

Les formes traditionnelles de pastoralisme en Afrique orientale. Pratiques économiques et normes idéologiques.

Robert Hazel

Volume 3, numéro 2, 1979

Communication, Afrique de l'Est, enfants, travail féminin

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000917ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000917ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

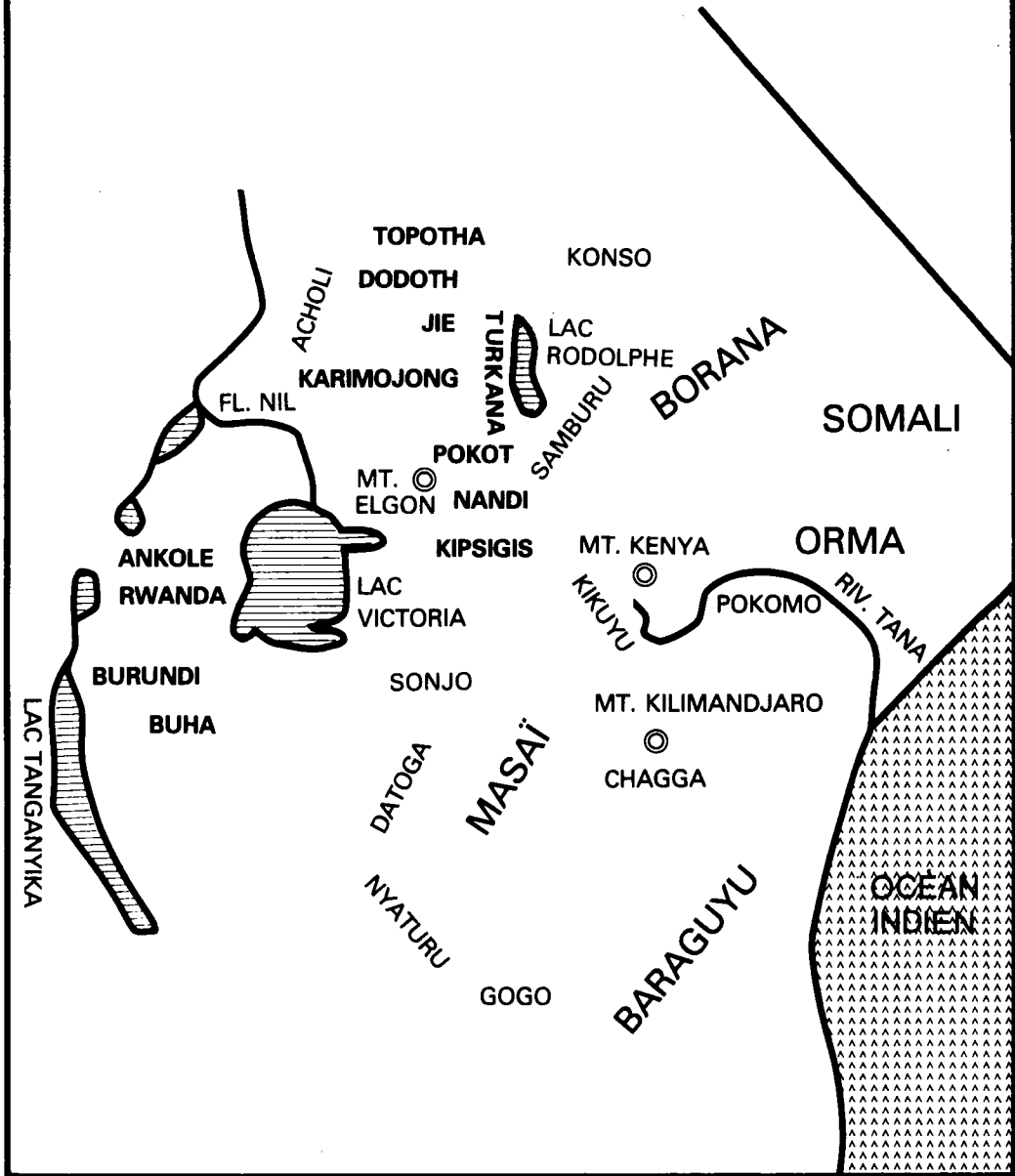
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hazel, R. (1979). Les formes traditionnelles de pastoralisme en Afrique orientale. Pratiques économiques et normes idéologiques. *Anthropologie et Sociétés*, 3(2), 23–54. <https://doi.org/10.7202/000917ar>

DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE DES POPULATIONS ÉTUDIÉES
AFRIQUE ORIENTALE



LES FORMES TRADITIONNELLES DE PASTORALISME EN AFRIQUE ORIENTALE

pratiques économiques et normes idéologiques

Robert Hazel



Cet essai porte sur le phénomène pastoral tel qu'il se présentait en Afrique orientale au début du siècle.* Par Afrique orientale il faut ici entendre les territoires actuellement délimités par les frontières de l'Ouganda, du Kenya et de la Tanzanie, ainsi que certains secteurs immédiatement adjacents. Ce découpage est essentiellement fonction des limites de nos connaissances ethnographiques. Pour notre propos l'Afrique de l'est apparaît comme étant un milieu exemplaire pour cette raison que le pastoralisme s'y est réalisé et différencié dans un contexte non mercantiliste, autrement dit pré-capitaliste. Dans son développement le pastoralisme était par conséquent livré à ses propres forces et faiblesses.

Dans un article très remarqué N. Dyson-Hudson (1972) se plaignait de la confusion conceptuelle et du retard théorique caractérisant l'anthropologie du pastoralisme. La publication récente sous la direction de T. Monod (1975) des contributions présentées au XIII^{ème} séminaire de l'International African Institute (Niamey 1972) sur le thème du pastoralisme en Afrique Tropicale, a substantiellement enrichi le débat sur la question pastorale. Les thèses que nous mettons de l'avant dans cet essai espèrent contribuer un tant soit peu à l'émergence d'un discours théorique sur les sociétés d'éleveurs.

* Nous remercions le Conseil des Arts du Canada dont la générosité nous a permis de rédiger ce texte. Nous remercions aussi J.C. Muller du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal qui a bien voulu commenter des ébauches de notre essai et qui nous a beaucoup aidé à en établir la version finale. Les positions défendues demeurent néanmoins celles de l'auteur.

Nos réflexions portent sur trois aspects de la problématique. En premier lieu elles s'efforcent de définir le concept de pastoralisme de façon rigoureuse. Pour ce faire nous opposerons deux phénomènes qui, à notre avis, n'ont jamais été distingués assez nettement, à savoir l'élevage de troupeaux comme mode de subsistance, et le pastoralisme. Nous concluerons que ce dernier doit être aussi conçu dans le contexte est-africain comme un ensemble de rapports entre élevage extensif, agriculture et chasse, et non pas seulement comme un système de techniques spécialisées ou encore comme un mode de production adapté à des milieux naturels marginaux. En d'autres termes le fait que le pastoralisme constitue un système de rapports entre l'éleveur, son bétail et des ressources naturelles, ne doit jamais nous faire oublier que les pasteurs sont aussi en relation avec l'agriculture et la chasse (du moins en Afrique orientale où la coexistence des trois activités était courante). Cette dimension du phénomène pastoral a trop souvent été traitée à la légère et nous nous proposons de la réhabiliter. Nous tenterons de montrer que l'étude des rapports entre élevage et agriculture constitue une démarche indispensable à la définition même du pastoralisme.

En second lieu nous verrons que le phénomène pastoral s'est réalisé en Afrique orientale de différentes manières. Trois formes distinctes seront identifiées. Nous constaterons que dans leur mode d'articulation de l'élevage extensif et de l'agriculture les trois formes étaient en principe semblables, mais qu'elles se différençaient radicalement au niveau des modalités concrètes de cette articulation.

En troisième et dernier lieu nous aborderons la difficile question du passage d'une forme de pastoralisme à l'autre. Après ce que nous aurons dit sur les formes du pastoralisme, nous ne pourrons éviter de poser le problème du pourquoi et du comment de la transition d'une forme à l'autre. Nous devons procéder de manière plutôt spéculative, étant donné que, d'une part, les ethno-historiens, qui s'appuient surtout sur les traditions orales, peuvent difficilement nous renseigner de façon adéquate sur l'histoire ancienne de la région, et que, d'autre part, l'archéologie ne semble pas susceptible de fournir beaucoup de données utiles à notre propos, à part le fait de confirmer la grande ancienneté des pratiques pastorales en Afrique de l'est et l'antiquité des rapports agriculture-élevage. L'ancienneté de l'élevage dans cette partie du monde est d'ailleurs attestée non seulement par des vestiges archéologiques (Ehret 1968: 161), mais aussi par quelques témoignages écrits, notamment une chronique chinoise du IX^e siècle de notre ère (Jacobs 1968: 22-3), et aussi, semble-t-il, par des indices somatiques (Jacobs 1975: 409). Les premières populations néolithiques à évoluer en Afrique orientale auraient été agro-pastorales (Ehret, *idem*).

▣ Définition du pastoralisme

Voyons tout d'abord si les notions d'élevage extensif et de pastoralisme reviennent au même. On peut définir la première comme suit: il s'agit de l'exploitation trans-humante (au sens étymologique du terme) de vastes pâturages naturels au moyen de collectivités importantes d'animaux domestiqués, gros ou petit bétail. Comme l'ont si bien noté R. et N. Dyson-Hudson dans une analyse de l'élevage chez les Karimojong d'Ouganda (1969: 81-2), le travail pastoral tient beaucoup plus dans la manipulation du cheptel (reproduction, soins curatifs, gestion) que dans la transformation du milieu physique qui peut être minimale. Trois éléments viennent compléter la définition: a) ces collectivités animales ou troupeaux appartiennent à des individus et sont exploitées sur une base domestique, autrement dit par les familles dont ces individus sont les chefs; b) pour les unités familiales l'élevage constitue un mode de subsistance, soit qu'elles se procurent une certaine quantité de produits agricoles en échange de produits de l'élevage, soit qu'elles se nourrissent essentiellement de lait, de viande et de sang; c) étant liées à un troupeau déterminé plutôt qu'à un coin de terre particulier, les familles pastorales tendent à être instables résidentiellement. Leur nomadisme s'affirme avec force quand l'élevage est le seul mode de subsistance et quand les unités domestiques suivent par coutume une diète étroitement pastorale, les humains devenant en ce cas indissociables, ne serait-ce que temporairement, de leurs troupeaux. En Afrique orientale la plupart des pâturages et des points d'eau étaient appropriés sur une base exclusivement tribale, les troupeaux familiaux ayant accès à l'ensemble de ces ressources communautaires, mais seulement à celles-ci.

Adoptant le point de vue écologique, on définira aussi l'élevage extensif ou pastoral en insistant sur le fait qu'il est bien adapté à un certain type d'environnement, notamment la savane tropicale sèche. On opposera alors l'élevage à l'agriculture en faisant remarquer que le bétail se déplace aisément vers les secteurs du territoire tribal ayant bénéficié de la pluie, contrairement aux cultures qui sont indéplaçables et qui ont souvent dans ces contrées tendance à sécher sur pied. On démontrera également que l'élevage pastoral représente dans les régions semi-arides une excellente solution de rechange à la chasse et à la collecte.

De remarquables études ont été réalisées qui embrassent les divers aspects techniques et en général matériels de l'élevage pastoral. Les noms de W.W. Dethler (1965), R. et N. Dyson-Hudson (1969), L. Brown (1971) et J.R. Peberdy (1972) viennent aussitôt à l'esprit. Nous devons néanmoins nous demander si les notions d'élevage pastoral (au sens d'élevage extensif de troupeaux) et de pastoralisme sont équivalentes. Autrement dit, le pasteur était-il simplement un producteur et un consommateur de produits de l'élevage? Et l'élevage pastoral était-ce seulement un mode de subsistance parmi d'autres possibles ou impossibles étant donné certaines conditions naturelles?

La notion de pastoralisme nous invite à dépasser les considérations purement zootechniques et écologiques, sans pour autant les oublier, et à regarder du côté des représentations que les éleveurs avaient d'eux-mêmes et de leur spécialisation économique, ainsi que des rapports qu'ils entretenaient en particulier avec les agriculteurs. Il est bien connu que les pasteurs étaient fiers de leur condition et qu'ils méprisaient le travail de la terre et la plupart des travaux pénibles impliquant le maniement d'outils. À propos des Barabaig de Tanzanie, une section de la tribu nilotique des Datoga, G. Klima (1970:20) écrivait ceci: «They looked with disdain upon others scratching the ground for food.» Des remarques semblables ont été faites sur d'autres populations pastorales de l'Afrique de l'est¹. De telles appréciations sont pour une part fonction de la nature même du travail pastoral qui, comme on a vu, consiste premièrement dans la manipulation du bétail. Or cette manipulation requiert moins l'application d'un équipement matériel élaboré que la mise en œuvre immédiate d'un bagage de connaissances intellectuelles. Mais nous verrons bientôt que ces appréciations pouvaient aussi se fonder sur la structure des rapports d'échange entre éleveurs et agriculteurs.

Du pastoralisme nous proposons donc la définition suivante: un système de rapports d'échange et aussi de représentations établi entre éleveurs et agriculteurs, de même qu'entre éleveurs et chasseurs, tel que les pasteurs apparaissent en position prépondérante sur le plan idéologique comme sur le plan économique. À notre avis la littérature ethnographique sur l'Afrique de l'est montre assez nettement la suprématie de l'éleveur sur l'agriculteur. Sur ce point le compte rendu du missionnaire J.T. Last (1883), l'un des premiers Européens à pénétrer en pays masai, paraît extrêmement révélateur. La valorisation du bétail chez les agriculteurs est-africains n'était pas étrangère, selon nous, à la prépondérance économique des tribus pastorales dans la région. Le phénomène s'expliquerait par ceci que dans leur rapide expansion les cultivateurs bantous auraient adopté sinon les pratiques, du moins les valeurs des populations agro-pastorales et pastorales depuis longtemps implantées dans la région.

L'élargissement de la conception du pastoralisme que nous proposons, est déterminé par la complexité même du phénomène. Nous faisons état plus haut d'un article de Dyson-Hudson où l'auteur déplorait la confusion

¹ À propos des Karimojong, Borana et Masai, J.G. Wilson (1973:82), A. Legesse (1973:17) et N. Leys (1924/1973: 133, 112) ont respectivement écrit: «they disdained any physical work» (cette remarque explique les difficultés que le colonisateur a éprouvées quand il a voulu leur faire construire des routes); «The Borana are still completely dedicated to nomadism and cattle herding. They have nothing but contempt for those who stop to till the soil»; «The Masai are no craftsmen ... they could not be induced to work with tools. Like all purely pastoral people, they held their use to be degrading». Au sujet des Baraguyu, une population tanzanienne très proche culturellement des Masai, T.O. Beidelman a deux remarques non moins révélatrices: «They view any contact with a hoe as extremely disgusting» (1960:254); «Baraguyu sometimes refer to all Bantu as *ilkiposo*, those who dig, since they themselves consider this a degrading activity» (1964:47).

régnant dans l'étude scientifique des nomades et du nomadisme. Il attribue cette situation à la tendance, à la généralisation hâtive et au manque de rigueur conceptuelle. À notre avis l'anthropologie du pastoralisme a aussi failli à deux autres égards.

En premier lieu les spécialistes des éleveurs ont pensé faire l'ethnologie du pastoralisme en réduisant celui-ci à l'élevage des troupeaux. Selon le cas ils ont montré à quel point les sociétés pastorales étaient bien adaptées à un milieu marginal, ou bien ils ont identifié les contraintes techniques conditionnant tel ou tel aspect de la structure familiale ou sociale. En laissant dans l'ombre la question des rapports entre l'élevage et l'agriculture, ils laissaient entendre qu'elle était marginale et donc insignifiante. En second lieu, pour autant que l'on soit d'accord avec nous pour dire que l'analyse des rapports entre éleveurs et cultivateurs est indispensable à la saisie du phénomène pastoral, on voit aussitôt que la propension à produire des monographies exclusivement axées sur une seule communauté tribale, est loin de favoriser l'ethnologie du pastoralisme. Il est réconfortant de voir que l'intérêt porté par les chercheurs aux relations inter-ethniques est grandissant (voir par exemple T. Monod 1975).

▣ Disjonction des modes de production et formes de pastoralisme

Penser les rapports entre pasteurs et cultivateurs cela revient plus généralement à viser les relations entre élevage pastoral et agriculture. Celles-ci étaient omniprésentes ou presque en Afrique orientale, mais le fait pour nous significatif est que les deux spécialisations productives s'articulaient de diverses manières. Cette observation banale nous amène à expliciter notre notion de forme de pastoralisme: un mode particulier d'articulation du travail pastoral et du travail de la terre. Outre l'agriculture, le travail de la terre comprend la poterie et jusqu'à un certain point la forge². À la limite il englobe également les travaux d'excavation pour l'approvisionnement en eau (creusement de puits dans le lit de rivières asséchées, voire même canalisations amenant les eaux de la montagne dans un bassin de réception aménagé au pied de celle-ci). Dans certains cas, en effet, ces travaux étaient réalisés pour le compte des éleveurs par des cultivateurs travaillant contre rémunération en nature. Si l'on fait abstraction des travaux d'excavation, les activités productives des cultivateurs dont bénéficiait le pasteur étaient l'agriculture et l'artisanat. Les éleveurs est-africains montraient peu d'intérêt pour la production artisanale, mis à part le travail des peaux et du bois.

En parcourant la littérature ethnographique sur l'Afrique orientale on peut discerner un certain nombre de modes d'articulation du travail agricole

² Au cours de cet essai nous ne considérerons pas la forge comme telle, mais il y aurait beaucoup à dire sur le sujet.

et de l'élevage. Toutefois nous devons ici rappeler qu'une forme de pastoralisme est pour nous un mode d'articulation de l'agriculture et de l'élevage pastoral, et que ce type d'élevage suppose l'exploitation aux fins de subsistance d'un troupeau de bétail. Quatre ou cinq têtes de gros bétail par personne nous paraît être le seuil à compter duquel l'élevage peut être considéré comme pastoral. Une famille de six comprenant de jeunes enfants disposerait en ce cas de 24 à 30 bovins, et l'entretien de ce troupeau mobiliserait chaque jour une bonne partie de la force de travail disponible, par exemple un adolescent et un jeune garçon. Un troupeau de cette importance comporterait vraisemblablement de six à huit vaches en lactation, soit une au moins par individu, et il serait pour la famille propriétaire une source alimentaire de premier ordre. Les populations pastorales non agricoles ont besoin de troupeaux plus importants. Une ou deux laitières par enfant et deux ou trois par adulte, selon la saison, étaient en ce cas nécessaires pour survivre, ce qui impliquerait pour notre famille de six individus l'exploitation d'un troupeau comptant au moins une soixantaine de bovidés. Certaines des populations est-africaines dites semi-pastorales étaient assez loin de notre seuil minimal de 4 têtes de gros bétail *per capita*, par exemple les Iraqw, Nyaturu et Gogo de l'intérieur tanzanien. Le ratio bétail/humains était de 2 environ chez les Gogo (Rigby 1969:256). Nous verrons bientôt que le critère quantitatif n'était pas le seul à faire en sorte que les Gogo et d'autres groupes soient exclus du champ d'application de notre concept de forme de pastoralisme.

Au cours de nos recherches nous avons pu identifier trois formes distinctes de pastoralisme pour ce qui est de l'Afrique orientale: i) la première réalise l'articulation du travail pastoral et du travail agricole (y compris la poterie) au sein de la communauté tribale dans le cadre d'une division sexuelle du travail, la première occupation étant alors le propre de l'homme, l'autre étant une responsabilité typiquement féminine; ii) la seconde forme présente l'articulation des deux activités sur le mode d'une division ethnique du travail, une communauté tribale étant exclusivement pastorale et l'autre essentiellement agricole; iii) dans la troisième forme, l'élevage et l'agriculture s'articulent au sein d'une communauté socio-politiquement différenciée dans le cadre d'une division du travail entre maîtres et serviteurs ou encore entre patrons et clients, les éleveurs étant ici comme ailleurs en position avantageuse.

Les trois formes de pastoralisme ont en commun, d'une part, la priorité de l'élément pastoral sur l'élément agricole et, d'autre part, la disjonction en principe radicale de l'agriculture et de l'élevage pastoral. À chaque forme correspond toutefois un mode particulier de disjonction des spécialisations productives: séparation selon le sexe, selon la caste, selon l'appartenance tribale. La troisième forme est, en effet, assimilable à une société à castes dans la mesure où chaque groupe économique se reproduit de façon endogame et où l'occupation d'un individu est fonction de celle de son père.

Comme illustrations concrètes de la première forme on peut citer les Karimojong d'Ouganda oriental ainsi que plusieurs des groupes apparentés à eux (Dodoth, Jie, Topoth), de même que dans une certaine mesure les Nandi et Kipsigis, deux groupes logés sur les hautes terres du Kenya occidental. En ce qui concerne la seconde forme nous pouvons nommer tout d'abord les Masai qui étaient en rapport avec plusieurs peuples agricoles bantous (Sonjo, Taveta, Kikuyu notamment), sans oublier les Arusha du mont Meru, une communauté composite mais à dominante masai. Autre exemple, les Baraguyu qui échangeaient avec les agriculteurs Kaguru, Ngu et Pare de l'est tanzanien. On doit aussi mentionner les tandems formés par les pasteurs Datoga (intérieur tanzanien), Borana (Ethiopie méridionale) et Orma de la rivière Tana (Kenya central) avec les cultivateurs Iraqw, Konso et Pokomo respectivement. Pour la troisième forme on pourrait évoquer l'exemple des royaumes interlacustres en général. Cependant la plupart d'entre eux, y compris le Rwanda, le Burundi et les chefferies du Buha avaient évolué dans une direction qui les éloignaient de notre modèle. Il reste que l'Ankole était au début de ce siècle une belle illustration de la dernière forme de pastoralisme.

Nous allons maintenant considérer de plus près chacune des trois formes telles que réalisées par les formations sociales que nous venons de mentionner.

◆ Dans la première forme de pastoralisme, l'élevage est une occupation masculine et l'agriculture, une affaire féminine. Chez les Karimojong,

Men and boys tend herbs of cattle, the goats, and sheep. Women and girls cultivate fields and attend to domestic tasks – grinding grain, fetching water, and collecting firewood.

R. Dyson-Hudson 1960:45-46

Il existe une participation féminine à l'élevage (traite des vaches dans l'enclos par exemple) et il existe une participation masculine aux travaux agricoles: assistance aux femmes lors du défrichage et du clôturage des parcelles, lors des récoltes aussi quand elles sont abondantes. Néanmoins cette participation est limitée dans les deux cas. L'épouse est réellement propriétaire des récoltes (principalement céréalières), tout comme le mari l'est du bétail:

To the women, the stay-at-homes, the food providers, go the duties of cultivation. To the women also go the privileges of their role. They can plant as and when they like, and when harvested the crops are entirely their own to use and dispose of as they wish. Husbands have a right to cereal food and beer, but they cannot legitimately complain if their wives sell or give away part of their stores. Each wife has her own granary baskets in her own yard in which she often also keeps her other private possessions. Conversely, the women have a right to milk from the herds but have no voice in the use and disposal of the animals.

P.H. Gulliver 1954:67

Ce passage sur l'agriculture des Jie, un groupe très proche des Karimojong, illustre parfaitement le mode de disjonction du travail pastoral et de l'agriculture qui caractérise la première forme de pastoralisme. Concrètement il en résultait une autonomie matérielle certaine pour les femmes, laquelle, semble-t-il, rejaillissait sur le plan politico-rituel. Les femmes karimojong avaient une organisation de groupes d'âge distincte de celle des hommes, et elles se réunissaient pour déshonorer les maris qui avaient fauté gravement contre leurs conjointes (Maconi 1973).

La disjonction élevage-agriculture se manifestait, nous semble-t-il, sur deux autres plans. Gulliver (1954:67) rapporte que les Jie ne connaissaient pas l'usage de la bouse comme fertilisant. Pourtant les sites d'enclos abandonnés étaient reconnus comme excellents pour le tabac, une culture apparemment masculine. La soi-disante ignorance des Jie et des Karimojong serait donc imputable au principe idéologique de la séparation des troupeaux masculins et des cultures féminines. La non-intégration de l'élevage et des cultures recouvrait peut-être un refus masculin de faire de l'élevage un moyen de l'agriculture, ce qui eut d'une certaine façon représenté une subordination du masculin au féminin. Elle pouvait aussi cacher une volonté féminine d'indépendance. Si les femmes avaient utilisé la bouse, auraient-elles pu soutenir que les récoltes étaient bien à elles?

L'inconvertibilité des grains et du bétail au sein de la communauté tribale était un autre aspect de la disjonction. Une femme ne pouvait acquérir du bétail, ne serait-ce qu'une chèvre, ou même du lait de vache en échange d'une quantité de grains. À court de sorgho, elle empruntait ou mendiait à des cultivatrices mieux pourvues qu'elle, à charge de rendre lors de la prochaine récolte. Les pluies étant erratiques, une averse pouvait faire la différence entre une excellente et une mauvaise récolte. D'autre part, la seule façon honorable pour un homme d'obtenir du grain était de s'adjoindre les services d'une épouse.

Ceci dit, le bétail masculin était convertible en valeurs supérieures, contrairement aux céréales, puisque les prestations matrimoniales étaient constituées de bovins et de petit bétail. Mais cette coutume ne témoigne pas de la subordination de la femme comme cultivatrice à l'homme comme éleveur. Étant sur ce plan disjoints et autonomes, comment pourrait-il y avoir subordination de l'une à l'autre? La coutume manifestait plutôt la sujétion de la femme comme génitrice, laquelle était fonction du phénomène primaire de la suprématie du sexe masculin³.

³ Suivant une légende topothe rapportée par G.R. King (1937:79), l'honneur d'avoir découvert les grains et l'agriculture reviendrait non à une femme, mais à un jeune homme. Les Topothe du Soudan méridional sont apparentés aux Karimojong, dont ils disent être issus.

On peut penser que la norme de l'inconvertibilité était constitutive de cette forme de pastoralisme. Elle paraît, en effet, essentielle au maintien de son intégrité dans la mesure où, en son absence, on aurait pu voir des hommes pauvres en bétail investir leurs énergies dans l'agriculture avec l'espoir d'élargir leur maigre cheptel. On aurait alors assisté au brouillage des catégories socio-économiques et des normes idéologiques caractéristiques de cette forme de pastoralisme. Il faut cependant avouer que ces éleveurs appauvris auraient eu peu de chance d'accumuler des surplus céréaliers importants. En effet, selon R. et N. Dyson-Hudson (1970:96) il était « impossible pour les Karimojong de miser seulement sur l'agriculture pour subsister ». Les normes culturelles semblent donc avoir été fonction des conditions écologiques. Pourtant ces normes étaient aussi inflexibles chez les Jie où « la fiabilité de l'agriculture et des établissements domestiques sont plus grandes » que chez leurs voisins Karimojong (Forde 1970:22).

Nous avons dit plus haut que des populations dites semi-pastorales comme les Gogo et les Nyaturu n'étaient pas admissibles à l'une ou l'autre de nos formes de pastoralisme (en l'occurrence la première) à cause de leur relative pauvreté pastorale. Nous allons maintenant montrer que le facteur quantitatif n'était pas le seul à militer en faveur de leur exclusion. Ceci nous donnera l'occasion de critiquer une notion communément utilisée par les spécialistes, celle de semi-pastoralisme. Sont, en effet, indistinctement qualifiées de semi-pastorales tant les groupes d'éleveurs pratiquant l'agriculture (comme les Karimojong) que les populations agricoles disposant de beaucoup de bétail (comme les Gogo et les Nyaturu). La notion de semi-pastoralisme peut encore être utile à condition que l'on évite de l'appliquer à des communautés vraiment pastorales.

Chez les Gogo et les Nyaturu l'agriculture était d'un rendement trop élevé pour échapper au contrôle masculin. Les hommes nyaturu possédaient les champs, ceux-ci étant hérités de père en fils comme le bétail (Schneider 1970). Les femmes effectuaient tout le travail agricole, mais fertilisaient le sol, propriété masculine, avec le fumier produit par le bétail de leurs maris. Les hommes troquaient les surplus de grain contre du gros bétail quand les termes de l'échange leur étaient favorables. Il y a chez les Nyaturu disjonction entre les hommes et le travail agricole, et opposition entre la femme et l'élevage. Pourtant on n'observe aucune disjonction entre les hommes et l'agriculture puisque ceux-ci sont propriétaires des moyens de production agricoles (terre, bétail) et qu'ils peuvent disposer des surplus céréaliers de leurs familles.

Les Gogo étaient plus éloignés encore du modèle karimojong, car la participation des hommes aux travaux des champs était remarquable: défrichage, premiers labours, battage des épis et surveillance des parcelles cultivées en brousse étaient des tâches statutairement dévolues à la main d'œuvre masculine (Rigby 1969:37,41). De plus les hommes participaient aux récoltes autant que leurs femmes. Les jeunes hommes incapables de

réunir la totalité des animaux requis comme prestation matrimoniale devaient travailler sur les champs de leurs beaux-parents (*idem*: 199,277). Il n'y avait que les adolescents et les jeunes hommes célibataires, qui gardaient le bétail, dont les responsabilités agricoles étaient faibles ou nulles. Enfin les champs cultivés à proximité des enclos étaient amendés.

Pour expliquer les fortes orientations agricoles des Gogo D. Forde (1970: 23) s'en remet aux conditions écologiques, qui seraient plus propices qu'en pays karimojong⁴. Néanmoins Forde semble sous-estimer l'importance d'autres facteurs: la quantité de travail qu'une population accepte d'investir dans l'agriculture, laquelle dépend notamment de l'intensité de la participation masculine, ainsi que sa compétence agricole (usage ou non de fumier, dispersion des parcelles pour mieux composer avec des pluies erratiques). Ainsi, grâce à l'introduction de la charrue et de la culture attelée en pays karimojong, on a pu exploiter des sols plus lourds et plus fertiles, et produire d'importants surplus céréaliers, chaque fois que les précipitations étaient assez bonnes (Wilson 1973:82). Cela laisse entendre que les Karimojong auraient pu être plus productifs traditionnellement s'ils avaient fertilisé les sols et si les hommes s'étaient davantage mêlés d'agriculture (houage en particulier). Cela laisserait aussi entendre que les conditions écologiques n'ont pas toujours le dernier mot quant à la façon dont une communauté tire parti de son milieu.

Comme le montrera l'examen rapide des types d'économie pastorale pratiqués par les Nandi (hautes terres humides de l'ouest du Kenya) et par les Turkana (basses terres arides du lac Rodolphe) — qui étaient des variantes de notre première forme — l'influence de la variable écologique devient manifeste pour peu que l'on veuille bien comparer des situations tout à fait différentes. À noter que le pays karimojong était moins bien arrosé que le massif nandi, et nettement moins sec que la steppe exploitée par leurs parents Turkana.

L'aridité ne favorisait pas l'agriculture en pays turkana, mais les femmes profitaient des décrues de quelques rivières intermittentes pour planter du sorgho. Le rendement de leurs petits champs était faible et aléatoire (Morgan 1974). D'après Gulliver (1951:31), les Turkana enviaient les récoltes de leurs alliés Jie et regrettaient de ne pouvoir produire davantage de sorgho. Leurs femmes se livraient aussi à la récolte, mais beaucoup plus systématiquement que leurs homologues karimojong. On peut penser qu'elles assu-

⁴ En pays karimojong les précipitations sont la plupart du temps supérieures à celles qui surviennent chez les Gogo: bien qu'elles soient susceptibles de plus amples variations, elles fluctuent entre 600 et 800 mm/an dans le premier cas, et entre 400 et 600 dans l'autre. Cependant, comme le signalent les Dyson-Hudson (1970:114), l'obstacle au développement de l'agriculture des Karimojong est moins la quantité des pluies, qui est en général suffisante, que l'interférence imprévisible et assez fréquente d'une période tout à fait sèche au cœur même de la saison pluvieuse. Lorsqu'elle se prolonge indûment, la sécheresse intercalaire compromet dangereusement la vitalité des jeunes plants.

raient leur autonomie matérielle en compensant par la collecte le manque-à-gagner agricole.

En pays nandi les conditions écologiques étaient telles que le travail agricole était d'un rendement normalement élevé. À cause de la richesse des pâturages de montagne il n'était pas nécessaire de faire transhumérer le bétail sur de longues distances comme chez les Karimojong. Cela réduisait la quantité de travail nécessaire à l'entretien du troupeau familial, troupeau dont l'importance variait entre 20 et 50 bovins, à quoi s'ajoutaient quelques chèvres et des moutons (Huntingford 1953:21, note). Bien que les hommes se mêlaient davantage d'agriculture que chez les Karimojong, on observait une certaine disjonction entre les travaux agricoles des hommes et ceux des femmes. Chez les Kipsigis, un groupe voisin très proche culturellement des Nandi, l'élevage était planté par les maris (*idem*:42).

L'exemple des Nandi et des Kipsigis semblerait illustrer l'influence pour ainsi dire délétère de conditions naturelles trop généreuses sur la première forme de pastoralisme. Il existe toutefois une autre explication possible. Au lieu de supposer une action dissolvante des facteurs écologiques sur une forme donnée de pastoralisme, on peut penser que les Nandi et Kipsigis étaient parvenus à un stade avancé de pastoralisation sous l'influence surtout des éleveurs masai. Semblerait valider cette thèse le cas des montagnards Pokot (aussi appelés Suk), un groupe d'agriculteurs-chasseurs apparenté aux Nandi, dont une fraction s'était carrément détachée de la montagne et convertie à l'élevage pastoral grâce surtout aux animaux qu'elle avait pu razzier. Au début de notre siècle les Pokot de la plaine étaient en voie d'acculturation, certains groupes copiant les coutumes des Karimojong, d'autres celles des Turkana. Il appert que ces Pokot avaient comblé le vide laissé par les Samburu, une population pastorale masai qui reculait devant l'expansion turkana.

◆ Considérons maintenant la seconde forme de pastoralisme. Comme on l'a vu, la disjonction entre élevage pastoral et agriculture s'y réalise sur un mode inter-ethnique. Autrement dit l'opposition-complémentarité entre les spécialisations productives est externe à chacune des deux communautés partenaires prises séparément mais interne au couple qu'elles forment ensemble.

Bien entendu, ceci avait d'importantes conséquences au plan de la division sociale du travail au sein des groupes en cause. Dans la tribu agricole les hommes ne s'adonnent pas à l'élevage pastoral et pratiquent l'agriculture. Chez les pasteurs les femmes ne cultivent pas et sont impliquées dans l'élevage beaucoup plus que chez les Karimojong, n'hésitant pas, au besoin, à conduire les troupeaux dans les pâturages loin des campements. D'après McL. Wilson (1952:39), la seule tâche coutumièrement interdite aux femmes des Barabaig, une division de la tribu datoga, était le puisage de l'eau à même les puits. Importantes productrices pastorales, les femmes n'étaient

cependant jamais propriétaires de troupeaux. Elles se trouvaient par conséquent dans une situation de totale dépendance matérielle vis-à-vis de leurs pères d'abord, puis de leurs conjoints⁵.

C'est ainsi, par exemple, que les Datoga étaient aux Iraqw, un important groupe de montagnards couchitiques, ce que les éleveurs sont aux cultivateurs. Entre les Masai et les Sonjo, une petite population bantoue entièrement encerclée par les pasteurs, le contraste était saisissant puisque, contrairement aux Iraqw, ces agriculteurs n'avaient que du petit bétail. L'ethnologue R.F. Gray (1963:127) note qu'ils s'interdisaient le gros élevage pour des motifs religieux, mais pour une bonne part leur extrême pauvreté en bovins était due au fait que leurs partenaires échangistes ne leur en offraient jamais.

Consommateurs de céréales, les Datoga de Tanzanie n'en produisaient pas traditionnellement et nombre d'entre eux sont demeurés fidèles à cette norme:

In the dry season when the cows fail to produce sufficient supplies of milk, the Datoga eat corn as their main food for the supply of which they rely wholly upon the Iraqw.

Tomikawa 1966:224

Ils obtenaient des grains en troquant surtout des chèvres, se gardant d'aliéner leurs vaches ou génisses pour des raisons évidentes. Il importe ici de voir que ces échanges n'avaient pas la même résonance de part et d'autre⁶.

Pour les pasteurs les céréales n'avaient qu'une valeur alimentaire, passant d'ailleurs sur ce plan pour moins estimables que le lait ou la viande. De même les autres biens obtenus par troc auprès des cultivateurs, le tabac et les armes exceptés, n'avaient d'autre signification qu'utilitaire. Du reste les armes et les instruments pour marquer le bétail étaient le plus souvent façonnés par les forgerons des éleveurs. Les Orma du Kenya central mis à part (Werner 1913/14:126), tous les groupes pastoraux est-africains relevant de la seconde forme avaient une caste spécialisée dans l'art de battre le fer.

Par contre chez les agriculteurs la valeur du bétail obtenu dans leurs échanges avec les éleveurs (chèvres essentiellement), était vraisemblablement supérieure à leurs yeux à celle des biens aliénés par eux: grains, poterie,

⁵ Chez les Datoga, notamment chez les Barabaig, cette situation de dépendance était tempérée par la coutume de doter en bétail les filles au moment du mariage (Klima 1970:70).

⁶ Comme autre groupe relevant de la même forme de pastoralisme et fortement impliqué dans le troc de produits de l'élevage contre des denrées agricoles, il y avait aussi les Baraguyu de Tanzanie orientale, un peuple apparenté aux Masai (Beidelman 1960, 1961). Même si les Masai, les Borana et les Orma de la rivière Tana au Kenya central (Werner 1913/14) dédaignaient plus ou moins la nourriture agricole, ils se procuraient tout au moins chez les agriculteurs du tabac et des objets de fabrication artisanale. Par exemple les Borana se vêtaient au moyen d'étoffes grossières produites par les artisans des cultivateurs Konso.

tabac, etc. À cause de sa rareté relative et de ses propriétés physiques (conservation aisée, mobilité, reproductibilité), le bétail se prêtait mieux que le grain à servir comme objet de valeur. Comme le fait remarquer D. Forde (1970:28-9, note), il était convertible aussi bien en denrées alimentaires, plus précisément vivrières (en cas de mauvaise récolte), ou en épouse (via les prestations matrimoniales) qu'en prestige et influence: prêts ou dons à des particuliers qui, dès lors, deviennent des obligés, festins et rituels communautaires. Cette situation expliquerait la forte propension des chefs de familles agricoles, en particulier ceux qui avaient engendré une force de travail importante, à transformer leurs surplus céréaliers en bétail.

En milieu pastoral le bétail, plus particulièrement le gros bétail et plus particulièrement encore les vaches, était d'abord et avant tout un moyen de production, et sa fonction productive primait sur tout autre utilité ou valeur qu'il pouvait revêtir par ailleurs. C'est ainsi qu'en Afrique orientale, on s'attendait à ce que les gros éleveurs se montrent généreux envers leurs parents, agnats, matrilatéraux ou affins, qui n'avaient pas assez de laitières pour vivre décemment. La communauté pastorale locale leur réclamait les bêtes requises pour la tenue des rituels sacrificatoires d'intérêt commun. Chez les agriculteurs les mécanismes de redistribution existaient aussi, mais, selon toute apparence, ils portaient sur les produits vivriers, et non pas sur les objets de valeur (en l'occurrence sur le bétail), ce qui favorisait leur libre accumulation.

Quoiqu'il en soit, une chose nous paraît certaine: les agriculteurs est-africains tenaient les éleveurs pour être plus nantis qu'eux, et ce malgré tous les préjugés qu'ils avaient envers eux. Ce jugement ne signifiait pourtant pas qu'ils valorisaient davantage l'élevage pastoral que la vie agricole. Il semble bien que, pour eux, l'idéal eut été de posséder autant d'animaux que les nomades tout en travaillant la terre et en menant une existence sédentaire. Cela était, bien entendu, impossible⁷. En Tanzanie on a néanmoins assisté au développement de l'élevage chez les cultivateurs bantous qui, à la faveur de la pacification des pasteurs par la puissance coloniale, ont envahi les pâturages habituels de ces derniers (Beidelman 1960:255).

Les agriculteurs s'offraient parfois, comme par exemple en pays masai, pour creuser des puits au bénéfice des éleveurs (Huppertz 1959:947; Beidelman 1964:47, note). Ces travaux s'effectuaient alors que la sécheresse était avancée, soit à une période de l'année où les cultivateurs étaient disponibles. À leurs yeux l'effort musculaire fourni était peu de chose vu qu'il était rémunéré en nature: chèvres, taureau, peaux ou beurre. Les éleveurs avaient donc la possibilité de s'abstenir de creuser la terre. Chez les Masai cette possibilité fut érigée en norme de comportement, ce qui confirmait le

⁷ Les cultivateurs Manga du Niger oriental percevaient la situation de la même manière. Ils s'émerveillaient de la richesse des Peuls Wodaabe tout en ayant des préjugés défavorables sur la vie nomade et sur les nomades eux-mêmes: sauvagerie, etc. (Horowitz 1972).

principe idéologique selon lequel le travail pastoral a pour objet l'animal, et non le milieu terrestre. Pour leur part, les Borana d'Éthiopie méridionale affectaient des hommes de condition servile à l'entretien des puits les plus importants. Ils étaient liés à un clan et placés sous l'autorité d'un « père du puits ». Les éleveurs d'un clan donné lui fournissaient « les ressources alimentaires nécessaires aux travailleurs pour entretenir et réparer le puits » (Legesse 1973:94). Chez les Borana, en effet, les éleveurs se rassemblaient en fin de sécheresse autour des principaux puits de leurs clans respectifs. Baxter (1975:214, note) nous apprend que ces travailleurs avaient, encore enfants, été achetés chez les agriculteurs konso alors éprouvés par les sauterelles et réduits à la famine. Il est possible que les grands puits claniques des Borana aient été localisés très loin des agriculteurs. Ces puits étaient par ailleurs d'une grande profondeur, leur entretien nécessitant par conséquent une somme considérable de travail. Ces faits expliqueraient le recours à une main d'œuvre servile. À noter que toutes les populations pastorales ne voyaient pas l'excavation d'un puits comme un labeur dégradant. Les Karimojong étaient de ce nombre. Moins riches en bétail que les Masai ou les Borana, ils n'avaient peut-être pas les moyens de faire creuser leurs puits de saison sèche, au demeurant peu profonds (4 ou 5 mètres environ), par d'autres. Rappelons que ces mêmes éleveurs karimojong étaient parfois appelés à aider leurs femmes à travailler la terre.

Par suite de l'avidité que les cultivateurs éprouvaient pour le bétail, laquelle était, comme on sait, fonction de leurs propres normes sociales, et laquelle était sans doute exacerbée par la compétition socio-économique sévissant en leurs rangs, tout semble se passer comme si les agriculteurs s'empressaient à servir les éleveurs. On peut penser que telle a été effectivement la perception que les pasteurs avaient de la situation. Vu que l'archétype de la relation maître/serviteur était chez les éleveurs comme ailleurs la relation adulte/enfant ou encore le rapport entre les sexes, cette perception pouvait fort bien les inciter à se représenter leurs partenaires agricoles sous des traits infantiles ou féminoïdes. D'autres facteurs étaient susceptibles de consolider cette symbolique. D'abord le fait que les agriculteurs étaient vus comme ne possédant pas ou, du moins, ne devant pas posséder de vaches. Des Masai on a écrit:

they had a theory that all the cattle in the world belonged to them.

Last 1883:540

Cette idéologie reléguait encore une fois les cultivateurs dans la même catégorie que les femmes et les enfants masai. D'autre part, les éleveurs monopolisaient les couleurs de la virilité en étant, semble-t-il, unanimement tenus comme des guerriers particulièrement audacieux et redoutables. D'après LeVine et Sangree (1962:98), les Bantous auraient copié leurs systèmes de classes d'âge parce qu'ils ont perçu une relation de causalité entre ces institutions et l'apparente supériorité militaire des éleveurs. De même P. Rigby (1969:66) rapporte que les Gogo ont imité sur ce point les Masai pour mieux se défendre contre leurs raids. Toutes les conditions

auraient donc été réunies pour que les pasteurs se soient représentés plus ou moins sérieusement les cultivateurs comme étant des femmes ou des enfants⁸.

Au total nous avons donc une situation où les communautés pastorales et agricoles s'opposaient les unes aux autres non pas seulement comme l'élevage à l'agriculture, mais aussi comme la richesse à la pauvreté, comme le masculin au féminin, et par extension comme le dominant au dominé. Il n'y avait pourtant pas domination réelle. Les pasteurs n'avaient aucun intérêt à transformer militairement leur supériorité idéologique en pouvoir politique. À supposer qu'elle ait pu être projetée, l'issue d'une telle entreprise aurait été des plus douteuses (car les agriculteurs étaient de bons archers), son coût extrêmement élevé en vies humaines, et les avantages que les éleveurs en auraient retirés, en supposant un triomphe, auraient été relativement mineurs étant donné que les cultivateurs se présentaient spontanément pour vendre leurs produits et leurs services à un prix qui était loin d'être excessif. Les communautés partenaires maintenaient donc leur identité culturelle ainsi que leur souveraineté politique. En fait les rapports d'échanges qui s'établissaient entre elles, n'étaient pas des rapports de communauté à communauté, mais plutôt des relations interindividuelles, chacun ayant ses partenaires préférés, sans qu'intervienne une médiation quelconque de la part de chefs politiques. Le plus souvent, les communautés agricoles étaient aussi acéphales ou plutôt aussi multicéphales politiquement que celles des éleveurs.

◆ Considérons maintenant la troisième forme de pastoralisme, celle d'une société unitaire et différenciée où la caste agricole est politiquement subordonnée à la caste pastorale, qui est celle qui fournit tous les chefs militaires et la plupart des chefs administratifs importants.

Le plus bel exemple connu de cette forme de pastoralisme a été sans contredit le royaume ougandais d'Ankole, où le *mugabe* régnait sur les Iru agricoles comme sur les pasteurs Hima. Toutefois, contrairement aux cultivateurs, les Hima étaient associés au pouvoir. Tout éleveur devait sur demande servir militairement son roi. La raison unique de la guerre offensive

⁸ Sur la supériorité militaire apparente des éleveurs, quelques remarques s'imposent. Il faut d'abord savoir qu'en Afrique orientale ils se spécialisaient dans les raids de bétail, qui étaient des opérations brusques et précipitées. Ensuite la vocation des jeunes hommes célibataires, en gros la tranche d'âge des 16-30 ans, était moins productive que sportive et guerrière, contrairement à ce qui prévalait chez les cultivateurs. La coutume de la chasse au lion et autres bêtes redoutables à la lance, qui servait autant à cultiver le courage des guerriers qu'à améliorer les conditions de sécurité dans les pâturages, était commune à toutes les tribus pastorales est-africaines. La raison de la militarisation de celles-ci était sans aucun doute la nécessité de protéger le cheptel contre la convoitise extérieure. À cause de sa grande mobilité naturelle et de son comportement grégaire le bétail se prêtait bien au vol. Le voleur pouvait être aussi bien l'agriculteur pour qui les animaux étaient des objets de valeur, qu'une autre communauté pastorale dont la base matérielle était compromise par une dure sécheresse ou les ravages d'un épizootie.

était la capture de bétail et le butin était ensuite redistribué par le *mugabe* à ses clients hima favoris. Après avoir courtisé son roi et lui avoir plu, un Hima pouvait être nommé chef dans une région, ce qui lui donnait le droit à des prestations de travail de la part des cultivateurs (Oberg 1940:131-2). Il reste que les Hima eux-mêmes étaient sollicités matériellement par le roi et ses chefs. Outre les redevances officielles en bétail dues au *mugabe*, ils se voyaient obligés d'offrir des présents aux chefs de localités.

Indépendamment des structures politiques, les simples éleveurs hima bénéficiaient néanmoins du travail des agriculteurs:

In addition to a few agricultural foodstuffs, tobacco and, most important, beer, all of which must be acquired by the Hima from the Iru, the latter are also the only craftsmen in Ankole. As such they supply the herdsmen with spears and cow-bells, wooden milk jugs, stools and buckets, clay pipes and various other pottery. They carried out for the Hima the preparation of hides and skins, which the Hima used to wear in the past.

When a bull is slaughtered on festive occasions, weddings for example, an Iru is usually summoned to do this manual work which is deemed dishonourable for a Hima and is also an offence against the animal. Several Hima told me that in the past Iru rendered more labour services to them, by helping them to rebuild their huts and camps, whenever these were moved from one site to another.

For their products and services cultivators are rewarded with meat and butter and, nowadays, also with ready cash, which the Hima derive from the sale of bulls in the market.

Elam 1973:7

Il n'est pas sans intérêt de comparer entre elles les deuxième et troisième formes de pastoralisme du point de vue de la circulation des vaches et des femmes entre éleveurs et agriculteurs. Nous avons vu que, dans la seconde forme, les pasteurs ne cèdent pas volontiers leurs vaches, les conservant jalousement pour leurs besoins propres. Il en était de même pour leurs filles. Élevées en milieu pastoral, elles avaient le travail de la terre en horreur et n'auraient pas accepté un mariage avec un non-éleveur, sauf circonstances exceptionnelles (famine pastorale, alliance avec un chef tribal). Par contre il arrivait qu'un éleveur prenne une fille de cultivateur comme épouse secondaire, même si la chose n'était pas toujours bien vue. Cela se produisait, par exemple, chez les Datoga (Klima 1970:19-20) et chez les Masai qui, d'après R.F. Gray (1960:42-3), se montraient toujours avides de femmes et même d'enfants sonjo. À l'instar des enfants issus de mères pastorales, ceux des femmes d'origine agricole étaient considérés comme Masai, disons, parce qu'ils avaient comme père (*pater*) un Masai et qu'ils étaient initiés (circoncision ou excision) à la manière traditionnelle des Masai.

En Ankole les règles régissant la circulation des vaches et des femmes étaient des plus rigoureuses. Les Iru, ceux de la caste agricole, n'avaient pas

le droit de posséder ou même de disposer d'une seule vache fertile. De cette norme qui ne souffrait apparemment aucune exception, il découlait que le cultivateur se trouvait dans l'incapacité d'épouser une Hima puisqu'un tel mariage impliquait le transfert de quelques vaches au père de la fille, et dans l'impossibilité de marier légalement ses filles à des éleveurs puisque la prestation matrimoniale coutumière des Hima ne pouvait lui être versée. Une fille iru pouvait tout au plus devenir la concubine d'un riche Hima. Malgré leur statut ambigu, les enfants issus de telles unions étaient du point de vue légal «classés comme Iru» (Oberg 1940:130).

Par ailleurs, si les cultivateurs n'avaient pas droit aux vaches fertiles, ils disposaient de chèvres, se démarquant en cela des éleveurs hima qui ne toléraient pas la présence de caprins dans leurs pâturages sous prétexte que la promiscuité des espèces était néfaste pour les bovins (Elam 1974). Les Hima et Iru étant dans le folklore local associés respectivement aux vaches et aux chèvres, Y. Elam en déduit que la non-promiscuité des espèces correspondait à la disjonction des castes, la promiscuité passant pour néfaste aux Hima. Nous irons plus loin. Si les castes devaient normativement se reproduire de manière séparée, cela était naturellement le cas pour les caprins et les bovins. Ces espèces ne pouvaient, en effet, produire un hybride. Cela donnait sûrement à penser qu'il n'y avait pas de place dans la société ankole pour les enfants bâtards.

Dans les autres royaumes interlacustres la structure de castes n'était pas aussi parfaite qu'en Ankole. Au Rwanda notamment on constatait au début du siècle un brouillage très poussé des catégories socio-économiques. Il y avait, d'une part, un très grand nombre de Tutsi qui étaient dépourvus ou presque de gros bétail et qui s'étaient plus ou moins réconciliés avec l'agriculture, et, d'autre part, on voyait des Hutu riches qui possédaient en propre quelques laitières. Les gros propriétaires de bovins, tous Tutsi, sauvaient néanmoins l'honneur de leur caste. Ils étaient ou bien des consanguins du *mwami* ou roi, sans oublier le roi lui-même qui était de très loin le plus grand des pasteurs, ou bien des hommes issus d'un cercle restreint de lignages aristocratiques. Sachant qu'à la même époque le Hima d'Ankole menait une existence typiquement nomade, on mesure l'étendue de la différence. Il appert donc que la troisième forme de pastoralisme était, au Rwanda notamment, rendue à un stade avancé de décomposition⁹.

La circulation plus libérale des vaches et des femmes dans la société rwandaise était un aspect de cette décomposition. J. Maquet (1954:83) signale qu'un Hutu prospère pouvait épouser une fille tutsi à condition de donner trois vaches à son père, le plus souvent un Tutsi appauvri, alors que

⁹ Pour éviter toute confusion sur le cas rwandais, précisons que c'était la structure de castes qui se décomposait, non la structure politico-administrative. Il semble que, malgré la prédominance trompeuse de l'idéologie de castes, le royaume se transformait rapidement en une société de classes dominée par une aristocratie tutsi très restreinte.

ce dernier n'en aurait reçu qu'une si le fiancé avait été Tutsi comme lui. Les Tutsi, rapporte-t-il encore, pouvaient épouser une Hutu de condition agricole, sauf en mariage primaire car c'eût alors signifié leur disgrâce.

Pour ce qui est des vaches, il existait une forme institutionnalisée de clientèle selon laquelle un homme pauvre en bétail, Hutu ou Tutsi, obtenait une, parfois plusieurs vaches de la part d'un personnage important, qui était presque toujours un Tutsi et qui était souvent un individu investi d'une quelconque autorité politico-administrative. Le client avait droit au lait de cette bête (ou de ces bêtes) et à celui de la progéniture femelle, et il restait propriétaire des taureaux. En contre-partie il devait s'acquitter avec diligence de certaines obligations matérielles et sociales sur lesquelles nous n'insisterons pas. En cas de rupture du contrat de clientèle le maître récupérait les vaches.

Le bétail, enfin, pouvait aussi circuler en sens inverse. Cela se produisait à l'occasion du mariage d'une fille de la caste dite pastorale par un cultivateur, un événement qui n'était tout de même pas courant. Cela se produisait aussi lorsqu'un Hutu fortuné offrait un taureau, voire une génisse lui appartenant en propre, à un chef tutsi dans le but d'obtenir quelque faveur.

▣ **Rapports entre pasteurs et chasseurs**

Avant de passer à la dernière section de cet essai, qui abordera le problème de l'évolution du pastoralisme, il nous faut dire quelques mots sur les chasseurs. Toutes les populations pastorales est-africaines étaient en relation avec une ou plusieurs peuplades de chasseurs. Les Nandi et Kipsigis avaient les Okiek, dits Dorobo. Les Masai étaient en rapport avec ces mêmes Okiek de même qu'avec leurs frères Mosiro (Maguire 1927/28; Blackburn 1973, 1974). Les Karimojong connaissaient les Tepes (ou Sorat), et leurs parents Dodoth, Topotha et Turkana avaient les Ik (Turnbull 1967, 1972). Les Watta cohabitaient avec les Borana, et les Sanye faisaient de même avec les pasteurs Orma. Les Datoga avaient des contacts avec les Hadzapi et les Sandawe. On trouvait enfin au Rwanda et au Burundi une caste de chasseurs, les Twa. Entre pasteurs et chasseurs il y avait habituellement des rapports étroits. Mais ce n'était pas le cas entre les Karimojong et les Tepes, parce que ces montagnards leur volaient parfois du bétail, non plus qu'entre les Datoga et les Sandawe ou Hadzapi parce que les guerriers datoga s'illustraient aussi bien en transperçant un homme de leur lance qu'en abattant une bête féroce.

La disjonction entre chasse et élevage pastoral était rarement parfaite en Afrique orientale. Des groupes comme les Datoga et surtout les Nandi et Kipsigis étaient plus portés vers la chasse que les autres peuples pastoraux. Par la langue les Datoga étaient d'ailleurs plus ou moins apparentés aux Nandi. Ils comptaient en leurs rangs une caste endogame de fabricants de poison pour leurs flèches. Néanmoins tous les hommes n'appréciaient pas

la chasse selon T. Umesao (1969:84), et traditionnellement seule la chair de l'impala et celle de l'élan d'Afrique pouvaient être consommées, d'après un témoignage recueilli par C. Jackson (1942:10). Les Datoga n'auraient donc pas été très différents des Masai dont certains se permettaient de manger du buffle et de l'élan (Huntingford 1953:109), ou encore des Borana qui toléraient certaines espèces de gazelle (Baxter *in* T. Monod 1975:94). Quant aux Nandi et aux Kipsigis, ils chassaient plusieurs espèces de gros et de petit gibier, les Kipsigis s'en prenant même aux éléphants en creusant des fosses (Huntingford 1953:23, 42). En cela ils se démarquaient assez nettement des autres groupes pastoraux, et notamment des Borana dont P. Baxter (1954:55) nous dit qu'ils méprisaient tout particulièrement les Watta quand ils les voyaient se gaver de chair d'éléphant. Comme les Hima d'Ankole, les Tutsi du Rwanda, du Burundi et du Buha refusaient toute venaison (d'Hertefeldt 1962:27 notamment).

Somme toute, le pasteur est-africain chassait peu et se montrait la plupart du temps très sélectif quant au gibier traqué. Dans une certaine mesure c'était aussi le cas, semble-t-il, des groupes d'agriculteurs avec lesquels ils étaient liés. Par contre on disait du chasseur qu'il mangeait n'importe quoi, comme un animal. En subsistant à même les produits spontanés de la nature, le chasseur se différençait nettement des cultivateurs comme des pasteurs. À leurs yeux il passait pour un sauvage, autrement dit un être à mi-chemin entre la bestialité et l'humanité. L'attitude du pasteur envers lui allait du mépris paternaliste à la moquerie ouverte (Beidelman 1968:83). À propos des Ik, une peuplade de chasseurs montagnards liés en particulier aux Dodoth (Karimojong), C. Turnbull (1967:68) a écrit ceci :

They unhesitatingly accept the inferior role and status accorded them by the herders and from this vantage point proceed to 'eat' their hosts.

À quoi fait écho ce passage de R. Maguire (1927/28:136) sur les chasseurs Mosiro, dits Torobo :

The Masai are good to the Mosiro and seldom refuse them a share in whatever food is obtainable – be it milk, meat or grain. The Mosiro expect this; in fact, many of them seem to look on free rations from the Masai as their right.

Si les chasseurs pouvaient en quelque sorte parasiter les éleveurs, c'est qu'ils leur étaient utiles de diverses manières. Outre le fait qu'ils pouvaient chasser pour eux à l'occasion (en période de vaches maigres), ils leur rendaient un peu partout les services suivants: approvisionnement en miel sauvage, matière première de l'hydromel, espionnage quant aux positions des guerriers et troupeaux des tribus pastorales adverses, abattage des lions et autres grands prédateurs de bétail. Pour les Masai les chasseurs fabriquaient aussi des colliers, des boucliers et des étuis pour leurs épées; pour les jeunes guerriers ils agissaient souvent comme coiffeurs et cuisiniers. Pour les Dodoth et Turkana les Ik battaient le fer et avaient du tabac. De même les Watta d'Éthiopie forgeaient parfois des armes pour les Borana,

même s'il existait une caste distincte de forgerons, les Tumtu (Baxter 1954: 253, note). Les femmes des chasseurs étaient à l'occasion de bonnes potières comme chez les Okiek du Kenya (Blackburn 1973) et chez les Twa du Rwanda où elles travaillaient l'argile aussi bien que leurs maris. Au Rwanda les Twa faisaient office de bouffons, d'amuseurs et de policiers auprès du roi et des grands chefs tutsi.

Que les chasseurs aient été davantage liés aux éleveurs qu'aux agriculteurs, semblerait pouvoir s'expliquer ainsi: le grenier du cultivateur était incomparablement moins attrayant pour le chasseur que le troupeau de l'éleveur, qui ne représentait, à ses yeux, rien d'autre qu'une imposante réserve de viande. Cette perception du bétail était aux antipodes de la mentalité pastorale. Pour celle-ci le troupeau n'était pas un produit consommable à court terme, mais un moyen de production laitière dont il fallait à tout prix conserver l'intégrité. Quoiqu'il en soit, on comprend sans peine les rapports privilégiés que, par exemple, les Twa du Rwanda entretenaient avec le *mwami* et les grands chefs quand on se rappelle qu'ils étaient de loin les plus grands propriétaires de bétail du royaume.

En somme le pastoralisme est-africain se caractérisait aussi par une disjonction de l'élevage et de la chasse, laquelle, bien qu'imparfaite en pratique, n'en demeurait pas moins tranchée sur le plan idéologique. Comme nous l'avons vu en ce qui concerne les rapports éleveurs-agriculteurs, c'est ici: encore le bétail qui constituait la raison essentielle de l'articulation des chasseurs aux communautés pastorales. Mais le chasseur ne valorisait pas le bétail de la même façon que le cultivateur: objet de valeur pour l'un, il était seulement bol alimentaire pour l'autre, cependant que pour l'éleveur il apparaissait comme moyen de production, d'une part, et, d'autre part, ainsi que nous pouvons maintenant le comprendre, comme instrument de subordination économique des cultivateurs comme des chasseurs. Il semble que nous touchions ici du doigt à la racine même d'un phénomène aussi fameux que mal expliqué, à savoir le «cattle complex» des éleveurs d'Afrique orientale.

D'un groupe à l'autre le degré d'intégration des chasseurs variait notablement. On peut reconnaître deux modalités extrêmes entre lesquelles toutes les nuances étaient possibles. Par rapport aux Dodoth et aux Turkana les Ik formaient une communauté séparée. La démarcation valait tant sur le plan territorial — les Ik étaient des «Gens de la montagne» pour reprendre le titre du livre de C. Turnbull (1972) — que sur le plan culturel et linguistique. Par contre les Twa du Rwanda n'avaient ni langue, ni clans, ni croyances religieuses propres. Ils se disaient Nyarwanda (Rwandais) même s'il était de notoriété publique qu'ils n'étaient pas des Nyarwanda comme les autres. Une situation comparable semble avoir prévalu pour les Watta au milieu des pasteurs borana. En pays masai l'intégration des Mosiro, qui étaient des «bushmen» par opposition aux montagnards Okiek, paraissait aussi poussée que celle des Watta, mis à part le fait qu'ils conservaient entre eux l'usage

de leur dialecte. Comme les Watta, ils se considéraient reliés par adoption à certains des clans des éleveurs (Baxter 1954:80, 161; Maguire 1927/28: 141). Ces quelques exemples illustrent assez clairement qu'il n'y avait pas pour chacune des trois formes de pastoralisme un mode spécifique d'articulation de l'élevage pastoral et de la chasse.

▣ D'une forme de pastoralisme à l'autre

En comparant entre elles les trois formes de pastoralisme, on constate que, d'une forme à l'autre, la disjonction entre travail pastoral et, d'autre part, travail de la terre, artisanat et même chasse, tend à s'approfondir, comme s'il avait existé chez les pasteurs une tendance marquée à s'orienter vers des formes de plus en plus pures d'économie pastorale, les formes les plus épurées étant celles où l'activité pastorale se réduit à la limite à un travail de manipulation du cheptel.

Admettre la réalité de cette orientation ne signifie pas pour autant que l'on reconnaisse qu'elle était historiquement nécessaire. Dans une très large mesure l'histoire des populations pastorales particulières a été conditionnée par des facteurs plus ou moins accidentels: sécheresses interminables, épi-zooties chroniques parfois fatales pour l'économie pastorale, guerres trop coûteuses entre tribus concurrentes. Ayant surmonté ces conjonctures difficiles, une population donnée pouvait fort bien se perpétuer dans la forme de pastoralisme qui était la sienne. Néanmoins le passage à une forme plus radicale d'économie pastorale était une autre possibilité historique.

À notre connaissance la littérature ethnographique sur l'Afrique orientale fournit peu d'indications susceptibles de nous éclairer sur les processus capables de transformer l'économie pastorale et de favoriser la transition d'une forme d'élevage à une autre. Nous devons par conséquent procéder de manière largement spéculative sans toutefois perdre de vue le matériel ethnographique.

Commençons par contraster les trois formes de pastoralisme telles que représentées par les Karimojong, les Masai et les Hima d'Ankole. La variété des articles manufacturés par les premiers est remarquable contrairement à ce qui se passe chez les Masai, dont nous savons qu'ils méprisaient le travail manuel instrumental (cf. note 1). La richesse de la culture matérielle des Karimojong, laquelle comprend notamment plusieurs vases et récipients de terre cuite de facture indigène, apparaît dans l'article très détaillé rédigé par J.G. Wilson (1973). Le mode de production diversifié et le genre de vie plus stationnaire des Karimojong favorisaient le développement de la production artisanale. Significatif aussi le fait qu'ils creusaient leurs puits en saison sèche, alors que les Masai répugnaient à le faire.

Dans la troisième forme de pastoralisme la disjonction entre élevage et artisanat était plus poussée que chez les Masai où les femmes tannaient les peaux et les hommes travaillaient le bois: ustensiles ménagers, tabourets, contenants pour l'hydromel notamment (Huppertz 1959:948). En Ankole la situation était sensiblement différente. L'extrait du livre de Y. Elam (1973) que nous avons cité plus haut (p. 38), révèle que les Hima ne priaient pas le travail du bois et que leurs femmes ne travaillaient pas le cuir. Il revenait aux cultivateurs-artisans iru de façonner ces matériaux conformément aux besoins et aux goûts de membres de la caste pastorale.

La définition que le spécialiste de l'histoire des Masai, A.H. Jacobs (1965: 146), a donné du pur pastoralisme, s'accorde mal avec les positions que nous défendons. Il considère comme purs pasteurs ceux qui, tout en s'abstenant de cultiver, observent une diète exclusivement pastorale, et qui, pour cette raison, «sont relativement peu impliqués dans les échanges externes et dans les situations de marché». Aux purs pasteurs ainsi définis, il oppose les semi-pasteurs qui, «bien que principalement éleveurs, élevant du bétail surtout aux fins d'échange, qui subsistent premièrement à base de denrées agricoles et qui sont par conséquent *dépendants du commerce extérieur et des marchés*» (souligné par Jacobs).

Faisons tout d'abord remarquer que la classification des sociétés pastorales élaborée par Jacobs ne prend pas en considération notre troisième forme de pastoralisme et qu'elle paraît tout aussi incapable d'accueillir en son sein des communautés pastorales de type karimojong. Celles-ci se comportent comme des «purs pasteurs» en ne pratiquant pas l'élevage dans un but échangiste, mais elles s'alimentent largement à base de produits vivriers, à l'instar des «semi-pasteurs», tout en ayant peu de relations «marchandes» avec les populations agricoles (quand, du moins, leurs propres récoltes étaient satisfaisantes), ce qui les éloigne ici encore des «semi-pasteurs».

En somme dans sa classification Jacobs privilégie les mœurs alimentaires et l'autarcie économique. L'auteur semble minimiser l'importance des relations échangistes sans rapport direct avec les besoins alimentaires: fourniture en récipients de terre cuite, en Calebasses, en tabac, etc., sans compter le creusage des puits. À raisonner en termes d'autarcie les populations pratiquant la première forme de pastoralisme (les Karimojong par exemple) étaient aussi capables d'autarcie que les Masai, que Jacobs cite comme illustration du «pur pastoralisme», dans la mesure où l'articulation au sein de la même communauté tribale de l'élevage pastoral, de l'agriculture et de l'artisanat selon une division sexuelle du travail, créait les conditions de l'indépendance économique. Selon notre propre typologie des formes pastorales les groupes les plus purement éleveurs sont, au contraire, ceux qui sont le plus articulés aux agriculteurs. C'est que nous faisons porter le poids de la différence sur les normes idéologiques qui conditionnent les pratiques productives, et que la radicalisation de ces normes — autrement dit la disjonction entre travail pastoral et travail artisanal, et non

seulement entre élevage et agriculture – va de pair avec le renforcement des liens entre éleveurs et agriculteurs¹⁰.

L'autre élément de définition du « pur pastoralisme » dont parle Jacobs, savoir les mœurs alimentaires, nous semble plus pertinent. Il met en évidence la volonté de certaines tribus pastorales – nommément les Masai, Borana et Orma, trois groupes relevant de la seconde forme – de se démarquer non seulement des populations agricoles, mais aussi des autres groupes d'éleveurs. Les Masai, par exemple, n'avaient que mépris pour les Baraguyu, une ethnie pastorale non agricole très proche d'eux culturellement mais qui vivait dispersée au milieu des agriculteurs, parce qu'ils étaient friands de céréales, de légumineuses et de tubercules cultivées (Beidelman 1960, 1961). Observant une diète rigide pastorale, les Masai dédaignaient la bière et s'en tenaient à l'hydromel, contrairement aux Baraguyu. Ces derniers étaient tout à fait conscients du mépris que les Masai éprouvaient à leur endroit, de même d'ailleurs que les agriculteurs bantous avec qui les Baraguyu étaient en relation. Ce mépris ne laissait pas les intéressés indifférents, et l'on rapporte qu'un Bantou a été tué par eux pour avoir crié publiquement que les Baraguyu n'étaient pas de vrais Masai (Last 1883:520-22; Beidelman 1964: 50-1).

Il appert que les Baraguyu avaient opté pour une économie pastorale moins exigeante physiquement. Parce qu'ils échangeaient régulièrement avec les cultivateurs, ils n'avaient pas besoin pour subsister d'élever des troupeaux aussi imposants que ceux des Masai – d'où un nomadisme moins poussé, moins de travail pour abreuver le bétail en saison sèche, etc. – et

¹⁰ Sans trop insister, P.T.W. Baxter (1975:207) propose une classification des pasteurs différente de celle de Jacobs. Bien qu'il ne prenne pas non plus en considération notre troisième forme, il définit le pur pastoralisme en des termes qui sont plus près des nôtres puisqu'il se base sur les seuls comportements productifs: absence de travail agricole. Mais il ne fait pas état de la disjonction entre travail pastoral et artisanat ou excavation de la terre. Baxter place les Karimojong et les Jie dans des catégories différentes, mettant ces derniers sur le même pied que les Barabaig (Datoga) et les Gogo à titre de « peuples principalement agricoles mais maintenant au plan représentationnel de fortes orientations pastorales ». Pourtant P.H. Gulliver (1955:38) rapporte que, d'après les chiffres officiels, il y avait en 1950, 3,5 bovins par personne chez les Jie, sans compter autant de chèvres et moutons. Or les estimations officielles sont partout plus ou moins conservatrices, les éleveurs cachant leurs avoirs réels pour se soustraire autant que possible au fisc et pour échapper aux mesures administratives de limitation du cheptel. S'il semble que les Jie étaient effectivement un peu moins pourvus en bétail que les Karimojong, ils étaient deux fois plus riches que les Gogo, de l'avis même de leur ethnologue, P. Rigby (1969:256). Nous avons vu par ailleurs que les facteurs quantitatifs n'étaient pas seuls en cause et démontré que les cas jie et gogo n'étaient pas vraiment comparables (cf. pp. 28-30). Selon les propres évaluations de G. Klima (1970: 15) une famille barabaig disposait en moyenne d'un troupeau de 70 bovins, sans oublier quelques chèvres. Il rapporte que les Barabaig eux-mêmes jugeaient riche un homme qui avait 500 têtes de gros bétail. Pourtant la mouche tsésé leur avait ravi une partie considérable de leurs pâturages d'autrefois (Jackson 1942:12), de même d'ailleurs que leurs partenaires traditionnels, les agropasteurs Iraqw, qui, protégés par la police, ne craignaient plus de faire paître leurs petits troupeaux dans la plaine (Klima 1970:19-20). Bref, chez les Jie et les Barabaig, les « orientations pastorales » dont parle Baxter, étaient bien réelles et pas seulement idéologiques.

ils n'avaient pas comme eux à se restreindre alimentaires durant la sécheresse à cause de la chute des rendements laitiers. Ce qui laisserait entendre que les Masai avaient opté pour un mode de subsistance pastoral quelque peu héroïque, à l'instar des Borana d'Éthiopie et des Orma de la rivière Tana. Cela expliquerait la fierté tribale peu commune qui les animait. Le cas des Datoga s'apparente, quant à lui, à celui des Baraguyu. Ils étaient toutefois plus sélectifs en ce qui concerne les denrées agricoles consommées (céréales seulement), et ils ne buvaient que l'hydromel (Klima 1970:13-4).

Les groupes masai, borana, baraguyu et datoga réalisaient tous la seconde forme de pastoralisme parce qu'ils pratiquaient l'élevage dans le cadre d'une division inter-ethnique du travail agricole et pastoral. Toutefois les deux premiers ont radicalisé la distinction éleveur-cultivateur en l'inscrivant aussi dans leurs comportements alimentaires. Dans ce geste s'exprimait une volonté collective de différenciation, mais aussi une volonté de séparation. N'ayant pas à se ravitailler régulièrement en produits agricoles, ces pasteurs fréquentaient les agriculteurs moins souvent que les autres. Deux autres comportements masai nous paraissent révélateurs de ce souci d'évitement: d'abord le fait qu'il revenait surtout à leurs femmes de transiger avec les cultivateurs, les chasseurs Torobo faisant aussi à l'occasion office d'intermédiaires; ensuite le fait qu'ils ne toléraient pas l'implantation de colonies agricoles à l'intérieur de leurs vastes pâturages traditionnels (Forde 1934: 397). Ainsi que nous le faisons remarquer un peu plus haut, la voie de l'évitement n'était pas celle de la facilité. Elle nécessitait de plus imposants troupeaux (près de 15 bovins/personnes chez les Masai), donc davantage de travail et de déplacements, surtout en saison sèche. C'était néanmoins une voie plus valorisante. Les Baraguyu eux-mêmes le reconnaissent.

Nous ne serions donc pas tout à fait d'accord avec P.T.W. Baxter (1975: 208) quand il note que malgré leur goût prononcé pour la vie nomade, les pasteurs se sédentariseraient avec joie si cela pouvait se faire sans dommage pour les troupeaux. À notre avis sont en cause non seulement des considérations d'ordre pratique comme l'économie d'efforts et de désagréments, mais aussi, dans certains cas, des facteurs idéologiques tels que l'horreur de la promiscuité avec les agriculteurs. Comme Baxter, B. Spooner (1971:205) croit que les pasteurs occupaient des milieux naturels marginaux parce qu'ils y auraient été refoulés par des collectivités agricoles en expansion. Sans être fautive, l'explication nous paraît insuffisante. S'il est vrai qu'il y a toujours eu des communautés pastorales qui se maintenaient délibérément à distance des agriculteurs, alors la causalité externe, autrement dit la pression exercée sur elles, n'était pas la seule déterminante. Pour les pasteurs une autre solution que la retraite active était possible: contenir les cultivateurs par la terreur. Ainsi procédaient, semble-t-il, les Masai¹¹.

¹¹ La situation en Ankole fait un peu penser à celle qui prévalait chez les Masai. Exploitant de riches pâturages qui se prêtaient aussi à l'agriculture, les pasteurs Hima devaient pour se reproduire comme éleveurs contenir l'expansion territoriale des cultivateurs Iru, avec qui pourtant ils.../

Toutes différentes étaient la situation des Baraguyu, qui vivaient dispersés parmi les agriculteurs bantous en exploitant les savanes incultes, et celle des Datoga, qui favorisaient aussi une économie pastorale assez stationnaire sur des territoires relativement favorables aux cultures et effectivement cultivés, surtout par leurs partenaires Iraqw:

One of the characteristics of the Datoga as compared with those of other pastoral tribes is that it tolerates the co-existence of other agrico-pastoral tribes within the same society.

Tomikawa 1966:224

La deuxième forme de pastoralisme s'est, somme toute, réalisée de deux manières qualitativement distinctes. L'une était caractérisée par l'évitement relatif des agriculteurs; l'autre impliquait une intégration économique et territoriale assez poussée avec eux. Il nous semble évident que la seconde voie était plus susceptible que l'autre de déboucher éventuellement sur une société à castes de type ankole.

À en juger par ses résultats, la raison première de l'articulation étroite des éleveurs aux agriculteurs que suppose la troisième forme de pastoralisme, nous paraît non moins manifeste. Comme nous l'avons constaté plus haut (p. 38), cette articulation s'est traduite concrètement par un allègement notable des charges productives du côté pastoral (abandon de certaines spécialisations artisanales). Parce que le rapprochement était objectivement plus avantageux pour les éleveurs que pour leurs vis-à-vis agricoles, ce sont sans doute les premiers qui en auraient pris l'initiative. Il faut néanmoins insister sur le fait que les cultivateurs n'auraient pas accepté le rapprochement qui leur était en quelque sorte proposé, s'ils n'avaient pas eu le sentiment d'y gagner quelque chose. Ils y gagnaient effectivement davantage de chèvres, de beurre, de viande, de peaux, etc. Par ailleurs l'acculturation fut le prix à payer par les éleveurs. Nous pensons aux phénomènes de bantouisation qui sont intervenus dans les royaumes et les chefferies interlacustres. Mais, ainsi que nous l'a révélé l'examen du cas ankole, l'articulation étroite dont nous avons parlé, ne signifiait nullement une situation de promiscuité. Jadis séparés par l'espace, les deux groupes en présence ont sauvegardé leur intégrité grâce à un système de barrières idéologiques. Nous avons vu, par exemple, qu'en Ankole la promiscuité des espèces bovine et caprine était vue comme néfaste pour les vaches. De même le mélange dans l'estomac de produits vivriers et de lait était mauvais pour la vache qui avait donné ce lait. Par suite d'une endogamie fort stricte, la caste hima et les Tutsi du Rwanda

/... formaient une seule société (Elam 1973:8-9). Ce qui laisse entendre que la solution aux problèmes démographiques des Iru était la pratique d'une agriculture plus intensive. Cette solution était réalisable en Ankole, où les sols paraissaient généralement fertiles et où les précipitations étaient abondantes (deux saisons pluvieuses). Des conditions comparables prévalaient dans toute la zone dite interlacustre, celle précisément qui a vu naître les royaumes pastoraux (Rwanda, Burundi, Buha, Bunyoro, etc.). Il est évident que la troisième forme de pastoralisme pouvait difficilement se réaliser dans les régions où l'agriculture comme l'élevage pastoral se pratiquaient de manière très extensive.

sont demeurés somatiquement distincts des cultivateurs. Les cultivateurs sont restés cultivateurs et les éleveurs se sont reproduits comme propriétaires de troupeaux, perpétuant ainsi leur supériorité économique. Forts de leur richesse pastorale, ils auraient ensuite édifié insidieusement leur suprématie politique.

Nous sommes d'avis que le rapprochement ne pouvait être imposé de force aux agriculteurs, et encore moins la subordination politique. Il n'a vraisemblablement jamais été dans les mœurs des éleveurs de faire la guerre aux populations agricoles. Nous parlons ici de communautés pastorales souveraines, qui n'étaient pas l'instrument de quelque puissance politique ou politico-religieuse étrangère à elles. En Afrique orientale les éleveurs se battaient surtout contre d'autres éleveurs avec qui ils étaient en compétition pour l'exploitation de pâturages ou de points d'eau. Quand ils s'en prenaient aux paysans, ce n'était pas pour les subjuguier, mais pour les empêcher de coloniser leurs pâturages ou pour razzier le bétail dont ils disposaient, par des attaques aussi imprévisibles que rapides. Tireurs à l'arc, les cultivateurs auraient réagi promptement devant toute tentative de conquête militaire. L'intégration pasteurs-agriculteurs caractéristique de la troisième forme de pastoralisme suppose, au contraire, des rapports prolongés de bon voisinage, en somme une manière d'approvisionnement mutuel.

Nous appuyant sur l'hypothèse d'une orientation des sociétés d'éleveurs vers des formes plus exclusives d'élevage pastoral, nous avons conçu deux séquences évolutives idéales, dont la première a quatre temps: à l'origine on aurait une communauté agricole articulée à une tribu pastorale; cette communauté réaliserait en un second temps la combinaison-disjonction de l'élevage pastoral et de l'agriculture en son sein dans le cadre d'une division sexuelle du travail; cette même communauté, en un troisième temps, deviendrait un groupe pastoral et s'associerait à des agriculteurs; en un dernier temps elle se transformerait en caste pastorale à l'intérieur d'une formation sociale où les éleveurs finissent par dominer et exploiter une caste agricole. Une alternative serait ici possible, celle de la voie dite héroïque, où l'on assiste à des développements dans le cadre de la seconde forme, lesquels se jouent sur le plan idéologique (approfondissement de la distinction pasteur-agriculteur) sans déboucher sur aucune innovation politique. Une séquence courte est également concevable: une communauté agricole est joutée à une tribu pastorale de type baraguyu ou datoga; cette communauté est ensuite transformée par le groupe pastoral en caste dominée.

Les deux séquences n'ont, bien entendu, qu'une valeur logique. Elles posent l'élevage pastoral comme un fait acquis et elles définissent un cadre schématique d'évolution des communautés d'éleveurs à partir de l'idée que les sociétés pastorales de type ankole ou rwanda sont des aboutissements et non des points de départ. Nos séquences idéales ont comme étape initiale un groupe agricole articulé à une tribu pastorale. Nous aurions aussi bien pu placer une collectivité agricole autonome en voie de pastoralisation,

comme c'était peut-être le cas pour les Gogo et les Nyaturu de l'intérieur tanzanien. Rappelons que ces sociétés semi-pastorales possédaient beaucoup de bétail, mais pas suffisamment pour que la disjonction agriculture-élevage caractéristique de la première forme de pastoralisme puisse s'effectuer. Étant donné que, dans l'état actuel des connaissances ethno-historiques et archéologiques sur l'Afrique orientale, il ne semble pas possible de confirmer ou d'infirmer la réalité de nos séquences, celles-ci devront être appréciées comme elles ont été élaborées, c'est-à-dire sur le mode spéculatif.

Comme nous le faisons remarquer précédemment, la tendance des populations pastorales à s'orienter vers des formes plus dépouillées d'économie pastorale, n'était pas historiquement nécessaire. Faisant abstraction des facteurs accidentels, il n'est pas dit que les Gogo et les Nyaturu auraient évolué vers la première forme ou que les Karimojong seraient passés à la seconde forme, tous ces peuples pouvant aussi se reproduire presque indéfiniment tels qu'ils étaient au moment où ils furent étudiés. Il est entendu que nos séquences ignorent les possibilités de régression, y compris celle de l'abandon pur et simple de la vie pastorale. Les cas de régression ne nous intéressent pas dans la mesure où ils ont été sans contredit déterminés accidentellement: épizooties, sécheresses ou guerres désastreuses. Par contre nous pensons que les passages d'une forme de pastoralisme à une autre mis en scène dans nos séquences idéales, n'ont pu s'effectuer de façon purement accidentelle, et que, par conséquent, ils doivent pouvoir s'expliquer rationnellement, c'est-à-dire sociologiquement. Nous pensons avoir fait quelques pas dans cette voie en montrant que la supériorité économique des éleveurs par rapport aux agriculteurs et l'économie d'efforts du côté pastoral par abandon des spécialités artisanales et par réduction du cheptel nécessaire à la subsistance, sont des facteurs qui auraient favorisé une articulation étroite des pasteurs aux cultivateurs, et donc qui auraient été à l'origine du passage de la seconde à la troisième forme de pastoralisme.

La transition d'une économie de type gogo ou nyaturu à une économie de type karimojong, autrement dit le passage du semi-pastoralisme à la première forme de pastoralisme, ne semble pas poser de difficultés majeures au niveau explicatif. Sans être forcément imposé par un accroissement important du cheptel, le passage serait grandement favorisé par celui-ci. L'élevage est déjà vécu par les hommes comme une activité valorisante, parce que réservée à eux, et il suffirait pour faire le saut qu'ils s'y consacrent pleinement, en laissant l'agriculture à leurs femmes et à leurs filles, quitte à les aider au besoin. Les femmes s'accommoderaient de la transition puisqu'elles y gagneraient en autonomie. L'initiative d'abandonner l'agriculture serait sans doute venue des plus gros propriétaires de bétail. La présence d'une communauté pastorale puissante pouvait influencer ces hommes à agir en ce sens. Cette vision gradualiste ne doit cependant pas masquer le fait que la transition du semi-pastoralisme à la première forme de pastoralisme implique un renversement de perspectives, depuis la primauté de l'élevage comme accumulation d'objets de valeur jusqu'à celle de l'élevage

comme mode de production et de subsistance, qui est l'élevage dans sa variante pastorale. Pour nous les sociétés semi-pastorales sont d'ailleurs celles qui sont déjà engagées dans cette voie.

La transition de la première à la seconde forme nous paraît plus problématique en raison de deux blocages importants. Cette transition impliquait naturellement une radicalisation de l'idéologie pastorale masculine. Contrairement à ce que nous venons de voir, elle provoquait vraisemblablement une crise dans les rapports entre les sexes. Dans la seconde forme la propriété des moyens de production échappe aux femmes, et leur force de travail tend à se déployer sous l'autorité maritale pour autant qu'elles participent au travail d'élevage comme tel. Bref, elles ne jouissent plus de l'autonomie matérielle dont elles jouissaient antérieurement. Il nous semble que cette situation de crise pouvait se résorber seulement si la transition se traduisait dans une réduction de la charge de travail féminine. C'eût été le cas si tout le travail pastoral avait été réservé aux hommes, les femmes se trouvant cantonnées pour l'essentiel dans la sphère des activités domestiques. L'autre blocage tient au fait que le passage à la seconde forme suppose une extension extrêmement considérable, mais pas forcément brutale, du territoire tribal de manière à supporter une population bovine deux ou trois fois plus nombreuse. Pour des raisons géographiques ou écologiques une telle expansion n'était pas toujours possible. Dans certains cas il fallait repousser par la force des populations pastorales concurrentes.

Pour ce qui est du passage à la troisième forme, nous avons établi deux points de première importance. D'abord la raison première du rapprochement des éleveurs et des agriculteurs, qui revient en somme à une économie de travail pour les premiers. Ensuite le genre de populations pastorales susceptibles de s'intégrer étroitement aux communautés agricoles, à savoir plutôt les Baraguyu que les Masai, les Datoga plutôt que les Borana d'Éthiopie méridionale.

BIBLIOGRAPHIE

BARTON J.

1921 «Notes on the Suk tribe of Kenya Colony», *Journ. Roy. Anthropol. Inst.*, 51:82-99.

BAXTER P.T.W.

1954 *Social Organization of the Galla of Northern Kenya*. Ph.D. thesis, Lincoln College, England.

1975 «Some consequences of sedentarization for social relationships», in T. Monod (ed.), *Pastoralism in Tropical Africa*: 206-28. London: Oxford Univ. Press for International African Institute.

BEIDELMAN T.O.

- 1960 «The Baraguyu», *Tanganyika Notes & Records*, 55:245-78.
1961 «A note on Baraguyu house-types and Baraguyu economy», *idem*, 56:56-66.
1964 «Intertribal insult and opprobrium in an East African chiefdom (Ukaguru)», *Anthrop. Quarterly*, 37, 1:33-52.
1968 «Some hypothesis regarding Nilo-Hamitic symbolism and social structure: Baraguyu folklore», *idem*, 41, 2:78-89.

BLACKBURN R.H.

- 1973 «Okiek ceramics», *Azania*, 8:55-70.
1974 «The Okiek and their history», *idem*, 9:139-57.

BRAIN J.L.

- 1973 «The Tutsi and the Ha: A study in integration», *Journ. Asian & African Studies* 8, 1-2:39-49.

BROWN L.

- 1971 «The biology of pastoral man as a factor in conservation», *Biological Conservation* 3, 2:93-100.

DESHLER W.W.

- 1965 «Native cattle keeping in Eastern Africa», in A. Leeds & A. Vayda (eds.), *Man, Culture and Animals*: 153-68. Washington: American Assoc. Advancem. Science.

d'HERTEFELT M.

- 1962 «Le Rwanda», in M. d'Hertefelt, A. Trouwborst et J. Sherer, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale. Rwanda, Burundi, Buha*: 11-111. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

DUNDAS K.R.

- 1910 «Notes on the tribes inhabiting the Baringo district», *Journ. Roy. Anthrop. Inst.*, 60:49-72.

DYSON-HUDSON N.

- 1972 «The study of nomads», *Journ. Asian & African Studies* 7, 1-2:2-29.
1973 «Turkana», in *Primitive Worlds*, 84-111. Washington: National Geographic Society.

DYSON-HUDSON V.R.

- 1960 «Men, women and work in a pastoral society», *Natural History* 69, 10: 42-57.

DYSON-HUDSON V.R. & N.

- 1969 «Subsistence herding in Uganda», *Scientific American* 220, 2:76-89.
1970 «The food production system of a semi-nomadic society: The Karimojong, Uganda», in P. McLoughlin (ed.), *African Food Production Systems*, 91-123. Baltimore: John Hopkins Press.

EHRET C.

- 1968 «Cushites and the Highland and Plains Nilotes», in B. Ogot & J. Kieran (eds.), *Zamani*, 158-76. New York: Humanities Press.

ELAM Y.

- 1973 *The Social and Sexual Roles of Hima Women*. Manchester: Manchester Univ. Press.

- ELAM Y.
1974 «The relationships between Hima and Iru in Ankole», *African Studies*, 33, 3:159-72.
- FORDE D.
1934 «The Masai», in D. Forde, *Habitat, Economy and Society*, 287-307. London: Methuen.
1970 «Ecology and social structure», *Proceedings of the Roy. Anthr. Inst.*, 15-29.
- FOSBROOKE H.A.
1935/36 «A day with the Masai», *East African Annual*, 119-23.
1948 «An administrative survey of the Masai social system», *Tanganyika Notes & Records*, 26:1-50.
- GRAY R.F.
1960 «Sonjo bride-price and the question of African wife-purchase», *Amer. Anthropologist* 62, 1:34-57.
1963 *The Sonjo of Tanganyika*. London: Oxford Univ. Press for International African Institute.
- GULLIVER P.H.
1951 *A Preliminary Survey of the Turkana*. School of African Studies, Univ. of Capetown.
1954 «Jie agriculture», *Uganda Journal* 18, 1:65-70.
1955 *The Family Herds*. London: Routledge & Kegan Paul.
- HOROWITZ M.M.
1972 «Ethnic boundary maintenance among pastoralists and farmers in the Western Sudan (Niger)», *Journ. Asian & African Studies* 7, 1-2:105-14.
- HUNTINGFORD G.W.B.
1953 *The Southern Nilo-Hamites*. London: International African Institute.
- HUPPERTZ J.
1959 «Die Eigentumsrechte bei den Masai» (Les droits de propriété chez les Masai), *Anthropos* 54, 5-6:939-69.
- JACKSON C.H.N.
1942 «The Mangati», *Tanganyika Notes & Records*, 13:6-13.
- JACOBS A.H.
1965 «African pastoralists. Some general remarks», *Anthr. Quarterly* 38:144-54.
1968 «A chronology of the pastoral Maasai» in B. Ogot (ed.), *Hadith* 1:10-31, Nairobi: East African Publishing House.
1975 «Maasai pastoralism in historical perspective» in T. Monod (ed.), *Pastoralism in Tropical Africa*, 406-22. London: Oxford Univ. Press for International African Institute.
- KING G.R.
1937 «The Topotha» in L. Nalder (ed.), *A Tribal Survey of Mongalla Province*, 65-81. London: Oxford Univ. Press for International African Institute.
- KLIMA G.
1970 *The Barabaig*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

- LAST J.T.
1983 «A visit to the Masai people living beyond the borders of the Nguru country», *Proceedings of the Roy. Geogr. Soc.*, 5:517-43.
- LEGESSE A.
1973 *Gada*. New York: The Free Press.
- LeVINE R. et W. Sangree
1962 «The diffusion of age-group organization in East Africa», *Africa* 32, 2: 97-109.
- LEYS N.
1924/73 «The Masai», in N. Leys, *Kenya*, 102-41, London: Frank Cass.
- MACONI V.
1973 «L'iniziazione ai gruppi di età femminili presso i Karimojong» (L'initiation des groupes d'âge féminins chez les Karimojong), in *Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri*, 344-59. Köln & Wien: Böhlau.
- MAGUIRE R.A.J.
1927/28 «Il-Torobo», *Journ. of the Afric. Soc.*, 27, 106:127-41; 107:249-68.
- MAQUET J.J.
1954 *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien*. Tervuren: Musée Royale du Congo Belge.
1970 «Rwanda castes», in A. Tuden & L. Plotnicov (eds.), *Social Stratification in Africa*, 93-124, New York & London: The Free Press & Collier-Macmillan.
- MONOD T. (ed.)
1975 *Pastoralism in Tropical Africa*, avec une introduction française de T. Monod, 3-98. London: Oxford Univ. Press for Intern. Afric. Institute.
- MORGAN W.T.W.
1974 «Sorghum gardens in South Turkana: Cultivation among a nomadic pastoral people», *Geographical Journal* 160, 1:80-93.
- OBERG K.
1940 «The kingdom of Ankole in Uganda», in M. Fortes & E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*, 121-64. London: Oxford Univ. Press for Intern. Afric. Institute.
- PEBERDY J.R.
1972 «Rangeland», in W.T. Morgan (ed.), *East Africa: Its Peoples and Resources*, 153-76. London: Oxford Univ. Press, 2nd ed.
- PERISTIANY J.G.
1954 «Pokot sanctions and structure», *Africa* 24, 1:17-25.
- RIGBY P.
1969 *Cattle and Kinship among the Gogo*. New York: Cornell Univ. Press.
- SCHNEIDER H.K.
1970 *The Wahi Wanyaturu*. Chicago: Aldine.
- SPOONER B.
1971 «Towards a generative model of nomadism», *Anthrop. Quaterly* 44, 3: 198-210.

- TOMIKAWA M.
1966 «Locality groups of the Datoga», *Kyoto University African Studies*, 1:207-30.
- TURNBULL C.
1967 «The Ik: Alias the Teuso», *Uganda Journal* 31, 1:63-71.
1972 *The Mountain People*. New York: Simon & Schuster.
- UMESAO T.
1969 «Hunting culture of the pastoral Datoga», *Kyoto Univ. Afric. Studies* 3: 77-92.
- WERNER A.
1913/14 «The Galla of the East Africa Protectorate», *Journ. of the Afric. Soc.*, 13, 50:121-42; 51:262-87.
- WILSON G. McL.
1952 «The Tatoga of Tanganyika. Part One», *Tanganyika Notes & Records*, 33: 35-47.
1953 «The Tatoga of Tanganyika. Part Two», *idem* 34:25-56.
- WILSON J.G.
1973 «Check-list of the artifacts and domestic works of the Karamojong», *Uganda Journal* 37, 1:81-93.