



Bétail et société en Afrique

Catherine Baroin, Jean Boutrais

► **To cite this version:**

Catherine Baroin, Jean Boutrais. Bétail et société en Afrique. *Journal des Africanistes*, Société des Africanistes, 2008, 78 (1 et 2), pp.9-52. hal-00749752

HAL Id: hal-00749752

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00749752>

Submitted on 8 Nov 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Catherine BAROIN* et Jean BOUTRAIS**

Bétail et société en Afrique

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

UN SUJET VASTE ET DIVERS

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

* Anthropologue CNRS, UMR 7041.

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

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

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

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

LES STRATEGIES D'ELEVAGE

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

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

¹ Et plus rarement le fromage.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LE BETAIL COMME RICHESSE

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

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

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

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

Le bétail, forme de monnaie

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

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

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

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

³ Les données datent de 1972.

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

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

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

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

Le bétail comme moyen de paiement

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

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

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

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

Le bétail comme moyen d'échange

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'ELEVAGE SENTIMENTAL⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ELEVEURS DE L'OUEST ET ELEVEURS DE L'EST

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

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

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

⁶ Cf. Verdeaux, 1995 ; Dugast, 1995.

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

Le bétail dans les rituels

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Voir Dumas-Champion 1983.

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

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

Le bétail dans les mythes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Usages alimentaires du bétail

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

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

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

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

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

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

LA DIFFUSION DU BETAIL EN AFRIQUE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LE PETIT BÉTAIL, UN ÉLEVAGE MINEUR ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BILAN ET OUVERTURES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Références bibliographiques

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

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

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

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

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