les femelles. Chaque éleveur a sa couleur préférée et sélectionne ses taureaux principalement en fonction de la robe. Bien que les éleveurs utilisent les vaccins et les produits vétérinaires pour les maladies les plus graves, ils n'interviennent pas ou peu dans les autres cas, et leurs connaissances en phytomédecine vétérinaire sont limitées (Elli 1993, Saint Sauveur 1998). Pour les Bara, ce sont essentiellement les bénédictions des ancêtres et les charmes du devin-guérisseur – qui soigne aussi les hommes – qui déterminent la santé et l'accroissement du troupeau (photo 2).

Le "devin-guérisseur" ombiasy fabrique en particulier les talismans "calme" toñy placés dans le parc à bétail et destinés à calmer les maladies de ce dernier. Dans le parc, le toñy est parfois enterré, mais il peut aussi être visible. C'est alors un piquet de bois creux planté en terre qui contient des substances magiques : encens, poudres de bois, herbes, etc. (photo 3). Chaque toñy est associé à des interdits qui le rendent efficace ; leur transgression lui enlève tout pouvoir. Le toñy envoûte les zébus, et un animal ne doit pas rester longtemps sous l'influence d'un toñy étranger, sinon il dépérit. Les animaux reçus lors de cérémonies sont donc rapidement donnés à nouveau.

Même si tout ce qui touche au pouvoir des devins-guérisseurs est soigneusement occulté, il est bien connu que les troupeaux les plus prospères sont protégés par des ombiasy particulièrement efficaces. Réciproquement, la valeur des ombiasy peut s'apprécier en fonction de l'évolution des troupeaux qu'ils suivent. Les propriétaires de très grands troupeaux sont toujours associés à des devins-guérisseurs puissants, et ont parfois la réputation d'être eux-mêmes ombiasy.

L'efficacité des devins-guérisseurs s'explique en partie par la crainte qu'ils inspirent et qui éloigne les voleurs de zébus. Les ombiasy ont aussi un rôle actif dans les vols en déterminant le jour propice et en procurant aux protagonistes du vol des talismans protecteurs. Un vol de bétail ne peut avoir lieu sans l'intervention d'un ombiasy.

---

3

La préférence des agropasteurs pour les bœufs n'est pas propre à Madagascar, mais les raisons d'une telle préférence (utilisation en boucherie, culture attelée) diffèrent selon les régions. En revanche, les pasteurs qui dépendent du lait marquent une préférence pour les vaches (Boutrais 1996).



Bien que les Bara cherchent à gérer au mieux leur troupeau, leurs pratiques les plus élaborées ne portent pas sur la gestion matérielle de l'élevage mais, au contraire, sur sa composante magico-religieuse. Les activités économiques et sociales auxquelles le zébu est associé ne concernent pas la vie quotidienne (chants, poèmes, nourriture, artisanat) mais les événements exceptionnels : cérémonies, activités occultes telles que magie et vols. Le zébu n'est pas un élément du quotidien, mais de l'extraordinaire et de l'extra-humain.

Cette caractéristique de l'élevage bara et des autres peuples du Sud-Ouest malgache a des répercussions importantes sur les liens hommes-zébus-nature. En effet, le monde magico-religieux des Bara est étroitement lié à la nature et au territoire.

## 4. Le zébu gardien des espaces naturels et ancestraux

### 4.1. Le *tanin'aomby*

En dehors des zones de culture, dont l'extension est assez faible, le territoire villageois est composé de *tanin'aomby*, c'est-à-dire de terres à bœufs et de pâturages. Cependant, les véritables *tanin'aomby* où se trouvent les "lieux de rassemblement des troupeaux" *kija* choisis par l'*ombiasy*, sont éloignés du village, et situés, si possible, dans une zone boisée ou accidentée (montagne, cañon comme sur la photo 4). Pour les Bara, les *tanin'aomby* sont des espaces qu'il faut protéger jalousement ; ils ont un caractère secret et ne sont pas, en principe, accessibles aux étrangers. Ceci s'explique par la crainte des vols de bétail et le souci de dissimuler sa richesse aux agents de l'État, mais aussi par le fait que les *tanin'aomby* sont des espaces associés à l'invisible.

Dans la forêt comme dans tous les lieux peu anthropisés, il existe des esprits qui sont considérés comme l'émanation des premiers occupants des lieux : ce sont les esprits *tompontany* (Fauroux 1997). Normalement, seuls les groupes qui ont scellé un accord avec les esprits du lieu peuvent exploiter les ressources de ce lieu sans provoquer leur courroux (cf. E. Dounias (sanglier), cet ouvrage). De ce fait, seuls le lignage fondateur du village et les lignages ou personnes qui lui sont liés par parenté (directe ou acquise par mariage ou pacte de sang) peuvent accéder à ces ressources. Les tombeaux lignagers sont généralement établis dans ces zones sauvages où les ancêtres ont pactisé avec les esprits *tompontany*.

Les esprits de la nature, avec lesquels l'*ombiasy* communique, habitent également les endroits sauvages peu perturbés par l'homme. Ils s'abritent en particulier dans des lieux remarquables tels que sources, grottes ou grands arbres (Moizo 1997)

(photo 5)<sup>4</sup>. Ces esprits, à travers l'intervention de l'*ombiasy*, peuvent influencer sur l'état des troupeaux.

Les *tanin'aomby* lignagers sont établis dans ces territoires sauvages habités d'esprits : ceux des premiers occupants, ceux des ancêtres et ceux de la nature. Les hommes sont des intrus dans cet espace et doivent se comporter avec discrétion. Ils n'y vivent pas, sauf éventuellement dans des campements temporaires réservés aux bouviers. Le zébu s'y trouve au contraire dans son élément, proche de la surnature. L'éleveur considère que c'est là que le zébu peut le mieux s'épanouir. Un grand éleveur de la région dit même que les hommes "salissent" les bœufs : *tsy hihosy raha maloto ny aomby, izay no mampitobo azy*, « on ne se mélange pas car les bœufs seraient sales, ainsi ils se multiplient ».

Les éleveurs laissent parfois une partie de leur troupeau s'ensauvager, le plus souvent dans un pâturage comprenant une forêt où se cacher. Les bœufs ainsi ensauvagés (les *aomby ly*) sont difficiles à voler, car ils ne se laissent pas approcher et ils n'ont pas l'habitude de se déplacer en troupeau. Certains éleveurs considèrent aussi qu'ils se nourrissent mieux et sont en meilleure santé que les autres. Le propriétaire peut récupérer ses bœufs en louant les services d'un *ombiasy* spécialisé dans l'art d'appivoiser les zébus : le *mpanao donaky*. Les sacrifices d'*aomby ly* sont particulièrement appréciés des ancêtres car ces bœufs, par leur mode de vie, sont en contact étroit avec les esprits de la nature et des ancêtres. Ils sont davantage identifiés au lignage que les autres zébus. De plus ils sont braves et forts, se débattent, et leur sacrifice fait forte impression (Fauroux et Rakotosalama 1992).

Si l'homme intervient peu dans les *tanin'aomby*, en revanche il protège jalousement ces espaces des intrusions extérieures. Les *tanin'aomby* sont le cœur du territoire ancestral "terre du clan" *tanin'draza*, le mot "clan" étant là encore utilisé à la place du mot "lignage" pour des raisons idéologiques. La présence des tombeaux marque l'appartenance du lignage à sa terre et de la terre au lignage. Ces territoires sont protégés non seulement en tant que pâturages préférés, mais aussi en tant que terres ancestrales. La présence des troupeaux dans ces espaces naturels préservés a une influence importante sur l'affirmation foncière que l'on peut percevoir à travers un droit original qui s'applique aux vols de bétail.

## 4.2. La surveillance du territoire pastoral

Les territoires pastoraux sont très précisément délimités en pays bara, et à moins d'accords formels, chaque village doit garder ses zébus dans son périmètre. Même le simple passage des troupeaux étrangers, sans prélèvement de fourrage, doit faire l'objet d'une autorisation. Très souvent pourtant, les pâturages ne sont pas exploités sur la totalité du territoire. Quant à l'eau, elle est abondante. Les

<sup>4</sup> À Madagascar, le baobab (*Adansonia madagascariensis* Baillon, Bombacaceae) est un arbre forestier qui n'est pas témoin de milieux anthropisés.

frontières n'ayant pas pour objet de s'arroger des ressources fourragères ou de l'eau, pourquoi le droit foncier bara est-il si rigoureux? Une fois de plus, à cause des vols de bétail !

Selon le droit endogène bara<sup>5</sup>, chaque village (originellement, chaque lignage) est responsable du contrôle de son territoire afin que les déplacements de bovins volés soient détectés au plus vite. Les traces de zébus sont contrôlées en des lieux stratégiquement choisis et nommés *kizo*.

Le sol du *kizo* est soigneusement nettoyé et entretenu pour que les empreintes soient visibles, et ses caractéristiques topographiques en font un lieu de passage quasi obligatoire d'un territoire pastoral à l'autre. Il peut être, par exemple, encadré par un dénivelé ou une forêt, se trouver sur une piste ou sur un axe de passage invisible mais connu des habitants comme étant une voie empruntée par les voleurs durant leur fuite (photo 6). Chaque village a un *kizo*, parfois deux, et l'espace pastoral se trouve donc couvert par un maillage de points de contrôle (Saint Sauveur 1996).

Le contrôle du *kizo* constitue un dispositif de surveillance communautaire qui s'exerce à l'échelle du territoire villageois, constitué en majeure partie de pâturages. Tous les hommes adultes du village sont tenus de respecter leur tour de gardiennage de *kizo*. Matin et soir, le gardien du jour observe s'il y a des traces sur le sol, puis le balaye à l'aide de branchages pour faciliter le repérage d'éventuelles empreintes nouvelles (photo 7). Certains font un dessin dans le sable tous les deux mètres environ avec la pointe de leur lance, en guise de "signature". Cette marque sera transmise au gardien du jour suivant qui pourra vérifier si le sol n'a pas été balayé par des voleurs pour masquer les empreintes de bétail. D'autres "signent" en imprimant leurs traces de pas sur le *kizo*.

La plupart des vols sont détectés grâce au contrôle des *kizo*. Les villageois qui détectent des traces de bovins volés entrant sur leur territoire doivent à tout prix "sortir les traces" avec l'équipe des poursuivants (les hommes du village du volé), c'est-à-dire suivre la piste jusqu'à ce qu'elle passe sur le territoire du village voisin. Si les traces "se perdent" sur leur territoire, les villageois sont tenus de rembourser collectivement les bovins volés. Le contrôle des vols de zébus selon le droit coutumier repose sur un finage dont les limites sont connues et reconnues. La responsabilité collective des habitants pour l'ensemble du territoire pastoral villageois contribue à entretenir la cohésion du groupe et sa perception communautaire de l'espace (Saint Sauveur 2002).

---

<sup>5</sup>

Ce droit est commun, à quelques détails près, à tous les éleveurs du Sud et Sud-Ouest malgache. Il est d'ailleurs légalisé par l'État sous forme d'une convention collective nommée *dina*.

### 4.3. Les zébus, gardiens du territoire

Les traces de zébus volés “se perdent” généralement en se mêlant aux traces d’un autre troupeau<sup>6</sup>. De cette simple constatation découle toute la logique du droit sur les vols et du droit foncier pastoral : la présence de troupeaux, donc l’exploitation des pâturages, entraîne une responsabilité juridique sur le territoire. Les membres du lignage – et éventuellement des lignages alliés installés dans le village – sont responsables de la défense du territoire dès lors qu’ils l’exploitent. Les *tanin’aomby* bénéficient donc, du fait de la présence des troupeaux, d’une surveillance constante qui se traduit par une affirmation foncière exceptionnellement forte. Les zébus étant de préférence envoyés dans les espaces les plus riches en biodiversité (terrains boisés, cañons, montagnes, forêts denses sèches pour les zébus ensauvagés, etc.) où ils côtoient les esprits, ces espaces naturels sont l’objet d’une appropriation qui peut contribuer à leur préservation. C’est le cas en particulier pour les forêts denses, où les migrants venus du sud pratiquent des cultures sur brûlis, souvent suivies de revendications foncières. Les Bara s’y opposent en renforçant la présence de troupeaux en forêt, à la fois pour saccager les récoltes des indésirables et pour marquer leur territoire. Lorsque l’éleveur est suffisamment puissant (chef de lignage, grand éleveur), l’effet dissuasif et la présence du troupeau suffit à écarter les défricheurs. Les “pâturages forestiers” ont ainsi acquis depuis une quinzaine d’années une importance nouvelle dans les systèmes d’élevage bara, à tel point que les programmes de conservation de l’environnement s’appuient sur les éleveurs pour protéger les forêts. Le grand pâturage de Vohimena, la montagne rouge, où se trouvent des tombeaux royaux bara et de nombreux troupeaux, est même devenu le cœur d’un nouveau parc national.

## Conclusion

### À l’interface de trois mondes, un animal “clef de voûte”

Le zébu est considéré à la fois comme un membre du clan et comme un animal sauvage qui relève des espaces naturels. Cette apparente contradiction entre le zébu consanguin (donc humain) et le zébu sauvage (donc animal) éclaire les relations qu’entretiennent les Bara avec leur environnement. Chez les Bara, les ancêtres ne sont pas enterrés ou représentés dans les lieux habités, mais au contraire loin des villages, dans les espaces non anthropisés. La vie spirituelle des Bara implique un

---

<sup>6</sup> Elles peuvent aussi être effacées par la pluie.

lien étroit avec la nature, et le zébu est le “passeur” entre le monde humain et le monde sauvage associé aux esprits (cf. M. Lebarbier, cet ouvrage). Sans zébus, la communication avec les ancêtres est impossible, et le lien avec la nature et ses esprits est rompu. L’homme n’est plus protégé par ses ancêtres, et les esprits de la nature peuvent devenir hostiles. La place de l’homme au sein de sa lignée et de son environnement est donc remise en cause.

La double appartenance du zébu au monde sauvage et au monde humain a également un impact important sur la gestion des espaces naturels. La présence des troupeaux sur les pâturages lignagers induit une forte appropriation foncière pour lutter contre les vols de bétail. Cette surveillance du territoire implique les Bara dans la préservation des espaces sauvages et ancestraux. Le fait que, pour les Bara, le zébu appartienne au monde de la nature et des esprits constitue un lien direct entre l’activité d’élevage et la pérennité des espaces naturels.

Le zébu est bien un animal déterminant pour l’équilibre de la société bara comme pour celui de l’écosystème. C’est un “animal clef de voûte” dans le sens où il met en correspondance les hommes, la nature et le monde invisible, assurant ainsi la pérennité du système écologique et social.

L’importance magico-religieuse du zébu malgache le distingue des autres animaux d’élevage, bovins ou camélins, qui ont pourtant un rôle social et environnemental très important chez les grands peuples pasteurs et agro-pasteurs d’Afrique (Peul, Touareg, Nuer, Borana, etc.) (cf. É. Garine, cet ouvrage). La place du zébu dans la civilisation et l’environnement bara se rapproche plutôt de celle d’animaux semi-domestiques tels que le renne de Laponie ou le cheval de Mongolie (cf. I. Bianquis, cet ouvrage), eux aussi associés aux esprits et à la nature sauvage.

## Références bibliographiques

BOU TRAIS J., 1996 — “ Population et environnement pastoral en Afrique tropicale ”. In Gendreau F., Gubry P., Veron J. (éds) : *Populations et environnement dans les pays du Sud*, Paris, Karthala/Ceped : 177-198.

DAGET P., LHOSTE P., 1995 — “ Ethnologie animale ”. In Daget P., Godron M. (éds) : *Pastoralisme. Troupeaux, espaces et sociétés*, Evreux, Hatier, Aupelf-Uref : 296-321.

DANDROY G., 1980 — “ Potentialités pastorales et exploitation du troupeau bovin dans le Sud-Ouest malgache ”. In Waast R., Fauroux E., Schlemmer B., Le Bourdier F. (éds) : *Changements sociaux dans l’Ouest de Madagascar*, Paris, ORSTOM, coll. Mémoire de l’ORSTOM 90 : 217-241.

ELLI L., 1993 — *Une civilisation du Boeuf, les Bara de Madagascar. Difficultés et perspectives d’une évangélisation*. Fianarantsoa, Madagascar, coll. Gasikarako, 222 p.

FAUBLÉE J., 1954a — *La cohésion des sociétés Bara*. Paris, Presses Universitaires de France, 160 p.

FAUBLÉE J., 1954b — *Les esprits de la vie à Madagascar*. Paris, Presses Universitaires de France, 140 p.

FAUROUX E. (éd.), 1989 — *Le boeuf et le riz dans la vie économique et sociale Sakalava de la vallée de la Maharivo*. Antananarivo, Madagascar, MRSTD/ORSTOM, coll. Aombe 2, 295 p.

FAUROUX E., 1997 — “ Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe ”. In Lebrigre A. (éd.) : *Milieus et sociétés dans le Sud-Ouest de Madagascar*, Talence, Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux, Université Bordeaux 3 et DYMSET : 7-26.

FAUROUX E., RAKOTOSALAMA J.A., 1992 — *Le développement de l'élevage dans le Sud-Ouest de Madagascar*. Rapport au Projet Élevage Sud-Ouest, Tuléar, Madagascar, CNRE/ORSTOM, 65 p.

LAVONDES H., 1969 — *Idéologie patrilinéaire et parenté cognatique dans le Sud-Ouest de Madagascar*. Kinship and Locality, 46<sup>ème</sup> Symposium de la Fondation Wenner-Gren, 23/08–1/09 1969, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, version bilingue Français/Anglais, 42 + 35 p.

MOIZO B., 1997 — “ Des esprits, des tombeaux, du miel et des boeufs : perception et utilisation de la forêt en pays bara imamono ”. In Lebrigre A. (éd.) : *Milieus et sociétés dans le Sud-Ouest de Madagascar*, Talence, Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux, Université Bordeaux 3 et DYMSET : 43-66.

SAINT SAUVEUR A. DE, 1996 — Le vol de bétail, facteur clef de l'organisation foncière et pastorale dans le pays bara (Sud-Ouest de Madagascar). *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, 38 (2) : 253-267.

SAINT SAUVEUR A. DE, 1998 — *Gestion des espaces et des ressources naturelles par une société pastorale, les Bara du Sud-Ouest malgache. Implications pour une politique environnementale décentralisée*. Bordeaux, Thèse de Doctorat, Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3, 417 p.

SAINT SAUVEUR A. DE, 2002 — “ Prévention des vols de bétail chez les agropasteurs bara de Madagascar. Une conception défensive du patrimoine ”. In Cormier-Salem M.-C., Juhé-Beaulaton D., Boutrais J., Roussel B. (éds) : *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et Séminaires : 245-258.

# The zebu in south-western Madagascar, guardian of wild areas and ancestral territories

**Armelle DE SAINT SAUVEUR**  
asauteur@wanadoo.fr

## **Keywords**

Madagascar, Bara, pastoralism, cattle theft, territory

The zebu occupies a central spot in the social and spiritual life of the Bara, farmer-herders of South-West Madagascar. In the context of Malagasy environmental policies, this research project was carried out to identify the indigenous practices and rights, which could serve as a foundation for local resource management. It very quickly became apparent that the zebu holds a central spot in the relations between humans and their environment. The symbolic place of the zebu in Bara society needed to be better understood, on three levels: that of individual zebus in relation to their owners, that of sacrificial zebus, in relation with family groups, and lastly in relation to zebu breeding and its implications for the environment.

Individual zebus are named following a very detailed system of morphological description including the age and gender of the animal, the shape of its horns, and, above all, the color of its coat. The coat has a sacred character, as it must please the ancestors to whom the zebus are sacrificed during ritual ceremonies. Ear-markings are also the sign of a zebu's belonging to an ancestor's lineage: each clan possesses a mark associated to a motto. The breeder, by marking his cattle with the clan's emblem, names it symbolically with the same name as himself, thus making it a relative. This identification between the zebu and its owner is even more apparent in the zebu's ceremonial role. By wearing the clan's mark, the zebu becomes the ideal intermediary to establish communications between those who are living and their ancestors, so that the lineage's vitality may be perpetuated for generations to come. Many taboos are associated with the zebu, which is treated with respect

because it is an emanation from the ancestors. It is the element, which links humans to the spiritual world and to the Creator.

The breeding system also comprises an important symbolic aspect. Although the Bara manage their herds as best as they can, their most elaborate practices do not concern the material management of breeding, but rather the magical-religious component. The cultural activities with which the zebu is associated do not concern daily life but only exceptional events: ceremonies, occult activities such as magic and thefts. The zebu does not belong to ordinary life but to what is extraordinary and beyond humans.

This aspect of Bara breeding has important repercussions on the links between humans, zebras and nature. In effect, the Bara's magical-religious world is tightly associated with nature and the territory. The lineage pastures are established in wild areas inhabited by spirits: those of the first inhabitants, of the ancestors and of nature. Humans are intruders and must behave discretely. The zebu however is in its element close to the supernatural. The herders consider that it is there that the zebras can best flourish. The presence of herds in these preserved natural spaces has an important influence on the property affirmations that one can perceive through the original rights, which apply to cattle thefts. According to the indigenous Bara law, each village (originally each lineage) is responsible for controlling its territory so that cattle thefts can be detected as quickly as possible. The zebras' footprints are inspected in strategically chosen 'spots' *kizo*, which make it possible to detect cattle displacement between the areas. Thus the lineage pastures benefit, because of the presence of the herds, from constant surveillance, which leads to an exceptionally strong property affirmation. Because the herders prefer to send their troops to the spots that are richest in biodiversity and where they mingle with the spirits, these natural spaces become appropriated, which in turn can contribute to their preservation.

The zebu is considered both a clan member and a wild animal belonging to the wild open spaces. This apparent contradiction between the zebu as a relative (and therefore human) and the wild zebu (and therefore an animal) sheds light on the relations the Bara maintain with their environment. The Bara's spiritual life implies strong ties with nature, and the zebu is the 'ferryman' between the world of humans and the wild world associated with the spirits. Without the zebu, communication with the ancestors is impossible, and the link with nature and its spirits is broken. Humans are no longer under the protection of their ancestors, and the nature spirits may turn hostile. Humans' place within their lineage and in the environment is therefore imperiled. The double link between zebu and the wilderness on one hand and the world of humans on the other also has an important impact on the management of natural spaces. The fact that, for the Bara, zebras belong to the world of nature and spirits, constitutes a direct link between the activities of breeding and the safekeeping of natural spaces. The zebu is indeed a determining animal for Bara society's balance as well as that of the ecosystem. They are a 'keystone' animal in the sense that they establish a correspondence between humans, nature and the invisible world, and thus ensure the safekeeping of the ecological and social systems.



# Figures

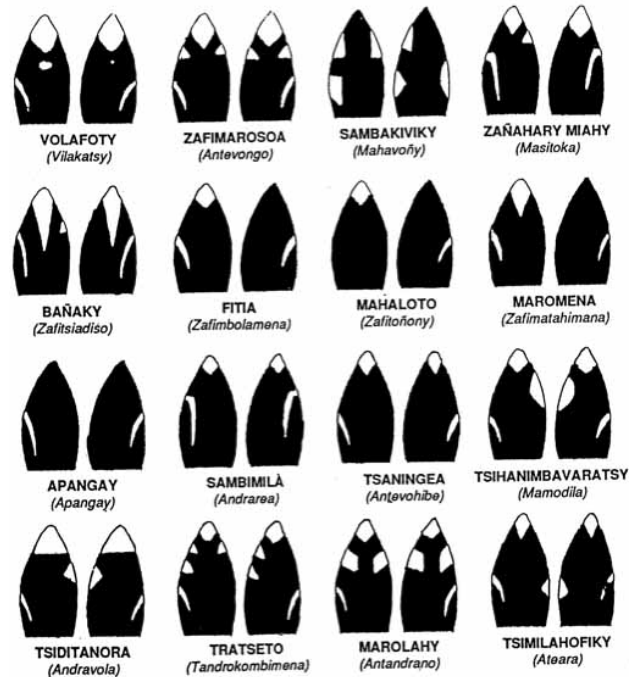
Figure 1. Carte de la région d'étude

(d'après Luigi Elli 1993)



Figure 2. Marques d'oreilles dans la région d'Isoanala, avec le nom de la marque (en majuscules) et le nom du clan

(dessin d'après Luigi Elli 1993 : 180)



## Photos

Photo 1. Les couleurs de zébus au sein d'un troupeau (village de Besakoa)

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 2. "Devin guérisseur" *ombiasy* du village de Besakoa, avec statuette de fertilité pour les femmes et les vaches, et "corne-talisman" *mohara*

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 3. "Talisman de protection du parc à zébu" *toñy* ; le petit piquet est visible au centre du parc

(cliché de l'auteur, 1997)



Photo 4. Vohimena (la montagne rouge), pâturage des villages de Bekily et Maromiandra et lieu des tombeaux royaux bara

(cliché de l'auteur, 1997)



*Photo 5. Baobab du village de Bekily, refuge des esprits de la nature*

(cliché de l'auteur, 1997)



*Photo 6. kizo de Bekily, une bande de terre défrichée en travers d'une piste forestière herbeuse*

(cliché de l'auteur, 1997)



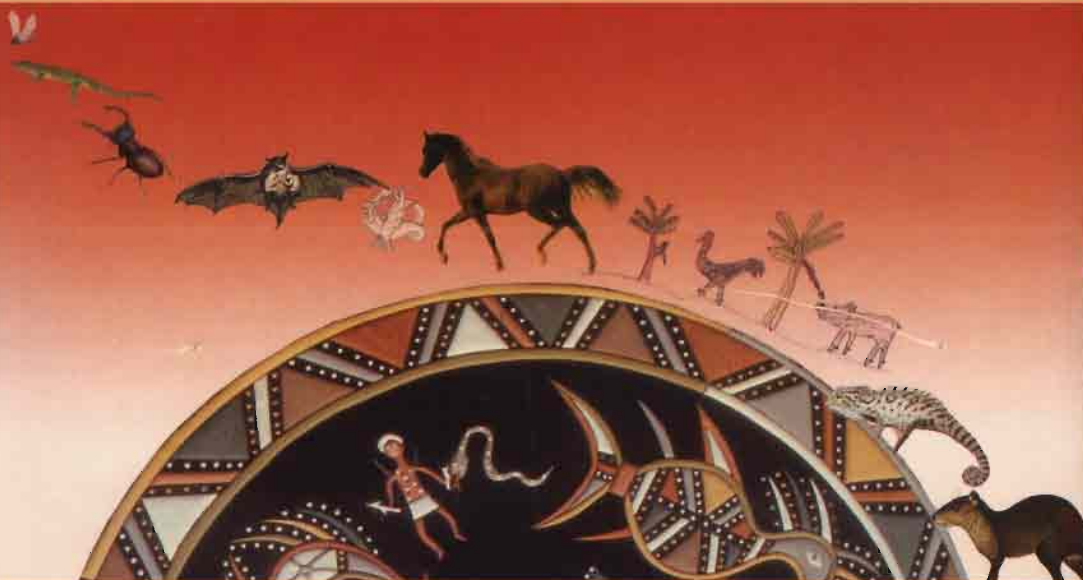
*Photo 7. Balayage du kizo de Bekily*

(cliché de l'auteur, 1997)



# Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation  
entre l'homme et la nature ?



## *Animal symbolism*

*Animals, keystone in the relationship  
between Man and Nature?*

colloques

et

séminaires

Éditeurs scientifiques

**Edmond Dounias**

**Élisabeth Motte-Florac**

**Margaret Dunham**

Ouvrage issu du colloque  
*Le symbolisme des animaux*  
Villejuif, 12-14 novembre 2003

# **Le symbolisme des animaux**

L'animal, clef de voûte de la relation  
entre l'homme et la nature ?

## ***Animal symbolism***

*Animals, keystone in the relationship  
between Man and Nature?*

---

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham

**IRD Éditions**

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et Séminaires

Paris, 2007

## **Conception et réalisation multimédia / *Multimedia design and creation***

Poisson soluble

## **Mise en page version PDF / *PDF layout***

Élisabeth Motte-Florac et Edmond Dounias

## **Maquette de couverture / *Cover artwork***

Michelle Saint-Léger

## **Coordination / *Coordination***

Élisabeth Lorne

## **Photos de couverture / *Frontpage photos***

*Agouti* (Marie Fleury, figure 1)

*Basilic* (Anne Behaghel-Dindorf, figure 23)

*Caméléon panthère* (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 3)

*Chauve –souris. Une “bonne mère”* (Lucienne Strivay, figure 8)

*Cheval* (site Internet <http://lechevalgagnant.chez-alice.fr>)

*Ciel de case wayana* (Marie Fleury, photo 9)

*Dessin de Lahi* (Edmond Dounias [dessins d'enfants], figure 13)

*Gecko géant de Madagascar* (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 9)

*Lucane cerf-volant* (Yves Cambefort, figure 2)

*Moustique. Gravure en eau-forte d'André Meyer* (Cécilia Claeys-Mekdade & Laurence Nicolas, figure 1)

*The basilisk* (Anne Behaghel-Dindorf, figure 22)

## **Fond d'écran / *CD-ROM wallpaper***

*Table divinatoire (devin par la souris)* (Marc Egrot, figure 1)

## **Fond sonore / *Background music***

*Chant nocturne baka en forêt du sud Cameroun* (Edmond Dounias 1994)

La loi du 1er 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<sup>er</sup> 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.

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the copyright holders.*

© IRD, 2007

ISSN : 0767-2896

ISBN : 978-2-7099-1616-5