

Culture

Le pasteur est-africain et sa fierté. Essai sur l'idéologie pastorale

Robert Hazel



Volume 1, Number 2, 1981

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1077822ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1077822ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hazel, R. (1981). Le pasteur est-africain et sa fierté. Essai sur l'idéologie pastorale. *Culture*, 1(2), 3–14. <https://doi.org/10.7202/1077822ar>

Article abstract

The paper aims at elucidating the causes of the haughtiness and of the scornful attitude displayed by East African pastoralists towards both the hunting and agricultural peoples. These attitudes have been reported so often by anthropologists and others that we may take them to be characteristic of the herding groups. The author examines a few plausible explanations, but he primarily focuses on the ideological dimension, arguing that the most crucial factor of the unbounded pride of the pastoralists may have been linked to the notion they had of their own mode of livelihood. Not necessarily siding with the herders, the author attempts to discover the empirical features of pastoralism likely, on the one hand, to foster in their minds a deep feeling of moral supremacy over the hunters and the peasants, and, on the other hand, to induce these two categories of people at least to take seriously into account the rather annoying claims of the pastoralists.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1981

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Le pasteur est-africain et sa fierté

Essai sur l'idéologie pastorale

Robert Hazel
Université de Montréal

Les pasteurs se montraient hautains et méprisants vis-à-vis des chasseurs et des agriculteurs. L'ethnographie est-africaine témoigne de la généralité de ce phénomène. Reste à élucider les raisons de l'étonnante fierté des éleveurs. Diverses hypothèses sont examinées, mais l'auteur attire l'attention sur les considérations de nature idéologique et il suggère que l'élément décisif pourrait bien avoir été l'idéologie. Il tente d'identifier les facteurs « objectifs » susceptibles, d'une part, d'induire le pasteur à conclure en toute quiétude à la supériorité morale (ou éthique) de son mode de subsistance, et, d'autre part, d'inciter chacun de son côté, le chasseur et l'agriculteur, à prendre sérieusement en considération, sinon à admettre, les prétentions des éleveurs.

The paper aims at elucidating the causes of the haughtiness and of the scornful attitude displayed by East African pastoralists towards both the hunting and agricultural peoples. These attitudes have been reported so often by anthropologists and others that we may take them to be characteristic of the herding groups. The author examines a few plausible explanations, but he primarily focuses on the ideological dimension, arguing that the most crucial factor of the unbounded pride of the pastoralists may have been linked to the notion they had of their own mode of livelihood. Not necessarily siding with the herders, the author attempts to discover the empirical features of pastoralism likely, on the one hand, to foster in their minds a deep feeling of moral supremacy over the hunters and the peasants, and, on the other hand, to induce these two categories of people at least to take seriously into account the rather annoying claims of the pastoralists.

Les populations pastorales de l'Afrique de l'Est ont souvent été décrites par les observateurs occidentaux comme ayant un tempérament aristocratique à cause de leur mépris pour les populations qui subsistaient autrement que sur le mode pastoral. Je vais essayer au cours de ce texte de rendre compte de cette attitude en posant comme hypothèse qu'elle pouvait trouver son principe dans ce que l'on pourrait appeler l'idéologie pastorale. Il faut entendre par là le système de conceptions qui s'est développé concurremment avec la spécialisation pastorale, et qui paraît avoir été inhérent ou coextensif à cette dernière. Je tenterai de cerner les éléments clés de cette idéologie en me basant sur l'ethnographie de l'ensemble des populations traditionnellement pastorales de l'Afrique orientale. D'autres voies d'explication possibles de l'attitude hautaine des éleveurs seront brièvement considérées et commentées.

Commençons par établir la réalité du complexe de supériorité des pasteurs. Les témoignages ethnographiques et autres faisant allusion à leur condescendance ne manquent pas. Ainsi N. Dyson-Hudson (1966: 235) écrit à propos des Karimojong de l'Est ougandais qu'ils « font montre d'une indifférence tendant vers le mépris pour ceux qui sont dépourvus de vaches ». Relativement aux Galla Borana du Nord du Kenya on raconte qu'ils tendaient « à traiter les cultivateurs kikuyu avec mépris » (Reece, 1963: 28) et

qu'ils n'avaient aucune envie d'épouser les filles des tribus agricoles «à face aplatie» parce qu'ils ne voulaient pas avoir des fils laids de visage (Baxter, 1954: 23). J.H. Phillipson (1916: 177-78) a noté au sujet des Galla de l'Est du Kenya, les Warra Dai, qu'ils «sont sans aucun doute un peuple supérieur, conscient de sa supériorité et dont la fierté est sans borne». F. Lukyn Williams (1938: 27) a tenu au sujet des pasteurs Hima d'Ankole (Ouganda) les propos suivants :

The Muhima considers himself superior in every way to the agricultural peoples, and is haughty and inclined to be overbearing with them.

Les éleveurs chameliers de Somali étaient, d'après I.M. Lewis (1961: 12), socialement prédominants et se considéraient, par opposition aux agriculteurs, «comme une aristocratie pastorale». Les Maasai du Kenya et de la Tanzanie ont été perçus comme «hautains» ou «aristocratiques» par divers auteurs, dont J.L. Krapf (1857: 439), J. Thomson (1887: 239-40) et E. Huxley (*The Sorcerer's Apprentice*, 1949: 89, cité par P. Rigby, 1969:44). En fouillant davantage la documentation disponible on pourrait multiplier les observations du même genre. Les témoignages auxquels j'ai fait appel suffiront néanmoins pour établir que le pasteur est-africain s'estimait effectivement supérieur aux autres. Il reste à déterminer les raisons de cette disposition.

Une façon de rendre compte de ce sentiment de supériorité pourrait s'inspirer des considérations économiques formulées par des auteurs comme J. Maquet (1966: 169-71) et H.K. Schneider (1979: 99-103, 223-26). Selon eux le bétail constituait la vraie richesse en Afrique orientale, et l'élevage était le meilleur moyen de s'enrichir. Le bétail servait, en effet, de principal moyen d'échange, surtout pour les transactions importantes, ce qui fait que les agriculteurs avaient tout avantage à convertir leurs surplus agricoles en bétail. Ce dernier était plus aisément convertible en tous les biens et services dont ils pouvaient avoir besoin, y compris les services d'une épouse. En pareil contexte les pasteurs se trouvaient à être les détenteurs d'une fortune considérable qui faisait l'envie des cultivateurs avoisinants. On trouve dans la documentation ethnographique assez d'indications claires — par exemple dans Beech, 1911: 3, 15; Beidelman, 1961: 541; Haberland, 1963: 59, 149; Marris and Somerset, 1971: 30 — pour confirmer que le gros bétail passait pour être la richesse par excellence, et que les agriculteurs se sentaient relativement démunis par rapport aux éleveurs. Cette situation prévalait jusqu'en Ethiopie, d'après ce qu'en dit E. Haberland.

Le fait d'être perçu riches par les agriculteurs n'était assurément pas étranger au sentiment de

supériorité des éleveurs. Certains pourraient estimer que cette conjoncture économique suffit à expliquer la fierté pastorale. Je n'en suis pas si certain, pour ma part. Il se peut que la possession du bétail ait été, indépendamment de sa valeur d'échange, une fin en soi, en ce sens qu'elle aurait permis aux cultivateurs de participer, au moins à titre symbolique, à un mode de vie jugé supérieur à celui qu'ils pratiquaient. Ici nous quittons le registre de l'avoir, c'est-à-dire de la pauvreté ou de la richesse matérielle, pour accéder à un tout autre registre, que l'on pourrait appeler moral ou éthique. Dans cette perspective le pasteur aurait incarné une variété d'hommes différents du paysan, et plus respectable. Ceci a été clairement perçu par Marris et Somerset (1971: 31) :

But in Kikuyu eyes, the Masai were not only richer, they possessed a superior culture; they were physically stronger, bred on milk and blood; warriors to be feared; the example of a prouder and more dignified way of life, of which cattle were the mainstay and the symbol.

C'est, me semble-t-il, quand on les situe dans cette perspective que prennent leur sens les relations de clientèle pastorale établies dans certains royaumes et chefferies de la zone dite interlacustre, en particulier au Rwanda, au Burundi et au Buha, entre les Tutsi et les paysans Hutu (Maquet, 1970: 197-209). Le paysan se voyait attribuer la jouissance, mais non la propriété, d'une seule vache, en retour de quoi il s'acquittait de diverses obligations matérielles et sociales envers son patron ou seigneur. Il fallait que le Hutu y trouve son compte d'une certaine manière, car il n'était pas vraiment obligé de se lier à un riche éleveur. On peut penser qu'en se subordonnant à un Tutsi pour obtenir une vache, le Hutu cherchait à participer, ne serait-ce que symboliquement, à la condition pastorale.

Le gros bétail paraît donc avoir été non seulement une richesse, mais aussi le symbole d'une qualité de vie meilleure et plus digne. S'il y a quelque vérité dans cette proposition, on peut supposer que la valeur emblématique du bétail n'était pas sans rejaillir sur sa valeur matérielle. En d'autres termes, si le bétail était tellement convoité par tous les Africains de l'Est, sauf peut-être certaines peuplades de chasseurs, et s'il passait pour constituer la vraie richesse, cela dépendait non pas uniquement de ses propriétés physiques (mobilité, divisibilité, accroissement naturel, etc.), mais également et peut-être tout autant de ce qu'il représentait sur le plan idéologique. Il semble que la fierté exemplaire des pasteurs et le mépris souverain dont ils accablaient les agriculteurs, avaient davantage d'affinités avec l'attitude hautaine de l'aristocrate médiéval européen vis-à-vis des paysans qu'avec les dispositions du capitaliste bourgeois envers les prolétaires. Le rapprochement entre pasteurs et seigneurs

féodaux paraîtra peut-être osé, mais j'espère démontrer qu'il n'est pas entièrement dénué de sens.

Nous avons vu que les éleveurs ont été volontiers perçus comme des « aristocrates » par les Occidentaux. Ces derniers ont également eu tendance à être frappés par leur « virilité » et leur « force de caractère » (Wakefield, 1882: 368; Evans-Pritchard, 1940: 134; Huxley, *id.*; Fosbrooke, 1948: 1). Ils sous-entendaient par là que les éleveurs se distinguaient à cet égard assez nettement des autres Africains de l'Est. La virilité pressentie par ces observateurs peut être mise en corrélation, d'une part, avec un trait de caractère déjà relevé des pasteurs, à savoir leur fierté, et, d'autre part, avec leurs mœurs guerrières. Tandis que les autres se servaient d'arcs et de flèches empoisonnées, les éleveurs s'armaient essentiellement de lances et de boucliers (Krapf, 1857: 440), et l'on peut dire de la lance qu'elle était l'emblème de la bravoure et de l'agressivité qui caractérisaient les communautés pastorales. Ce passage de M. Merker (1910: 117) en dit long sur le peu de considération attribuée par le pasteur est-africain aux tactiques de guerre des agriculteurs, qui n'étaient en fait qu'une copie de leurs méthodes de chasse :

He has profound contempt for the Negro bands shooting with poisoned arrows treacherously from the bush. (trad., F. Schütze, 1971)

La terreur inspirée par la bellicosité des éleveurs auprès des agriculteurs est bien illustrée dans un compte-rendu de voyage en bordure du pays maasai rédigé par J.L. Last (1883: 518-21). Dans l'Est du Kenya les pasteurs Galla étaient aussi de féroces guerriers et les cultivateurs bantous de la région qui n'étaient pas prêts à accepter leur suprématie, se sont repliés pour se mettre à l'abri de leurs attaques (Werner, 1913: 367, 1914: 280; Phillipson, 1916: 177). Le contraste entre éleveurs guerriers et agriculteurs plutôt paisibles valait également en Somali, à en croire le point de vue des pasteurs :

To the pastoralists camel-rearing and fighting are the proper pursuits of men, and the cultivators are derided as weak (*masaakin*) and unwarlike. (Lewis, 1961: 101)

Evans-Pritchard (1940: 126) a tenu des propos semblables au sujet des Nuer du Soudan méridional. Tout porte à croire que la renommée guerrière des éleveurs était bien méritée. Exagérée peut-être par certains observateurs, elle n'est pas une pure invention occidentale.

Il n'est pas question dans le cadre de cet exposé de s'interroger sur les facteurs de la bellicosité pastorale. Il s'agissait seulement de donner plus de contenu à la virilité dont on parlait plus haut, et d'enrichir d'une nouvelle dimension la condescendance de l'éleveur vis-à-vis du cultivateur. Tout se passe comme si, en se

montrant plus violents, plus agressifs et plus téméraires, les pasteurs avaient cherché à donner aux paysans une leçon de virilité (Beidelman, 1965: 2). La leçon était apparemment bien comprise, tout au moins dans un certain nombre de cas, si bien que la suprématie militaire des pasteurs était vraisemblablement un aspect essentiel de la supériorité morale qu'ils se reconnaissaient sur les agriculteurs.

L'analogie que j'établissais plus haut entre les éleveurs est-africains et l'aristocratie de l'Europe médiévale, trouve une première vérification dans la mesure où cette féodalité constituait une classe guerrière contrairement à la paysannerie qu'elle dominait. En Afrique de l'Est les pasteurs n'encadraient toutefois pas les agriculteurs politiquement, qui demeuraient autonomes sur leurs collines, sauf dans les royaumes et les chefferies interlacustres (Rwanda, Burundi et Buha, en particulier) où les éleveurs avaient fini par constituer une classe de chefs.



Cl. R. HAZEL

Je voudrais maintenant explorer un autre fondement possible de la fierté des éleveurs. Il s'agit de ce que l'on peut appeler l'idéologie pastorale, c'est-à-dire des conceptions que ces derniers se faisaient de leur propre condition par opposition au genre de vie des agriculteurs et aussi à celui des chasseurs. Au regard de cette idéologie l'élevage constitue simplement un certain rapport au monde animal, l'agriculture un certain rapport à la terre, et la chasse un rapport au monde animal différent de l'élevage. Il convient de se pencher sur ces divers rapports pour en appréhender le contenu et pour comprendre en quoi ils contribuaient à alimenter le complexe pastoral de supériorité. Nous avons vu le pasteur se comporter plus virilement que l'agriculteur en s'imposant à lui par son ardeur martiale. Il s'agit maintenant d'élucider les principes idéologiques en vertu desquels l'élevage pouvait être pensé comme un mode de subsistance plus honorable que l'agriculture et la chasse, autrement dit comme la meilleure possible des

façons de vivre. En ce qui concerne l'idée que les pasteurs se faisaient de la chasse, mes analyses rejoindront, j'espère, en les enrichissant les positions déjà exprimées par J. Galaty dans sa thèse de doctorat (1977). Mon apport personnel entend se situer surtout au niveau de la signification de l'agriculture dans le cadre de l'idéologie pastorale. Considérons en premier lieu le statut idéologique du chasseur. Lui aussi, faut-il préciser, avait droit à la condescendance du pasteur.

En Afrique de l'Est, selon Beidelman (1968: 83), l'éleveur conçoit le chasseur comme un personnage associé de trop près à la nature sauvage. On peut penser que les agriculteurs étaient également portés à identifier le chasseur à la nature non domestiquée. D'un point de vue proprement pastoral il serait avant tout un consommateur immodéré de viande :

Pastoralists view hunters as producing and consuming the special food of meat in the inferior form of game to an improvident degree; while they see themselves as producing such special food, only in the superior form of beef, to a restrained degree, because their daily food is milk. (Galaty, 1979: 805)

En milieu pastoral est-africain on consomme du bœuf et du chameau surtout en certaines occasions prévues par la coutume telles que les mariages ou les sacrifices religieux. La viande ne fait pas partie de l'alimentation ordinaire, comme le confirme ce passage de *Karimojong Politics* (Dyson-Hudson, 1966: 43):

their form of pastoralism is to exploit the yield of stock, rather than the stock themselves: to feed, that is, on milk, milk fats, and blood rather than on meat.

Mais les éleveurs étaient avides de viande et le thème du pasteur imprévoyant se laissant aller à ses instincts carnivores n'était pas étranger à leur folklore. Chez les Maasai ceux qui abattaient leurs bovins uniquement pour combler leurs appétits, étaient traités de « Dorobo », c'est-à-dire de chasseurs (Hollis, 1905: 317). De même chez les pasteurs Barabaig (ou Datog) de Tanzanie, les amateurs excessifs de bœuf étaient mal vus :

Anyone who would kill a cow or a bull just for food would be the object of intense ridicule and derision if his deed were discovered and made known. (Klima, 1970: 43)

La modération dans l'abattage des bêtes était, bien entendu, indispensable au maintien de l'économie pastorale de subsistance.

Éleveurs et chasseurs ont ceci de commun qu'ils vivent aux dépens des herbivores, ces derniers étant domestiqués dans un cas, sauvages dans l'autre. Cependant cette distinction ne semble pas avoir été

aussi décisive pour la mentalité pastorale est-africaine que l'on pourrait être porté à le croire. Premièrement le buffle, le gnou et autres antilopes traqués par le chasseur de la savane s'alimentaient aux mêmes pâturages naturels que les troupeaux qui faisaient l'orgueil des communautés pastorales. L'herbe verte que les éleveurs tenaient pour un don du ciel, ne perdait apparemment pas son caractère sacré lorsque broutée par les animaux sauvages.

Entre les herbivores domestiqués et sauvages il y avait, à en juger par les mythologies locales, une parenté réelle. Selon des légendes connues chez les Pokot du Kenya (Beech, 1911: 39), chez les Gogo de Tanzanie (Rigby, 1971: 262) et chez les Maasai (Krapf, 1857: 439), le bétail aurait été sauvagé au commencement. Les mêmes Maasai avaient un autre mythe qui disait exactement le contraire : les buffles viennent des vaches que les femmes, du temps qu'elles disposaient de leurs propres troupeaux, auraient effrayées et négligé de ramener au bercail (Merker, 1910: 227). Selon les Nuer il n'y aurait pas eu à l'origine différenciation entre le buffle et la vache (Evans-Pritchard, 1956: 269). La classification nuer du règne animal place dans la même catégorie les bêtes qui broutent les graminées sauvages, peu importe qu'elles soient domestiquées ou pas (*id.* : 89). Il y avait certes en Afrique orientale des traditions mythiques qui attribuaient au bétail une origine plus noble qu'aux herbivores sauvages. Toutefois les exemples que je viens de rapporter démontrent assez clairement qu'il n'existait pas dans l'idéologie pastorale est-africaine une différence formidable entre le bétail et les herbivores sauvages, particulièrement ceux qui passaient pour être les homologues naturels des vaches ou des chèvres. Les éleveurs prétendaient souvent avoir horreur de la chair de gibier, mais ils ne dédaignaient pas, comme les Hima, et les Maasai de consommer la viande de l'élan ou du buffle :

The buffalo is not regarded as game by the Masai, and they both eat its flesh and employ the hide in the making of their shields (...). The eland is one of the few animals hunted by the Masai (...). Strangely enough, the Masai eat its flesh, since it is not considered by them to be a species of cow. (Hinde and Hinde, 1901: 84-5)

D'après Lukyn Williams (1938: 27) Les Hima disaient aussi que le buffle et l'élan étaient apparentés à leurs bovins.

Il existe une autre tradition mythique qui vient atténuer la différence entre chasseurs et éleveurs. Selon des mythes connus chez les Jie de l'Ouganda (Lamphear, 1976: 70) et chez les Maasai (Hollis, 1905: 270-71), qui sont deux populations pastorales, les ancêtres des chasseurs actuels auraient été les détenteurs originels du bétail. Ces récits racontent comment les pasteurs originels sont devenus des chas-

seurs et comment les ancêtres des éleveurs actuels en sont venus à l'élevage. Ces mutations semblent correspondre tout à fait aux transformations des herbivores sauvages en vaches et vice versa dont parlent les mythes considérés plus haut.

Au-delà de leurs différences éleveurs et chasseurs étaient en relation avec le monde des herbivores et ils tiraient de lui l'essentiel de leurs moyens de subsistance. Ils se sentaient possiblement solidaires dans leur commune opposition aux agriculteurs. Ce que nous venons de voir donne à penser que l'on ne peut pas rendre compte du mépris du pasteur à l'égard du chasseur à partir de ceci que ce dernier était en rapport avec des herbivores sauvages plutôt que domestiqués. Cette donnée entraine sans doute en ligne de compte, mais elle ne paraît pas avoir été le facteur déterminant de l'aversion que le pasteur ressentait pour la chasse.

Pour y voir plus clair il nous faut revenir à ce dont il était question plus haut. Ce qui dans la chasse semble avoir répugné au pasteur, c'était moins le fait pour le chasseur de vivre aux dépens des herbivores sauvages que la nature même de son rapport au monde des herbivores. Comme le fait remarquer dans sa thèse Galaty (1977: 179) l'éleveur a le sentiment de vivre en harmonie avec ses bêtes, tandis qu'à ses yeux le chasseur passe son temps à tuer les herbivores qui lui ont été donnés en partage. Le pasteur, on le sait, subsiste typiquement à base de produits laitiers et de sang. Or pour obtenir le lait et le sang du bétail il n'est nullement requis d'abattre la bête.

Le respect que les éleveurs avaient pour la vie animale se manifestait de diverses manières. Ainsi, dans sa thèse sur les Maasai, Jacobs (1965: 146) signale qu'ils faisaient preuve à l'endroit des herbivores sauvages d'une tolérance remarquable, malgré que ces bêtes étaient les concurrents naturels de leurs troupeaux et qu'elles salissaient parfois les points d'eau au point de les rendre impropres à l'abreuvement du bétail. Le respect des éleveurs pour la vie de leurs animaux se manifestait tout particulièrement dans leurs coutumes relatives à l'abattage. H.K. Schneider (1957: 284) rapporte que chez les Pokot du Kenya les bœufs abattus à l'occasion d'une quelconque cérémonie n'étaient jamais des animaux pris à même le troupeau du sacrificateur, mais des bestiaux obtenus d'un autre éleveur contre une génisse. Cet usage était fort répandu en Afrique orientale. De plus la mise à mort était souvent confiée à des exécutants non pastoraux. En Ankole (Ouganda), les Hima faisaient appel aux bons offices des cultivateurs :

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. (Elam, 1973: 7)

Chez les Maasai on retenait les services d'un chasseur :

No Masai man may slaughter cattle himself. In every case a man of the Wandorobo tribe must be called in to kill the animal, and he must be rewarded by being given a part of the foreleg. (Leakey, 1930: 208)

Dans les rares mythes est-africains dont on dispose sur l'origine du sacrifice animal le premier acte sacrificiel est présenté comme le geste sacrilège qui a brisé l'harmonie primitive qui existait entre le pasteur et son bétail. Le mythe rapporté par Merker dans son livre sur les Maasai (1910: 273-74) impute à la femme la culpabilité du premier sacrifice. Dans la mythologie nuer le premier sacrifice animal est l'un des épisodes de l'écroulement de l'harmonie originelle qui prévalait entre les êtres (Evans-Pritchard, 1956: 268-69). Délaissant la mythologie pour passer au domaine du rituel, on constate que l'odieux du sacrifice pouvait être atténué par la croyance à l'effet que la victime animale acceptait son sort. Par exemple, à propos d'une cérémonie funéraire chez les Barabaig (ou Datog) de Tanzanie, G. Klima (1970: 104) écrit :

The ox should be willing to give up his life for the deceased.

A cet égard le mouton, dont on sait qu'il se laisse égorger sans protestation, constitue une victime sacrificielle exemplaire pour le pasteur. De fait, le mouton est souvent un animal plus ou moins sacré chez les éleveurs est-africains.

Nous pouvons désormais apprécier correctement la nature du fossé idéologique qui existait entre le pastoralisme et le genre de vie des chasseurs. Le chasseur assurait sa subsistance d'une manière qui contrariait radicalement l'éthique pastorale. Il était dépourvu de tout respect pour la vie animale, et son mode de vie avait quelque chose de criminel, voire de proprement impie. Telle était la raison fondamentale du mépris que le pasteur éprouvait à son endroit. Pour sa part, l'éleveur se défendait bien de se comporter envers son bétail comme un chasseur. Il aimait la viande autant que lui, mais il avait horreur de tuer ses bêtes. En confiant à un non-pasteur le soin d'abattre ses animaux, il satisfaisait son désir, si l'on peut dire, en toute innocence.

Essayons maintenant de circonscrire le statut de l'agriculture du point de vue pastoral. On sait que les éleveurs n'avaient guère de considération pour ceux qui étaient dépourvus ou presque de gros bétail. Par opposition à l'agriculteur le chasseur disposait au moins des herbivores sauvages. Nous venons de voir que ce qui dans le comportement de ce dernier cho-

quait profondément l'éleveur, c'était la violence meurtrière qui caractérisait ses rapports avec les animaux. De la même façon il faudrait pouvoir déterminer positivement ce qui dans la pratique agricole indignait le pasteur. Il ne suffit pas de s'en tenir à la privation de bétail. Il faut se demander en vertu de quel principe idéologique cette situation de privation pouvait être méprisable.

Considérons d'abord les mœurs alimentaires des agriculteurs. Comparativement aux éleveurs, ceux-ci apparaissent typiquement comme des consommateurs de denrées végétales. Dans un conte maasai rapporté par Storrs Fox (1930: 462) on voit la divinité ordonner aux ancêtres des agriculteurs bantous d'aller «manger de l'herbe» de la montagne. Les éleveurs prétendaient volontiers que la nourriture des cultivateurs était inférieure en qualité à leur propre alimentation (Galaty, 1977: 217). Il n'en reste pas moins qu'en raison des rendements laitiers dérisoires de l'élevage en saison sèche, tous les éleveurs est-africains consommaient des produits agricoles, surtout des céréales. Les ethnies de type karimojong de l'Est ougandais appréciaient le sorgho et le millet, qui étaient du reste des plantes qu'elles cultivaient elles-mêmes :

The Jie and their companion tribes of the region do not in any way despise agriculture and its products. Everyone wants as much cereal food as possible; porridge and beer are both as much elements of everyday and ceremonial diet as blood and milk. (Gulliver, 1954: 68)

On dit des pasteurs Hima de l'Ankole qu'ils n'absorbaient jamais du lait et des produits de la terre le même jour, croyant que la chose était néfaste pour leurs vaches. Ils admettaient néanmoins une exception à cette règle :

Millet is exempt from the taboos because it is a traditional main ingredient in the local beer (*amarwa*). Beer is the only product of agriculture that the Hima buy and consume in large quantities. It forms an essential part not only in their diet but also of their recreational and ceremonial experience. (Elam, 1973: 4)

Si donc les éleveurs avaient peu d'estime pour l'alimentation des agriculteurs parce qu'elle était déficiente en denrées pastorales, leur régime nutritionnel n'avait à leur yeux rien de foncièrement mauvais, surtout s'il était à dominante céréalière. Soulignons encore une fois la préférence marquée des pasteurs pour les grains, qu'ils consommaient sous forme de bouillie ou de bière, autrement dit sous une forme plus ou moins liquide qui rappelait la consistance de leur alimentation habituelle. Il semble donc qu'il faille chercher ailleurs la cause du mépris du pasteur pour l'agriculteur. Regardons du côté de la production des denrées agricoles.

Il existe de nombreuses indications ethnographiques à l'effet que le travail de la terre répugnait à la mentalité pastorale. En voici quelques-unes qui concernent respectivement les Galla Borana (Sud de l'Éthiopie et Nord du Kenya), les Somali, les Maasai Baraguyu (Tanzanie orientale) et les Barabaig (Tanzanie centrale) :

The Borana are still completely dedicated to nomadism and cattle herding. They have nothing but contempt for those who stop to till the soil. (Legesse, 1973: 17)

Among the noble pastoralists and even among some of the mixed pastoralist-agriculturalist Sab tribes, for example, the Gasar Gudda, cultivation is done by slaves and dependents, never by noble Somali. (...). The noble Somali has traditionally no interest in cultivation and despises those who practise it. (Lewis, 1955: 76, 127)

Baraguyu sometimes refer to all Bantu as *ilkiposo*, those who dig, since they themselves consider this a degrading activity. (Beidelman, 1964: 47)

Maize and millet became more culturally acceptable, although some staunch traditionalists continued to rely almost exclusively on their cows for subsistence. They looked with disdain upon others scratching the ground for food. (Klima, 1970: 20)

Précisons que les Barabaig ne cultivaient pas traditionnellement, se contentant de se procurer des céréales à l'extérieur, d'où la réaction indignée de certains devant le développement de l'agriculture au sein même de la communauté pastorale. A noter que les Baraguyu étaient eux-mêmes dénigrés par les autres Maasai parce qu'ils passaient pour se livrer occasionnellement à la culture (Jacobs, 1965: 109). Beidelman (1960: 250) rapporte qu'ils se défendaient fermement d'avoir jamais pratiqué l'agriculture. L'auteur ajoute :

At present no Baraguyu I encountered will touch a hoe though they are dependent upon considerable agricultural produce.

Mais l'aversion pour le travail agricole n'était pas typique des seuls pasteurs de l'Afrique orientale¹.

Reconsidérons brièvement le cas des Jie et Karimojong au sujet desquels P.H. Gulliver nous disait plus haut qu'ils ne méprisaient en rien l'agriculture. R. Dyson-Hudson (1960: 49) rapporte toutefois que les hommes karimojong intervenaient dans le processus agricole seulement pour aider leurs femmes à débroussailler et à clôturer les parcelles, de même que lors de la récolte, quand elle était abondante. En d'autres termes, ces fiers pasteurs se dispensaient volontiers du travail de la terre comme tel. Il y aurait donc eu chez les Karimojong une différence idéologiquement significative entre l'acte de retourner la terre au moyen d'une houe et le fait de débroussailler à la hachette. Cet outil s'acharne contre le bois, non contre la terre. Dans une publication plus récente,

R. Dyson-Hudson (1972) constate que les hommes, en particulier ceux qui sont pauvres en bétail, se mêlent d'agriculture bien plus qu'ils ne sont disposés à l'admettre. L'idée que les Karimojong se font de la division du travail selon laquelle l'agriculture est l'affaire des femmes et l'élevage, celle des hommes, ne correspond pas à la réalité, conclut-elle.

Mais il y a une autre leçon à tirer du cas karimojong que celle de R. Dyson-Hudson. On pourrait se contenter de dire que les hommes passaient sous silence leurs activités agricoles par refus d'avouer leur pauvreté en bétail. R. Dyson-Hudson signale elle-même que les gros éleveurs ne s'impliquaient guère dans les travaux des champs. Mais vu que l'agriculture était conçue comme une activité féminine dans le contexte culturel local, on peut supposer qu'en voilant délibérément leur participation à cette pratique productive, les hommes ne faisaient que sauvegarder l'intégrité de leur identité sexuelle. Bref, au niveau du modèle idéologique karimojong, être homme ou être pasteur, cela revenait exactement à la même chose. Cette analyse semblerait d'ailleurs applicable aux Nuer du Soudan méridional. Chez les Nuer les hommes travaillaient aux champs, mais, comme en témoigne cet extrait d'Evans-Pritchard (1940: 16), ils étaient loin d'être des cultivateurs enthousiastes :

Some tribes cultivate more and some less, according to conditions of soil and surface water and their wealth in cattle, but all alike regard horticulture as toil forced on them by poverty of stock, for at heart they are herdsmen, and the only labour in which they delight is care of cattle.

En somme, chez les populations pastorales qui pratiquaient aussi l'agriculture parce qu'elles ne possédaient pas assez de bétail pour subsister uniquement à partir de l'élevage, le travail de la terre serait plutôt conçu comme l'affaire des femmes et, par conséquent, comme une activité dont les hommes tendraient autant que possible à se soustraire. La description que donne H.K. Schneider (1970) des Wahi Wanyaturu de Tanzanie centrale, s'inscrit tout à fait dans cette perspective. Là la participation des hommes à la production agricole était nulle, si l'on ne tient pas compte de certains travaux de défrichage.

De façon générale on peut dire que les populations pastorales répugnaient à travailler la terre. Ou bien elles confiaient le travail agricole à leurs femmes, comme cela se faisait chez les Karimojong et les Wahi Wanyaturu, ou bien, comme c'était le cas de celles qui étaient mieux pourvues en bétail (Maasai, Galla Borana, Datog, Somali, etc.), elles s'en abstenaient entièrement, quitte à se procurer chez les paysans les denrées agricoles dont elles avaient besoin en saison sèche. Est-il possible, en faisant abstraction des considérations économiques dont on a parlé au tout début, de rendre compte de cette répugnance à cultiver ?

Pour N. Leys (1924: 112, 133) c'est le fait de devoir travailler avec un outil qui est vexant pour les pasteurs. S'il est vrai qu'abstraction faite du bâton dont il se sert pour dominer et guider le bétail, le pasteur traditionnel est presque dépourvu d'instrument de travail, le jugement de Leys paraît inexact dans la mesure où les éleveurs est-africains ne dédaignaient généralement pas le travail du bois. Ils façonnaient volontiers leurs bâtons de marche et leurs sièges. McL Wilson (1952: 39) rapporte que les Barabaig (ou Datog) de Tanzanie étaient des « travailleurs exceptionnels » quand il s'agissait de débroussailler à la hache la savane pour lutter contre la tsé-tsé. L'auteur ajoute que cette ardeur contrastait avec la paresse exemplaire dont ils faisaient preuve dans l'entretien des routes qui traversaient leur contrée, ce qu'il explique de la manière suivante :

few of them understand how to use a hoe or are used to working with the earth.

Nous retrouvons ici l'opposition de la pioche et de la hache dont il était question précédemment à propos des Karimojong.

Selon Galaty (1977: 239-41) les Maasai se considéraient par opposition aux cultivateurs comme des gens désœuvrés n'ayant pas à besogner à la sueur de leurs fronts pour survivre. Beidelman (1961: 541-42) signale que les hommes se vantaient des loisirs dont ils disposaient pour les activités sociales et politiques. En d'autres termes, c'est moins le travail agricole qui aurait répugné aux pasteurs que le travail tout court, c'est-à-dire le labeur, l'effort physique prolongé. Il existe d'autres indications que le refus de cultiver qui sont de nature à corroborer cette position. Par exemple les Maasai faisaient faire le creusage des puits dont ils avaient besoin en saison sèche par les agriculteurs qu'ils rémunéraient en nature (Jacobs, 1965: 134)². Ils jugeaient honteux, selon Krapf (1857: 441) et Marris et Somerset (1971: 32), le fait pour un homme de transporter des fardeaux sur son dos ou sur sa tête, et, à l'instar de leurs voisins, les pasteurs Datog de Tanzanie (Vageler, 1913: 236), ils ont refusé de travailler comme porteurs pour le compte des colonisateurs européens (Shelford, 1910: 267). En milieu pastoral est-africain ce sont typiquement les femmes qui transportent les choses et qui chargent et déchargent les bêtes de somme, ânes ou chameaux, lorsque les familles nomadisent. On pourrait ajouter qu'à l'exception des populations chamelières où les jeunes hommes contribuent encore régulièrement à la garde des troupeaux, la routine pastorale est pour l'essentiel le fait des garçons et des adolescents (Hinde and Hinde, 1901: 52; Evans-Pritchard, 1936: 264; Marshall Thomas, 1965: 127). L'image qui semble se dégager de l'homme pastoral est donc celle d'un individu qui besogne assez peu et qui profite surtout du

travail des autres, à savoir celui des garçons et adolescents, celui des femmes et finalement celui des agriculteurs qui, désirant posséder du bétail, se montrent empressés à venir échanger leurs produits, voire même à creuser les puits dont les éleveurs ont besoin pour abreuver leurs animaux. Pendant ce temps les jeunes hommes passent leur temps à guerroyer, alors que les vieux et les hommes d'âge mûr discutent des affaires communautaires et organisent diverses célébrations rituelles. Si donc on peut dire du mode de subsistance pastoral qu'il s'en remet au travail de la nature elle-même, c'est-à-dire, d'une part, à la pluie pour produire des pâturages et, de l'autre, au bétail pour produire du lait, etc., et pour se reproduire lui-même, on peut aussi dire du pasteur qu'il compte sur les efforts d'autrui pour s'occuper des animaux et des autres tâches nécessaires à la survie, se limitant lui-même à surveiller le travail des autres et à l'organiser.

Chez les éleveurs est-africains les garçons non initiés — la circoncision étant l'une des formes d'initiation — étaient assimilés aux femmes, en ce sens que leur masculinité n'était pas encore acquise ou socialement reconnue. Ceux et celles qui effectuaient le plus clair des tâches pénibles ou routinières formaient par conséquent une seule et même catégorie sociale qui s'opposait aux hommes initiés, jeunes et vieux. Les hommes, bien entendu, mettaient la main à l'ouvrage, par exemple, pour construire les enclos à bétail et pour abreuver le bétail en saison sèche, surtout si les puits étaient assez profonds. Il n'en reste pas moins qu'ils ne besognaient pas autant que les « femmes », et que sur le plan des représentations le travail et la virilité étaient des notions qui s'excluaient mutuellement. Le mépris pour la houe et pour les agriculteurs — qui étaient eux aussi assimilables aux « femmes » — n'aurait été, somme toute, qu'un aspect de cette répugnance proprement masculine à travailler pour vivre. Ici encore le rapprochement avec la condition aristocratique ne paraît pas dépourvu de pertinence.

Il importe d'insister sur le fait que c'est la nature même du mode de vie pastoral qui permet aux hommes de s'affranchir largement du travail productif pour se consacrer à des activités moins immédiatement reliées aux nécessités matérielles de la subsistance, telles que la guerre, la palabre et les rituels. L'élevage pastoral constitue un mode très extensif d'exploitation du milieu naturel. L'éleveur investit peu d'efforts dans la transformation de ce milieu. Pour l'essentiel il attend avec patience que la nature lui fournisse l'eau et les herbages dont son cheptel a besoin pour donner du lait, du sang et pour se multiplier.

En milieu tropical sec les conditions écologiques sont saines pour le bétail et donc propices à la pratique de l'élevage. Tout dépend toutefois des précipitations

qui doivent être suffisantes. Dire des pasteurs qu'ils s'en remettent à la nature, cela revient en fait à constater qu'ils se fient sur le ciel, qui est l'élément dispensateur de pluie. De fait le ciel occupait une position privilégiée dans la mythologie et la pratique religieuse des pasteurs est-africains. Ils honoraient une divinité unique dont l'appellation signifiait communément « le haut », « le ciel », le « soleil » ou encore « la pluie ». Les grands arbres et les rochers qui dominaient la plaine servaient couramment de sanctuaires, apparemment en raison de leur qualité médiatrice entre les humains et le ciel. On rencontre ici et là des mythes à l'effet que les ancêtres sont tombés du ciel. C'était entre autres le cas chez les Galla de l'Est du Kenya (Werner, 1915: 21) et chez les Tutsi du Rwanda, qui formaient une aristocratie pastorale (de Heusch, 1966: 83-5). Inversement les Maasai prétendaient avoir gravi un formidable escarpement au début de leur histoire, c'est-à-dire avant leur migration légendaire vers le sud. Ils s'étaient alors séparés de ceux qui étaient demeurés en bas, qui n'étaient nuls autres que les ancêtres des populations agricoles (Sankan, 1971: 67-9). Les Tutsi s'identifiaient au ciel en se prétendant mythiquement originaires de lui, alors que les Maasai le prenaient symboliquement comme le lieu de leur destination. En effet, selon Galaty (1977: 232), la migration vers le sud représente dans l'esprit des Maasai un mouvement vers le haut.

Toujours à propos des Maasai, M. Merker (1910: 116) a attribué leur orgueil au fait qu'ils se percevaient, à l'instar des Juifs de l'Ancien Testament, comme un peuple favorisé par la divinité :

This explains the haughtiness and the disdain toward the sedentary Negroes, who are not familiar with 'Ngai [le dieu céleste] and have no share in the goods created by him and who are condemned to wrest their daily food from the soil in the sweat of work. On the other hand, God cares for the Masai as for his children, they need not work. (trad. F. Schütze, 1971)

Dans sa thèse sur les mêmes Maasai, Jacobs (1965: 110, 372-73) affirme que ces pasteurs avaient conscience en vivant sur le mode pastoral de garder leurs distances par rapport aux choses de la terre, et qu'ils se reconnaissaient des affinités avec le ciel par opposition aux agriculteurs. Il y a dans la thèse plus récente de Galaty (1977: 238) des indications qui sont de nature à corroborer les dires de Jacobs.

Merker a cru rendre compte des rapports privilégiés des Maasai avec la divinité céleste en disant qu'ils avaient avec les Hébreux de l'Antiquité une parenté historique. Il n'a pas jugé pertinent de faire ressortir le fait que les deux populations en cause étaient pastorales. Pour sa part, Jacobs établit clairement un lien entre les prétentions célestes des Maasai et leur adhésion au pastoralisme, mais il semble n'y voir qu'un phénomène particulier à la culture maasai.

Je crois, pour ma part, qu'il y a lieu de penser que la relation entre le fait de pratiquer le pastoralisme et celui de s'attribuer des affinités célestes est susceptible de valoir à titre de prémisse plus ou moins implicite pour l'ensemble des cultures pastorales. Le rapport de l'éleveur à la terre, en effet, n'est pas direct comme c'est le cas pour le paysan. Ce rapport est médiatisé par le bétail qui vient en contact avec le sol lorsqu'il broute. Ce rapport est en outre médiatisé par l'agriculteur lui-même — ou encore par la femme cultivatrice comme chez les Karimojong et les Wahi Wanyaturu — qui produit les denrées agricoles que les pasteurs consomment principalement en saison sèche, alors que chutent les rendements laitiers des troupeaux. En d'autres termes, c'est la nature même du mode de production pastoral qui induit l'éleveur à se donner un statut ou une identité idéologiquement céleste par opposition à l'agriculteur. Du point de vue de l'éleveur l'agriculture se réduirait essentiellement à une intimité excessive avec la terre. L'antinomie entre les deux modes de vie, l'un associé de près à l'élément terrestre, l'autre cherchant à s'en dissocier, serait par conséquent idéologiquement parfaite. On comprend mieux maintenant l'origine première du mépris de l'éleveur pour la houe et pour les travailleurs des champs. On s'explique mieux aussi le fait que les pasteurs n'éprouvaient pas le même ressentiment pour les travaux de défrichage, qui sont pourtant pénibles, que pour le labeur agricole. Ainsi que je l'ai déjà fait remarquer, la hache s'acharne contre la matière ligneuse, mais non contre l'élément terrestre. Les arbres que l'on coupe pour ériger les enclos et les habitations s'élèvent évidemment au-dessus du sol.

Nous retrouvons ici l'équivalent de ce que nous avons vu à propos de l'attitude des pasteurs vis-à-vis des chasseurs. Les premiers se démarquent des autres, avons-nous vu, par leur façon typiquement harmonieuse de vivre des animaux herbivores, alors que la relation du chasseur à ceux-ci se caractérise par la violence criminelle et l'impiété. Nous avons même vu le chasseur être appelé à tuer les animaux du pasteur pour permettre à ce dernier de consommer leur viande en toute innocence. Le chasseur intervient ici comme médiateur entre l'éleveur et la viande de bœuf exactement comme le cultivateur s'interpose entre le pasteur et les produits de la terre que ce dernier consomme. En ce qui concerne l'attitude hautaine des éleveurs vis-à-vis des agriculteurs, c'est le rapport à la terre qui est en cause (plutôt que le rapport au monde des herbivores). Dépourvu de bétail, le paysan est réduit — telle, du moins, est la perception que l'éleveur a de la condition agricole — à travailler le sol, un élément inférieur comparativement au ciel, pour survivre. Il semble que nous tenions les deux prémisses de l'idéologie de même que les deux sources fondamentales de la fierté illimitée

qui caractérisait les sociétés pastorales est-africaines.

Avant de conclure il convient de soulever un aspect de l'idéologie pastorale est-africaine qui n'est pas sans avoir d'importantes incidences sur la perception que les éleveurs avaient des agriculteurs. Il s'agit du statut idéologiquement terrestre de la femme en milieu pastoral.

Dans l'Est africain, lorsque l'agriculture est pratiquée au sein de la communauté pastorale, elle échoit typiquement aux femmes plutôt qu'aux hommes. C'était le cas, comme nous avons vu, chez les ethnies de type Karimojong et chez les Nyaturu. On pourrait aussi citer l'exemple des Pokot pastoraux de l'Ouest du Kenya. J'ai par ailleurs fait état du fait que le transport des objets lourds et des biens domestiques à l'occasion des déplacements nomadiques était une tâche réservée aux femmes. La femme pastorale est-africaine n'était du reste pas seulement alourdie par les fardeaux qu'elle transportait sur son dos ou qu'elle chargeait sur ses ânes, mais aussi par les dizaines de bracelets et d'anneaux qui lui paraient les membres et qui, selon une information de J. Thomson (1887 : 251), pouvaient peser jusqu'à 30 lbs. Les éleveurs est-africains trouvaient que la démarche des femmes alourdies par leurs parures était élégante. On peut penser que leur admiration tenait pour une part à ceci que leurs conjointes, ainsi parées, assumaient leur condition terrestre, ce qui permettait par contraste aux hommes de s'identifier plus facilement au ciel en raison de leur relative légèreté. Le pasteur, en effet, se déplaçait typiquement les mains libres, sans autre bagage que sa lance ou un bâton de marche. Ses danses consistaient en bondissements rythmés que les femmes mariées ne pouvaient en aucune façon imiter. Du fait de ses responsabilités agricoles et de sa lourdeur la femme pastorale est-africaine était décidément du côté de la terre plutôt que du ciel.

Par ailleurs dans la culture des éleveurs de cette région la terre ne s'oppose pas simplement au ciel comme le bas à la hauteur, mais également comme le féminin au masculin. Cette dernière polarisation apparaît nettement dans la mythologie des populations de type galla (ou oromo) de l'Éthiopie méridionale telle que rapportée par E. Haberland (1963 : 72, 607) et par K. E. Knutsson (1967 : 49-50). La même polarisation sexuelle du ciel et de la terre existait dans la mythologie des Maasai (Hollis, 1905 : 279; Merker, 1910 : 270). Dans certains de ces mythes, on voit la pluie céleste, manifestement assimilée au sperme masculin, apporter la vie à la terre desséchée.

Nous avons d'abord vu de l'agriculteur qu'il était moins belliqueux que son vis-à-vis pastoral. Nous l'avons vu par la suite travailler plus durement que ce dernier. Nous le voyons maintenant associé à un élément symbolique féminin et moralement féminisant. Sa moindre bellicosité, voire même, dans

certains cas, sa reconnaissance passive de la suprématie guerrière de l'éleveur, étaient des traits qui le rapprochaient de la personnalité féminine. De même l'existence besogneuse qu'il passait pour mener n'était pas sans rappeler la vie des femmes. Tout converge dans la mentalité pastorale pour assimiler la condition paysanne à la condition féminine. Les sociétés pastorales est-africaines étaient phallogocentriques et patriarcales. Pour elles, par conséquent, il était naturel que le pasteur domine l'agriculteur. Il semble que l'attitude du pasteur vis-à-vis de l'agriculteur n'était pas tellement différente de celle qui caractérisait la noblesse féodale européenne dans ses rapports avec la paysannerie. Dominatrice, guerrière, celle-ci avait le sentiment d'appartenir à une autre race d'hommes que les gens de la terre.

L'idéologie pastorale est directement choquante pour le chasseur et l'agriculteur. Sur le plan des affrontements purement idéologiques la position du pasteur paraît la plus solide et la plus confortable. Le chasseur ne peut s'empêcher de tuer ses animaux, car tel est son destin. D'autre part, la terre ne pourra jamais s'élever au-dessus du ciel, si bien qu'aucune contre-idéologie paysanne ne peut ébranler les certitudes de l'éleveur. A l'agriculteur qui se laisse prendre au piège de l'idéologie pastorale et qui veut recouvrer une vitalité que le pasteur refuse de lui reconnaître, il s'offre deux possibilités pratiques. La première est de posséder au moins une ou deux vaches. De cette manière il s'associait, ne serait-ce que symboliquement, au prestige de la condition pastorale. Cela pourrait fort bien être l'une des raisons des « puissantes propensions pastorales de tous les Africains de l'Est » dont fait état H. K. Schneider (1979 : 91). L'autre issue qui se présentait à lui était de se dissocier autant que possible de l'activité agricole, en particulier du travail de la terre lui-même, pour en laisser le monopole aux femmes. A en croire la formule lapidaire de E. Huxley (1949 : 469), les choses se sont souvent déroulées ainsi :

In the absence of draught animals, women are the beasts of burden and, among tribes that cultivate, diggers of the land.

J'ai tenté au cours de cet essai de rendre compte de la fierté exemplaire des éleveurs est-africains. Ils avaient plus d'une raison de se glorifier. Respectueux de la vie animale contrairement aux chasseurs, ils se targuaient de piété. Ils croyaient mériter la considération de la divinité céleste parce qu'ils s'en remettaient entièrement à elle pour leur subsistance. S'identifiant au ciel plutôt qu'à l'élément terrestre, ils s'estimaient plus dignes que les femmes et que les

agriculteurs. Gens de la lance, ils s'affirmaient par leur agressivité belliqueuse. A maintes reprises cette dissertation sur l'homme pastoral a pris l'allure d'un discours sur la virilité. On peut penser que la plus grande gloire du pasteur, c'était justement le sentiment de sa propre virilité.

NOTES

* Je tiens à remercier le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada de même que la Direction générale de l'enseignement supérieur du Ministère québécois de l'éducation. Sans le soutien financier que m'ont si gracieusement fourni ces deux organismes, je n'aurais pu effectuer aussi facilement les recherches qui ont été nécessaires à la préparation de cet article. Je tiens aussi à remercier le professeur J. Galaty du Département d'anthropologie de l'Université Mc Gill et le Dr J.-C. Desmarais, actuellement directeur du Centre d'étude et de coopération internationale (CECI, Montréal) pour un certain nombre d'échanges stimulants sur l'ethnologie des pasteurs. Les positions exprimées ici demeurent néanmoins celles de l'auteur et celui-ci porte l'entière responsabilité des erreurs d'interprétation qui auraient pu se glisser dans son essai.

1. Comme en témoignent respectivement J. Nicolaisen (1963 : 15) et F. Barth (1961 : 9), on observait le même phénomène chez les Touaregs du Sahara et chez les Basseri du Sud de l'Iran : "Most true Tuareg are nomadic stock-breeders who will not engage in the strenuous work of irrigation agriculture. The Tuareg will readily engage in any strenuous work connected with stock-breeding, caravan trading, and in the past also in raiding expeditions (...) but agricultural work is generally much despised." "The normal diet of the Basseri includes a great bulk of agricultural produce, of which some tribesmen produce at least a part themselves. (...) informants agreed that the practice is a recent trend of the last 10-15 years. Agricultural work in general is disliked and looked down upon, and most nomads hesitate to do any at all."

2. J. Kirk (1904 : 96) rapporte que chez les Somali le creusage et l'entretien des puits étaient l'affaire des Midgans, une caste de chasseurs assujettis à la majorité pastorale. Pour l'Afrique de l'Ouest D.J. Stenning (1959 : 186) mentionne que ce travail était autrefois exécuté par des esclaves chez les Peuls du Nigéria, alors qu'en pays toubou (Tchad) l'excavation des puits était le propre des gens de basse caste (Chapelle, 1957 : 170-71, 187-88).

REFERENCES

- BARTH, F.
1961 *Nomads of South Persia*, Boston, Little & Brown.
- BAXTER, P.T.W.
1954 *Social Organization of the Galla of Northern Kenya*, Unpubl. D. Phil. thesis, Lincoln College, England.
- BEECH, M.H.
1911 *The Suk*, Oxford, Clarendon Press. Reprinted by Negro universities Press, New York, 1969.
- BEIDELMAN, T.O.
1960 *The Baraguyu*, *Tanganyika Notes & Records*, 55: 245-78.
1961 *Beer drinking and cattle theft in Ukaguru: inter-tribal relations in a Tanganyika chiefdom*, *American Anthropologist*, 63(3): 534-49.
1964 *Intertribal insult and opprobrium in an East African chiefdom (Ukaguru)*, *Anthropological Quarterly*, 37: 33-52.
1965 *Some Baraguyu cattle songs*, *Journal of African Languages*, 4(1): 1-18.
1968 *Some hypothesis regarding Nilo-Hamitic symbolism and social structure; Baraguyu folklore*, *Anthropological Quarterly*, 41(2): 78-89.
- CHAPELLE, J.
1957 *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon.
- DE HEUSCH, L.
1966 *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, Université Libre de Bruxelles, Institut de sociologie.
- DYSON-HUDSON, N.
1966 *Karimojong Politics*, Oxford, Clarendon Press.
- DYSON-HUDSON, R.
1960 *Men, women and work in a pastoral society*, *Natural History*, 69(10): 42-57
1972 *Pastoralism; self image and behavioral reality*, *Journal of Asian and African Studies*, 7(1-2): 30-47.
- ELAM, Y.
1973 *The Social and Sexual Roles of Hima Women*, Manchester, Manchester University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.
1936 *The Nuer: age-sets*, *Sudan Notes & Records*, 19(2): 233-69.
1940 *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press.
1956 *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- FOSBROOKE, H.A.
1948 *An administrative survey of the Masai social system*, *Tanganyika Notes & Records*, 26: 1-50.
- GALATY, J.G.
1977 *In the Pastoral Image: the Dialectic of Maasai Identity*, Unpubl. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago.
1979 *Pollution and pastoral antipraxis: the issue of Maasai inequality*, *American Ethnologist*, 6(4): 803-16.
- GULLIVER, P.H.
1954 *Jie agriculture*, *Uganda Journal*, 18(1): 65-70.
- HABERLAND, E.
1963 *Galla Sud-Athiopiens*, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- HINDE, S.L. & HINDE, H.
1901 *The Last of the Masai*, London, William Heineman.
- HOLLIS, A.C.
1905 *The Masai*, Oxford, Clarendon Press. Reprinted by Negro Universities Press, Connecticut, 1970.
- HUXLEY, E.
1949 *Tombo and his people*, *The Geographical Magazine*, 21(12): 460-69.
- JACOBS, A.H.
1965 *The Traditional Political Organization of the Pastoral Maasai*, Unpubl. Ph.D. Dissertation, Nuffield College, Oxford University.
- KIRK, J.W.C.
1904 *The Yibirs and Midgans of Somaliland, their traditions and dialects*, *Journal of the African Society*, 4(13): 91-108.
- KLIMA, G.J.
1970 *The Barabaig*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- KNUTSSON, K.E.
1967 *Authotity and Change*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- KRAPF, J.L.
1857 *Kurze Beshreibung der Masai und Wakuafi-Stämme in südöstlichen Africa*, *Ausland*: 437-42, 461-66.
- LAMPHEAR, J.
1976 *The traditional History of the Jie of Uganda*, Oxford, Clarendon Press.
- LAST, J.T.
1883 *A visit to the Masai people living beyond the borders of the Nguru country*, *Proceedings of the Royal Geographical Society*, 5: 517-43.
- LEAKEY, L.S.B.
1930 *Some notes on the Masai of Kenya Colony*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 60: 185-209.
- LEGESSE, A.
1973 *Gada*, New York, The Free Press.
- LEWIS, I.M.
1955 *Peoples of the Horn of Africa*, London, International African Institute.
1961 *A Pastoral Democracy*, London, Oxford University Press.
- LEYS, N.
1924 *Kenya*, London, Frank Cass. Fourth ed., 1973.
- LUKYN WILLIAMS, F.
1938 *Hima cattle*, *Uganda Journal*, 6(1): 17-42.
- MAQUET, J.
1966 *Les civilisations noires*, Marabout Université, Editions Gérard & Co.
1970 *Pouvoir et Société en Afrique*, Paris, Hachette.
- MARRIS, P. & SOMERSET, A.
1971 *The African Entrepreneur*, New York, Africana Publishing Corporation.
- MARSHALL THOMAS, E.
1965 *Warrior Herdsmen*, New York, Knopf.
- MERKER, M.
1910 *Die Masai*, Berlin, Diestrich Reimer. Traduction anglaise par F. Schütze, *Human Relations Area Files*, 1971.
- NICOLAISEN, J.
1963 *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg*, National Museum, Ethnographical Series, no 9, Copenhagen.
- PHILLIPSON, J.H.
1916 *Notes on the Galla, Man*, 16(12): 177-81.

- REECE, A.
1963 To my Wife 50 camels, London, Harvill Press.
- RIGBY, P.
1969 Pastoralism and prejudice, In P. Rigby, Society and Social Change in Eastern Africa, Nkanga 4, Kampala, Makere Institute of Social Research: 42-52.
1971 The symbolic role of cattle in Gogo ritual, In T.O. Beidelman, The Translation of Culture, London, Tavistock: 257-91.
- SANKAN, S.S. Ole
1971 The Maasai, Nairobi, East African Literature Bureau.
- SCHNEIDER, H.K.
1957 The subsistence role of cattle among the Pokot and in East Africa, American Anthropologist, 59(2): 278-300.
1970 The Wahi Wanyaturu, Chicago, Aldine.
1979 Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure, Bloomington & London, Indiana University Press.
- SHELFORD, F.
1910 Notes on the Masai, Journal of the African Society, 9(35): 267-69.
- STENNING, D.J.
1959 Savannah Nomads, London, Oxford University Press.
- STORRS FOX, D.
1930 Further notes on the Masai of Kenya Colony, Journal of the Royal Anthropological Institute, 60: 447-65.
- THOMSON, J.
1887 Through Masailand, London, Samson Low.
- VAGELER, P.
1913 Beiträge zur Kenntnis der Landschaft Mangate und des Stammes der Tatoga, Der Pflanzler, 5: 232-36
- WAKEFIELD, T.
1882 Wakefield's fourth journey to the southern Galla, Proceedings of the Royal Geographical Society, 4(6): 368-72.
- WERNER, A.
1913 Some notes on the Wapohomo of the Tana River, Journal of the African Society, 12(48): 359-84.
1914 The Galla of the East Africa Protectorate, Journal of the African Society, 13(50): 121-42; (51): 262-87.
1915 Some Galla notes, Man, 15(10): 17-22.
- WILSON, G. McL
1952 The Tatoga of Tanganyika, Tanganyika Notes & Records, 33: 35-47.