

Le bétail et sa représentation chez les pasteurs de l'Afrique du nord et de l'est. Une approche ethnoarchéologique

Volume I

Texte

Thèse présentée par Jérôme Dubosson

Pour l'obtention du titre de Docteur en Sciences Humaines

Institut d'archéologie, Faculté des lettres et sciences humaines

Université de Neuchâtel, 1^{er} septembre 2016

Sous la direction du Professeur Matthieu Honegger

Jury

Dr. Louis Chaix, Professeur émérite, Laboratoire Archéologie et peuplement de l'Afrique, Département de Génétique et évolution, Université de Genève, Suisse

Dr. François-Xavier Fauvelle, directeur de recherche au CNRS, Laboratoire Travaux et Recherches Archéologiques sur les Cultures, les Espaces et les Sociétés (TRACES), UMR 5608 du CNRS, Université de Toulouse 2 - Jean Jaurès, France

Dr. Ellen Hertz, Professeure, Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel, Suisse

Dr. Matthieu Honegger, Professeur, Institut d'archéologie, Université de Neuchâtel, Suisse

Dr. Joséphine Lesur, maître de conférences, Laboratoire Sociétés, animaux et plantes en Asie et en Afrique (SAPAA), UMR 7209 du CNRS, Muséum national d'Histoire naturelle, France

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Matthieu Honegger, directeur de thèse, professeur à l'Université de Neuchâtel ; M. Louis Chaix, professeur émérite, Université de Genève ; M. François-Xavier Fauvelle, directeur de recherche au CNRS, Université de Toulouse - Jean Jaurès ; Mme. Ellen Hertz, professeure, Université de Neuchâtel ; Mme Joséphine Lesur, maître de conférences, Muséum national d'Histoire naturelle, Paris autorise l'impression de la thèse présentée par M. Jérôme Dubosson en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 1^{er} septembre 2016



Le doyen
Hédi Dridi

À la mémoire de Silimba Lukusse (~1965 - 2016)

Qui m'a fait vivre, ô combien !
Comme les animaux sont bons !
Bons à regarder et à sentir,
Bons à toucher et à manger,
Et surtout bons à penser !
Pour tout ça et bien plus encore : *misso, barjo ime* !

Résumé

Ce travail s'attache à saisir la place du bétail dans les sociétés pastorales passées et présentes d'Afrique du Nord et d'Afrique de l'Est. Il repose sur une démarche ethnoarchéologique et vise à une meilleure compréhension du développement du pastoralisme dans le temps et l'espace. Tout d'abord, je rends compte de témoins archéologiques nous informant sur la diffusion du pastoralisme en Afrique et sur le rôle social, culturel et rituel du bétail pour les sociétés pré- et protohistoriques d'Afrique du Nord et de l'Est. Il s'agit là de restes animaux appartenant à des dépôts de surface ou en fosse, et le plus souvent d'ordre rituel, ainsi que de représentations peintes et gravées de bovins dans des abris sous roche, sur des blocs ou encore des parois rocheuses. Puis, je m'intéresse à l'historiographie du pastoralisme. Je rapporte les principaux documents historiques relatifs aux pasteurs africains et mets en lumière la manière dont ils ont été perçus à travers le temps. Ensuite, mon regard se porte sur les sociétés actuelles et subactuelles d'Afrique de l'Est, celles dans lesquelles le bétail représente une richesse certes matérielle, mais surtout relationnelle et symbolique. Le cas des Hamar du Sud-Ouest éthiopien sert d'exemple pour comprendre comment s'instaurent des relations homme-animal d'une remarquable intensité et comment elles se manifestent dans la culture matérielle et immatérielle. Enfin, j'analyse les vestiges archéologiques à la lumière des données ethnologiques, questionnant la possibilité d'une continuité millénaire de pratiques et de représentations en lien avec le bétail.

Mots-clés

Ethnoarchéologie – Archéologie – Ethnologie – Histoire – Préhistoire – Pastoralisme – Afrique du Nord – Sahara – Vallée du Nil – Corne de l'Afrique – Afrique de l'Est – Bétail – Culte du bétail – *Cattle complex* – Art rupestre – Rituels – Relations homme-animal – Sacrifice animal – Esthétique – Symbolique – Hamar

Summary

This work attempts to depict the role of cattle in past and present pastoral societies of North and East Africa. It is based on an ethnoarchaeological approach and aims at a better understanding of the development of pastoralism both in time and in space. Firstly, I summarise the archaeological evidence related to the spread of pastoralism in Africa and to the social, cultural and ritual role of livestock for pre- and protohistoric societies. This involves a study of animal remains found in surface deposits or pits, and a study of rituals, and paintings and engravings of cattle in rock shelters, on blocks and rock walls. Then, I review the historiography of pastoralism. I describe the main historical documents relating to African herders and highlight the way they were perceived through time. After that, my focus is on current and sub-current East African societies where cattle represent an important material wealth, but especially a relational and symbolic wealth. The case of the Hamar of southwestern Ethiopia serves as an example to better understand how these human-animal relationships of remarkable intensity are established and how they are expressed in the material and immaterial culture. Finally, I analyse the archaeological findings from an ethnological perspective, examining the possibility of such a millennial continuity of practices and representations in connection with livestock.

Keywords

Ethnoarchaeology – Archaeology – Ethnology – History – Prehistory – Pastoralism – North Africa – Sahara – Nile Valley – Horn of Africa – East Africa – Cattle – Cattle Cult – *Cattle complex* – Rock Art – Rituals – Human-Animal Relationships – Animal Sacrifice – Aesthetics – Symbolism – Hamar

Remerciements

Ce travail de thèse n'aurait jamais vu le jour sans l'aide et le soutien de nombreuses personnes qui m'ont accompagné tout au long de ces années de recherche sur le pastoralisme africain.

J'exprime mes profonds remerciements à mon directeur de thèse, le professeur Matthieu Honegger pour m'avoir donné la possibilité de mener des recherches ethnoarchéologiques en Afrique. Sa confiance et son soutien m'ont été précieux pour inaugurer et finaliser ce travail.

Je suis reconnaissant envers l'ensemble des membres de mon jury pour leur précieuse participation : Mesdames Ellen Hertz et Joséphine Lesur, Messieurs Louis Chaix et François-Xavier Fauvelle.

J'exprime ma gratitude envers l'Université de Neuchâtel qui a soutenu financièrement mes terrains ethnographiques en Éthiopie et envers l'Institut des études éthiopiennes à Addis Abeba, représenté en la personne de M. Aklilu Yilma qui m'a délivré les permis nécessaires à ce que ces terrains se déroulent dans les meilleures conditions.

Que mes collègues de l'institut d'archéologie de Neuchâtel et du Laténium soient ici salués pour la bonne humeur et pour les réflexions constructives qu'ils m'ont généreusement offertes durant ces années de thèse.

Un merci tout particulier à celles et ceux qui ont patiemment écouté mes histoires bovines, notamment mes compagnons de thèse et amis Pauline de Montmollin, Géraldine Delley, Camille Fallet, Alice Vanetti, Gianna Reginelli, Chrystel Jeanbourquin, Bastien Jakob, Paul Jobin.

En pays Hamar, je tiens à remercier les personnes avec qui j'ai fait des entretiens, celles qui m'ont offert une calebasse de café ou qui ont partagé un peu de leur temps avec quelqu'un qui ne comprenait pas toujours ce qui se passait autour de lui. Un grand merci aux habitants de Dambaiti pour leur généreux accueil, à tous ceux et à toutes celles qui m'ont adopté comme un membre à part entière de leur famille ou comme un ami avec qui tout ou presque peut être partagé. Une pensée particulière pour mes *mago* et surtout pour mon indéfectible compagnon de route Haila Burdimba.

J'exprime ma reconnaissance infinie envers Jean Lydall et Ivo Strecker qui m'ont permis de vivre auprès des Hamar, sans eux ces terrains ethnographiques n'auraient jamais été possibles.

Pour m'avoir fait part de leurs connaissances du Sud Omo, pour m'avoir accueilli sur leur terrain de recherche, pour m'avoir soutenu lors de moments difficiles ou plus simplement pour avoir

généreusement partagé rires et sourires autour de cafés éthiopiens, je tiens à remercier mes collègues et amis anthropologues affiliés au South Omo Research Center de Jinka, particulièrement Sophia Thubauville, Shauna LaTosky, Luke Glowacki, Echi Gabbert, Tina Brüderlin, Felix Girke, Susanne Epple, Lucie Buffavand et Jean-Baptiste Eczet.

Une cordiale dédicace à mon *miss* Mathieu Gex pour son remarquable travail photographique chez les Hamar, ainsi qu'à Alexandre Paratte pour son indéfectible appui. Un grand merci à mes amies et amis d'enfance qui ont toujours suivi, même de loin, mon travail.

Pour leurs encouragements, leurs témoignages de confiance, leurs assistances matérielles et morales, je tiens à remercier mes parents, mes frères et ma sœur de cœur.

Un immense merci à ma femme Isabelle et à mes enfants Alice et Baptiste, pour l'amour qu'ils portent à quelqu'un souvent absent et qui travaille tard le soir...Grâce à eux, j'ai surmonté mes doutes et entrepris ce travail de thèse le cœur léger et l'esprit apaisé.

Table des matières

1. INTRODUCTION	17
1.1. Définition de la problématique	17
1.2. Une stratégie de recherche : l'ethnoarchéologie	19
1.3. Cadre et thématiques de l'étude	19
 PARTIE I : ARCHÉOLOGIE	
2. ORIGINES ET DIFFUSIONS DU PASTORALISME EN AFRIQUE	29
2.1. Afrique du Nord-Est	29
2.2. Afrique de l'Est	32
2.3. Corne de l'Afrique	34
2.4. Afrique australe	36
2.5. Conclusion	37
3. ARTS RUPESTRES EN AFRIQUE DU NORD, DU NORD-EST ET DE L'EST	39
3.1. Sahara central et oriental	42
3.1.1. Tassili-n-Ajjer	45
3.1.2. Adrar des Iforas	47
3.1.3. Aïr	52
3.1.4. Messak	54
3.1.5. Djebel el-Uweinat	56
3.1.6. Tibesti, Borkou, Ennedi	58
3.2. Vallée du Nil et ses abords	66
3.2.1. Haute-Égypte	66
3.2.2. Désert oriental	71
3.2.3. Nubie	77
3.3. Corne de l'Afrique	90
3.3.1. Éthiopie	98
3.3.2. Érythrée	102
3.3.3. République de Djibouti	103
3.3.4. Somalie	103
3.3.5. Somaliland	104
3.4. Afrique de l'Est	106
3.4.1. Kenya	109
3.4.2. Ouganda	115
3.4.3. Tanzanie	116
3.5. Conclusion	122
4. DÉPÔTS ANIMAUX EN AFRIQUE DU NORD ET DU NORD-EST	125
4.1. Égypte	127
4.1.1. Napta Playa	127
4.1.2. Wadi Khashab	128

4.2. Libye	129
4.2.1. Uan Kasa	129
4.2.2. Messak Settafet	129
4.3. Algérie	133
4.3.1. Mankhor	133
4.4. Niger	135
4.4.1. Talak-Timersoi	135
4.4.2. Chin Tafidet	135
4.4.3. In Tuduf	136
4.4.4. Adrar Bous	136
4.4.5. Afunfun et Iwelen	137
4.5. Soudan	137
4.5.1. El-Barga	138
4.5.2. Kadruka	139
4.5.3. El-Kadada	140
4.5.4. El-Ghaba	142
4.5.5. Site R12	142
4.5.6. Wadi Howar	143
4.5.7. Saï	143
4.5.8. H29 et P37	145
4.6. Conclusion	148
5. LE RÔLE DU BÉTAIL DANS LE ROYAUME DE KERMA	151
5.1. Avant-propos	151
5.2. Environnement et économie à Kerma	152
5.3. Organisation sociale et politique du royaume	157
5.4. Dépôts animaux et rituels funéraires	159
5.4.1. Kerma ancien	160
5.4.2. Kerma moyen	162
5.4.3. Kerma classique	166
5.5. Déformations des encornures bovines	169
5.6. Conclusion	172

PARTIE II : ETHNOLOGIE

6. LE PASTORALISME DANS UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE	175
6.1. Avant-propos	175
6.2. Pasteurs de l'Égypte ancienne	175
6.3. Pasteurs de l'Afrique antique	177
6.4. Pasteurs de l'Afrique médiévale et coloniale	182
6.5. Théorie hamitique de Charles G. Seligman	189
6.6. Cattle Complex de Melville J. Herskovits	195
6.7. Approches académiques et scientifiques	198
6.8. Conclusion	203

7. UN TERRAIN ETHNOGRAPHIQUE DANS LA SOCIÉTÉ HAMAR (ÉTHIOPIE)	205
7.1. Histoire de la recherche dans le Sud Omo	205
7.2. Matériau et méthodes de terrain chez les Hamar	209
7.3. Territoire Hamar dans le Sud Omo	212
7.4. Modes de subsistance en pays Hamar	213
7.5. Origine des Hamar	216
7.6. Organisation sociale et politique Hamar	218
7.7. Rituels funéraires Hamar	222
7.8. Conclusion	228
8. LE PHÉNOMÈNE DES ANIMAUX FAVORIS	229
8.1. Le soi humain et l'autre animal	234
8.2. L'animal favori en terre Hamar et au-delà	237
8.3. Symbolique de la déformation	243
8.4. Signification sociale du nom d'animal favori	246
8.5. Esthétique et symbolique de l'animal favori	250
8.6. Conclusion	254
9. LE RÔLE DU BÉTAIL DANS LES SOCIÉTÉS PASTORALES ET AGROPASTORALES D'AFRIQUE DE L'EST	257
9.1. Environnement social et économique	257
9.2. Organisation politique	260
9.3. Rituels funéraires	266
9.3.1. Avant-propos	266
9.3.2. Contexte de l'étude	271
9.3.3. De la sobriété dans le rituel	273
9.3.4. De la distinction dans le rituel	276
9.3.5. De la régénérescence dans le rituel	290
9.4. Conclusion	294
10. LE RÔLE DU BÉTAIL DANS LES ROYAUMES DE LA RÉGION DES GRANDS LACS	
10.1. Avant-propos	297
10.2. Environnement social et économique	298
10.3. Organisation politique	305
10.4. Rituels funéraires	308
10.4.1. Burundi	310
10.4.2. Rwanda	314
10.4.3. Buha	316
10.4.4. Bushi	316
10.4.5. Bunyoro	317
10.4.6. Ankole	319
10.4.7. Buganda	320
10.5. Conclusion	322

PARTIE III : ETHNOARCHÉOLOGIE

11. ETHNOARCHÉOLOGIE DU PASTORALISME EN AFRIQUE	329
11.1. (In)visibilité du pastoralisme en archéologie	329
11.2. Définir l'ethnoarchéologie	333
11.3. Analogie ethnographique en archéologie	337
12. LE BÉTAIL DANS LES ARTS RUPESTRES	345
12.1. Déformation des encornures	346
12.2. Transformation des encolures	355
12.3. Marquage des robes	358
13. LE BÉTAIL DANS LES DÉPÔTS RITUELS	369
13.1. Inhumations animales et culte du bétail	369
13.2. Inhumations animales et rituels funéraires	375
13.2.1. Le dépôt animal en fosse	376
13.2.2. Le dépôt animal en surface	385
14. CONCLUSION GÉNÉRALE	397
15. BIBLIOGRAPHIE	401

1. INTRODUCTION

1.1. Définition de la problématique

Le pastoralisme est au cœur de la culture, de l'histoire et de l'héritage de l'Afrique. De nos jours, il concerne plus du quart de la population du continent africain, c'est-à-dire près de 270 millions de personnes qui occupent environ quarante pour cent des terres, avec toutefois de grandes variations selon les pays (Dreyfus-Gamelon 2010). Le pastoralisme est généralement défini comme une stratégie de subsistance fondée sur l'élevage d'animaux domestiques. Les pasteurs sont alors des populations qui dépendent des produits (lait, viande, sang, peaux, os, fumier, etc.) et des services (portage, traction, etc.) de leurs animaux domestiques, et qui organisent leurs habitats et leurs mobilités en fonction des besoins alimentaires de leur bétail. Toutefois, le pastoralisme ne peut se réduire à une simple activité économique, celle d'un élevage mobile ou sédentaire des troupeaux. D'ailleurs, pris sous cet aspect économique, il est bien difficile d'en donner une définition unique tant est grande la variabilité des systèmes pastoraux (Monod 1975 ; Khazanov 1984 ; Galaty & Johnson 1990 ; Blench 2000 ; Bollig *et al.* 2013). Le pastoralisme est bien plus qu'une stratégie de subsistance permettant à des hommes et à des femmes de s'approprier et de transformer les ressources de leur environnement. Il constitue un système complexe de rapports entre le pasteur, le bétail et des ressources naturelles. Dans ce système, la possession du bétail ne se limite pas à sa valeur fonctionnelle, mais apparaît comme centrale dans l'idéologie, c'est-à-dire, dans l'ensemble des valeurs et des idées communes dans une société (Hazel 1979, 1981 ; Dumont 1983 ; Bonte 2004, 2009). Je m'attache ici à des sociétés pastorales, aussi bien qu'agropastorales, qui ont développé des pratiques et représentations communes articulées autour de la fonction centrale qu'occupe le bétail, tant dans la vie sociale et rituelle que dans la vision du monde et les affects les plus quotidiens. Cette étude porte ainsi sur ces sociétés, passées et présentes, partageant une idéologie pastorale marquée. Elles peuvent bien se distinguer sous d'autres aspects (organisations sociales, systèmes de croyances, modes de production, systèmes d'élevage, contextes environnementaux, etc.), mais ce qui les rapproche et qui définit leurs membres comme des pasteurs est le statut symbolique et social que ceux-ci accordent au bétail, plus spécifiquement aux bovins.

Dans ce travail, j'utilise les termes 'bétail' et 'bovin' dans un sens restreint et pour désigner uniquement les membres de la sous-famille des bovinés que sont la vache, le taureau, le bœuf et le veau¹. Je me consacre ainsi essentiellement à ces animaux domestiques et laisse de côté

¹ Les termes 'bétail' et 'bovin' ne doivent ainsi pas être pris dans leur sens collectif et désignant, pour le premier, l'ensemble des animaux d'élevage (hormis ceux de basse-cour et d'aquaculture), tels que les bovins, chevaux, ânes, mulets (gros bétail) et les

les chèvres et les moutons. Je reconnais pour ces sociétés la valeur économique, sociale ou encore rituelle de ce petit bétail, mais ce choix s'est imposé à moi pour deux raisons.

D'une part, il s'inscrit dans la continuité des problématiques de mes terrains privilégiés de recherche archéologique (royaume de Kerma au Soudan) et ethnographique (société agropastorale Hamar en Éthiopie). En effet, dans le cadre de mon master de licence, j'ai mené en 2005 une recherche ethnoarchéologique sur la pratique de la déformation des encornures bovines, attestées en préhistoire dans la culture Kerma (2500-1500 av. J.-C.) et réalisées par différents éleveurs est-africains, dont les Hamar (Dubosson 2006). J'avais alors pu assister à une déformation des encornures et la documenter. Cette recherche a permis de montrer que les techniques de déformation utilisées par les éleveurs Kerma et ceux Hamar étaient similaires (Chaix *et al.* 2012). Il s'agit finalement dans cette thèse d'étendre ma réflexion et mes problématiques à des aspects cette fois moins techniques, en questionnant notamment la possibilité d'une idéologie pastorale ou d'un symbolisme du bétail ayant traversé les millénaires et possédant une empreinte matérielle, telle qu'elle puisse être révélée en archéologie.

D'autre part, ce choix est dicté par la valeur suprême que les pasteurs africains eux-mêmes attribuent aux bovins. En effet, les bovins apparaissent dans de nombreuses sociétés pastorales et agropastorales non seulement comme la richesse par excellence, mais aussi comme le symbole d'une qualité de vie meilleure et plus digne². Ces sociétés ont développé un ensemble de valeurs liées au bétail, qui orientent leurs pratiques et leurs représentations. Il y a, par exemple, la valeur de genre (masculin pastoral et féminin agricole) qui contribue à l'établissement de hiérarchies sociales. C'est cette valeur suprême du bovin que je souhaite interroger dans ce travail de thèse. Quelle est son histoire ? Quelle est sa préhistoire ? Comment se manifeste-t-elle dans la culture matérielle et immatérielle ? Quelle empreinte laisse-t-elle dans le paysage ou l'environnement construit ? Comment est-elle devenue un trait commun à de nombreuses sociétés passées et présentes ? Pour répondre à ces questions, j'étudie les relations que ces sociétés entretiennent entre elles, ainsi que les relations que leurs membres ont avec leurs bovins domestiques. Ces dernières relations homme-animal ont paru si particulières aux regards extérieurs (ceux d'administrateurs coloniaux, économistes ou ethnologues occidentaux) qu'elles se devaient d'être comprises et finalement définies en des termes spécifiques, sur lesquels nous allons revenir ('cattle complex', 'identification', 'boolâtrie', 'boomanie').

chèvres, moutons, porcs (petit bétail) et, pour le second, dans un sens zoologique, les différents membres de la sous-famille des bovinés, tels que le sont effectivement les bovins mais également les buffles, les bisons ou encore les yaks.

² Un grand nombre de pasteurs est engagé dans l'agropastoralisme qui est caractérisé par la combinaison de l'élevage et d'activités agricoles saisonnières assorties d'obligations relatives au champ cultivé (Galaty 1989).

1.2. Une stratégie de recherche : l'ethnoarchéologie

Cette étude cherche à éclairer les voies possibles d'une collaboration entre archéologie et anthropologie au sujet des relations homme-animal en Afrique du Nord et de l'Est. Donner du sens aux vestiges archéologiques ne va pas de soi. Et comme beaucoup d'autres chercheurs, je pense que l'attribution d'une signification à un vestige implique un recours inévitable au monde connu actuel. Cela est notamment réalisé à travers des références extérieures aux matériaux étudiés, provenant d'une part du domaine archéologique, d'autre part du domaine ethnologique. Je conçois l'ethnoarchéologie comme une stratégie de recherche destinée à affiner et à enrichir la compréhension des relations qui unissent culture matérielle et comportements humains. Des terrains ethnographiques dans le sud-ouest de l'Éthiopie, auprès des agropasteurs Hamar, ont été réalisés dans cette perspective. Les sites archéologiques et vestiges matériels présentés dans cette thèse vont être en partie analysés à partir de données ethnologiques récoltées sur ces terrains, ainsi que de données issues de la littérature ethnologique. Il s'agit d'utiliser ici au mieux l'analogie, ce mode de raisonnement par induction qui sous-tend l'interprétation, et de mettre en avant des données ethnologiques utiles à la recherche archéologique. Mon ambition est non seulement d'identifier des objets ou des phénomènes anciens liés au pastoralisme africain, mais également d'éclairer le présent de celui-ci à la lumière du passé et de savoir s'il est finalement possible de découvrir dans le passé les racines de son présent.

1.3. Cadre et thématiques de l'étude

L'approche ethnoarchéologique proposée ici ne vise cependant pas à étudier le phénomène du pastoralisme dans sa globalité. Ce vaste sujet ne devrait se restreindre, pour être traité correctement, ni à l'Afrique, ni essentiellement aux bovins. L'approche se concentre sur des régions limitées, sur des thématiques de recherche régulièrement abordées en archéologie et bien documentées le plus souvent, ainsi que sur des données ethnographiques, ethnologiques, anthropologiques, linguistiques ou historiques, qui peuvent servir à la connaissance du développement et du maintien du pastoralisme africain, de ses pratiques et de ses représentations. Ce travail de thèse est divisé en trois parties, la première porte sur l'archéologie, la seconde sur l'ethnologie et la troisième et dernière sur l'ethnoarchéologie du pastoralisme. Dans chaque partie et plus généralement dans chaque chapitre, il est fait appel à un corpus de données spécifiques et des problématiques propres à celui-ci sont soulevées.

Dans la partie I : ARCHÉOLOGIE, je traite tout d'abord des origines et diffusions possibles du pastoralisme en Afrique (chapitre 2). Je porte mon regard sur plusieurs régions du

continent, à savoir l'Afrique du Nord-Est, l'Afrique de l'Est, la Corne de l'Afrique et l'Afrique australe. Les restes d'animaux domestiques mis au jour dans ces régions permettent d'avoir une vision suffisamment large pour réfléchir aux modalités d'émergence et de développement du pastoralisme. Divers scénarios sont proposés pour la diffusion du bétail sur le continent et nous verrons lesquels sont les plus appropriés selon les régions (diffusion démique, culturelle, acculturation, assimilation, etc.). Ils nous permettent de situer dans le temps et dans l'espace non seulement une présence animale, mais également de réfléchir sur les relations qu'entretenaient les hommes et les femmes de la préhistoire avec leurs bovins domestiques.

Ensuite, j'étudie les arts rupestres du Sahara central et oriental, de la vallée du Nil et de ses abords, de la Corne de l'Afrique, ainsi que de l'Afrique de l'Est (chapitre 3). Cela nous fera à nouveau voyager sur plusieurs milliers de kilomètres, mais également sur plusieurs milliers d'années (entre le VI^e millénaire av. J.-C. et le I^{er} millénaire ap. J.-C.). Je concentre mon attention sur les représentations de bovins, qu'elles soient peintes ou gravées, figuratives ou non figuratives. Ces représentations occupent une place éminente dans les arts rupestres africains, devant celle des animaux de la grande faune sauvage. Une emphase des pasteurs préhistoriques pour leurs bovins et pour certains de leurs traits spécifiques (encornures, robes, encolures) est constatée dans les différentes régions abordées. Il y aura alors lieu de s'interroger sur l'éventualité d'une communauté de pratiques et de représentations en lien avec le bétail, dans le temps et l'espace. Une telle emphase, ainsi que le rendu si particulier de certains animaux, semblent nous suggérer que le bétail aurait été apprécié bien au-delà de son rôle économique.

Puis, j'étudie les dépôts animaux dans les sociétés pré-et protohistoriques (chapitre 4). Le bétail est ici représenté par ses restes osseux, crâniens et post-crâniens, trouvés dans des puits, des fosses, sous des tumuli ou encore au sein d'empierrements énigmatiques. De tels dépôts, observés dans différents lieux du nord et du nord-est de l'Afrique, apparaissent vers le VI^e millénaire avant notre ère au Sahara. Ils prennent des formes variables selon les contextes et les époques. La présence d'animaux entiers et découpés, ou de leurs restes calcinés, dans des structures aménagées et prédestinées à les accueillir, témoigne d'une relation homme-animal d'une remarquable complexité. Il est question de déterminer si cette pratique de dépôt animal est d'ordre rituel ou séculaire.

Finalement, j'aborde le rôle de bétail dans le royaume de Kerma au Soudan (chapitre 5). Le bétail joua un rôle économique, social, culturel et rituel important durant toute l'existence de ce royaume, le premier historiquement connu d'Afrique noire, qui domina la Nubie entre 2450 et 1480 av. J.-C. Mon étude porte sur des pratiques rituelles révélant à mon avis la forte idéologie

pastorale de cette société, notamment l'enveloppement des défunts dans des couvertures en cuir, les dépôts en fosse d'animaux entiers ou découpés et les dépôts en surface des bucranes. L'intensité des dépôts est remarquable dans la nécropole orientale, située à cinq kilomètres de la capitale du royaume et qualifiée de royale, puisque des dizaines d'animaux peuvent être placés dans les fosses et jusqu'à plusieurs milliers de bucranes en surface. Je m'interroge ici sur le sens à donner à ces dépôts. Sont-ils révélateurs du statut ou de l'identité du défunt ? D'où proviennent les animaux ? Pour qui et pourquoi sont-ils mis à mort ? Pourquoi les déposer pour les uns en fosse et pour les autres en surface ? Une autre pratique va être abordée, témoignant également de la complexité des relations homme-animal dans le royaume de Kerma. Il s'agit de la déformation artificielle des encornures bovines. Il est montré ici que les bovins figurés dans les arts rupestres africains, mis au jour dans les dépôts rituels du royaume de Kerma et présents actuellement dans les troupeaux des éleveurs est-africains présentent une similarité de formes d'encornures nous interrogeant sur la continuité des pratiques pastorales à travers le temps et l'espace.

Dans la partie II : ETHNOLOGIE, je m'intéresse tout d'abord à la manière dont les acteurs du pastoralisme, à savoir les pasteurs, leurs animaux domestiques et leur environnement ont été perçus à travers le temps (chapitre 6). L'étude de documents historiques, allant des écrits de l'Égypte ancienne aux publications internationales les plus récentes, montre que ces acteurs inspirent une fascination persistante et ambivalente. Une image tantôt réaliste, tantôt mythique des pasteurs s'est construite au fil du temps et il sera montré quel rôle elle a joué et joue encore dans l'étude du pastoralisme.

Ensuite, je témoigne par mon expérience de terrain chez les Hamar du sud-ouest de l'Éthiopie, ainsi que par la littérature sur ces agropasteurs, de l'importance du bétail dans leurs pratiques et représentations (chapitre 7). Je rappelle l'histoire de la 'découverte' des Hamar et des populations du Sud Omo, longtemps oubliées des pouvoirs coloniaux ou éthiopiens, des explorateurs ou chercheurs occidentaux, et demeurées jusqu'à récemment à l'écart ou en périphérie du phénomène de la mondialisation. Pour cette raison et pour d'autres encore, les Hamar comme nombres de sociétés pastorales et agropastorales abordées dans cette thèse ont maintenu des pratiques (ou en ont gardé une riche connaissance) offrant un remarquable champ analogique pour la recherche archéologique. Mes divers terrains ethnographiques (pour mon master, six mois en 2005, et pour ma thèse, six mois en 2009 et quatre mois en 2011) avait pour but, en partie, de documenter ces pratiques et les représentations associées, qui tendent sous l'influence d'un tourisme pernicieux, d'un développement économique leur étant largement

défavorable, ainsi que d'interdictions gouvernementales, à se transformer de manière rapide et radicale.

À la suite de ce chapitre, je traite d'un phénomène particulier, reconnu dans une trentaine de sociétés pastorales et agropastorales d'Afrique de l'Est, dont celles des Hamar, et qui a influencé mes recherches en archéologie comme en anthropologie (chapitre 8). Il s'agit du phénomène des animaux favoris. Généralement, ce dernier est associé à des hommes qui sont socialement enjoint à développer un lien privilégié avec un bovin qui devient un objet de prestige en raison de son apparence et de sa personnalité, ainsi que le partenaire d'une relation complexe. L'origine de ce phénomène reste un mystère pour l'anthropologie, mais ses composantes (déformations des cornes, marquages des robes, transformations des encolures, etc.) trouvent de fascinantes correspondances en archéologie, qu'il y aura lieu d'interroger. En effet, les arts rupestres africains livrent des représentations peintes et gravées de bovins aux encornures, robes et encolures analogues à celles des bovins favoris des pasteurs est-africains actuels. De telles correspondances, à des échelles temporelles et spatiales si vastes et différentes, nous interrogent sur l'éventualité d'une continuité millénaire de pratiques pastorales.

Finalement, je propose d'appréhender les sociétés pastorales et agropastorales d'Afrique de l'Est à partir de deux aires géographiques distinctes. D'une part, les régions limitées au Soudan du Sud, au sud-ouest de l'Éthiopie, au nord-ouest du Kenya, au nord-est de l'Ouganda et au nord de la Tanzanie (chapitre 9). De l'autre, la région des Grands Lacs d'Afrique orientale et centrale, comprenant actuellement le Rwanda, le Burundi, le Kivu congolais, la moitié sud de l'Ouganda, ainsi que le nord-ouest de la Tanzanie (chapitre 10). Proches l'une de l'autre, se recoupant parfois, ces aires ne doivent pas être pour autant considérées de manière parfaitement indépendante. L'observation de pratiques et de représentations communes permet en effet de dire que leurs frontières sont dynamiques et que des influences réciproques ont eu lieu au cours du temps. Il s'agit donc d'un découpage géographique et surtout heuristique, qui me permet de mettre en évidence les formes d'organisations sociopolitiques distinctes qui s'y sont développées et le rôle que le bétail y joue.

En effet, l'anthropologie a relevé l'existence de deux types de systèmes politiques africains qui m'intéressent ici particulièrement (Fortes & Evans-Pritchard 1940 : 5)³. Ces deux

³ Un troisième type a également été proposé, celui concernant l'entité politique la plus large comprenant des personnes qui sont toutes reliées par la parenté, de sorte que « *political relations are coterminous with kinship relations and the political structure and kinship organization are completely fused* » (Fortes & Evans-Pritchard 1940 : 6-7). Un exemple souvent mentionné est celui des chasseurs-cueilleurs Bushmen. Ce type n'est pas traité dans le livre, seuls les systèmes politiques entrant dans les catégories suivantes le sont : « *One group, (...), consists of those societies which have centralized authority, administrative machinery, and judicial institutions – in short, government – and in which cleavages of wealth, privilege and status correspond to the distribution of power and authority (...). The other group, (...), consists of*

grands types sont définis à partir du degré de centralisation du pouvoir politique. Toutefois, ce critère à lui seul n'autorise pas à qualifier les sociétés sous leur aspect global. Comme le rappelle A. Testart, « *la classification de phénomènes aussi complexes que les sociétés ne peut recourir à un critère unique* » (2005a : 14). En outre, il ne faudrait pas sous-entendre que les sociétés du premier type, qui seront tout d'abord présentées, sont plus 'simples' que celles du second type, ni que je souhaite remettre au goût du jour, avec la reprise de cette classification, l'idée d'un évolutionnisme aujourd'hui dépassé. Les sociétés du premier type, dites généralement acéphales, ne manquent pas de quelque chose, comme le laisse entendre cette appellation privative inspirée du fait qu'elles ne disposent pas d'un pouvoir individualisé et pérennisé spécifiquement politique (Lombard 1982 : 7). Elles ne sont pas non plus des anarchies organisées (Evans-Pritchard 1940 : 6), mais sont organisées autrement, comme il sera montré plus largement par la suite.

Le premier type de système politique africain comprend des sociétés ne disposant pas de formes centralisées d'autorité (chapitre 9). Elles occupent une grande partie de l'Afrique orientale, mais je me limiterai ici aux régions mentionnées précédemment. Ces sociétés, autrefois appelées tribus (Southall 1970) et plus volontiers 'à petite échelle' aujourd'hui et comme je vais le faire par la suite, présentent pour un certain nombre d'entre elles une vocation essentiellement pastorale⁴. Elles partagent plusieurs traits culturels liés à l'élevage du petit et du gros bétail, qui peuvent être mis en lien avec les interactions régulières qu'elles ont entretenues au fil de l'histoire, dans le cadre notamment de vastes systèmes régionaux d'échanges. L'étude de leurs traditions orales et une approche inspirée de l'écologie politique permettent de renouer les fils de leurs trajectoires individuelles et collectives, livrant ainsi un regard pertinent et novateur sur la constitution de leurs organisations sociopolitiques (systèmes lignagers segmentaires, systèmes à classes d'âge, systèmes générationnels) et de leurs identités ethniques actuelles.

Le second type comprend des sociétés ayant des formes centralisées d'autorité, qui font d'elles des sociétés dites complexes (chapitre 10). Il s'agit d'États puissants ou de chefferies locales concentrées dans la région des Grands Lacs et qui voient émerger au tournant des XIV^e et XVI^e siècles un type nouveau de pouvoir : la monarchie sacrée (Mworoha & Mukuri 2004). J'aborde de manière préférentielle les périodes précédant la colonisation ; celle qui voit le développement de ces pouvoirs monarchiques entre les XIV^e et XVIII^e siècles, et celle qui connaît un renforcement et une restructuration de ces pouvoirs entre le XIX^e siècle et le début du XX^e

those societies which lack centralized authority, administrative machinery, and constituted judicial institutions – in short which lack government – and in which there are no sharp divisions of rank, status, or wealth. (...) Those who consider that a state should be defined by the presence of governmental institutions will regard the first group as primitive states and the second group as stateless societies » (ibid. : 5).

⁴ Ces sociétés à petite échelle, leurs organisations sociales et politiques, ainsi que leurs modèles économiques, seront plus amplement présentées dans les chapitres 9.1 et 9.2.

siècle. Je souhaite mettre ici en évidence des éléments propres à éclairer la nature des relations entre pouvoir politique, autorité (sacrée), société et nature au sein de la région des Grands Lacs, et qui peuvent présenter des analogies pertinentes pour l'archéologie. Il apparaîtra que l'emphase culturelle sur le bétail qui y est observée doit être comprise en lien avec l'idéologie de cette royauté sacrée (Bonte 1991a).

Finalement, mon propos dans ces chapitres 9 et 10 est de résumer, à partir de la littérature anthropologique, l'influence de l'élevage dans la formation et le maintien de ces sociétés. Le cadre général de ma réflexion s'inscrit dans la période historique qui va du XIV^e siècle jusqu'au milieu du XX^e siècle pour les sociétés dites complexes et jusqu'à nos jours pour les sociétés dites à petite échelle. Le pastoralisme qui s'est développé et différencié en Afrique de l'Est dans un contexte précapitaliste, pour la grande partie de son histoire, est de mieux en mieux documenté, offrant aux préhistoriens un cadre privilégié pour le développement de leurs analogies ethnographiques. Je porte une attention particulière sur le rôle du bétail dans les rituels funéraires de ces sociétés. Il sera alors question de s'interroger sur la matérialisation de l'idéologie pastorale dans le paysage et la culture matérielle. Au-delà de la diversité des pratiques, je tente de relever les pistes communes, afin de saisir l'utilisation et la signification de la richesse sur pattes dans la gestion de la mort physique et sociale d'une personne. Il y aura lieu de déterminer si les funérailles sont représentatives ou non de l'identité, du statut et de la richesse du défunt. Cette question est d'importance, puisque l'archéologie est régulièrement empruntée quand il s'agit de remonter des structures spatiales observées en fouilles (tombes, cimetières, trous de poteaux, etc.) aux structures sociales des populations préhistoriques étudiées. Cette difficulté résulte de la nature partielle des vestiges mis au jour et du fait qu'ils ne parlent pas d'eux-mêmes. L'archéologie va alors s'appuyer sur une méthode particulière, l'analogie ethnographique, afin d'enrichir son interprétation. Le contexte social général étant souvent absent en archéologie, l'apport d'un contexte bien documenté en anthropologie peut ici aider à mieux interpréter, toujours dans un comparatisme critique, la nature des traces matérielles laissées par les pratiques sociales. C'est ce qu'il sera plus amplement montré dans la troisième et dernière partie.

Dans la partie III : ETHNOARCHÉOLOGIE, je montre tout d'abord que le pastoralisme est bien visible archéologiquement parlant et qu'il existe des méthodes et des moyens divers pour faciliter son identification en préhistoire (chapitre 11). L'ethnoarchéologie s'avère à ce sujet d'une importance remarquable. Il y a donc lieu de définir ce terme, ainsi que la place de l'analogie ethnographique en archéologique. Je reprends ensuite les données archéologiques et ethnologiques des chapitres précédents. Je vais montrer que certains bovins

peints et gravés dans les différentes régions d'arts rupestres abordées ne sont pas sans rappeler les bovins favoris des éleveurs est-africains (chapitre 12), et que les dépôts animaux mis au jour en préhistoire trouvent un éclairage significatif à la lumière de ceux observés dans les sociétés actuelles et subactuelles (chapitre 13). Nous verrons en effet que l'anthropologie permet d'ouvrir le champ interprétatif en archéologie, mais aussi que l'archéologie en donnant une trajectoire et une profondeur historique à certains phénomènes a beaucoup à offrir à l'anthropologie.

PARTIE I

ARCHÉOLOGIE

2. ORIGINES ET DIFFUSIONS DU PASTORALISME EN AFRIQUE

2.1. Afrique du Nord-Est

Les origines du pastoralisme en Afrique sont l'objet d'un débat toujours animé en archéologie. Deux hypothèses sont actuellement envisagées pour parler d'une domestication du gros bétail au cours de l'Holocène. Si les chercheurs n'acceptent jamais unanimement les arguments soutenus dans l'une ou l'autre hypothèse, ils s'accordent toutefois pour dire qu'en Afrique le pastoralisme a précédé l'agriculture des céréales et que le bœuf est le premier animal élevé sur ce continent⁵.

La première hypothèse privilégie une origine indigène, à partir d'une espèce de bétail sauvage connu au nord de l'Afrique et plus au sud jusque dans la vallée du Nil au nord du Soudan : le *Bos primigenius* ou aurochs. Il serait l'animal sauvage à l'origine des bovins domestiques actuels. De larges variations dans les caractères ostéologiques des fossiles découverts dans différents sites du Pléistocène et de l'Holocène animent le débat sur la domestication indigène et compliquent la taxonomie de cette espèce animale (Linseele 2004 ; Lesur-Gebremariam 2010 ; Gifford-Gonzalez & Hanotte 2011). Elle est ainsi parfois nommée dans la littérature (*Bos primigenius africanus*, *mauritanicus* ou *opisthonomus*).

L'hypothèse d'un centre indépendant de domestication émerge au milieu des années 1970 (Wendorf *et al.* 1976 : 106), puis prend davantage d'ampleur dans les décennies suivantes (Gautier 1980, 1987 ; Wendorf & Schild 1994, 1998 ; Macdonald & Macdonald 2000 ; Gautier 2001, 2007). Elle s'appuie sur des données ostéométriques suggérant une domestication du *Bos primigenius* et des données paléoenvironnementales indiquant une absence de plans d'eau permanents dans le désert occidental où ont été retrouvés ses restes. La présence de ce grand herbivore dans un environnement inhospitalier, pauvre et sec, est alors expliquée par une introduction humaine, sa survie dépendant d'une conduite contrôlée entre les différents bassins éphémères (*playas*) et les pâturages temporaires (Wendorf & Schild 1998). L'équipe de Wendorf et Schild soutient que les populations de chasseurs-cueilleurs de la région de Nabta Playa auraient domestiqué cet animal entre le IX^e et le VIII^e millénaire avant notre ère dans le désert occidental de l'Égypte. Elles auraient trouvé, grâce à lui, une opportunité d'augmenter leur prédictibilité alimentaire à court terme, pressées par un contexte d'aridification croissante mettant en péril leurs

⁵ Les données linguistiques correspondent également aux données archéologiques à ce propos. Les termes liés à l'élevage apparaissent plus anciens que ceux liés à l'agriculture dans deux grandes familles linguistiques africaines, précisément nilo-saharienne et nigéro-congolaise (Blench 1993 ; Ehret 1993, 2011). Dans la famille nilo-saharienne, l'apparition de termes se rapportant à une économie de production orientée vers le pastoralisme pourrait être datée entre le milieu du IX^e millénaire et le VI^e millénaire avant notre ère (Ehret 2006).

ressources végétales originales, du moins ne favorisant guère une intensification de la cueillette (Marshall & Hildebrand 2002). Elles auraient utilisé ce boviné comme source de nourriture et de boisson, celui-ci étant capable de convertir l'eau non potable pour les humains en lait et sang. Elles l'auraient également intégré à leurs pratiques rituelles (sacrifices, rites funéraires). Ainsi, l'ancienneté du site de Bir Kiseiba, daté entre 8500 et 7800 av. J.C., suggérerait un processus indigène de domestication quasi contemporain à celui reconnu au Proche-Orient (Vigne 2004). Toutefois, les éléments ostéologiques à disposition pour une attribution au bœuf domestique sont contestés (Grigson 1989, 1991) et les données archéologiques (Wengrow 2001, 2003) comme moléculaires ne sont pas satisfaisantes (Bradley *et al.* 1998). En effet, si des restes de *Bos* sont bien présents en Égypte méridionale, ils sont rares et fragmentaires, empêchant des analyses détaillées des changements morphologiques ou des reconstructions de profil crânien (Gautier 2001). Un problème similaire de documentation apparaît sur le site de Wadi-el-Arab au nord du Soudan, daté entre 8200 et 6500 avant notre ère (Chaix & Honegger 2011). La faible préservation du matériel et la présence de plusieurs espèces de grands bovidés (buffle, antilope) compliquent l'identification des restes fauniques mis au jour. Si la présence de bétail domestique a été soutenue dans un premier temps et datée vers 7200 avant notre ère (Chaix 2011), elle est actuellement mise en doute, ainsi que les implications concernant l'origine et la diffusion du pastoralisme qu'elle sous-entendait (Linseele 2012).

L'hypothèse d'un foyer de domestication en Afrique du Nord-Est s'appuie également sur les données récentes de l'ADN mitochondrial (mtDNA) et du chromosome Y du bétail Africain, Eurasien et Indien, qui montrent une séparation génétique du bétail moderne africain et eurasien (*Bos taurus*) remontant à près de 25'000 ans, et une séparation encore plus ancienne du bétail indien (*Bos indicus*) (Loftus *et al.* 1994 ; Bradley *et al.* 1996 ; Machugh *et al.* 1997 ; Hanotte *et al.* 2000 ; Hanotte *et al.* 2002 ; Edwards 2004 ; Bradley & Magee 2006). Les données génétiques suggèrent alors une domestication en des lieux séparés du *Bos taurus* et du *Bos indicus* (fig. 1). Elles augmentent la probabilité d'une domestication indigène, à partir du *Bos primigenius*, qui aurait alors formé les premières populations de bovins domestiques sur le continent africain, des bovins sans bosse et de type taurin (*Bos taurus*). Elles permettent ainsi de nouvelles perspectives sur les origines, mais également sur les migrations du bétail (fig. 2). Toutefois, les données génétiques n'excluent pas totalement la possibilité d'un centre de domestication unique du bétail taurin, à situer au Proche-Orient, et sa diffusion ultérieure (Bradley & Magee 2006 ; Achilli *et al.* 2008). Sur le continent africain, les premiers restes de bœuf domestique assurés sont datés du VII^e millénaire avant notre ère et donc compatibles avec une introduction depuis le Proche-Orient, ainsi qu'avec une expansion rapide du pastoralisme en Afrique du Nord-Est à la fin de ce millénaire (Chenal-

Vélardé 1998 ; Hassan 2002 ; Riemer 2007). L'Afrique du Nord-Est doit en effet la plupart de ses animaux domestiques au Proche-Orient, notamment la chèvre et le mouton qui sont présents ensemble au Sahara et dans la vallée du Nil dès le milieu du VI^e millénaire avant notre ère (Linseele 2013b). Ce n'est qu'à partir du VI^e millénaire avant notre ère que les restes de bœuf domestique commencent à apparaître de manière plus sensible dans différentes régions du continent africain (Honegger 2005b ; Kuper & Riemer 2013 ; Linseele 2013b). Il va prendre dès lors une importance notable dans les pratiques rituelles (chapitre 4).

La seconde hypothèse avance une origine exogène du bétail domestique africain, autrement dit une introduction à partir du Proche-Orient. Là, le bœuf taurin (*Bos taurus*) est présent à l'état domestique dès le IX^e millénaire avant notre ère (Vigne 2000 ; Helmer *et al.* 2004). Son introduction sur le continent africain se serait produite de manière similaire à celle survenue en Europe, c'est-à-dire, par vagues successives depuis l'Asie du Sud-Ouest. Des recherches génétiques attestent en effet que le passage de bétail d'un continent à l'autre s'est produit au cours du temps. Elles montrent un processus d'introgression génétique en Afrique entre le bétail taurin et le zébu, c'est-à-dire une hybridation qui aurait eu lieu entre des femelles taurines et des zébus mâles (Achilli *et al.* 2008). L'influence du *Bos indicus* sur le *Bos taurus* est très forte en Afrique de l'Est, plus que dans la région située en l'Égypte et le Proche Orient. Elle indiquerait alors que l'immigration importante de zébus se serait essentiellement faite par voie de mer, de l'Arabie vers la Corne de l'Afrique et non par le canal de Suez. Cette immigration aurait été possible grâce aux contacts arabes locaux sur le continent et/ou au commerce de longue distance avec le sous-continent indien (Hanotte *et al.* 2000 ; Hanotte *et al.* 2002). Elle aurait débuté vers le milieu du II^e millénaire avant notre ère, mais son impact d'alors serait demeuré encore moindre sur les populations de bétail taurin natif. Ce n'est qu'à partir de la fin du VII^e siècle qu'elle devient plus importante (Epstein 1971 ; Clark 1980), lors des conquêtes arabes. Les zébus se sont mélangés avec le bétail taurin local, sans toutefois le remplacer complètement, car ils sont plus sensibles aux effets de la trypanosomiose. Leur propagation vers l'est et le sud de l'Afrique aurait toutefois été facilitée par des épizooties répétées de peste bovine, auxquelles le bétail taurin est plus sensible. À la fin du XIX^e siècle, il est en effet attesté que la très grande majorité du bétail africain fut mortellement touchée par l'une d'entre elles (Caramelli 2006).

Si les incertitudes demeurent sur les origines du bétail domestique africain, de son lieu de naissance à la date de son apparition, des indices montrent qu'il était bien présent au nord-est de l'Afrique dès la fin du VII^e millénaire av. J.-C. (Smith 1980 ; Linseele 2013b). Il s'agit de bovins

sans bosse, comme l'indiquent les figurations rupestres⁶. Ces dernières indiquent également qu'ils jouaient un rôle important dans l'idéologie des groupes qui les représentaient dans des scènes pastorales diverses et complexes (chapitre 3). Un mouvement graduel de populations à l'économie pastorale semble s'opérer avec la dessiccation du Sahara. Plusieurs vagues migratoires sont envisagées, à différentes périodes de l'Holocène et dans différentes directions. Les populations humaines pratiquant l'élevage doivent adapter leurs stratégies et leurs territoires face à ce stress climatique. Elles y répondent de manière différenciée, dans le temps et l'espace, car le phénomène de désertification n'a pas été uniformément synchrone. Il a connu des variations latitudinales et des réactions différentes selon les environnements locaux (Kröpelin *et al.* 2008 ; Cremaschi & Zerboni 2009 ; Le Quellec 2013 ; Zerboni 2013). La diffusion du pastoralisme est généralement considérée comme marquée par des épisodes de mobilité animale et humaine relativement brefs et par des périodes de halte de plus longue durée. Elle semble avoir été freinée par certains événements climatiques conduisant à des changements dans la position des zones infestées par la mouche tsé-tsé ou glossine, vecteur de trypanosomose humaine et animale (Smith 1984). En effet, l'occupation des régions subsahariennes par les premiers éleveurs de gros bétail aurait été retardée par la présence de vecteurs d'épizooties, décimant les troupeaux et limitant ainsi l'expansion du pastoralisme (Gifford-Gonzalez 2000). Les premières vagues se seraient déroulées au cours de phases arides, vers la fin du VII^e millénaire avant notre ère et les dernières au moment de l'aridification finale du Sahara vers la fin III^e millénaire avant notre ère. Les datations sont en effet plus tardives en direction de l'ouest (Linseele 2013a), ainsi que du sud suivant une route très probablement est-africaine (Prendergast 2011). La distribution des plus anciens restes de bovinés montre en effet que le bétail ne devait pas se trouver au sud d'une latitude égale à 15° nord avant 2000 av. J.-C. (Hassan 2002).

2.2. Afrique de l'Est

En Afrique de l'Est, les premiers témoins d'une économie de production sont livrés par les sites du *Pastoral Neolithic* du nord Kenya (Ambrose 1998)⁷. La transition vers cette économie, marquée par la présence de petit et gros bétail, est datée vers 4000 BP (Barthelme 1985). Toutefois, les traditions de poteries Nderit et Ileret, généralement associées à un assemblage faunique comprenant divers animaux domestiques (chèvres, moutons, bovins), ainsi que des

⁶ Muzzolini soutient toutefois la possibilité d'une émergence indigène au Sahara central de bovins à bosse, c'est-à-dire, indépendamment des élevages asiatiques (2000 : 95).

⁷ Le terme de *Pastoral Neolithic* sert à désigner en Afrique orientale toutes sociétés du *Late Stone Age* possédant une technologie lithique, une production céramique et une économie fondée principalement sur l'élevage d'animaux domestiques (Marshall 1990). Le *Pastoral Neolithic* aurait débuté vers 4000 BP et aurait pris fin vers 1300 BP. Ensuite, la production et l'usage du fer par les communautés pastorales est-africaines marquent le passage au *Pastoral Iron Age* (Bower & Nelson 1978 ; Collett & Robertshaw 1983 ; Ambrose 1998).

restes de poissons, sont datées sur charbon vers 5000 BP (Robbins 1972 ; Robbins & Van Zinderen Bakker 1972). Elles suggèrent alors une apparition plus ancienne du pastoralisme dans la région du Lac Turkana, mais qui n'est pas unanimement acceptée (Collett & Robertshaw 1983). Son origine serait à rechercher plus au nord, au Soudan ou en Éthiopie (Marshall *et al.* 2011). Elle serait liée à la dispersion de petits groupes de populations se déplaçant en direction du sud en raison de l'aridification croissante de leur pays et de la région Sahélienne, il y a environ cinq mille ans (Ambrose 1984 ; Marshall 1990)⁸. Les chasseurs-collecteurs du Kenya auraient peu à peu acquis du bétail de ces groupes cherchant de meilleures conditions d'existence pour leurs animaux domestiques et pour eux-mêmes. S. Ambrose qualifie ces groupes d'éleveurs immigrants de *Lowland Savannah Pastoral Neolithic* (1982 : 119). D'après J. Bower (1991), l'émergence du *Pastoral Neolithic* pourrait alors être envisagée au regard de la thèse d'Igor Kopytoff (1987) qui explique la formation de nouvelles entités sociopolitiques comme la réunion d'individus ou groupes de populations d'origines diverses s'établissant dans des zones frontières ouvertes à l'intrusion et à la colonisation, car peu ou prou occupées.

Au sud du Kenya et au nord de la Tanzanie, la transition n'aurait été complétée qu'après 3300 BP, par l'intermédiaire de populations migrantes en provenance du nord Kenya. Toutefois, un vide chronologique entre 6000 et 3300 BP dû à une absence de datations radiocarbone ne permet pas sa pleine compréhension. Elle a sans doute été graduelle, mais il reste à savoir si elle résulte d'un processus d'adoption d'animaux domestiques par les populations de chasseurs-cueilleurs indigènes ou d'un processus d'assimilation de ces dernières par les populations migrantes d'éleveurs (Ambrose 1998). Des différences notables entre la culture matérielle des sites découverts au sud Kenya et associés à une économie pastorale ont amené les archéologues à distinguer au moins deux cultures néolithiques différentes : l'*Elementeitan* et le *Highland Savanna Pastoral Neolithic* (Bower 1988). Des liens ont été cherchés entre ces cultures archéologiques et les groupes linguistiques actuels, conduisant à voir la première comme appartenant aux *Southern Nilotes*⁹, la seconde aux *Southern Cushites*¹⁰ (Sutton 1966 ; Phillipson 1977 ; Ambrose 1982).

⁸ Certaines ressemblances entre les complexes funéraires associés au pastoralisme dans le Sahara central et oriental et les manifestations sociales et économiques du phénomène Nderit ont été constatées, soulevant d'intéressantes pistes de recherche à investiguer plus largement dans le futur selon Gifford-Gonzales (2000 : 101).

⁹ Les langues nilotiques méridionales sont un groupe de langues de la famille nilo-saharienne réparties actuellement entre l'ouest du Kenya, l'Ouganda et le nord de la Tanzanie. Les populations rattachées à ce groupe auraient pour lieu d'origine la région située aux frontières du Soudan du Sud, de l'Ouganda et de l'Éthiopie. De là, elles se seraient dispersées en direction du sud, via l'est de l'Ouganda et les hautes terres occidentales du Kenya, jusque vers le nord de la Tanzanie. Leur départ aurait débuté avant l'arrivée des groupes Bantu dans le bassin du lac Victoria, autrement dit avant 2500-2000 BP. Un emprunt de termes de langue couchitique orientale indique que des interactions anciennes et de longue durée avec d'autres groupes (les *Eastern Cushites*) eurent lieu en chemin, certainement dans la région entre le nord-est ougandais et le sud-ouest éthiopien. En se déplaçant vers le sud, les locuteurs de langue nilotique méridionale (les *Southern Nilotes*) ont en outre probablement rencontré et assimilé la plupart des groupes de langue couchitique méridionale (les *Southern Cushites*) de l'ouest du Kenya, de la vallée du Rift et du nord de la Tanzanie (Ambrose 1982 : 114). Les *Southern Nilotes* sont dits pratiquer la pêche, l'élevage, la culture du sorgho et du millet (Ehret 1998). Ils sont considérés à l'origine de la tradition *Elementeitan*, datée entre 3300 BP et 1300 BP environ (Lane *et al.* 2007a).

Toutefois, ces conclusions doivent être prises avec prudence, les relations entre culture matérielle et ethnicité étant de nature variable et complexe (Jones 1997). Dans tous les cas, il apparaît que la spécialisation pastorale qui va se développer dans les régions méridionales de l'Afrique de l'Est entre 3500 et 2000 BP ne peut être associée de manière exclusive avec l'une ou l'autre de ces cultures archéologiques (Marshall *et al.* 2011 : 50). Toutes les deux présentent une économie de production orientée essentiellement vers l'élevage d'animaux domestiques. Une telle spécialisation s'explique sans doute par la combinaison de plusieurs facteurs : sociaux, culturels, économiques et écologiques (Marshall 1990 : 885-888). D'une part, elle résulte d'interactions économiques et socioculturelles de longue durée entre chasseurs-cueilleurs et éleveurs. Elle aurait été favorisée par des systèmes d'échanges la rendant plus viable, car s'appuyant sur des denrées alimentaires complémentaires (miel et plantes collectées diverses), voire également plus attractives, car fondant une différenciation avantageuse (le bétail apparaissant comme un nouveau bien économique fondant peut-être prestige et autorité). Toutefois, en raison du manque de données disponibles, la nature exacte des interactions entre les populations de chasseurs-cueilleurs et les éleveurs reste à définir. D'autre part, la spécialisation aurait été rendue possible par la présence d'un environnement favorable à l'élevage. Vers le milieu du I^{er} millénaire avant notre ère (vers 2500 BP), le retour de la zone de convergence intertropicale dans les régions équatoriales et l'arrivée d'un climat similaire à l'actuel avec un régime de pluie bimodal (printemps et automne) auraient favorisé la dépendance à la production pastorale. Cette dernière serait devenue plus 'performante', grâce à la présence de prairies bien arrosées améliorant les fourrages et offrant donc une meilleure qualité et quantité de lait. L'introduction du *Bos indicus*, plus résistant aux fluctuations de température, aux sécheresses, aux qualités variables des fourrages, finalement plus productif dans des conditions de stress, a également joué un rôle dans l'expansion du pastoralisme dans les régions sub-sahariennes.

2.3. Corne de l'Afrique

L'émergence du pastoralisme dans la Corne de l'Afrique (Érythrée, Djibouti, Éthiopie, Somaliland, Somalie) semble liée à différents mouvements de populations provenant des régions avoisinantes (Lesur *et al.* 2013). Ces migrations auraient conduit à l'introduction du bétail dans cette portion du continent africain, mais pas nécessairement à toutes les situations attestant de sa diffusion ultérieure. Des migrations de trois origines différentes sont actuellement privilégiées.

¹⁰ Les *Southern Cushites* sont considérés être des populations pastorales partant des hautes terres du sud de l'Éthiopie pour rejoindre les abords du Lac Turkana dans le nord du Kenya, introduisant auprès des communautés de chasseurs-cueilleurs locaux leur tradition pastorale dès 4500-4000 BP. Ils sont à rapporter dans les hautes terres du Kenya et de Tanzanie à la culture du *Highland Savanna Pastoral Neolithic* et dans le bassin du lac Turkana à la culture du *Lowland Savanna Pastoral Neolithic*. Ils auraient pour coutume d'enterrer leurs morts sous des tumuli de pierres (caïrns) ou entre des blocs rocheux (Ambrose 1982).

Elles pourraient être le fruit de populations du Soudan oriental, qui sont associées à la tradition de la céramique Atbai et qui vivaient entre les plaines du Kassala et de Kashm el Girba. D'après les similarités observées sur le matériel lithique et céramique de ces régions et de celles du nord de l'Éthiopie et de l'ouest de l'Érythrée, il s'agirait plus particulièrement de populations appartenant à la phase Kassala (3800-800/700 avant notre ère). Cette phase connaît la transition vers l'élevage d'animaux domestiques au IV^e millénaire av. J.-C. avec le Groupe Butana (3800-3000 avant notre ère), puis vers une économie à prédominance pastorale avec le Groupe Gash (3000-1500 avant notre ère) (Sadr 1991 ; Fattovich 2006 ; Gautier & Van Neer 2006 ; Beyin & Shea 2008 ; Fattovich 2010)¹¹.

Des migrations d'éleveurs en provenance des hautes terres du Yémen, via la Mer Rouge, sont également possibles, puisque leur présence dans la région est datée entre le VI^e et le IV^e millénaire av. J.-C. (Fedele 2008). D'après Červíček, l'art rupestre de la Péninsule arabique présente des affinités avec celui de la Corne dans les représentations de bovins notamment, donnant lieu à un style particulier appelé 'arabo-éthiopien' (1978). Des contacts entre les deux régions semblent avérés pour le III^e millénaire av. J.-C. au moins, puisque certains sites du Yémen contiennent des outils en obsidienne d'Éthiopie (Khalidi *et al.* 2010).

Le bétail pourrait encore avoir été introduit par le nord-ouest du Kenya. Il est assurément présent dans la région du lac Turkana à la fin du III^e millénaire av. J.-C. (Marshall *et al.* 1984). Il est sans doute originaire du Soudan, où les dates sont plus anciennes, puis aurait poursuivi sa route plus au sud.

Les données actuelles suggèrent une adoption du pastoralisme dans la Corne de l'Afrique dans la première moitié du III^e millénaire av. J.-C., dans sa partie septentrionale principalement (Gutherz 2013). Il ne semble avoir atteint ses parties plus méridionales qu'à la fin du I^{er} millénaire av. J.-C. (Hildebrand *et al.* 2010), mais trop peu de recherches archéologiques ont été menées pour être catégorique à ce sujet. Par ailleurs, il est difficile de se prononcer sur son origine dans le sud-ouest éthiopien. Est-ce que le pastoralisme a été introduit depuis les plaines du Soudan, les basses terres du Kenya, les hauts plateaux du centre de l'Éthiopie ou encore depuis le Rift éthiopien ? Des éleveurs s'y sont-ils déplacés et installés avec leur bétail ou les populations locales ont-elles adopté la pratique de l'élevage par l'intermédiaire de leurs voisins ?

¹¹ Ces affinités de culture matérielle ont conduit Fattovich à proposer l'existence d'une culture locale s'étendant à la frontière éthiopienne, érythréenne et soudanaise entre 2500 et 1500 BC, appelée 'Groupe Agordat' (Fattovich 1996).

Deux phénomènes généraux sont ainsi avancés pour expliquer l'adoption du pastoralisme dans la Corne de l'Afrique (Lesur *et al.* 2013). D'une part, il y aurait eu une diffusion démique, impliquant des migrations de populations pratiquant l'élevage et, d'autre part, une diffusion culturelle, impliquant des contacts entre les populations de la Corne de l'Afrique et celles des régions avoisinantes et conduisant à des échanges, des transferts de techniques et de pratiques. Ces phénomènes de migration et d'acculturation ont sans doute été accentués par le contexte d'aridification croissante du nord-est africain durant la seconde moitié du III^e millénaire avant notre ère, forçant les populations à s'adapter et à trouver de nouvelles sources de subsistance dans un environnement changeant (Marshall *et al.* 2009).

2.4. Afrique australe

L'Afrique australe est la dernière région à adopter le pastoralisme. Les premiers animaux domestiques découverts dans cette partie du continent sont datés aux environs des III^e et II^e siècles avant notre ère (2270±40 BP) (Pleurdeau *et al.* 2012). Toutefois, les assemblages fauniques avec prédominance du bétail sont plus tardifs, vers 1700 BP (Sealy & Yates 1994). En effet, un pastoralisme plus spécialisé apparaît plus d'un millénaire après s'être déjà bien établi dans les hautes terres de l'Afrique de l'Est. Plusieurs modèles ont été proposés pour expliquer la diffusion du pastoralisme auprès de groupes antérieurement chasseurs-cueilleurs et considérés comme les ancêtres des populations khoisan (Smith 2000 ; Orton 2013, 2015). La majorité des chercheurs privilégient une diffusion démique (fig. 3 et 4)¹², mais d'autres avancent une diffusion culturelle (expansion du bétail, des pratiques et représentations liées à l'élevage sans vagues migratoires de pasteurs) auprès de groupes de chasseurs-cueilleurs déjà accoutumés à une économie de rendement différé (Kinahan 1991 ; Sadr 2003 ; Fauvelle-Aymar 2004 ; Sadr 2005 ; Fauvelle-Aymar 2008 ; Jerardino *et al.* 2014). Les deux processus ne sont pas forcément à opposer. Ils peuvent avoir fonctionné de manière conjointe ou s'être succédés en différents lieux (Sadr 2015). Dans tous les cas, l'adoption du pastoralisme s'est opérée et le bétail a finalement occupé une place centrale dans l'univers social et culturel des populations de l'Early Iron Age (Sadr 2013). Il se serait diffusé le long de deux routes, l'une occidentale via l'Angola, la Namibie et le Botswana peut-être (Smith 1992b : 96-98 ; Huffman 2005 ; Orton *et al.* 2013) et l'autre orientale via le

¹² De plus en plus de données tendent à montrer une migration de populations pastorales provenant d'Afrique de l'Est et se dirigeant vers l'Afrique australe et ses populations Khoisan. Cette migration aurait eu lieu il y a 2000 ans environ, via la Tanzanie, avant même l'arrivée des populations Bantu dans la région (Henn *et al.* 2008 ; Macholdt *et al.* 2014a ; Macholdt *et al.* 2014b). La comparaison entre les populations Khoisan et est-africaines, d'un point de vue culturel comme linguistique, renforce également l'hypothèse d'une connexion aux éleveurs est-africains, appartenant à la famille des langues nilo-sahariennes et plus spécifiquement à la branche linguistique est-sahélienne (Ehret 1998 ; Fauvelle-Aymar 2008 : 86). Une récente étude génétique montre également des relations avec des éleveurs est-africains, mais appartenant cette fois à la famille des langues afasiennes. Un petit groupe d'entre eux aurait migré vers le sud au milieu du I^{er} millénaire de notre ère et se serait mélangé à un groupe de chasseurs-cueilleurs locaux (San). Ce dernier, qui adopta alors un mode de vie pastorale, serait à considérer comme l'ancêtre des pasteurs Khoe et aurait pour principal représentant actuel les Nama (Breton *et al.* 2014).

Kenya, la Tanzanie, la Zambie et peut-être le Malawi et le Zimbabwe (Henn *et al.* 2008 ; Smith 2008 ; Prendergast 2011). Il y aurait eu ainsi différents courants d'influence pastorale, originaires soit du Zambèze soit d'Afrique orientale, dont l'importance et la teneur régionales comme locales ne sont pas encore bien déterminées (Smith 2005b). Cependant, il apparaît que l'expansion de l'élevage vers le sud du continent africain peut d'ores et déjà être considérée comme un processus relativement lent et irrégulier, n'impliquant que quelques corridors de passage pour les hommes et le bétail.

2.5. Conclusion

Ce chapitre livre un résumé des diverses théories et des différents modèles ayant cours dans l'étude des origines et des diffusions du pastoralisme dans le nord-est, l'est et le sud de l'Afrique. Il n'a pas la prétention d'être un aperçu exhaustif des problématiques soulevées par la mise au jour d'ossements animaux dans ces régions et de leur interprétation comme ossements de bœufs domestiques. Il rend uniquement compte des principales découvertes et données archéologiques, archéozoologiques, linguistiques, génétiques ou encore paléoenvironnementales, permettant de réfléchir sur l'émergence du pastoralisme africain et sur les modalités de son apparition en divers points du continent. Actuellement, il est difficile de trancher, et cela de manière absolue et définitive, sur l'origine locale ou proche orientale du bœuf africain. Toutefois, il apparaît certain que la première espèce élevée en Afrique est le bœuf (*Bos taurus*) et que ses restes sont bien présents au cours du VII^e millénaire avant notre ère dans le nord-est de l'Afrique. Comme il a aussi été montré, la diffusion de l'élevage s'est ensuite réalisée sur le continent durant plusieurs millénaires, prenant des formes variées selon les périodes et les contextes (mouvements de populations, acculturations, transferts de techniques et de pratiques, etc.). La mise en lumière de cette diffusion 'bigarrée' est d'importance pour la suite de notre réflexion, car elle inscrit dans le temps et dans l'espace, non seulement les trajectoires du bétail en Afrique, mais aussi les relations qu'entretenaient des populations humaines avec leurs animaux domestiques et parfois entre elles. Et ces relations sont, en partie, également révélées par des peintures et gravures de bovins dénombrées par milliers (chapitre 3), ainsi que par la pratique du dépôt animal (chapitre 4).

3. ARTS RUPESTRES EN AFRIQUE DU NORD, DU NORD-EST ET DE L'EST

De nombreux peuples préhistoriques du continent africain ont laissé des traces pérennes de leur présence en gravant, peignant ou sculptant des surfaces rocheuses à la lumière du jour ou dans des abris sous roches et grottes parfois profondes. Ces manifestations graphiques, régulièrement réalisées dans des lieux spécialement dédiés et souvent avec grand soin, expriment une part essentielle de la culture de leurs auteurs. Elles sont indirectement un reflet de l'organisation sociale et économique des sociétés préhistoriques, de leurs croyances religieuses et de leur rapport au monde (Sauvet *et al.* 2009). Les caractéristiques propres de ces manifestations sont souvent envisagées en archéologie comme de précieuses sources d'informations sur les sociétés qui les ont produites. En effet, il est par exemple de plus en plus reconnu aux arts rupestres africains un caractère de document historique susceptible de fournir d'utiles informations sur l'histoire du peuplement (Le Quellec 2011 : 2). Toutefois, leur étude est compliquée par leur difficile datation et par la question peut-être la plus fondamentale à leur rencontre, celle du sens à leur donner. En effet, les chronologies présentées ci-dessous sont essentiellement relatives et doivent être prises avec prudence. Elles sont éminemment conjecturales, puisque rares sont les datations absolues disponibles pour les arts rupestres africains (Hachid *et al.* 2010 ; Huyge *et al.* 2011 ; Rosina *et al.* 2014). Les chronologies sont généralement fondées sur des postulats souvent implicites (comme un naturalisme des peintures et gravures antérieur à leur stylistation), sur la superposition des styles et figures, sur l'état des patines, sur les techniques, thèmes et motifs utilisés, sur la composition des 'œuvres' et leur mise en parallèle chronologique avec des 'œuvres' de cultures archéologiques bien datées, sur la présence ou non de certains animaux, sur la mise en relation avec des données paléoenvironnementales et paléoclimatiques ou avec des sites archéologiques bien datés et situés à proximité, etc. Les classifications et cadres chronologiques reposent donc essentiellement sur des critères indirects. Aujourd'hui, l'analyse et l'interprétation de ces manifestations graphiques ne peuvent finalement être produites qu'à partir d'une perspective étique, leurs auteurs ayant en fait disparu depuis longtemps. Il reste donc à l'archéologue de faire parler les traces matérielles de leur présence, en s'appuyant sur divers éléments (le style des figures, leur thématique, leur répertoire, leur emplacement, etc.) et méthodes d'étude (statistiques, logiciels informatiques, traitements photographiques, relevés 3D, etc.).

Dans ce chapitre, je porte mon regard sur les arts rupestres africains, particulièrement sur les représentations de bovinés découvertes par dizaines de milliers depuis maintenant plus

d'un siècle et demi de recherches archéologiques en Afrique du Nord, du Nord-est et de l'Est (Le Quellec 2004). Des troupeaux entiers peuvent être figurés aussi bien que des animaux isolés, vaches, veaux, taureaux ou bœufs. Le style de ces représentations peut être naturaliste comme schématique. Elles sont d'une grande diversité et occupent une place éminente dans les arts rupestres africains, devant celle des animaux de la grande faune sauvage. Une telle emphase suggère que le bétail aurait été apprécié au-delà de son seul rôle économique. Elle témoigne d'une attention spécifique des peintres et graveurs qui s'emploient à rendre, souvent dans le détail, les caractéristiques de son apparence physique, soulignant l'existence d'une esthétique qui leur est propre (Lamarque 1999 ; Heyd 2012 ; Lenssen-Erz 2012). Certains bovins sont en effet figurés avec un soin, une habileté et une originalité remarquables, dans les traits, les proportions, les positions, les couleurs ou encore dans la relation à l'espace environnant, qui dépassent l'ordre du nécessaire et de l'utilitaire pour notre perception extérieure. Aujourd'hui, il est difficile de considérer que les peintres et graveurs préhistoriques « *ignoraient absolument l'esthétique ou la science du beau* » (Lajoux 1962 : 15). Ces rendus si particuliers semblent bien dénoter une intention esthétique et au-delà symbolique (Dissanayake 1995), attestant ainsi d'une relation au monde animal d'une remarquable complexité.

Quatre zones géographiques sont distinguées pour cette étude : le Sahara, la Vallée du Nil, la Corne de l'Afrique et l'Afrique de l'Est (fig. 5)¹³. Elles possèdent leurs propres spécificités et à l'intérieur de chacune d'entre elles des traditions graphiques distinctes peuvent être repérées. Toutefois, une analyse approfondie révèle un certain 'air de famille' dans les représentations bovines de ces régions. Il importe alors de s'interroger sur ce qu'il signifie pour la question de l'origine et de la diffusion du pastoralisme. En effet, que nous apprend-il des relations entre les hommes et leurs animaux domestiques ? Comment expliquer les similarités observées entre des territoires si distants et ne relevant souvent pas d'une même temporalité ? Peuvent-elles nous renseigner sur la mobilité des populations, des pratiques et des représentations en lien avec le bétail ? Afin de répondre à ces diverses questions, je me concentre essentiellement sur des traits spécifiques du bétail, associés à sa domestication aujourd'hui et visibles sur les peintures et gravures préhistoriques (colliers, pendeloques, robes marquées, cornes déformées, ports d'objets, etc.). Ces traits, au-delà de leurs diversités stylistiques et de leurs inégalités de répartition, pourraient bien suggérer une continuité de pratiques pastorales dans le temps et l'espace. En effet, ils se retrouvent sous une forme ou une autre, partiellement ou intégralement, sur les

¹³ Les arts rupestres des pays de la Corne de l'Afrique et de l'Afrique de l'Est sont ici distingués en raison de leur spécificité géographique, chronologique et stylistique, plutôt qu'intégrés dans un même ensemble appelé parfois Azanie (*Azania*) (Le Quellec 2004). Ce dernier terme a été utilisé durant l'Antiquité pour désigner les régions orientales de l'Afrique, s'étendant actuellement des côtes des pays de la Corne (Éthiopie, Érythrée, République de Djibouti, Somalie, Somaliland) jusqu'à l'intérieur des terres des pays entourant le lac Victoria (Kenya, Tanzanie, Ouganda).

bovins de nombreuses sociétés pastorales vivant actuellement en Afrique de l'Est et déployant un phénomène particulier, celui des animaux favoris (chapitre 8). Ces traits, peuvent-ils être considérés comme les indices premiers d'une tradition pastorale africaine alors millénaire, en lien avec l'importance rituelle, esthétique et symbolique du bétail ?

Le phénomène de l'animal favori est considéré depuis le début du XX^e siècle comme une composante de l'« *East African cattle complex* » (Herskovits 1926). Il possède selon les contextes ses caractéristiques propres, mais partout la fonction du bétail apparaît comme plus sociale et rituelle qu'économique. Sa répartition géographique s'insère dans une zone spécifique, perçue en son temps comme le centre du *cattle complex*, sans pour autant en être son point d'origine. Melville J. Herskovits voyait l'expression la plus manifeste du *cattle complex* dans la région située autour du Lac Nyanza, parmi des populations comme les Nuer, Dinka, Shilluk et Murle du Soudan du Sud, les Turkana ou Suk du Kenya, ou encore les Maasai et Nandi de Tanzanie. Si cette notion s'est rapidement popularisée et vulgarisée au sein des colons blancs s'installant en Afrique orientale comme un moyen de dénigrer la supposée irrationalité de ces sociétés, de leur organisation sociale, de leur mode de vie et de leurs coutumes (Mair 1985), elle est aujourd'hui généralement entendue comme un « *ensemble de valeurs associées au bétail qui organisent les pratiques et les représentations de la plupart des sociétés est-africaines* » (Bonte 2009 : 200). Le bétail se voit attribuer une place centrale auprès des sociétés pastorales et agropastorales vivant au Soudan du Sud et le long de la vallée du Rift, de l'Éthiopie à la Tanzanie (chapitre 9). Et si elles ne partagent pas une même identité linguistique, culturelle ou sociale, il est dit qu'elles « *se réfèrent néanmoins à une tradition pastorale commune datant de plusieurs millénaires et remontant à la 'néolithisation' des populations est-africaines* » (*ibid.* : 200). Est-il possible de mettre en évidence des vestiges matériels susceptibles de renforcer cette idée d'une tradition pastorale millénaire ? Le phénomène de l'animal favori fait-il partie de cette tradition ? Les éleveurs est-africains en sont-ils les ultimes dépositaires ?

Pour retrouver les traces de cette tradition, je propose ici de partir des données de l'art rupestre et d'y apporter mon regard, élaboré au gré de lectures scientifiques et de terrains ethnographiques en milieu pastoral (Dubosson 2013, 2014). Dans la Corne de l'Afrique et en Afrique de l'Est, de nombreux sites de peintures et gravures ont été répertoriés. Ils présentent majoritairement des images d'animaux domestiques, particulièrement des bovins (Brandt & Carder 1987). Les chercheurs s'accordent à dire que ces figurations, contenant aussi bien des scènes pastorales que des motifs géométriques peints et gravés, ont été réalisées par des éleveurs (Graziosi 1964a ; Cervícek 1971 ; Cervícek & Braukamper 1975 ; Gramly 1975 ; Cervícek 1976 ;

Brandt & Carder 1987 ; Chamberlain 2006). Grâce à l'usage de parallèles ethnographiques, les motifs sont généralement considérés comme les marques individuelles ou claniques de pasteurs (Gramly 1975 ; Odak 1976 ; Lynch & Robbins 1977 ; Odak 1977 ; Chamberlain 2006 ; Russell & Kiura 2011). D'autres interprétations sont possibles, mais toutes demeurent difficiles à établir avec certitude en raison du manque de datations précises (Russell 2012). Ces arts rupestres ne sont sans doute pas antérieurs à l'apparition des premiers animaux domestiques en Afrique orientale. De fait, ils ne remonteraient pas au-delà du III^e millénaire avant notre ère (Marshall 2000 ; Marshall *et al.* 2011). Ils sont plus récents que les arts rupestres de la vallée du Nil et du Sahara, avec qui ils partagent certaines affinités et qui trouvent leurs origines bien au-delà de ce III^e millénaire. Pour notre propos, cet aperçu des arts rupestres africains débutera avec la région saharienne, puisque son art rupestre possède les plus anciens indices pouvant être liés à une tradition pastorale commune. Il s'agit de représentations de bovins, peints ou gravés, possédant des caractéristiques physiques singulières, analogues à celles des animaux favoris qui parcourent actuellement les plaines et savanes de l'Afrique de l'Est (chapitre 8).

Si l'art rupestre semble, comme nous allons le voir, montrer des pratiques pastorales pouvant se rapporter à un phénomène ancien de l'animal favori, l'archéozoologie confirme quant à elle que certains éléments de ce phénomène relèvent bien d'une tradition millénaire. En effet, dès le milieu de III^e millénaire avant J.-C., des bucranes ont été observés avec des déformations artificielles des encornures à Kerma au Soudan (Chaix 1996, 2004), ainsi qu'à Faras en Égypte (Hall 1962). Deux types de déformations d'origine anthropique sont donc connues pour la préhistoire, l'une faisant croître les cornes parallèlement vers l'avant (bovins dits à cornes en avant), l'autre faisant croître les cornes dans des directions opposées (bovins dits à encornure asymétrique ou à cornes déformées). Les méthodes utilisées apparaissent similaires à celles pratiquées par les éleveurs actuels (Chaix *et al.* 2012). La relation de continuité entre les pratiques pastorales passées et présentes semble se confirmer, sans pour autant pouvoir en déterminer toutes les modalités.

3.1. Sahara central et oriental

Le Sahara est aujourd'hui une région désertique de l'Afrique septentrionale, s'étendant d'est en ouest sur près de 4500 km et du nord au sud sur près de 1800 km. Sa superficie (près de 10 millions de kilomètres carrés) est équivalente à celle de l'Europe, faisant de cette région le plus grand désert chaud du monde de par son étendue. Il présente un relief accidenté surmonté de hauts massifs de montagnes, qui permettent de distinguer plusieurs zones : l'Ahaggar (Hoggar) au

sud de l'Algérie ; la Tassili-n-Ajjer en Algérie, au nord-est du Hoggar ; le Messak au sud-ouest de la Libye ; l'Aïr dans l'ouest du Niger ; l'Adrar des Iforas au nord-est du Mali ; le Tibesti, le Borkou et l'Ennedi au nord du Tchad. Certains de ces massifs vont faire l'objet d'une investigation distincte de ma part, afin de faire ressortir les caractéristiques spécifiques de leur art rupestre, mais tout en restant attentif aux similitudes dans la représentation du bétail lorsqu'elles existent (Dubosson 2006).

C'est en 1850 que l'Europe entendit pour la première fois parler d'un art rupestre au Sahara central, grâce à l'explorateur et savant allemand Heinrich Barth qui décida alors de bivouaquer dans l'oued Telizzâghen, situé dans le Messak libyen. Il découvrit là de nombreuses gravures « *qui portaient le cachet d'une main ferme et reposée, bien exercée à ce genre de travaux* » (Barth 1859 : 113, vol. 111). Toutefois, il fallut attendre le début du XX^e siècle, avec le signalement des peintures de la Tassili-n-Ajjer en 1909 par le capitaine français Maurice A. Cortier, pour que l'art rupestre saharien devienne véritablement connu du grand public. Les premières publications du milieu du XX^e siècle contribuèrent également à sa mise en lumière (Breuil 1952 ; Tschudi 1956 ; Lhote 1957), suscitant l'attention de nombreux amateurs et professionnels. L'Europe découvrait finalement que les racines des civilisations africaines étaient bien plus anciennes que l'Égypte des pharaons. Les fresques révélaient un Sahara alors fertile, foyer d'une grande diversité de cultures, annonçant sans doute celles des peuples de l'Afrique contemporaine. De nos jours, les recherches se poursuivent et des images rupestres inédites ne cessent d'être révélées dans ces massifs.

La datation de l'art rupestre du Sahara a fait l'objet de débats réguliers depuis sa découverte, voyant régulièrement s'affronter les partisans d'une chronologie longue (XII-X^e millénaire av. J.-C.) et ceux d'une chronologie courte (VI-IV^e millénaire av. J.-C.). Toutefois, depuis une dizaine d'années, elle peut être précisée de manière convaincante grâce à des bilans régionaux et thématiques, souvent accompagnés de datations au radiocarbone (Le Quellec 2013). Ces bilans permettent de réviser la datation de plusieurs écoles artistiques et tendent à soutenir finalement la chronologie courte. Sur la question du pastoralisme saharien, il est désormais possible d'avoir de nouveaux éclairages. En effet, il apparaît que les images rupestres représentant en abondance des espèces domestiques, comme sauvages également, gourmandes en fourrage et en eau n'ont pu être majoritairement réalisées qu'entre les termes chronologiques constitués par les deux épisodes arides consécutifs aux brusques péjorations climatiques de 6200 et 2200 avant notre ère, même s'il est probable que des groupes d'éleveurs aient pu bénéficier, çà et là, de conditions locales un peu plus favorables. À partir de 2200 avant notre ère, une rapide péjoration climatique a conduit à l'assèchement momentané ou définitif de nombreux lacs au Sahara et au

Sahel. Puis, vers 1200 avant notre ère, l'aridité actuelle s'installe définitivement (Kuper & Kröpelin 2006 ; Zerboni 2013). Ainsi, les bovins domestiques furent représentés sur les parois durant la période constituée par ces deux épisodes arides, et ils le furent principalement vers 4000 avant notre ère (Le Quellec 2012a : 284). Les bovins sont figurés dans divers styles usuellement regroupés sous le terme de 'Bovidien'. Il ne faudrait pas là en déduire que l'art rupestre forme un bloc homogène. Bien au contraire, il est constitué de nombreuses écoles territorialement limitées, diverses par le style, les techniques et les thèmes (Muzzolini 1995). La tendance actuelle est de reconstituer la mosaïque culturelle et d'approcher le système social et idéologique des habitants du Sahara à travers l'éventail de ces écoles et de leurs styles. Ces habitants se consacrèrent à l'élevage du gros bétail tant que l'environnement le leur permettait, puis se tournèrent privilégiement vers le petit bétail (moutons et chèvres) à mesure que les conditions climatiques se détérioraient, car il est plus adapté aux environnements arides (Le Quellec 2013 : 32-33).

Par les parois de ses massifs, le Sahara a offert un vaste espace d'expressions pour les hommes et les femmes qui l'ont fréquenté au cours de l'Holocène. Ils y ont peint et gravé des scènes de la vie ordinaire et rituelle en lien avec le bétail, telles que la traite des vaches, la consommation directe de lait depuis le pis (Le Quellec 2010a ; Dunne *et al.* 2012 ; Dupuy 2014), le harnachement des bœufs porteurs (Huard 1968 ; Allard-Huard 2000), la gestion du troupeau à l'abreuvoir (Lajoux 2012) ou encore le sacrifice animal (Van Albada & Van Albada 1996). Le bétail est parfois sellé, monté, décoré ou tenu par une longe, signes évidents d'une domestication bien établie (Le Quellec *et al.* 2005). Dans tous les massifs, il occupe une place éminente, devant celle des animaux de la grande faune sauvage. Cette emphase délibérée suggère qu'il aurait été apprécié au-delà de son seul rôle économique. Elle témoigne d'une attention spécifique des peintres et graveurs qui s'emploient à rendre dans le détail les caractéristiques de son apparence physique, soulignant l'existence d'une esthétique qui leur est propre (Lamarque 1999 ; Heyd 2012 ; Lenssen-Erz 2012). Certains bovins sont figurés avec un soin, une habileté et une originalité remarquables, dans les traits, les proportions, les attitudes, les couleurs ou encore dans la relation à l'espace environnant, qui dépassent l'ordre du nécessaire et de l'utilitaire pour notre perception extérieure. Lajoux dit d'ailleurs aujourd'hui que les peintures et les gravures devaient obéir à « *des impératifs esthétiques* » (2012). En effet, ce rendu si particulier du bétail semble bien dénoter une intention esthétique et au-delà symbolique (Dissanayake 1995), attestant ainsi d'une relation au monde animal d'une remarquable complexité. Il n'est dès lors pas rare de voir les archéologues associer cet art rupestre pastoral à l'émergence d'un culte du bétail au Sahara (Muzzolini 2000 : 89 ; Di Lernia 2006 ; Di Lernia *et al.* 2013)

3.1.1. Tassili-n-Ajjer

Dans la Tassili-n-Ajjer, les parois du massif montrent une riche faune sauvage (rhinocéros, girafes, éléphants, buffles antiques, etc.) et domestiques (bovins, ovicaprins, chiens). Si les peintures se trouvent régulièrement dans des abris sous roche ceints de murettes fermées par des blocs de pierres sèches, les gravures sont disséminées sur des parois verticales et des dalles horizontales en terrain découvert ou le long des wadis¹⁴. Dans ces contextes, les bovins apparaissent comme les animaux les plus souvent représentés. Ils sont figurés dans diverses situations, parfois en pleine course, isolés ou en troupeau, mugissant ou s'abreuvant (Lajoux 2012). Ils sont, selon Lhote, « *d'une remarquable qualité artistique, inspirés directement de la nature, avec un souci très poussé des détails, en particulier pour les oreilles, les sabots et la queue* » (1958 : 61). Cependant, cette qualité est un élément subjectif qui pourrait être soumis à l'appréciation et au goût de chacun. Quant à la véritable source d'inspiration de ces représentations et de leurs significations, cela reste encore un mystère. Est-ce une sorte d'inventaire du cheptel ? Les graveurs ou peintres relatent-ils les événements de leur vie quotidienne sur les parois ou est-ce la description imagée d'un mythe en rapport avec la destinée des troupeaux et la vie des pasteurs ? L'acte de graver ou de peindre est-il un moyen pratique ou symbolique de s'approprier un espace de repos, de délimiter un territoire ou de communiquer ? Est-ce une manière de figurer la beauté de leur bétail aux yeux d'autres pasteurs de passage ? Ces questions restent ouvertes, car vouloir leur donner une réponse univoque me semble actuellement être une gageure, tant sont complexes les relations homme-animal-environnement.

Les bovins sont là représentés avec une diversité remarquable de robes. Si les détails et configurations de couleurs semblent être scrupuleusement reproduits sur les parois, il en est de certaines robes aux motifs singuliers faisant douter de la réalité des pelages (fig. 6). En effet, quelques animaux montrent des robes ornées de motifs géométriques (points, cercles, spirales, lignes courbes ou droites) envahissant parfois tout le corps animal (Dupuy & Denis 2011). Ont-ils été réalisés à des fins pratiques (marques de propriété), esthétiques, mythiques, magiques ou religieuses ? S'ils sont réellement présents sur les robes, comment ont-ils été produits ? Les robes sont-elles peintes, décorées avec de l'argile, de la bouse, des cendres ou encore sont-elles brûlées, scarifiées ? Les bovins peuvent également être porteurs de structures (piquets, cordages, récipients, matériel de campement) ou d'attributs céphaliques entre les cornes, de colliers ou de

¹⁴ Selon Allard-Huard (2000 : 366), des distinctions dans la représentation peinte et gravée du bétail indiqueraient des divergences d'ordre culturel pour les périodes anciennes du pastoralisme saharien (absence presque totale de bétail sans cornes, de pendeloques ou de disques frontaux dans les peintures ; rareté ou différence d'encornures déformées dans les gravures). Puis, dans les phases avancées, de plus grandes similitudes dans les documents pariétaux indiqueraient que les gravures et les peintures représentant le bétail seraient le fait d'un peuplement unifié.

pendeloques jugulaires (fig. 7 et 8). Ces dernières, qui pendent sous le cou des bovins, sont au Sahara de formes variables. Elles peuvent être simples ou multiples, courtes ou longues, fines ou épaisses, faire partie ou non d'un collier et se terminer en une boule ronde ou ovale. Plus rares dans les peintures que dans les gravures, les pendeloques sont considérées comme un trait culturel gravé ancien originaire du Sahara central, de la Tassili-n-Ajjer particulièrement. Le rayonnement de ce foyer tassilien aurait permis la diffusion de ce trait vers l'est dans l'aire culturelle du Groupe C de Nubie et vers l'ouest jusque dans l'Atlas saharien (Huard 1965 ; Allard-Huard 2000 : 249, 367).

Les troupeaux, régulièrement accompagnés de personnages, sont essentiellement composés de bœufs, c'est-à-dire, d'animaux châtrés et plus dociles que des taureaux. L'élevage serait ainsi tourné vers la production d'animaux de bât, corollaire possible d'un groupe humain privilégié voué au nomadisme. Lorsque des vaches devant donner du lait sont figurées, elles ne portent souvent que de petites mamelles. Un détail qui serait à interpréter comme le signe d'une faible production laitière (Lajoux 2012 : 116). Toutefois, il est également des vaches aux mamelles gonflées et aux trayons surnuméraires (Dupuy 1989). Ainsi, toutes ces caractéristiques attestent d'une domestication bien établie, au sein de pasteurs sachant gérer la production, la consommation et la reproduction de leurs troupeaux¹⁵.

Les cornes sont réalisées avec soin, généralement en profil absolu ou en perspective tordue (de face, alors que la tête est de profil), ce qui laisserait supposer que leur exécution était régie par une convention stylistique (Lajoux 2012)¹⁶. L'étude réalisée par Dupuy dans la station de l'oued Djerat permet toutefois d'apprécier une certaine diversité d'encornures dans la région de la Tassili-n-Ajjer et surtout de la comparer avec le Messak libyen (1989 : 164, fig. 11). Dans le cas des gravures, si la présence de bovins acères, brachycères, dotés de très petites cornes fines ou de simples moignons a parfois été expliquée par la pratique de l'écornage (Allard-Huard 2000 : 251), le jeune âge de l'animal figuré (Holl 2004 : 98) ou l'existence d'une race spécifique (Lajoux 2012), la situation est en partie différente pour les peintures. En effet, la conservation différentielle des couleurs a pu jouer un rôle important dans l'absence ou la présence des cornes (Le Quellec *et al.* 2005). Un examen attentif, réalisé sur des peintures du Karkur et-Talh et du Djebel el-Uweinat, a permis de montrer que sur de nombreuses représentations de ces prétendus animaux acères un fin trait blanc est encore visible (*ibid.* : 310, fig. 804). L'absence de cornes pourrait ainsi être liée à

¹⁵ Une scène de vèlage est également connue sur le plateau (Lajoux 2012 : 117).

¹⁶ Poitrail, encolure, attaches des membres, articulations sont étudiés et esquissés avec une grande sûreté d'exécution, mais c'est « dans la représentation des cornes que la précision et la magnificence de l'art des peintres s'expriment dans sa plus grande intensité » (Lajoux 2012 : 127-128).

des processus taphonomiques : « *on découvre alors que les prétendus moignons de cornes ne sont autres que des oreilles ! Ou bien que leur apparente absence était due au fait que l'animal avait des cornes tombantes* » (ibid. : 305).

Les bovins à 'cornes en avant' sont abondamment représentés dans la Tassili-n-Ajjer, dans l'Atlas saharien et en Libye (Le Quellec 1991). Ces encornures présentent parfois des motifs géométriques (fig. 9), dont le sens demeure mystérieux (Stehli 1978 : 418, 425 et 427 ; fig. 2, 10 et 12). Est-ce une manière de figurer la texture naturelle de l'étui ou est-ce un décor peint à même l'encornure ? Si la fréquence de ces animaux à cornes en avant est remarquable dans les régions septentrionales, elle tend à s'amoindrir vers le sud, l'ouest et l'est¹⁷. Les études menées par Dupuy sur des gravures de bœufs, datées entre le VI^e et le IV^e millénaire av. J.-C., indiquent jusqu'à 30% de représentations de ces animaux au Tassili pour 24% au Fezzan méridional (Dupuy 1989). En Air méridional, au cours des deux derniers millénaires avant notre ère, 27% des représentations montrent des bovins à cornes en avant, alors que l'Adrar des Iforas en possède aussi, mais dans une moindre mesure (Dupuy 1987). Des bovins aux encornures asymétriques sont également présents dans la Tassili-n-Ajjer (fig. 10), mais ils demeurent rares, puisqu'une quinzaine seulement a été répertoriée (Allard-Huard 2000 : 233). Sur la base de ces documents rupestres et d'études archéozoologiques attestant en Nubie des modifications d'origine anthropique des encornures bovines (Hall 1962 ; Chaix 2004), il est avancé que la Tassili-n-Ajjer devait être le lieu privilégié de pasteurs peintres et graveurs néolithiques qui auraient, pour la première fois, déformé les cornes de leurs animaux¹⁸. De ce « *centre originel des déformations artificielles de cornes* », la pratique aurait ensuite été diffusée à l'est et adoptée par certains groupes d'éleveurs nubiens (Allard-Huard 2000 : 239). Au cours du V^e millénaire avant notre ère, sa diffusion se serait poursuivie également en direction du sud, atteignant finalement les massifs de l'Ahaggar, de l'Adrar des Iforas et de l'Air.

3.1.2. *Adrar des Iforas*

L'Adrar des Iforas est un massif semi-désertique livrant des gravures rupestres par milliers. Elles se trouvent majoritairement aux sommets d'éperons rocheux s'élevant parfois à plus de 30 mètres d'altitude par rapport au niveau des vallées avoisinantes. Les autres sont

¹⁷ Comme le fait remarquer Le Quellec (2000), depuis l'étude de A. Muzzolini (1983), de nombreux documents ont été publiés. Les données statistiques devraient être reprises, afin de mieux cerner la répartition des figurations rupestres de bovins à cornes en avant et d'affiner les interprétations qui en découlent.

¹⁸ L'identité de ces pasteurs reste encore floue. Toutefois, dans le cas des peintures, il est possible qu'il s'agisse d'un peuple ayant élaboré une vision de la société fondée sur le comportement naturel du chacal (animal solitaire, chasseur individuel et nocturne de petits animaux, au museau et aux oreilles pointues). Ce peuple se serait là inspiré de leurs voisins graveurs du Messak, situés environ 150km à l'est, tout en marquant leur distance et identité propre. Ces derniers ont effectivement choisi un autre canidé de leur environnement naturel, à savoir le lycaon, qui est l'inverse de l'autre dans son comportement (chasseur collectif et diurne de grand gibier, à museau carré et oreilles arrondies). Ainsi, par ces images de théranthropes qui puisent leur origine dans un même fond culturel, les « *peintres tassiliens se sont eux-mêmes pensés comme inverses des graveurs du Messak* » (Le Quellec 2015b : 4, 2015a).

disséminées sur des boules de granit disposées à même le sol des vallées (Dupuy 1992b : 7). Les gravures représentent des animaux domestiques et sauvages, plus rarement des personnages, des objets et quelques motifs énigmatiques (fig. 11).

Trois phases distinctes de gravures ont été identifiées : une phase ancienne, une phase moyenne (ou phase stylisée I) et une phase finale (ou stylisée II) (Dupuy 1993, 2012). Elles correspondraient à trois sociétés pastorales d'horizons chronologiques et culturels distincts. Seules les deux premières phases vont retenir mon attention, car elles relèvent de mon questionnement sur le pastoralisme du gros bétail en Afrique durant les temps pré- et protohistoriques. Les chronologies de ces phases doivent être considérées avec prudence, car elles reposent sur une association entre des présupposés questionnables (comme celui du naturalisme des figures précédant leur stylisation), des datations de sites archéologiques du Sahara central présentant des ossements bovins mais non reliés directement aux stations rupestres de l'Aïr, et finalement des données palynologiques et sédimentologiques recueillies dans l'aire géographique de ces stations rupestres mais qui mériteraient d'être mises à jour.

La phase ancienne est dite caractérisée par l'aspect naturaliste des gravures, dont les auteurs seraient les membres d'une société pastorale à tradition d'élevage d'ovins et de bovins. Elle serait datée entre la fin du VI^e et la fin du IV^e millénaire avant notre ère (Dupuy 1992a). Le critère du naturalisme est fréquent dans la littérature, mais peut se révéler vague et emprunt d'un certain ethnocentrisme¹⁹. En se fondant sur une définition problématique, dont les conventions ne lui permettent pas d'établir des critères solides, Dupuy (2010) répertorie néanmoins une cinquantaine de gravures naturalistes sur les milliers qu'il a relevées dans les vallées du nord-ouest de l'Adrar des Iforas. Elles seraient les plus anciennes de la région et les bovins sans bosse arrivent en tête des sujets gravés. Sur la base du critère naturaliste et de la comparaison de ce corpus avec d'autres régions du Sahara central (Tassili-n-Ahaggar, Ahaggar, Tassili-n-Ajjer, Tadrart méridional, Tadrart Akakus, Djado, Fezzan méridional), il conclut à l'existence d'une « *seule et même entité culturelle* » en Afrique septentrionale (1989 : 160). Pour admettre la réalité d'une aussi vaste entité culturelle, ne faudrait-il pas plusieurs marqueurs culturels, un nombre plus important de figurations et une chronologie plus fine ? Dupuy propose un modèle diffusionniste sur la reconnaissance de quelques gravures naturalistes peu ou prou similaires dans une très grande aire géographique saharienne et qui pourraient bien être partout les plus anciennes, mais dont rien ne prouve qu'elles soient contemporaines ou qu'elles attesteraient d'une seule et même

¹⁹ Dupuy donne la définition suivante du caractère naturaliste : « [II] se perçoit surtout en notant comment les membres des animaux et des personnages sont gravés. Ils apparaissent bien proportionnés et les segmentations anatomiques tout comme les épaisseurs sont correctement transcrites. Leurs positions épousent au plus juste les attitudes propres à chaque animal » (1989 : 151).

entité culturelle. Selon cet auteur, les gravures naturalistes du nord-ouest de l'Adrar des Iforas sont l'œuvre de pasteurs de bovins qui vivaient aux côtés de la grande faune sauvage, dont ils fixaient une certaine symbolique et qu'ils chassaient de manière circonstancielle. Le caractère sporadique des témoignages naturalistes en de nombreuses régions serait le fait des déplacements saisonniers de ces pasteurs-graveurs en quête de pâturages méridionaux de meilleure qualité que ceux de leur aire de nomadisation habituelle (Tassili-n-Ajjer et Fezzan méridional) (Dupuy 1996, 2012 : 50). Cette mobilité, consécutive à la détérioration de leur biotope originel, aurait finalement fait éclater les structures de leur société (Dupuy 2000 : 60). Certains, partis des massifs du Sahara central, auraient ainsi parcouru les vallées de l'Adrar des Iforas vers la fin du V^e millénaire avant notre ère et gravé ses parois. D'autres auraient tenté leur chance à l'est, atteignant peut-être la vallée du Nil. Ce modèle « *d'un corps de graveurs, auteurs d'un art en mouvement* » et s'exprimant « *pendant un laps de temps aujourd'hui difficile à préciser* » (Dupuy 1989 : 171) souffre de certains biais méthodologiques qui atténuent la portée de ses hypothèses sur le développement du pastoralisme africain et de l'art rupestre. En outre, comme avancé par l'auteur lui-même, les preuves archéologiques de ces mouvements font encore défaut et aucune culture matérielle n'a été attribuée à ce groupe responsable de la phase ancienne (*ibid.* : 171). Cependant, les particularités des gravures de bovinés de l'Adrar des Iforas méritent d'être mentionnées.

Toutes les gravures de bovins de la phase ancienne sont situées sur le site d'Issamadanen. Elles sont au nombre de onze. Sept bovins sont représentés isolément, dont trois par leur avant-train. Les quatre autres sont groupés par paires. Au vu des différentes techniques (polissage, piquetage, égrissage) utilisées pour les figurer, il est suggéré que plusieurs graveurs les exécutèrent et non un seul (Dupuy 1989 : 154). La diversité des encornures est attestée pour cette phase, comme celle des configurations de couleurs ou motifs de robes, traduisant sans doute là une domestication bien établie. Les cornes 'ballantes' à courbures inverses représentées en profil absolu sont les plus courantes sur les parois, d'autres plus rares présentent des cornes en forme de spirales ou déversées en arrière. Il est même des bovins sans cornes. De ces figurations, il n'est cependant pas permis de conclure à l'usage de déformations artificielles. De rares bovins portent des pendeloques sous-jugulaires et des colliers, avec une cloche probablement pour l'un d'entre eux (*ibid.* : 153, fig. 3).

Les auteurs des gravures de la phase moyenne (ou phase stylisée I) appartiendraient à une société à forte tradition d'élevage, qui développa un art rupestre centré sur le I^{er} millénaire avant notre ère (Dupuy 1992a). Les images sur les parois n'illustrent jamais les activités domestiques d'une société pastorale. Elles montrent le plus souvent des bœufs, des autruches, des

girafes, ainsi que des animaux fabuleux à silhouettes mi-girafe/mi-bœuf ou mi-girafe/mi-autruche, des personnages (archers, porteurs de lance, individus touchant la queue ou l'arrière-train des bovins), des motifs ovalaires bi-ponctués ou encore des objets. Ces gravures stylisées semblent alors revêtir, selon Dupuy, une charge symbolique. Leurs auteurs auraient-ils cherché, par leur action, à fixer certains mythes ? Je présente ici le scénario, proposé par l'auteur, qui cherche à délimiter des aires culturelles et à expliquer les ressemblances entre les pratiques et les croyances des sociétés pastorales de l'Afrique de l'Est et celles des pasteurs Peuls de l'Afrique de l'Ouest, populations pour lesquelles l'élevage des bovins tient encore un rôle central dans l'organisation des relations sociales et dans l'imaginaire.

Un motif particulier dans les gravures stylisées de cette phase moyenne, présentant cependant des variations non négligeables dans d'autres régions²⁰, est considéré comme « *un trait symbolique tiré de l'univers cosmogonique des graveurs plutôt que la représentation d'une laisse ou d'un lasso* » (*ibid.* : 106). Il s'agit d'un lien qui descend du mufler des girafes et qui aboutit dans la main de personnages à silhouette filiforme de petite taille. Ce motif 'girafes à lien' est interprété comme un « *véritable marqueur culturel* » lorsqu'il se trouve dans une même région ou sur un même site en association avec un autre motif, celui de 'bovins aux caractères particuliers' (pendeloques sous-jugulaires ; corps remplis de motifs géométriques ; cornes fermées en anneaux, à courbures alternées démesurément longues ou encore surnuméraires) (*ibid.* : 106). Dans l'Adrar des Iforas, une trentaine de 'girafes à lien' et une quinzaine de bovins aux caractères particuliers sur plus de 5000 gravures ont été relevées (Dupuy 1992a). Bien que Dupuy ne livre aucune donnée précise sur la fréquence de ces motifs (girafes à lien et bovins aux caractères particuliers) dans les autres massifs sahariens, il conclut toutefois que ces gravures délimitent une aire géographique qui s'étend de l'est mauritanien à la vallée du Nil. Il écarte l'idée de convergences iconographiques, de contact ou de courant culturel affectant diverses sociétés pastorales pour privilégier l'hypothèse d'une diffusion vers l'est et l'ouest de pasteurs à partir d'un foyer situé quelque part entre le Lac Tchad et la vallée du Nil (Dupuy 1992b : 10-11). Les ressemblances qu'il observe dans les stations de gravures sahariennes et sud-sahariennes (éloignées de plus d'un millier de kilomètres) seraient donc les « *marques d'une migration de groupes de pasteurs [...] issus d'un même horizon culturel et dont l'une des traditions était de graver les rochers des régions qu'ils parcouraient* » (Dupuy 1992a : 108). Afin d'expliquer la capacité des gravures à évoquer des pratiques et des croyances pastorales communes à des populations contemporaines d'Afrique de l'Est et de l'Ouest, il avance que ces groupes de graveurs préhistoriques, au départ voisins, se seraient éloignés les uns des autres suite

²⁰ « Il aboutit parfois directement sur leurs têtes (Adrar des Iforas, Aïr). En d'autres lieux, son extrémité est connectée à des corps d'autruche (Aïr), ou bien se referme sur le cou des girafes (Adrar des Iforas) ou plus simplement n'aboutit à rien (Aïr, Dakhla, Nubie) » (Dupuy 1992a : 106).

à l'aridification du Sahara. Ceux partant vers l'ouest et le sud-ouest seraient à considérer comme les ancêtres de certains Peuls actuels²¹ et ceux s'étant dirigés vers l'est comme les ancêtres des pasteurs est-africains.

Les représentations de bovins de cette phase moyenne possèdent des attributs propres à la domestication. Elles ont été gravées à l'aide de différentes techniques (polissage, piquetage ou égrissage). Les corps cloisonnés ou à motifs géométriques (notamment des cercles concentriques, et triangles) des animaux pourraient traduire l'existence de robes bigarrées, de marques de propriété, de décors symboliques ou esthétiques. De rares figurations de colliers ou de cloches, ainsi que des pendeloques laissent entrevoir les rapports étroits qui liaient le pasteur à ses animaux, qu'il tenait parfois à la longe, comme le personnage portant une lance debout derrière ou à côté d'eux (Dupuy 1989 : 153, fig. 3 ; Dupuy 1992a : 111, fig. 5). Comme dans d'autres régions du Sahara, les pendeloques sous-jugulaires sont ici simples ou multiples, se terminant par un trait fin ou une boule. Une originalité dans cette région doit être mentionnée : la représentation de bovins à oreilles dentelées (Dupuy 1992a : 112, fig. 6). Il pourrait s'agir de figurations d'animaux dont les oreilles ont été incisées par l'homme à l'aide d'un objet tranchant (fig. 12 et 13). Cette pratique d'incisions aux oreilles des bovins est très répandue dans les sociétés pastorales africaines. Elle marque généralement la propriété du bétail, mais peut également avoir un rôle magique ou une fonction symbolique (chapitre 8).

La phase moyenne présente des encornures d'une remarquable diversité, mais il est aussi des bovins sans cornes. Certaines de ces encornures semblent échapper au monde réel, comme les cornes à courbures alternées et démesurément longues ou les cornes surnuméraires, tandis que d'autres semblent ancrées dans des pratiques pastorales spécifiques, comme les cornes en avant ou asymétriques peut-être artificiellement déformées (*ibid.* : 112, fig. 6). Ces dernières formes peuvent toutefois bien être aussi naturelles. En effet, il pourrait s'agir de lignées bovines spécifiques, comme dans le cas des animaux acères pour qui l'absence de cornes est « *un caractère régi par un gène particulier qui peut s'exprimer sur de nombreuses lignées, pouvant être sélectionnées, sans changer les autres caractéristiques fondamentales du bovin dont il est issu* » (Alzieu 1983 : 110). Il en va de même pour les bovins aux cornes dites 'ballantes' et qui se remarquent par des cornes recourbées vers le bas et en avant. Ces cornes 'ballantes' ou 'pendantes en avant' résultent sans doute de caractères génétiques propres à ces bovins et qui auraient été sélectionnés par les pasteurs. Selon Dupuy, si

²¹ Cette hypothèse est déjà formulée par Lhote (1958) et par Lajoux (1962). Pour ce dernier, le Sahara présentait une « *certaine homogénéité culturelle* » et la Tassili-n-Ajjer était le lieu propice au regroupement de populations très diverses, mais « *de souche culturelle commune* » venues du Nord et du Sud. Elles étaient parties vers les régions hautes et plus humides lors de l'aridification du Sahara. « *Les pasteurs noirs subsisteront néanmoins dans l'Ennedi et aux confins du Soudan ; en Afrique occidentale, les Peuls seront les descendants des anciennes populations du Sud saharien* » (Lajoux 1962 : 12).

l'une ou l'autre de ces formes naturelles a été finalement modifiée, déformée, c'est en raison de sa rareté et de la charge symbolique que les graveurs lui ont conférée : les « *pasteurs pensèrent par divers artifices à reproduire ces profils prestigieux nés des caprices de la génétique* » et chargés « *d'une symbolique telle que les graveurs en imprimaient l'image sur les rochers* » (Dupuy 1989 : 155). Actuellement, seule la découverte de bucranes préhistoriques, dont la relation avec les sites de gravures rupestres sera démontrée, pourra informer sur la pratique de déformations artificielles des cornes de bovins dans l'Adrar des Iforas.

3.1.3. Aïr

Dans le nord du Niger, trois sites du massif de l'Aïr ont permis d'établir une succession de trois phases distinctes d'art rupestre : une phase bovidienne, une phase pré-équidienne-cameline, une phase paléoberbère équidienne-cameline. Dupuy (1987) fonde cette division à partir des représentations animales et humaines, ainsi que de la présence ou non d'anciennes inscriptions libyques. Les sites (Dabos, Eknawen, Isokenwali) sont localisés en bordure immédiate des vallées s'étendant des plateaux méridionaux de l'Aïr et de la falaise de Tiguidit vers les étendues semi-désertiques de l'Eghazer Wan Agadez. La faune sauvage (girafes et autruches essentiellement, avec quelques éléphants et rhinocéros) est bien présente, mais c'est la faune domestique qui occupe la place principale du bestiaire des graveurs, constitué surtout de bovins, chevaux, dromadaires et quelques chiens. L'absence de scènes de vie domestique contraste là avec les compositions peintes du Sahara central, au caractère socio-anecdotique (Dupuy 1996 : 189). Seules les deux premières phases retiennent notre attention ici.

L'art rupestre riche en représentations de bétail, et montrant des associations régulières bœuf-autruche, bœuf-girafe et autruche-girafe, est daté d'une époque antérieure au II^e millénaire avant notre ère²². Les auteurs de ces gravures, marquées par un certain 'schématisme', cherchaient sans doute là à « *fixer dans les pierres les plans profonds de mythes* » qui faisaient référence à ce monde animal, domestique comme sauvage (*ibid.* : 184). La volonté des graveurs d'associer les bovins aux girafes est bien visible dans une scène du site de Dabos. Elle représente un taureau situé entre le cou d'une girafe et un lien qui relie sa gueule à deux petites silhouettes humaines. Le bovin a une encornure figurée en perspective tordue et est muni d'une pendeloque sous-jugulaire. Il paraît également monter une vache à cornes en avant. Les autres bovins de ce site sont nombreux (une

²² Une telle datation repose notamment sur une absence de figurations d'objets métalliques dans les mains des humains représentés à côté de ces animaux. Dans cette région, la transition Néolithique final/âge des métaux est dite s'opérer au cours du II^e millénaire av. J.-C., d'après les datations des plus anciens vestiges de métallurgie du cuivre mis au jour dans l'Aïr et ses environs (Dupuy 2011). Si des gravures anciennes de bovins, de style naturaliste et datées entre les VI^e et IV^e millénaires avant notre ère, ont été relevées dans le massif de l'Adrar des Iforas, aucune n'a pour l'instant été répertoriée dans le massif de l'Aïr (Dupuy 2010).

gravure sur deux) et les formes de leurs encornures très diversifiées. Ils présentent majoritairement des cornes en avant (37 %) ou à simple courbure (37%), c'est-à-dire, en anneau ou croissant au sommet du crâne. Plus rarement, ils présentent des cornes en arrière, pendantes ou lyrées. Il y a aussi quelques cas exceptionnels sans cornes ou tricorne (Dupuy 1987 : 133). Les rares personnages intégrés dans les compositions de cet art rupestre pastoral apparaissent comme de fines silhouettes, porteurs d'arcs, de bâtons de jet ou encore d'objets courbes. Selon Dupuy (1996 : 183), la vaste répartition géographique et la longue durée d'expression de cet art dans un contexte d'aridification croissante laissent supposer qu'il n'était pas l'œuvre d'une seule et même société.

Cet art, tout en gardant comme motifs favoris les bovins (aux encornures diverses, porteurs de pendeloques sous-jugulaires simples ou multiples, aux motifs variés de robes), les autruches et les girafes, va connaître une évolution marquée par la tradition nouvelle du port de la lance pour les figures humaines, ainsi que par une modification des relations iconographiques avec la faune sauvage (Dupuy 1987 : 134). Ces images nouvelles d'hommes porteurs de lance, apposées ou superposées aux compositions précédentes, attesteraient de l'émergence d'un « *pastoralisme belliqueux dans le sud du Sahara* » et d'une « *course à l'embellissement et au prestige* » signifiée par des éléments de parures et des objets d'apparat variés (Dupuy 1996 : 184). Cet art rupestre serait à situer au I^{er} millénaire avant notre ère, pour sa pleine expression du moins, et à associer à des groupes d'éleveurs de bovins pratiquant un nomadisme pastoral en raison de l'aridification toujours croissante du Sahara (*ibid.* : 187). Afin d'expliquer l'extension de représentations de porteurs de lance en contextes animaliers riches en figurations schématiques de bovins (autruches et girafes également) dans la majeure partie de la frange méridionale du Sahara, jusque dans le nord-est de l'Ennedi, Dupuy propose de voir dans les stations de gravures rupestres des lieux fréquentés de manière intermittente, au gré des ressources avoisinantes disponibles. Une mobilité des hommes, de leurs pratiques et/ou de leurs représentations quant au bétail est également avancée par Huard et Allard qui voient dans les gravures de bovins porteurs de motifs géométriques sur leurs robes (zigzags, croix de Saint-André, pastilles, quadrillages, cercles), de pendeloques jugulaires, d'encornures fermées en anneau, l'influence d'un courant culturel est-ouest venu de Nubie soudanaise (Groupe C), passant par l'Ennedi et le Borkou, et trouvant son terme « *avec force* » en Aïr (1980 : 689-691). Dans ce contexte mouvant, la lance serait devenue l'arme de prédilection des pasteurs de gros bétail, un moyen « *d'imposer leur autorité sur les espaces pâturés qu'ils voulaient sauvegarder ou bien sur les aires de nomadisation nouvelles qu'ils s'approprièrent* » (Dupuy 1996 : 187) et les vêtements, coiffes et parures un moyen « *d'afficher son appartenance à un groupe, à un clan, à une classe d'âge* » (Dupuy 2000 : 60).

3.1.4. Messak

Le Messak est un immense plateau caillouteux en fer à cheval situé dans la partie sud-orientale du Fezzan, province occupant le sud-ouest de la Libye et formé de deux autres plateaux (N'Ajjer et Akakus). Limité au nord par une falaise surplombant l'erg Oubari et enserrant vers le sud et l'est l'erg Mourzouk, il comprend deux parties : le Messak Settafet (noir) au nord et le Messak Mellet (blanc) au sud. Cet ensemble est entaillé de nombreux wadis fossiles, dont les parois et les blocs détachés encombrant leurs lits livrent des gravures rupestres d'une exceptionnelle richesse.

La présence de bovins est considérable sur les parois du plateau, puisqu'ils composent environ 35% des figurations animales identifiées²³. Dans le Sahara central, ce plateau apparaît comme le lieu le plus riche en représentations gravées de bovins, isolés comme en troupeaux. Cette importance est aussi bien numérique que thématique : scènes de traite et de portage ; scènes montrant des bovins harnachés, ornés, montés, tenus en longe et conduits par des personnages ; scènes de sacrifice rituel de bovins (Van Albada & Van Albada 1996). Ces scènes diverses indiquent clairement que le bétail domestique avait un rôle fondamental pour les graveurs. En outre, les images de ce bétail et de la grande faune sauvage présentent des caractères technico-stylistiques communs et uniques au Messak. Ceci laisse penser qu'elles seraient l'œuvre d'« *une seule et même culture* » pastorale ayant fréquenté le plateau entre le V^e et le IV^e millénaire avant notre ère (Le Quellec 1998 : 514)²⁴. Au-delà de son originalité, l'art de cette région présente également une proximité culturelle avec celui de l'Akakus, de la Tassili-n-Ajjer, de l'Atlas et de l'Ahaggar, tout en se distanciant nettement de celui de l'Aïr, de l'Adrar des Iforas et du Tibesti-Djado-Ennedi.

L'encornure des bovins est très diverse au Messak. Isolés sur des parois ou en troupeaux, certains ont des cornes en lyre, en demi-lune ou en tenaille, d'autres des cornes ballantes, asymétriques (fig. 14), tournées vers l'arrière ou vers l'avant (Dupuy 1989 ; Le Quellec 1998)²⁵. Des bovins acères sont aussi présents. Les bovins à 'cornes en avant', dont le type d'encornures se caractérise par la représentation d'une encornure épaisse à la base et se dressant

²³ Elle est de 20% dans l'oued Djerat de la Tassili-n-Ajjer, de 13% dans le Sud-Algérois et de 6% dans le Sud-Oranais (Le Quellec 1998 : 67).

²⁴ Il s'agirait d'un « *peuple de pasteurs ayant conservé des traditions chasseresses* ». Ce peuple s'est pensé lui-même en élaborant une vision de la société fondée sur le comportement naturel du lycaon (chien sauvage africain, chasseur vivant lui-même en société) et s'est représenté sous la forme de la métaphore visuelle d'un homme géant, en gravant les images d'un puissant chasseur à tête de lycaon (Le Quellec 2015b).

²⁵ Au Messak, les bovins à cornes en avant représentent 25% du cheptel, ceux à cornes en lyre 36%, les bovins acères 6%, ceux à cornes en arrière 4% et ceux à cornes pendantes 2%. Cependant, ces trois dernières bêtes ne dépassent jamais 6% de l'effectif total par espèces (Le Quellec 1998 : 68).

d'abord verticalement avant de s'incurver vers l'avant, sont fréquents au Messak (fig. 15 et 16). Ils composent 25% du cheptel figuré, ce qui distingue cette région de l'Atlas, du Tassili-Akakus et du Tïbesti où les animaux à cornes en lyre sont majoritairement représentés sur les parois de ces massifs, de 65% à 80% du cheptel figuré (Le Quellec 1998 : 68).

Selon Le Quellec, le tracé des cornes en avant, dont les pointes peuvent parfois diverger, montre qu'il répond à une convention graphique utilisée pour représenter les deux cornes d'une tête vue de profil : « *Du point de vue du rendu de la perspective, il y a en effet une difficulté à représenter en plan, et sur une tête vue de profil, des cornes en lyre se développant dans les trois dimensions de l'espace. La solution la plus souvent adoptée a été de montrer les cornes comme si elles étaient vues de face ou de dessus. Mais dans le cas des bovins à 'cornes en avant', les graveurs et peintres ont préféré considérer que la vue de profil ne laissait qu'une seule corne visible, sauf parfois à l'extrémité, où il arrive que divergent les bouts des deux cornes jusqu'alors confondues en un seul tracé. Cela justifie en particulier l'existence de cornes uniques à extrémité bifide, qui autrement seraient inexplicables* » (ibid. : 68). Ce type d'encornures en avant connaît une grande variété de figurations (étui corné unique de sa base au sommet, ce dernier étant soit pointu soit arrondi ; étui corné unique aux pointes soit parallèles soit divergentes ; deux cornes bien distinctes de la base au sommet et se courbant individuellement vers l'avant ou vers le haut) que ne présente pas l'autre type principal au Messak, l'encornure en lyre. Est-ce que ces variations témoignent de l'existence de sous-groupes artistiques possédant chacun leur style de représentation pour ce type d'encornures ? Est-ce que les graveurs cherchaient véritablement à produire « *l'illusion d'un seul appendice épais et terminé en V* » (ibid. : 68) ?

Il est remarquable que ces encornures en avant ne se terminent pas toujours en V ; est-ce alors un type dont le mode de représentation n'est pas vraiment défini ? Il est peu probable que les graveurs aient eu plus de difficulté à représenter de manière unique ce type d'encornures qu'un autre. Il y a sans doute là un choix délibéré de représenter d'une manière ou d'une autre l'encornure en avant, choix déterminé par des codes graphiques, culturels ou peut-être par tout autre chose. En effet, se peut-il que l'appendice unique et épais figuré sur les parois ne relève pas d'une simple illusion mais soit inspiré par une réalité zoologique ? La fréquence dans l'art rupestre saharien de l'encornure en avant laisse penser qu'elle a bel et bien existé durant le Néolithique, mais avait-elle une forme unique ou multiple ? Résultait-elle d'un trait génétique propre à certains bovins (Muzzolini 2000 : 92-93) ou d'une déformation artificielle (Lutz & Lutz 1997 : 138), comme il a été suggéré pour les encornures asymétriques et ballantes ?

La découverte à Kerma de bucranes présentant un étui corné unique entourant la base de la cheville osseuse suite à la déformation artificielle des cornes, forcées toutes deux à se rapprocher et à pointer vers l'avant, atteste de la réalité d'un seul appendice (Chaix & Hansen 2003). Cependant, le sommet de l'encornure n'est pas préservé et la forme des pointes demeure donc incertaine. Si la déformation artificielle des encornures bovines est confirmée à Kerma, notamment celles asymétriques et celles en avant (Chaix *et al.* 2012), l'existence de cette pratique auprès des pasteurs et graveurs sahariens ne peut être que supposée et non démontrée dans l'état actuel de la recherche. Bien que des images pariétales semblent fortement la créditer, aucuns vestiges archéologiques y associés n'ont encore été mis au jour (fig. 17). Sans doute, les graveurs s'inspiraient de faits zootechniques observés dans la réalité, aussi bien que d'un fonds culturel et mythologique propre à leur société pour concevoir ces images. Il est dès lors difficile de distinguer avec certitude ce qui relève dans l'art rupestre d'une encornure naturelle, artificielle ou imaginaire.

3.1.5. *Djebel el-Uweinat*

Dans cette zone du Sahara oriental, je mentionnerai seulement quelques exemples de bovins qui se démarquent par leurs caractéristiques (cornes, robes, pendeloques, colliers). Ils appartiennent à des scènes pastorales pouvant être rapportées aux dates actuellement connues pour la transition vers une économie de production dans le sud du désert Libyque, à savoir le V^e millénaire avant notre ère (Jesse *et al.* 2007 ; Riemer 2009 : 42). L'art pastoral rupestre aurait cessé vers la fin du IV^e millénaire avant notre ère (3500/3000 calBC), suite à la migration forcée des populations de la région vers le sud et l'est en raison de l'aridification progressive du Sahara. Les figurations du Djebel el-Uweinat sont si particulières qu'il n'est actuellement pas possible de considérer ce massif (ni celui du Gilf Kebir, d'ailleurs) comme un possible relais entre la vallée du Nil et le Sahara au sens large (Le Quellec 2009a ; Zboray 2009).

L'abri de Bu Hlega, dans les vallées Dris et Ibrahim, livre plusieurs centaines de sujets longs de dix à trente centimètres, qui sont peints en rouge, noir et blanc : bovins et chèvres, antilopes et personnages. Les figures animales sont essentiellement des bovins et des caprins à robe rouge pie. De nombreux bovins, parfois figurés agenouillés, présentent des cornes longues et fines. D'autres plus rares possèdent des cornes épaisses et incurvées en avant. Dans certains cas, les cornes sont même invisibles. La présence de ces individus acérés s'explique sans doute par l'effacement des cornes peintes en blanc, comme en témoigne le fait que certaines soient encore visibles, quoique difficilement (Le Quellec *et al.* 2005 : 310, fig. 804). Le pis des vaches est

généralement indiqué entre les pattes arrière, largement écartées (*ibid.* : 350, fig. 896). Quelques veaux se trouvent auprès de leur mère, certains tétant en présence d'un homme qui s'approche. Cette scène illustre une technique pastorale qui consiste à laisser le veau téter quelques instants, afin qu'il provoque la venue du lait, puis à l'écarter pendant la traite (*ibid.* : 62, fig. 103).

Le Karkur et-Talh est une large vallée dans la partie orientale du massif. Plusieurs sites d'art rupestre ont été découverts, mais leur datation demeure incertaine en raison des superpositions entre faune domestique et sauvage. Un abri sous roche est orné de nombreuses peintures de bovinés monochromes rouges ou blancs, rouge-pie ou pie-rouge. La robe d'une vache est compartimentée (*ibid.* : 85, fig. 185), selon un procédé courant pour les gravures (*ibid.* : 87, fig. 191). Les alentours sont riches en gravures, représentant des scènes de chasse aux mouflons, des girafes, des bovins aux robes compartimentées et à pendeloques sous-jugulaires (*ibid.* : 87, fig. 194).

Une longue paroi de cette vallée porte des gravures qui avaient soulevé, dès les années 1930, l'intérêt des chercheurs qui s'interrogeaient sur les bovins acères et les bœufs à 'cornes surnuméraires'. Certains pensaient que là où, à l'encontre de la nature, on a représenté plus de deux cornes, il y a au fond une signification d'ordre religieux (Rhotert 1952) et d'autres que ces « *figurations de caractère magique* [avaient] *vraisemblablement pour but d'amplifier les vertus attribuées aux cornes des taureaux par les pasteurs* » (Huard 1964 : 69). Tout en admettant cette hypothèse religieuse, Le Quellec suggère plutôt une déformation artificielle des cornes par les éleveurs, « *elles pouvaient être taillées dans le sens de la longueur pour les rendre bifides ou trifides* » (2005 : 88). Cependant, l'absence de témoins archéologiques et ethnographiques met fortement en doute l'existence de telles encornures ; il est même probable qu'un étui corné fendu en divers endroits dans sa longueur ne puisse permettre le développement de cornes surnuméraires (Chaix 2006, communication personnelle). Si Le Quellec est favorable à l'idée de déformation artificielle pour ce type d'encornures, comme pour les cornes dites ballantes (1993b : 175), il récusé cette possibilité pour les cornes en avant, malgré les évidences archéozoologiques de Kerma. En effet, selon cet auteur, un bovin du type à corne unique en avant découvert dans la vallée du Karkur et-Thal montre une extrémité bifide qui indiquerait que les cornes ont été représentées de profil, « *confondues sur presque toute la longueur, sauf à la pointe où elles divergent* » (Le Quellec *et al.* 2005 : 90). Il ne s'agirait donc que d'une manière très vériste de dessiner l'encornure, mais ne correspondant « *aucunement à une conformation particulière des cornes* » (Le Quellec 2000 : 65). Une tel procédé serait à comparer avec celui utilisé pour représenter les bovins du Messak (Le Quellec 1998, photographie 5), et dont l'existence au Djebel el-Uweinat « *n'est dû[e] qu'à la convergence des solutions apportées dans ces deux*

régions à un même problème graphique » (Le Quellec *et al.* 2005). Ainsi, pour des « *raisons de perspective* », les cornes se confondent ou se juxtaposent de façon indifférenciée sur leur plus grande longueur, donnant une épaisseur inhabituelle à la base et une courte divergence des pointes (Le Quellec 2000). Or, des exemples ethnographiques montrent qu'une divergence des pointes n'est pas un critère suffisant pour infirmer une déformation artificielle des cornes en avant (chapitre 8) et des exemples archéologiques montrent des étuis cornés uniques et épais, résultant de la fusion de la base des cornes déformées, dont les pointes demeurent distinctes.

3.1.6. Tibesti, Borkou, Ennedi

Le Sahara sud-oriental, au nord du Tchad, possède un art rupestre d'une exceptionnelle richesse. Les sites se trouvent régulièrement dans des grottes et abris sous roche aux parois ornées de peintures et gravures de différentes époques. Certaines images se trouvent également en plein air, sur des blocs et parois le long des wadis, ainsi que dans des endroits plus difficiles d'accès, comme des falaises abruptes (Allard-Huard *et al.* 1996). Au regard de la variété des thèmes, styles et techniques, ces manifestations culturelles s'y sont probablement poursuivies sans interruption pendant plusieurs milliers d'années (Keding *et al.* 2007 ; Simonis *et al.* 2007). À nouveau, dans l'impossibilité de traiter de manière exhaustive les œuvres rupestres, je me limite pour la région du Sahara sud-oriental à traiter uniquement certaines figures humaines et animales peintes ou gravées permettant de mettre en évidence des pratiques pastorales singulières dans le temps et l'espace. Ceci me permet de questionner l'hypothèse d'une tradition pastorale commune à plusieurs groupes de pasteurs préhistoriques et remontant au premier temps du Néolithique (Huard 1953 ; Bonte 2009).

Le Tibesti est un massif montagneux qui jaillit brusquement des étendues désertiques du nord du Tchad. Il est constitué par une succession de hauts plateaux gréseux, entaillés de vallées profondes, avec un relief volcanique culminant à 3415 mètres avec l'Emi Koussi (Roset 1974). Il livre des gravures en abondance, surtout dans la partie occidentale du massif, qui ont fait l'objet de plusieurs publications par Paul Huard. La partie orientale du massif comprend essentiellement des peintures. L'art rupestre pastoral est situé entre le IV^e millénaire avant notre ère et la fin du I^{er} millénaire de notre ère (Allard-Huard 2000 : 132).

Dans la partie occidentale du massif, les bovins gravés présentent une large variété d'encornures. Si les cornes en lyre sont très courantes, il est également des encornures ballantes, en demi-lune, fermées en anneau, à plusieurs branches, à disques frontaux, en avant et figurées avec un étui unique et épais ou avec deux cornes se dressant parallèlement vers le haut puis vers

l'avant (Allard-Huard 2000 : 104, fig. 44), ou encore des encornures asymétriques, avec le plus souvent la corne gauche tournée vers le bas (Huard 1973 : 93, fig. 3 ; Allard-Huard 2000 : fig. 48). S'inspirant de Baumann (1948) qui voit dans la pratique de la déformation des cornes un trait culturel des Hamites orientaux, Huard estime que l'apparition de ces encornures asymétriques dans le Sahara tchadien serait datée du III^e millénaire avant notre ère (1959 : 112). Elle serait liée à différentes vagues de pasteurs provenant du nord-est du continent africain, qui auraient pour certains descendu la vallée du Nil, pour d'autres pénétré au Tibesti. Ces « *immigrants orientaux* » auraient finalement imposé aux éleveurs autochtones peu nombreux leurs bovins et les pratiques qui s'y rattachent (Huard 1964 ; Allard-Huard 2000 : 112-113). Des bovins sans cornes sont également figurés, une absence considérée comme résultant d'une ablation artificielle « *car une espèce naturelle de la sorte n'aurait pu se maintenir face à des races mieux armées* » (Allard-Huard 2000 : 119)²⁶. En compagnie des bovins, se trouvent parfois des personnages porteurs d'arcs et flèches, de bâtons ou d'éléments coudés. Ils sont plus rarement coiffés d'une plume ou mèche. Certains ont les bras dressés face à leurs animaux et orientés dans des positions variées, comme exécutant une danse d'apparence rituelle (*ibid.* : 109, fig. 47), tandis que d'autres semblent simplement les guider ou veiller sur leur parcours (*ibid.* : 128 et 129, fig. 59 et 60) (fig. 18). Les bovins sont parfois porteurs de colliers, de longues et de pendeloques maxillaires ou jugulaires, simples ou multiples, bouclées ou non (*ibid.* : 116-117, fig. 52-53). Les robes animales sont diverses (fig. 19) ; unicolores, tachetées, cloisonnées, marquées de lignes courbes ou droites, ainsi que de cercles, d'ovales ou de spirales (*ibid.* : 124, fig. 56).

Dans la partie orientale, l'art rupestre se manifeste essentiellement par ses peintures. Les bovins sont figurés dans des styles divers, avec pour style le mieux représenté celui de Karnasahi. Le cheptel figuré est là composé de bœufs gras et de vaches à mamelles gonflées, ainsi que de moutons et chèvres. Les hommes sont sveltes et toujours en action. Ils sont sommés d'une 'tête de chien' caractéristique ou de toupet en avant du crâne. Ils sont ornés de colliers, bracelets, ceintures, pagnes, anneaux de genoux et de longs pans flottants derrière leur dos. Ils portent parfois des bâtons, des flèches ou des arcs (Allard-Huard 2000)²⁷. Huard voit dans les images d'humains aux bras tendus vers la tête d'un bovin des scènes d'adoration vis-à-vis du bétail, une « *attitude révérencielle* » (*ibid.* : 149). D'autres images de vaches grasses en compagnie de veaux semblent indiquer que les peintres s'attachèrent aussi et « *avec prédilection au thème de la fécondité* » (*ibid.* : 149). Les robes sont diverses, mais ne présentent pas de motifs géométriques singuliers.

²⁶ Un tel propos peut être raisonnablement mis en doute, comme l'indique l'étude d'Alzieu sur l'évolution du *Bos taurus* (1983).

²⁷ Allard-Huard voit dans les personnages du Tibesti oriental des ressemblances avec les hommes du Djebel el-Uweinat ainsi qu'avec ceux du Gilf Kebir. Le toupet en avant du crâne trouverait également des ressemblances avec des hommes peints dans la Tassili-n-Ajjer et l'Akkakous (Allard-Huard 2000 : 155).

Les encornures sont principalement en lyre, en demi-lune et ballantes. Des bovins acères sont également représentés, mais cette absence de cornes peut s'expliquer de diverses manières (cf. supra). Aucune encornure en avant n'a été relevée et seules deux encornures asymétriques, avec toujours la corne gauche tournée vers le bas, sont connues pour le style de Karnasahi (Allard-Huard 2000 : 150, fig. 68). Huard considère alors que l'« *influence hamitique* » n'a été que très faible voire nulle auprès des peintres de ce style (*ibid.* : 159). Parmi les figurations pastorales tardives et cette fois gravées du Tibesti oriental, la présence de bovins aux encornures magnifiées et asymétriques est encore notable, bien que toujours très faible, avec la corne gauche encore tournée vers le bas (*ibid.* : 162, fig. 78). Ces bovins sont aussi porteurs de pendeloques jugulaires bouclées et accompagnés de personnages filiformes aux bras dressés devant eux.

Dans le Tibesti méridional, des bovins peints et gravés aux encornures en avant ou asymétriques (la corne gauche tournée vers le bas) sont figurés, bien que toujours rares, dans une phase ancienne (autour du III^e millénaire av. J.-C.) comme dans une phase plus récente (autour du I^{er} millénaire av. J.-C.). Certains, parmi les plus récents montrent des robes traitées avec soin, décorées de quadrillages linéaires ou de cercles réservés, se rattachant culturellement au bétail du Groupe C de Nubie. D'autres bovins sont aussi porteurs de traits culturels de Nubie, avec leurs robes diversement ornées : cloisonnées, ocellées, garnies de lignes parallèles courbes, de méandres, triangles ou arceaux concentriques. Leurs encornures sont en lyre, fermées en anneau, en avant (étui corné épais et unique) ou asymétriques, et leurs encolures sont décorées de pendeloques jugulaires courtes et bouclées (Huard 1973 : 93 et 97, fig. 3 et 4 ; Allard-Huard 2000 : 172 et 173, fig. 84 et 85). Ils sont accompagnés de personnages à large coiffe et généralement armés de lances, d'arcs ou de boucliers.

Le plateau du Borkou est situé au sud du Tibesti. Malgré la rareté de ses belles parois et la désagrégation rapide de la plupart de ses affleurements rocheux, il possède un ensemble d'images pastorales remarquables, surtout dans la zone nord-occidentale. Actuellement, moins de sites rupestres ont été répertoriés au Borkou que dans le Tibesti et l'Ennedi, mais l'intérêt pour son art demeure important. Il est dit assurer « *la continuité rupestre entre le Tassili et le Fezzan d'une part, le groupe d'Aouenat [Djebel el-Uweinat] et le Soudan anglo-égyptien d'autre part* » et matérialiser « *un maillon de la chaîne continue des gravures et un relai sur la diagonale qui relie les zones de peintures à travers le continent africain* » (Huard 1953 : 149). Là, dit Huard, se manifeste une association du bétail à des pratiques rituelles, qui trouve des correspondances dans la vallée du Nil également (1973). Toutefois, il ne précise pas de quels rituels il s'agit. Sans doute, ils seraient à mettre en lien avec les images d'animaux domestiques aux traits particuliers que je vais mentionner ci-dessous. En

outre, il importe de rappeler que les propos de cet auteur doivent être pris avec circonspection, dans la mesure où ils s'inscrivent finalement dans la grande tradition diffusionniste. En effet, il se sert des correspondances qu'ils repèrent pour soutenir l'ancienne hypothèse hamitique du pastoralisme en Afrique, de ses pratiques et représentations (chapitre 6). Il y aurait ainsi au Néolithique un « *centre commun de dispersion du gros bétail, situé au Nord-Est du continent, à partir duquel les grandes migrations de pasteurs hamitiques ont rayonné vers l'Égypte et l'Afrique des grands lacs ainsi que vers le Sahara central, suivant une voie majeure qui serait jalonnée par la lisière S.-O. de l'Ennedi, le Borkou, le Tibesti Occidental et les Confins Nigéro-Tchadiens. Le long de cette route, des noyaux pastoraux importants se sont stabilisés, en particulier au Borkou Nord-Occidental* » (Huard 1953 : 150).

Un soin particulier est apporté aux robes de certains bovins. Il s'agit probablement de bœufs, voire de taureaux, dans la mesure où les pis ne sont pas figurés. Certains sont bien gras, comme dans la zone de Yarda abondante en témoignages rupestres. Est-ce le signe d'une zone riche en pâturages ou un moyen de magnifier le corps animal ? Les robes sont ainsi décorées de motifs géométriques variés envahissant en partie ou entièrement le corps animal. Il s'agit de quadrillages, de séries de points, de bandes rayées ou parallèles, de chevrons superposés ou concentriques, de triangles, de spirales²⁸ ou d'ondulations spiralées (Allard-Huard 2000 : fig. 87-94). Ces décors trouvent pour certains d'entre eux, des correspondances dans les peintures et gravures de l'Ennedi.

Les encornures des bovins sont diverses dans le Borkou. Sur les parois sont gravés des bovins aux encornures en lyre, parfois magnifiées ; aux encornures recourbées vers l'avant, avec parfois une seule corne épaisse figurée ; aux encornures asymétriques, avec la gauche généralement tournée vers le bas (Huard 1973 : 93, fig. 3 ; Allard-Huard 2000 : 182 et 184, fig. 90 et 91) et parfois traitée en spirale (fig. 20). Ils portent parfois des attributs entre les cornes, des sphères ou disques frontaux. De telles figurations sont dites de caractère magique ou religieux (*ibid.* : 183). Les bovins présentent aussi des pendeloques sous-jugulaires (fig. 21), simples ou multiples, et plus rarement des pendeloques issues du poitrail (fig. 22). Elles sont de formes variées. Elles peuvent être longues ou courtes, fines ou épaisses, mais régulièrement elles se terminent par une boule (*ibid.* : 184, fig. 91).

Les bovins présentent ainsi des traits singuliers, généralement associés à une tradition nubienne (pendeloques bouées souvent associées à des robes décorées, bovins tenus par la queue ou touchés au poitrail, encornures asymétriques ou en avant) (fig. 23). En outre, il n'est pas rare

²⁸ Huard voit dans la spirale un symbole se rattachant à un courant culturel du Sahara central. Il aurait été transmis par les pasteurs du Tibesti nord-occidental qui l'auraient emprunté au Tassili (2000 : 179), où il est très fréquent (Le Quellec 1993b : 479).

de les voir en arborer plus d'un. Il est également remarquable de voir certains des motifs géométriques figurés aussi bien sur les robes des bovins que sur les vêtements ou les corps de personnages masculins et féminins (Huard 1966 : 454, fig. 9 ; Huard 1973 : 120-121). De telles représentations dans le Borkou semblent s'échelonner sur plusieurs siècles, du III^e millénaire av. J.-C. pour les plus anciennes jusqu'au début du I^{er} millénaire av. J.-C. pour les plus récentes (Huard 1966 : 456). Elles seraient l'œuvre de plusieurs populations ayant partiellement coexisté, mais dont les identités restent largement indéterminées (Huard 1953 : 150). Sans doute, les populations ont connu là des influences diverses, provenant du Sahara central, du Djebel el-Uweinat, de l'Ennedi, du Tibesti et de la vallée du Nil. Il est régulièrement avancé qu'elles ont été influencées, dès la fin du III^e millénaire av. J.-C., par les expansions successives de la culture du Groupe C et par son implantation dès le II^e millénaire av. J.-C. dans la région du Borkou et de l'Ennedi, qui offrait alors des conditions toujours favorables à l'élevage du bétail (Huard 1973 : 120-122 ; Allard-Huard 2000 : 217).

L'Ennedi est un massif montagneux gréseux situé dans le nord-est du Tchad, dans la bande sud du Sahara. Il est composé de hauts plateaux et vallées, aux accès relativement faciles, sauf dans sa partie occidentale très escarpée. L'art rupestre est présent sous forme de gravures et majoritairement sous forme de peintures, situées généralement en plein air sur des parois ou blocs disséminés dans le paysage pour les unes et, pour les autres, concentrées dans des espaces ayant servi d'habitats ou de lieux de séjours temporaires (Bailloud 1997 ; Keding *et al.* 2007). Selon la technique utilisée pour produire ces images rupestres, des variations de contenu peuvent être observées. Si le petit et gros bétail, les chevaux et les personnages sont plus fréquents dans les peintures, les dromadaires et les signes abstraits apparaissent plus régulièrement dans les gravures (Keding *et al.* 2007). Rarement sont figurés des animaux sauvages (girafe, autruche, félin, antilope, singe, rhinocéros), des objets (habitat et son intérieur) ou des êtres surnaturels.

La distribution des sites rupestres montre également une régionalisation marquée, dont les raisons pourraient être écologiques aussi bien que socio-culturelles. En effet, il semble bien que ces deux techniques (peinture/gravure) soient représentatives de groupes différents. S'ils avaient en commun une économie et une idéologie centrée sur le bétail, leur territoire ne se recoupait que partiellement. De plus, ils semblaient adhérents strictement à leur tradition d'art rupestre (Keding *et al.* 2007 : 27 ; Jesse *et al.* 2013b : 93)²⁹. Une telle implication pour le peuplement du massif et la chronologie de son art reste encore à établir. Bailloud nota également

²⁹ Huard remarquait déjà, au milieu du XX^e siècle, que les gravures et les peintures du sud-oriental sont « *les modes d'expression de populations différentes ayant partiellement coexisté en groupements distincts* » (Huard 1953 : 150).

que l'Ennedi, abritant « *plusieurs provinces stylistiques* », ne constituait pas un ensemble homogène du point de vue de l'art rupestre (1997 : 11). À propos des peintures, il identifia une quinzaine de styles différents, notamment d'après les couleurs privilégiées, les compositions de la faune figurée, les façons de représenter personnages et animaux, les détails des costumes et des armements. Il élaborait ainsi une chronologie marquée par trois grandes périodes (archaïque prébovidienne, bovidienne, caméline) et qui atteste d'un peuplement de longue durée et complexe de la région.

L'art rupestre de l'Ennedi couvre une période chronologique assez longue, allant du Néolithique à l'âge du Fer. Il est caractérisé par son emphase sur un motif largement présent et bien distribué dans le massif, à savoir le bétail. Ses auteurs sont ainsi majoritairement considérés comme des éleveurs de bétail arrivés pour les premiers au IV^e millénaire avant notre ère (Lenssen-Erz 2012 : 103). À ces éleveurs, divers styles céramiques sont associés, qui permettent de préciser la chronologie. Tout d'abord, il y a une céramique Hohou correspondant au type céramique Leiterband-Halbmondleiterband des pasteurs du wadi Howar, situé à environ 300 km à l'est. Ceci laisse penser que l'Ennedi était alors incorporé dans un système pastoral ayant pour origine ou pour base principale l'aire de ce Leiterband Complex (Jesse *et al.* 2013b : 87). Les sites associés à cette phase sont principalement des habitats permanents ou semi-permanents à dater entre le IV^e et le II^e millénaire avant notre ère³⁰. De tels établissements sont figurés dans les peintures, sous forme de huttes ou de petits villages. Ses habitants apparaissent à proximité et régulièrement en action avec leur bétail qu'ils font paître, en se déplaçant parfois avec leur équipement de chasse. D'autres activités sont figurées ; la traite d'une vache par un personnage aux bras tendus vers le pis, le harnachement du bétail ou le tirage d'un râtelier par un bovin (Jesse *et al.* 2013b : 88, fig. 2.7). Les bovins ont des robes diverses, avec un cloisonnage plus ou moins complexe, mais qui est principalement réalisé avec une seule couleur. Ils présentent des pendeloques jugulaires, des cornes parfois ornées et aux formes variées, notamment des encornures en avant et asymétriques peut-être artificiellement déformées suggère Bailloud (1997 : 16). Tous ces éléments indiquent des pratiques singulières liées à leur élevage, mais pas exemptes d'influences extérieures, car durant cette phase, l'Ennedi fut probablement un pont culturel entre l'Afrique de l'Est et de l'Ouest.

Ensuite, une phase caractérisée par une céramique à décor géométrique stylistiquement proche de l'horizon Handessi A du wadi Howar et des régions septentrionales comme le wadi Shaw. Elle est associée à une plus grande permanence des occupations humaines, avec des

³⁰ Les sites sont pour près de la moitié (45%) d'une taille dite moyenne, entre 101 et 1000 mètres carrés. Ils se trouvent sur des positions élevées, à proximité de cours d'eau. De plus petits sites (moins de 101 mètres carrés) sont courants et considérés comme des campements temporaires (Keding *et al.* 2007 : 36).

habitats en hauteur essentiellement, mais aussi en plaine. Elle est datée au plus tôt des alentours du début du II^e millénaire avant notre ère. Cette période est marquée par une aridité croissante, entraînant une forte pression sur les populations. Une régionalisation des styles de peintures est alors apparente, pouvant être un signe de démarcation des territoires et des ressources. En outre, un processus d'individualisation du bétail et des humains semble en cours à cette période. Les figures humaines n'apparaissent plus en interaction avec leurs animaux domestiques, mais sont régulièrement dépeintes seules ou en groupes, avec deux ou plusieurs couleurs, ainsi qu'avec des habits et parures aux détails élaborés. Les bovins sont désormais figurés pour eux-mêmes, avec des motifs de robe toujours plus distincts les uns des autres et avec des encornures aux formes variées (Jesse *et al.* 2013b : 87). Si des comparaisons interrégionales montrent que certaines figurations sont à rapprocher de celles du Tibesti et du Borkou, il est également des compositions très différentes qui n'ont de rapport qu'avec celles du Djebel el-Uweinat au nord-est³¹. Il en est d'autres, peintes ou gravées, qui semblent témoigner de relations avec les populations de Nubie (fig. 24 et 25) (Huard 1973). En effet, les décors corporels de personnages féminins (du style de Niala Doha par exemple), les motifs de robes animales (méandres, triangles, losanges, bandes et chevrons concentriques)(fig. 26), les encornures asymétriques (artificiellement déformées ?), les pendeloques sous-jugulaires pourraient bien indiquer un rattachement « *direct* » (?) au Nil nubien, notamment au Groupe C (Allard-Huard 2000 : 199). De telles images représenteraient même « *les plus anciennes transmissions culturelles de la Nubie pastorale au Sahara tchadien* » (*ibid.* : 199).

Finalement, la présence de la céramique Djoki, datée de la première moitié du I^{er} millénaire de notre ère, marque le début de l'usage du fer³². Bien que ce style soit unique à cette région, des influences du Borkou à l'ouest sont repérables. Des changements dans l'emplacement des sites (davantage au pied de collines qu'en hauteur) et leur dimension (davantage de plus petits habitats) tendent à montrer une mobilité accrue des populations pastorales. Durant cette période, les figures humaines peintes montrent des lances en métal et boucliers qui n'étaient sans doute pas destinés à la chasse, mais au combat et à la défense (fig. 27). Keding, Lenssen-Erz et Pastoors appellent les hommes qui les portent des « *sentinels* » (2007 : 42), représentants d'une classe

³¹ Muzzolini (1995 : 396) note que dans une phase récente des peintures pastorales (autour du II^e ou I^{er} millénaire av. J.-C.), de nombreux bovins à robes compartimentées sont figurés. De tels animaux se retrouvent en abondance au Djebel el-Uweinat (à quelques 600 km au nord-est de l'Ennedi) et, comme là, ils ont les cornes longues, fines, généralement peintes en blanc et les quatre pis des vaches sont souvent figurés entre les pattes arrière, contrairement à la tradition du Sahara central qui représente toujours les mamelles devant ces pattes. Huard estime que, vers le début du II^e millénaire, la disparition des steppes et d'une vie pastorale permanente à l'ouest du Nil autour de ce Djebel a conduit à une migration de pasteurs vers le Sahara tchadien (Huard 1967, 1973 : 89). Ces mouvements de retrait de populations et les rencontres interpersonnelles qu'ils entraînerent pourraient alors expliquer les similitudes dans la représentation du bétail au sein de ces différents massifs.

³² Concernant les régions centrales et orientales de l'Ennedi étudiées par Keding, Lenssen-Erz, et Pastoors les données archéologiques actuellement recueillies ne permettent pas d'avoir une séquence chronologique complète (2007 : 42). En effet, un fossé chronologique de quelques 1500 ans est constaté entre les phases liées à la céramique Handessi et à celles du début de l'âge du Fer, c'est-à-dire, comprenant tout le premier millénaire avant notre ère.

d'hommes émergente. Ils apparaissent seuls ou en groupes et sont parfois accompagnés de femmes. Ils sont régulièrement en présence de bovins, comme s'ils étaient en train de les garder³³. Il semble que les ressources en eau et en pâturages déclinaient inexorablement et qu'une compétition autour de ces richesses essentielles au mode de vie pastorale se soit engagée (Lenssen-Erz *et al.* 2007 : 53). Le processus d'individualisation débuté précédemment se poursuit ainsi, à mesure que croît l'aridité de la région. En effet, les figures humaines et animales deviennent encore plus colorées et plus individualisées que pour les périodes précédentes. Il est remarqué un investissement conséquent dans la production de personnages aux vêtements, ornements, coiffes et motifs de boucliers fort divers et de bovins aux robes singulières, plus originales les unes des autres. D'une part, les peintres exprimaient via l'art rupestre leur fierté et statut, voire même des affiliations claniques ou tribales, dans un contexte de distribution inégale des richesses et de stratification intra- et intergroupe toujours plus poussées (Keding *et al.* 2007 : 43). D'autre part, ils exprimaient leur relation à cette richesse matérielle et symbolique qu'est le bétail, une relation qui tendait à être toujours plus complexe et personnalisée. Une telle personnalisation des animaux via leurs robes pourrait renvoyer à celle de leurs propriétaires qui cherchaient également à se démarquer physiquement et à afficher leur identité et statut via leur apparence. Elle pourrait traduire aussi une relation complexe d'identification homme-animal (*favori*), comme le suggère la présence d'hommes associés aux animaux et exhibant des lances et boucliers aux motifs inspirés des configurations de couleurs des robes animales (*ibid.* : 33, Pl. A1). En outre, il semble que le bétail ait fait l'objet d'une élaboration esthétique toujours plus intense à travers le temps, que ce soit dans les peintures ou dans les gravures (Keding *et al.* 2007 : fig. 5-6 ; Lenssen-Erz 2012 : fig. 4, 6, 7). Cette élaboration esthétique est centrée sur la robe, les cornes, le nombril et le pis, qui ont des particularités ne semblant pas toujours relever de l'ordre naturel, mais de l'action humaine (fig. 28) (pendeloques sous-jugulaires, encornures en avant ou asymétriques, robes aux motifs géométriques, etc.). Il s'agirait là d'une réponse adaptative à l'aridification croissante de leur milieu, l'art rupestre apparaissant comme un moyen de renforcer l'engagement des éleveurs envers leur troupeau. Dans ce contexte écologique défavorable, la représentation du bétail, non plus uniquement comme valeur économique ou pratique (traite, harnachement, portage), mais comme indicateur de richesse, de prestige et de statut, aurait stimulé le maintien du mode de vie pastorale.

³³ Ces sentinelles évoquent les guerriers porteurs de lance figurés dans les régions à l'ouest de l'Ennedi, c'est-à-dire dans les massifs de l'Aïr et de l'Adrar des Iforas. À l'instar de Dupuy (1996, 1998), Keding, Lenssen et Pastoors (2007) voient en eux un concept de caractère iconique clairement défini et partagé par plusieurs groupes pastoraux dans une vaste aire circonscrite au sud du Sahara. Les éléments en métal (pointes de lance ou flèches, perles, poinçons, etc.) sont extrêmement rares dans les sites archéologiques de la région, mais très bien représentés dans l'art rupestre (Jesse *et al.* 2013b : 88-89). Ils ont certainement été importés de l'ouest comme biens de prestige, le métal acquérant par sa rareté et son exotisme une haute valeur sociale et symbolique.

3.2. Vallée du Nil et ses abords

3.2.1. Haute-Égypte

Les représentations de bétail dans l'art rupestre de la vallée du Nil au nord d'Assouan retinrent l'attention des chercheurs dès le début du XX^e siècle. Inspirés par la théorie hamitique, ils les dataient de la période prédynastique, selon l'idée que les pasteurs modernes d'Afrique du nord-est seraient les vestiges d'un substrat racial précédant l'émergence de la civilisation égyptienne (Wengrow 2003 : 600). H. Winkler disait ainsi que les éleveurs vivant dans les steppes et les montagnes bordant le Nil étaient des Hamites immigrant d'ailleurs à une date très ancienne, qu'il ne se propose par ailleurs pas de déterminer (1938 : 24). En outre, dès lors qu'aucune figuration de bétail n'était attestée pour les temps pré-hamitiques, Hamites et bétail avaient dû arriver ensemble.

Actuellement, l'art rupestre de Haute-Égypte demeure essentiellement daté du Prédynastique et Dynastique ancien, cette fois sur la base des sujets figurés (animaux de la faune sauvage et domestique, bateaux et anthropomorphes), des caractéristiques physiques et des traits organisationnels des dessins (patines et superpositions notamment) (Huyge 2009 ; Storemyr 2009). Cependant, il est difficile d'avoir une compréhension exacte du corpus rupestre. En effet, il n'a pas été étudié systématiquement et a souffert de la comparaison avec d'autres traditions d'art rupestre, qui le surpasseraient d'un point esthétique (Huyge 2003). Les quelques publications à son sujet permettent néanmoins de dire, en raison de similarités dans la représentation des animaux et personnages figurés (Judd 2009 : 38), que les populations de la vallée du Nil égyptien étaient en contact avec celles du désert oriental ou de Nubie, mais qu'elles développèrent leur propre tradition d'art rupestre (Huyge 2003).

L'interprétation de l'art rupestre est ici souvent élaborée en relation avec les données culturelles et archéozoologiques des périodes du Badarien et du Nagada I-III (environ 4400-3150 avant notre ère) et de celles des deux premières dynasties (environ 3150-2650 avant notre ère). Quatre grands types d'explications ont été avancés pour justifier la tradition de l'art rupestre en Égypte ancienne. Si la magie et le totémisme ont semblé des voies possibles d'interprétation au début du XX^e siècle (Capart 1904), fondées alors sur des comparaisons ethnographiques indirectes, les hypothèses actuelles se tournent de manière privilégiée vers la religion et l'idéologie. Son apparition est en effet aujourd'hui considérée comme déterminée par des motifs religieux ou cosmologiques pour le Prédynastique et par l'idéologie royale dès le Prédynastique final et le Protodynastique (Cervícek 1986 ; Hendrickx 2002 ; Huyge 2002).

Les représentations de bétail font leur apparition vers la fin du IV^e millénaire avant notre ère. Elles vont être réalisées durant plus de trois millénaires, disparaissant des parois et blocs rocheux lors des périodes pharaonique récente et post-antique (Huyge 2002 : 74). Les bovins présentent une large diversité d'encornures. Tout d'abord, il s'agit généralement de bovins aux longues cornes en forme de U, typiques du Prédynastique final et du Protodynastique. Ils vont constituer rapidement la catégorie animale la mieux représentée, notamment dans la région d'Elkab (Huyge 2002) ou dans le wadi Abu Subeira à une dizaine de kilomètres au nord d'Assouan (Gatto *et al.* 2009)³⁴. Ensuite, durant l'Ancien Empire, les bovins aux cornes en forme de lyre deviennent plus courants et, finalement, ceux aux cornes en V sont plus particulièrement associés au Moyen Empire. Quelques bovins aux cornes courtes sont également répertoriés, parmi lesquels des taureaux portant un signe géométrique sur leur arrière-train, probable marque de propriété réalisée au fer rouge (Huyge 1998). Ils sont attribués au Nouvel Empire. La majorité de ces représentations de bétail sont de type réaliste visuellement stylisé, un tiers environ de l'ensemble montre un schématisme géométrique.

Les représentations associant un bovin et un anthropomorphe le tenant par une corde ou une longe sont parfois interprétées comme des scènes de capture ou de chasse. Elles pourraient traduire alors une volonté d'affirmer et de renforcer l'idée du pouvoir royal et d'un 'triomphe' plaçant le monde naturel sous le contrôle de l'homme. Ici, le désordre et les forces chaotiques de la nature symbolisée par le bovin (sauvage) seraient dominées par l'ordre culturel symbolisé par la figure anthropomorphe capable de recréer un nouvel espace, dans lequel les forces naturelles domestiquées seraient transférées dans ou incorporées par la figure humaine royale (Gatto *et al.* 2009 : 166). Dans ce sens, il est dit qu'un certain nombre de gravures de bovins (notamment des taureaux sauvages dits « *furieux* ») datées du Prédynastique final et du Protodynastique pourraient être des allégories animales de la royauté (Huyge 2002 : 78). De telles gravures isolées et dispersées dans le sud-est de l'Égypte pourraient avoir fonctionné comme un moyen symbolique de recréer la présence du pouvoir royal et religieux³⁵. Retrouvées en différents lieux, elles auraient ainsi servi de support matériel au renforcement de cette présence et à la transformation de sites naturels en sites culturels, signifiant que ces lieux étaient dès lors 'sous la domination de tel ou tel individu'.

D'autres représentations de bovins, à caractère moins 'furieux' que les taureaux

³⁴ Judd dénombre 225 images de bovins dans le sud-est de l'Égypte, sur 815 images étudiées au total. Elles représentent après les anthropoïdes (244 au total, 29,9%), les principales images de l'art rupestre (27,5%) (Judd 2009 : 114, table 118).

³⁵ Les périodes du Prédynastique final et du Protodynastique voient en effet la centralisation du gouvernement et la légitimation définitive du pouvoir terrestre et divin du souverain (Huyge 2002 : 82).

sauvages, attesteraient d'un statut spécial de l'animal domestique dans l'art rupestre et non relié au symbolisme religieux, cosmologique ou funéraire. L'absence de diagnostic paraphernal, comme des disques solaires entre les cornes, semble également écarter leur identification comme divinités. Selon Huyge (2002 : 78), ces images de bovins représentent du bétail sacrificiel ayant une fonction spécifique dans le culte du temple local. Leur apparition aux périodes du Prédynastique final et du Protodynastique, qui correspond aux plus anciennes traces encore existantes d'architecture religieuse dans la région d'Elkab, ne serait pas le fruit d'une coïncidence. De tels bovins sacrificiels sont également figurés entre l'Ancien et le Nouvel Empire. Ils dépassent même en nombre les autres espèces animales et certains apparaissent même engraisés et marqués sur l'arrière-train (Huyge 1998).

Les bovins figurés dans l'art rupestre égyptien proviennent d'Égypte, pour la grande majorité. Toutefois, divers documents attestent qu'une part du cheptel représenté trouve son origine à l'ouest et au sud du pays, c'est-à-dire en Libye et en Nubie (Montet 1954). Ces bovins sont alors acquis par des razzias lors des campagnes militaires, par le commerce (relations tributaires et vassales) et par l'intégration des pasteurs saharo-nubiens et de leur troupeau. Les Égyptiens les ont surtout représentés sur les parois des temples et des tombeaux, avec un souci de réalisme et d'esthétique autant que d'efficacité symbolique, surtout dans les scènes montrant des défilés d'opulentes victimes promises aux sacrifices. À Thèbes et à Amarna, certains des bovins sont là richement parés, portant à leur cou des banderoles, des pendentifs vraisemblablement tressés, des fleurs ou encore des cloches (Leclant 1956 : fig. 1-7). À leurs oreilles peuvent être accrochées des plaques ou des anneaux. Leurs encornures reçoivent une attention particulière, notamment sous le Nouvel-Empire. Entre les cornes, une corde peut être tendue, afin de suspendre des éléments de fleurs et de boutons de lotus ou un support y être fixé, afin d'y dresser des tiges végétales ou des plumes. Les animaux portent ainsi de véritables montages floraux, se présentant sous forme de panneaux frontaux ou de récipients circulaires, peut-être des vanneries. Parfois, des fleurs de lotus épanouies sont fixées à l'extrémité de chacune de leurs cornes, auxquelles peuvent aussi être attachées des banderoles (*ibid.* : 135, fig. 14). Parfois, entre les cornes surgit une miniature de tête humaine. Elle est surmontée d'une plume, très probablement d'autruche, recourbée vers l'arrière et est ornée à l'occasion d'une petite boucle d'oreilles. Ses traits évoquent un homme du Sud, plus précisément de Nubie. De telles représentations se retrouvent au sein d'un cortège de fête figuré dans le temple de Louxor sous Ramsès II (fig. 29), au sein d'un tribut du Sud de même époque dans le temple de Bet-el-Wali en Nubie (fig. 30) et au sein d'un autre tribut du Sud figuré à Gournet Mourai, dans la tombe de Houy, vice-roi de Nubie sous le règne de Toutankhamon (fig. 31). Sur un bloc du temple de

Kawa au Soudan, un relief de Toutankhamon montre aussi un bœuf gras, tiré par une longe et portant entre les cornes une « tête-postiche » (*ibid.* : 139) (fig. 32). À chaque fois, les cornes de ces animaux sont traitées comme des bras. Leurs pointes sont sculptées en forme de main humaine ou, plus probablement, elles se terminent par des mains ou des gantelets (*ibid.* : 132) sans doute en bois (Seligman 1932). Ces mains se tendent en une attitude d'adoration³⁶ et les bras prennent parfois des directions opposées. En effet, les animaux montrent là des encornures asymétriques : l'une des cornes est tournée vers le bas, alors que l'autre pointe vers le haut. Diverses interprétations sont possibles. Leclant (1956 : 131) identifie trois intentions différentes selon les contextes : un souci de composition, un essai de perspective et la traduction d'un fait réel. Une telle déformation de l'encornure peut alors être soit d'ordre naturel (particularité de l'animal, accident individuel), soit d'origine anthropique (déformation artificielle). En Haute-Égypte, des bovins aux encornures asymétriques sont figurés sous plusieurs dynasties (fig. 33), depuis la quatrième assurément et jusqu'à la vingt-cinquième (4, 5, 6, 8, 18, 19, 25), couvrant ainsi une période allant de l'Ancien Empire à l'époque méroïtique (Schwabe 1984).

Les animaux figurés dans les défilés, taureaux et bœufs destinés aux sacrifices, vont être ornés de pareille façon jusqu'à la basse époque. Ils sont originaires pour certains de l'ouest et du sud de l'Égypte et se trouvaient là destinés à être sacrifiés en qualité de Libyens et de Nubiens : la tête-postiche suffit à elle seule à évoquer l'ensemble du vil vaincu. Les animaux sont effectivement assimilés aux ennemis humains et leur sacrifice (par le roi) symbolisait le triomphe de l'Égypte sur ses ennemis³⁷. C'était là, dit J. Leclant, la fonction symbolique de cette 'mascarade' de bovins gras (Leclant 1956). En outre, il n'y a qu'un pas supplémentaire à faire pour envisager que cette assimilation des bovins ornés aux Nubiens, « *par simple mise en rapport de formes et d'attitudes* » (*ibid.* : 139), ne soit pas qu'un simple jeu symbolique des Égyptiens, mais aussi la traduction d'un fait réel, observé ou rapporté, celui de l'identification de l'éleveur Nubien à son bovin. En effet, cette assimilation pourrait être déterminée, renforcée et légitimée par l'existence d'une relation de forte proximité entre l'homme et l'animal au sud de l'Égypte et s'exprimant aussi bien dans la culture matérielle qu'immatérielle, à l'instar des chants et danses des éleveurs nilotiques actuels qui imitent avec leurs bras la forme des cornes de leurs animaux favoris et qui sont dits alors ne faire qu'un avec eux (chapitre 8). Autrement dit, si le bétail nubien orné de tête-postiche présente des cornes imitant des bras, c'est peut-être aussi parce que l'éleveur nubien lui-

³⁶ « *Avant de périr, les 'ennemis' étaient contraints de faire l'adoration : on utilise plaisamment le dessin des cornes qui évoque l'attitude habituelle des bras demi-fléchis ; les sortes de gantelets dont on affuble l'extrémité des cornes des taureaux se présentent comme des mains adorantes, normalement paumes au dehors* » (Leclant 1956 : 139).

³⁷ Leclant (1956 : 139) rapporte que la comparaison entre la parure des bœufs déguisés et les ornements réellement portés par les habitants du Sud pourrait être encore renforcée, notamment par la mise en parallèle des banderoles fixées aux cornes au-dessous des gantelets et des queues d'animaux flottantes et souvent accrochées aux coudes de ces hommes du Sud (Davies & Gardiner 1936 : pl. 40 et 58).

même montrait une telle attitude ; il imitait en certaines occasions (fêtes, cérémonies, etc.) la forme des cornes de son bétail (fig. 34).

Dans la région de l'Etbai, les bovins sont de loin le motif le plus fréquemment représenté sur les parois et blocs. Il se retrouve dans la presque totalité des sites, avec une forte concentration dans le désert nubien, dans les environs du Gebel Abrak (Cervícek 1974 : 181). Régulièrement, des anthropomorphes apparaissent en présence de leurs animaux domestiques. Ils sont debout juste à côté d'eux, certains les tiennent en laisse (*ibid.* : fig. 412), par la queue (*ibid.* : fig. 171, 194, 197, 215, 222 et 352) ou par le mufler (*ibid.* : fig. 167 et 346), d'autres semblent tenir en main un bâton (*ibid.* : fig. 347 et 384), une tête de massue (*ibid.* : fig. 348) ou un arc (*ibid.* : fig. 105). Auprès de leurs animaux, les anthropomorphes ont parfois les bras levés vers le ciel ou tournés dans des directions opposées (*ibid.* : fig. 167). Cherchent-ils à bloquer le passage de leur troupeau ou faut-il voir dans ces scènes la représentation d'événements moins prosaïques ? Ces scènes pourraient se rapporter aussi bien à des gestes du quotidien pastoral qu'à des gestes d'adoration³⁸.

Les bovins sont généralement sans bosse et n'excèdent que très rarement plus d'un mètre de longueur. Ils portent parfois des éléments sous le cou, simples ou doubles, pouvant être interprétés comme des pendeloques, voire des colliers d'après Cervícek (1974 : 183). Ils ont des encornures longues ou courtes, partant dans des directions variées. Des encornures asymétriques sont présentes (fig. 35-37), avec la corne gauche plus souvent déformée vers le bas que la corne droite (*ibid.* : fig. 35, 45, 51, 62, 106, 163, 165, 171, 194, 197, 205, 317, 320, 336, 350, 352, 353, 355 et 356). La configuration des couleurs et/ou motifs des robes animales est variée. Bien que généralement unies, elles peuvent être bigarrées ou présenter des motifs singuliers. Ainsi, certains animaux ont sur leur robe des lignes droites ou courbes (*ibid.* : fig. 204, 222 et 333), des séries de points (*ibid.* : 215) ou de cercles (*ibid.* : fig. 171), des demi-cercles (*ibid.* : fig. 167) ou des rectangles (*ibid.* : fig. 65). Parfois des motifs géométriques étranges (en étoile ou serpentiforme) apparaissent également comme surajoutés à la robe et la dépassant parfois (fig. 38 et 39).

Les bovins sont figurés dans des styles divers, ne permettant que difficilement d'attribuer une chronologie courte et unique à cet art rupestre. Si les bovins ont été gravés durant plusieurs millénaires, c'est essentiellement entre les III^e et II^e millénaires av. J.-C. que la grande majorité de leurs représentations peut être datée (Cervícek 1974, 1986, 1993). Cette chronologie est suggérée par la similitude des traits du bétail dans l'art mobilier des Groupes A et C de Nubie.

³⁸ Cervícek estime ainsi que les « *big pictures of cattle with people showing gestures relative to the former are reminiscent of the 'cattle-complex' of the recent North-East African cattle breeders* » (1974 : 204).

Les gravures de l'Etbaï témoignent ainsi que l'influence de ces populations s'étendait loin à l'est du Nil, jusque dans les plaines et plateaux proches de la mer Rouge.

3.2.2. *Désert oriental*

Le désert oriental d'Égypte s'étend du sud-est du Delta du Nil au nord-est du Soudan, et de la vallée du Nil à l'ouest au Golf de Suez et de la mer Rouge à l'est. Il mesure près de 1'100 kilomètres du nord au sud pour une largeur d'environ 225 kilomètres, couvrant ainsi plus de 222'000 kilomètres carrés. Depuis la fin du XIX^e siècle, voyageurs et archéologues chevronnés s'y sont aventurés, révélant l'existence d'un art rupestre riche de centaines de sites et de milliers de gravures. Toutefois, cet art reste mal connu, car les publications se font rares. Elles sont en outre peu corrélées aux données archéologiques, paléoenvironnementales ou paléoclimatiques de la région. La chronologie de cet art est donc relative et incertaine, compliquant toutes tentatives d'interprétation des gravures.

Le désert oriental est parfois divisé en deux régions, le désert Arabique au nord et le désert Nubien au sud, avec pour ligne de démarcation le wadi Hammamat (Morrow *et al.* 2010). Au cours des V^e et IV^e millénaires avant notre ère, c'est-à-dire, durant les périodes du Prédynastique, du Protodynastique et du Dynastique ancien, le désert oriental connaissait une plus forte humidité qu'aux périodes suivantes. Elle permettait aux nombreux wadis de connaître de réguliers et soudains débordements, participant ainsi à la formation d'eaux stagnantes durant une grande partie de l'année. Dans ces conditions humides, une faune et une flore diversifiées s'y développèrent, invitant comme le suggère l'art rupestre, des groupes humains à pratiquer la chasse, mais aussi à y faire paître du bétail, probablement dans des savanes relativement similaires à celles présentes actuellement en Afrique de l'Est.

Dès la fin du IV^e millénaire avant notre ère, la température s'éleva, les pluies diminuèrent et cet espace se transforma peu à peu pour devenir un désert. De nombreux animaux de la faune sauvage figurés sur ces blocs rocheux partirent alors vers le sud. La présence de gravures de girafes, d'éléphants, d'hippopotames et d'autruches, animaux vivant actuellement dans les savanes est-africaines, suggère en effet qu'elles auraient été réalisées aux environs du IV^e millénaire avant notre ère, voire peut-être plus tôt encore (Judd 2009 : 76). Dans tous les cas, le climat de l'Afrique du Nord devait alors être encore suffisamment humide pour soutenir une faune et une flore de savane (Le Quellec 1999 ; Judd 2009 : 163). Les gravures d'animaux sauvages comme les ibex, addax, antilopes ou autruches, auraient perduré jusqu'au II^e millénaire

avant notre ère³⁹. Puis, dans le courant du I^{er} millénaire avant notre ère, celles des dromadaires et des chevaux auraient commencé à faire leur apparition.

Une grande partie de la population humaine du désert oriental se déplaça entre la fin du IV^e et le début du III^e millénaire avant notre ère dans des environnements plus hospitaliers. Certains s'établirent en bordure de la vallée du Nil, emportant avec eux leurs traditions et modes de vie, alors que d'autres partirent en direction de la mer Rouge, laissant l'aire centrale du désert à des exploitations saisonnières. Ces divers déplacements humains ont sans doute été graduels, impliquant des populations vivant de la chasse, de la cueillette, de l'agriculture et de l'élevage (Morrow *et al.* 2010 : 12). La détérioration continue des aires de pacage du désert a finalement engendré une réduction de la faune sauvage et domestique, de sorte que vers le milieu du III^e millénaire avant notre ère, éléphants, rhinocéros, girafes et gazelles (gerenuk) disparurent du désert de Haute-Égypte. Il ne fut alors plus possible d'y faire paître du bétail⁴⁰ (*ibid.* : 16).

Dans le désert oriental, l'art rupestre est essentiellement composé de gravures. Deux peintures seulement ont été répertoriées sur plus de 300 sites (Rohl 2000 : 163 ; Morrow *et al.* 2010 : 112 ; Judd 2011). Les sites rupestres se trouvent le long des wadis, souvent dans des endroits favorables garantissant un abri aux hommes et aux animaux ou une facilité d'accès à la rivière. Ils se trouvent aussi sur des promontoires rendant particulièrement visibles les gravures, suggérant une possible fonction de marqueurs tribaux ou territoriaux. Plus rarement, ils apparaissent dans des endroits peu accessibles et peu visibles, comme des crevasses étroites ou au dos de blocs rocheux. La majorité des sites sont sur un axe est-ouest entre le Nil et la mer Rouge, notamment via les wadis Hammamat et Barramiya et les accès premiers conduisant aux aires minières du Prédynastique (Morrow *et al.* 2010 : 15).

Les gravures de bétail sont de petites dimensions, ne dépassant que rarement cinquante centimètres. Selon T. Judd (2010), elles présentent de nombreuses similarités, à la fois thématiques et techniques, avec celles répertoriées dans la vallée du Nil, mais se différencient nettement des représentations grandes et réalistes qui sont courantes dans le Sahara central. Il rapporte ainsi que les auteurs des gravures du désert ont très probablement été familiers de la culture de la vallée du Nil, même s'ils n'en faisaient pas partie au vu des différences thématiques

³⁹ Les gravures de ces animaux pourraient avoir été réalisées encore plus tard, puisqu'il est connu que des ibex, des autruches et des addax étaient encore présents dans le désert oriental au XX^e siècle (Judd 2009 : 77).

⁴⁰ Judd (2011 : 189) pense également qu'à la fin de l'Ancien Empire, vers 2200 avant notre ère, les éleveurs qui pouvaient jusque-là trouver durant l'été quelques zones de pâtures dans les vallées, durent définitivement abandonner le désert oriental en raison de l'aridification.

et graphiques plus importantes entre ces deux régions qu'entre les différentes régions du désert oriental lui-même (*ibid.* : 37-39).

Un peu moins de deux cents gravures de bovins ont été dénombrées dans le désert oriental (178). Les gravures sont dispersées au sein d'une centaine de sites (Judd 2009 : 115, table 120). Toutefois, leur forte concentration au sud du wadi Barramiya (dans et aux alentours du wadi Abu Wasil, dans les wadis Iqaydi et Umm Salam, dans et aux alentours des wadis Miya et Sha'it) suggère que c'est dans cette région du désert que les plus larges troupeaux se trouvaient, en raison sans doute d'abondants fourrages (*ibid.* : 22). Les gravures sont réalistes et les traits du bétail sont figurés avec soin. Il semble qu'il y ait bien là une intention de représenter des animaux réels, tels qu'ils apparaissaient dans les pâturages alentours. Le caractère domestique de ces animaux est en outre assuré par leur association avec des anthropomorphes qui les tiennent par la queue ou en laisse (Judd 2011 : 194, fig. 198)⁴¹. Certains animaux portent également des structures sur le dos (*ibid.* : 194, fig. 199) et dans un cas (site SHL dans le wadi Sha'it), un enfant à genoux semble sucer les tétines d'une vache (Judd 2009 : 24, tracing 16). Les plus anciennes de ces gravures de bovins sont très probablement à dater du IV^e millénaire avant notre ère⁴², comme celles des animaux de la grande faune sauvage (Judd 2009 : 77).

Les bovins sont les animaux les plus représentés juste après les ibex (2009 : 22). Le sexe de la majorité d'entre eux semble difficile à distinguer, mais quelques taureaux et vaches sont bien identifiés, composant respectivement 5% et 11% du cheptel figuré. Les robes animales montrent des motifs divers (Judd 2010 : 113, tables 113 et 114)⁴³. En effet, si la majorité des bovins (35%) présentent des robes absentes de toutes marques, car leur corps est gravé par un seul trait de contour, d'autres (32%) montrent des robes unies, réalisées par un piquetage régulier et uniforme, des robes compartimentées (19%), des robes mouchetées (9%) ou encore réticulées (4%). Les encornures des bovins sont généralement longues. Elles sont incurvées vers l'extérieur (67%) ou l'intérieur (22%), partant des directions opposées (4%) ou se rejoignent au niveau des pointes (2%) (*ibid.* : 115, table 119). D'autres très petites (5%) ne permettent pas de se prononcer sur leur orientation. Des bovins aux encornures asymétriques, « *cattle with distorted horns* » (2009 : 97) ou

⁴¹ Les auteurs des gravures de bétail appartiennent très probablement à des populations distinctes de celles qui représentèrent les animaux de la grande faune sauvage, en raison d'une orientation différente et significative des corps sur les parois selon Judd (2009 : 22). Chasseurs et pasteurs appartiendraient à des groupes différents, mais qui étaient en contact, avec peut-être « *a certain amount of travel between them* » (Judd 2011 : 194).

⁴² L'attribution des gravures de bovins au IV^e millénaire avant notre ère, particulièrement aux périodes du Naqada I et II, se fonde sur l'observation de ressemblances stylistiques avec des figurines et décors de vase. D'autres gravures de bovins se superposent aussi à des barques dynastiques.

⁴³ Parmi les 180 bovins dénombrés, 9 sont des taureaux (5%), 19 des femelles (11%) et 152 ne peuvent être déterminés (84%) (Judd 2010 : 113, table 113).

« *drooping horns* » (Judd 2009 : 113, table 113)⁴⁴, sont ainsi figurés sur les parois et blocs rocheux, mais ils sont donc peu nombreux⁴⁵. Ils apparaissent le plus souvent, dans le désert oriental comme en Nubie, en petits groupes, dans quelques sites seulement (fig. 40 et 41). Dans le wadi Abu Iqaydi (Morrow *et al.* 2010 : 148, fig. A et B), sur la face d'un bloc rocheux, cinq bœufs aux encornures asymétriques sont figurés, avec des symboles, un chien et un personnage sur un dromadaire. La corne gauche est dans quatre cas tournée vers le bas. Leurs robes sont toutes différentes ; sans motifs, unies, compartimentées, bigarrées ou réticulées. Sur une autre face du même rocher, des symboles et trois bovins aux encornures asymétriques sont gravés (dont deux vaches semble-t-il), deux fois la corne gauche est tournée vers le bas, une fois la corne droite. Dans le wadi Minah (Morrow *et al.* 2010 : 199, fig. A et D), deux bœufs à la corne gauche déformée sont figurés sur une paroi comprenant également des dromadaires, des figures anthropomorphes et des signes géométriques. Sur un autre bloc, un bœuf et une vache sont gravés, avec la corne gauche déformée pour l'un et la corne droite pour l'autre. Dans le wadi Miya, parmi onze bovins, deux bœufs présentent également une déformation de la corne gauche et deux autres de la corne droite (*ibid.* : 180, fig. A). Sur une paroi du même wadi, un anthropomorphe semble guider quatre bovins, dont une femelle à gros pis et deux bœufs à la corne droite déformée (*ibid.* : photo AH0428 10218F). Au final, il apparaît que c'est la corne gauche des bovins qui est majoritairement déformée (13 fois sur 18).

Plus rares encore sont les bovins avec une pendeloque sous-jugulaire (fig. 42). En effet, seules deux images du site SHA montrent un élément tombant verticalement sous le cou des bovins (Judd 2009 : 24). Dans le wadi Hammamat, seule une vache avec une pendeloque triple peut être repérée. Elle est gravée dans un style évoquant celui du Groupe C, avec peut-être une corne surajoutée ou un lien partant de son mufler (Morrow *et al.* 2010).

Des anthropomorphes accompagnent parfois les bovins. Dans de rares scènes, ils tiennent une corde rattachée à leur encornure (6%) ou tiennent directement leur queue (1%) (Judd 2009 : 113, tableau 15)⁴⁶. Les anthropomorphes apparaissent seuls ou en groupe, comme des silhouettes fines et pleines. Parfois, ils portent sur leur tête des plumes (d'autruches ?) et sont munis d'un arc (Morrow *et al.* 2010 : 90, fig. B ; 126, fig. B ; 139, fig. B ; 174, fig. C). Leurs bras vont dans des directions variées, se courbant généralement en arc de cercle au-dessus de la tête

⁴⁴ Judd dit ainsi : « *Some have asymmetric horns, one being shown as curved down in front of its head in a 'drooping' manner while the other points upward in the usual way* » (2009 : 21).

⁴⁵ Judd dénombrait 7 bovins à encornures déformées en 2009, mais avec la publication de Morrow *et al.* (2010) ce chiffre peut être ajusté à 18.

⁴⁶ Judd dénombre 426 anthropomorphes, 26 tiennent une corde rattachée à l'encornure, 5 tiennent simplement la queue (2010 : 113, table 115). Il pourrait être reproché à Judd de ne pas être systématique quant au nombre total de bovins selon les tableaux, c'est 178 dans le tableau 9, 180 dans les 12, 13 et 14, et 188 dans le 16.

ou le long du corps. Parfois, un bras est orienté vers le ciel et l'autre vers le sol, comme dans le wadi Umm Salam (*ibid.* : 67, fig. A et 69, fig. A) ou le wadi Abu Mu Awwad (*ibid.* : 117, fig. J). Les anthropomorphes ne se tiennent jamais près des tétines des animaux ; aucune scène de traite explicite n'est connue en effet dans le désert oriental⁴⁷.

Il arrive que les bovins portent des structures sur le dos, quelques fois très élaborées⁴⁸. De telles gravures contrastent avec celles observées dans la vallée du Nil, où existent des scènes de traite, davantage d'animaux aux cornes déformées et tenus par la queue, et moins d'éléments de contrôle et d'utilisation du bétail comme les cordes et structures sur le dos. En outre, malgré des similarités dans les représentations du bétail, il apparaît que les différences entre la vallée du Nil et le désert oriental sont toujours plus importantes à mesure que l'on se dirige vers l'ouest (Judd 2009 : 98). Cela suggère des communautés locales conscientes d'elles-mêmes, de leur particularisme, mais ayant néanmoins entre elles des contacts au-delà d'importantes distances géographiques. Selon Judd (*ibid.* : 97), les différences observées pourraient suggérer des types différents de domestication, l'une destinée à la consommation de la viande dans le désert, l'autre à la consommation du lait dans la vallée du Nil. Une autre possibilité est d'envisager que des phases différentes d'un même processus domesticateur aient pris place dans le désert et dans la vallée du Nil. Ces propositions doivent être prises avec circonspection, car elle émerge du postulat questionnable que les représentations peintes ou gravées reflètent parfaitement les activités prenant place sur le lieu de la station rupestre.

En Haute-Égypte, l'art rupestre livre en conclusion des représentations de bovins pouvant être rapportées à deux motivations sociétales de nature différente. D'une part, durant le Prédynastique final et le Protodynastique, les images semblent directement ou indirectement liées à l'idéologie royale, notamment celles de bovins isolés (par exemple, les taureaux à l'allure sauvage). Elles seraient le produit d'une élite locale 'éduquée' (prêtres ou autres dignitaires) qui viserait à travers elles à exprimer et proclamer symboliquement la domination, le triomphe et le pouvoir du souverain. La motivation sociétale est là « *le royalisme populaire et la reconnaissance grandissante du souverain en tant que défenseur de l'univers* » (Huyge 2002 : 80). Ceci est à mettre en lien avec les réformes socio-politiques et religieuses qui ont cours à cette époque (centralisation du pouvoir, concentration de l'appareil gouvernemental au sein de la cour royale, personnification de la machinerie étatique, restructuration hiérarchique de la religion, annexion par le roi du

⁴⁷ Une seule exception à cette règle est connue dans le désert oriental. Un anthropomorphe de petite taille (un enfant ?) est à genoux, sous le ventre d'une vache, semblant boire directement au pis. Il s'agit là peut-être de l'unique indication d'un bovin comme source de nourriture (Judd 2009 : 24, fig. 16).

⁴⁸ De telles gravures de structures élaborées sont confinées au Wadi Sha'it, témoignant probablement de différences locales dans la gestion du bétail au sein du désert oriental (Judd 2009 : 98).

symbolisme de dévotion préexistant, souci de l'ordre cosmique devenant une prérogative royale). D'autre part, les images de bétail domestique semblent directement liées à l'existence d'une première infrastructure culturelle. Les bovins représenteraient là des bêtes sacrificielles offertes lors de rites religieux, institutionnels ou privés. Entre l'Ancien et le Nouvel Empire, ils vont largement dépasser en nombre les autres espèces animales figurées. Les gravures viseraient à renforcer symboliquement ou à commémorer des immolations réelles de bovins, parfois provenant de Libye et de Nubie, pour le compte de la classe possédante (par exemple le clergé), voire autrement à compléter en effigie l'offrande d'un animal de moindre statut pour une classe sociale moins élevée (*ibid.* : 81). En cela l'art rupestre de Haute-Égypte semble se distinguer nettement de la région du désert oriental, même si elle a été fréquentée par les Égyptiens dès les temps prédynastiques (Huyge 2003 : 66). Si les motivations peuvent apparaître religieuses ou culturelles dans ce désert, elles ne sont pas *a priori* associées à l'idéologie royale ou à un culte sacrificiel.

Dans le désert oriental, les styles de bovins représentés sont, dans les grandes lignes, similaires à ceux de Nubie, suggérant l'existence d'une certaine homogénéité culturelle entre ces régions au moment où les gravures ont été réalisées (Judd 2009 : 42). En outre, il semble, au vu des données actuelles, impossible de soutenir une influence directe du Sahara central sur l'art rupestre du désert oriental. Eventuellement, quelques voyageurs auraient pu transférer des idées et reproduire des images vues ailleurs. Les similarités existantes (structures sur le dos des bovins ou personnages tenant la queue d'un bovin) pourraient tout aussi bien résulter d'un « *common cultural heritage* » qu'être le fruit de « *coincidence* », s'il est entendu qu'un environnement et un mode de vie similaire peuvent conduire à des pratiques, idées et intérêts semblables et conséquemment à des expressions artistiques similaires (*ibid.* : 62). Un même phénomène peut être observé avec le désert occidental⁴⁹ et l'extrême sud-ouest de l'Égypte (région du Gilf Kebir et du Gebel Uweynat). Presque aucune connexion ne semble en effet pouvoir être établie entre les arts rupestres de ces zones et celles du désert oriental. Bien que le sujet principal des figurations soient des anthropomorphes et surtout des bovins, parfois porteurs de pendeloques sous-jugulaires, de colliers, d'« *amulets* » (Winkler 1939 : 9), d'ornements aux cornes, de motifs géométriques sur leur robe et de cornes peut-être déformées, le style et les techniques diffèrent (Judd 2009 : 58-60). Il semble également difficile de soutenir une continuité culturelle avec la Corne de l'Afrique ou une influence directe sur la base de ces traits du bétail et des quelques

⁴⁹ Le désert occidental n'est pas traité ici, principalement car peu de publications portent directement sur son art rupestre, à l'exception de la région du Gilf Kebir et du massif Uweynat à l'extrême sud-ouest de l'Égypte. En outre, les quelques informations glanées lors de mes recherches n'apportent pas beaucoup d'éléments nouveaux à mon propos et il faut bien tirer une ligne de démarcation quelque part. Je renvoie le lecteur à la publication de Judd (2009 : 51-60) pour plus d'informations.

bovins figurés sous forme de bucranes dans le wadi Dahabiya (Morrow *et al.* 2010) et porteurs parfois d'encornures asymétriques.

Les données de l'art rupestre donnent l'impression que le désert oriental était habité par de petites communautés autonomes et autosuffisantes, mais partageant une culture commune. Les gens étaient à même de traverser la région, de sorte que les 'artistes' pouvaient voir des images dans un lieu et les reproduire dans un autre. De fortes similarités de styles tendent à indiquer qu'ils firent nombre de leurs œuvres dans ou proches des lieux dans lesquels ils résidaient habituellement ou qu'ils fréquentaient (Judd 2011 : 194). Il est en effet difficile de savoir si les troupeaux étaient gardés toute l'année durant dans les vallées devenues aujourd'hui des wadis ou si les éleveurs pratiquaient une forme de transhumance, passant l'hiver aux abords du Nil et déplaçant le bétail en été dans les prairies distantes des inondations du Nil (Wilkinson 2003). Peut-être que les deux pratiques ont coexisté en différentes périodes ou en différents lieux. Il semble en revanche assuré que la fréquentation du désert oriental ait perduré jusqu'à ce que le climat devienne trop sec, c'est-à-dire, vers la fin du III^e millénaire avant notre ère (Judd 2011 : 194).

Quant à la signification de l'art rupestre du désert oriental, le mystère reste entier. Beaucoup d'images apparaissent de facture simple, témoignant qu'elles auraient pu être réalisées assez rapidement et facilement. D'un point de vue technique et économique, elles semblent représenter peu d'investissement physique ou mental (*ibid.* : 190). D'autres plus rares semblent exiger un talent certain, une capacité technique d'exécution, une imagination dans le rendu des formes ou encore un choix d'emplacement significatif. Cela impliquerait très probablement une pratique de gravure durable, une forme d'apprentissage, d'entraînement, de savoir-faire. Les archéologues proposent donc des interprétations très diverses, sans qu'il soit possible d'affirmer l'une ou l'autre absolument. Il y a ceux qui voient dans les gravures une signification essentiellement religieuse (Winkler & Mond 1938 ; Winkler 1939 ; Cervícek 1986 ; Wilkinson 2003) et ceux qui privilégient les interprétations socio-économiques (Krzyzaniak 1983), culturelles (Leclant *et al.* 1980 ; Judd 2009) et climatiques (Butzer 1958, 1959).

3.2.3. Nubie

La Nubie est une région longeant le Nil entre le sud de l'Égypte et le nord du Soudan. Elle est divisée en Basse Nubie et Haute Nubie, respectivement située entre les Première et Deuxième cataractes et entre les Deuxième et Sixième cataractes. La majeure partie de l'art rupestre est là datée, comme pour la Haute-Égypte et le désert oriental, de la fin des temps

préhistoriques (Prédynastique) ou de l'Époque protodynastique (Cervícek 1986, 1993 ; Huyge 2002). En outre, ce serait également au cours des III^e et II^e millénaires avant notre ère que serait devenu dominant le motif du bétail, avec des représentations de plus d'un mètre de longueur et des scènes complexes associant anthropomorphes et animaux (Cervícek 1974).

Les premières gravures rupestres de Nubie sont connues dès la fin du XIX^e siècle (Midant-Reynes 2009). R.E. Colston parlait alors de figures de chameaux et de vaches grossièrement dessinées dans la région de Korosko, le long du wadi Hodein (Colston 1886). L'intérêt pour ces témoignages humains prit peu à peu de l'ampleur, notamment à la suite des travaux de G. Schweinfurth dans la région d'Assouan (1912), de L. Frobenius le long du Nil et dans les déserts jusqu'au Gebel Abrak (1927), puis de H. Winkler (1937) et J.H. Dunbar (1941) en Haute Égypte et d'O. Myers sur le site d'Abka (1948). Toutefois, c'est surtout avec la construction du barrage d'Assouan et le lancement par l'UNESCO de campagnes de sauvetage des monuments de Nubie que la connaissance de l'art rupestre va véritablement s'accroître. La zone entre la Première et la Deuxième cataracte, destinée à être engloutie sous les eaux du lac Nasser, voit affluer des missions de divers pays. Durant ces campagnes, les archéologues vont répertorier des milliers de figurations, de toutes sortes et de toutes époques. D'importantes monographies vont être publiées, comme celles portant sur la région d'Abka (Hellström & Langballe 1970) ou sur la région entre Korosko et Kasr-Ibrim (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968). Plus récemment, la région de la Quatrième cataracte a fait l'objet d'intenses investigations, suite au projet de construction du barrage de Merowe, révélant un art rupestre d'une grande richesse (Welsby 2003 ; Kleinitz 2007a, 2012). Il est aujourd'hui très bien documenté, contribuant à une meilleure compréhension de la préhistoire nubienne.

Dans le cadre de ma recherche, ces documents, qui livrent plus de deux mille images de bovins, sont des sources essentielles pour interroger les pratiques et représentations pastorales africaines. En effet, l'art rupestre de Nubie, tout comme celui d'autres régions étudiées ici, livre de précieux témoignages sur ses créateurs et utilisateurs, sur leur environnement et mode de vie, aussi bien par les images elles-mêmes que par leur emplacement et distribution spatiale dans le paysage. Des gravures de bovins porteurs de traits particuliers vont être présentées en remontant le cours du Nil. Ces traits sont régulièrement considérés comme des indicateurs de l'identité culturelle des graveurs ou de l'influence d'autres groupes culturels sur ces derniers (fig. 43 et 44). Dans tous les cas, ils témoignent de pratiques pastorales réalisées dans un contexte domesticoire bien établi et s'étendant de la Basse à la Haute en Nubie.

Dans la région de la Première et de la Deuxième cataracte, les peintures et gravures sont composées de représentations figuratives et non-figuratives, réalisées avec une grande variété de techniques pour les gravures (incision, frottement, abrasion, martelage, etc.) (Sukova 2011). La présence d'un type particulier de gravures, comme des ensembles de lignes et de cupules, est notable également. Les gravures prédominent sur les peintures en Basse Nubie, comme l'attestent les monographies réalisées dans le cadre des campagnes de sauvetage. Ainsi, K.-H. Otto et G. Buschendorf-Otto (1993) rapportent la présence de plusieurs milliers de gravures entre la région de Faras au nord et de Dal au sud. Elles se trouvent généralement à moins de cinq kilomètres du Nil et plusieurs concentrations de sites sont observées le long de son cours, espacées environ d'une dizaine de kilomètres à chaque fois. Elles sont situées des deux côtés du Nil, mais la majorité d'entre elles sont localisées sur la rive orientale. Elles livrent des motifs d'une grande diversité, comprenant des animaux sauvages (girafes, éléphants, antilopes, hyènes, lions, rhinocéros, serpents, crocodiles) et domestiques (petit et gros bétail, ânes, chiens, chameaux, chevaux), ainsi que des anthropomorphes, plantes, objets, armes, bateaux et signes géométriques. Cependant, les bovins sont de loin les motifs les plus représentés sur les parois, avec plus de mille gravures. En outre, ils se trouvent dans la quasi-totalité des sites, avec des zones de concentrations localisées le plus souvent à proximité de vestiges archéologiques associés au Groupe C (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 15). Il est remarqué également que la prédominance du bétail dans les gravures tend à s'accroître en s'avancant vers le sud.

Les bovins sont parfois représentés avec des organes sexuels bien visibles, permettant ainsi de distinguer des vaches, parfois au pis proéminent (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 8, fig. 10 ; 88, fig. 55 ; 93, fig. 64) et accompagnées d'un veau (*ibid.* : 44, fig. 10 ; 70, fig. 30 ; 76, fig. 35 ; 88, fig. 54), des taureaux et des bœufs. Leur corps est de profil, les pattes avant et arrière sont généralement fusionnées en un seul trait ou alors en deux paires de deux lignes qui finissent par se connecter le plus souvent. Ils sont essentiellement sans bosse et leurs sabots, comme les yeux ou les oreilles, ne sont quasiment jamais figurés (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 60, fig. 63 ; 227, fig. 497 ; 228, fig. 499). Ils possèdent des cornures longues ou courtes, généralement en forme de cœur, de pince ou de lyre. Plus rarement, peuvent être distinguées des cornures surnuméraires (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 44, fig. 10 ; 242, fig. 243 ; Hellström & Langballe 1970 : C533 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 303, fig. 685) ou asymétriques, suggérant dans ce dernier cas une déformation d'origine anthropique. Ainsi, dans la région de Gemai, à Affu, à côté d'un chien se trouve un bœuf avec la corne gauche déformée (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 36, foto 60). Une telle déformation peut être observée également dans la région de Sarras : à Auleko (*ibid.* : 154, fig. 314 ; 170, fig. 356c), à Alinfanti (*ibid.*

: 246, fig. 560 ; 249, fig. 570), à Masho (*ibid.* : 213, fig. 459 ; 154, foto 300), à Kagnarti (*ibid.* : 131, fig. 251) et à Oshinardje (*ibid.* : 206, fig. 446 ; 207, fig. 448a) ; dans la région de Murshid, à Angsi (*ibid.* : 120, fig. 227) et à Tillar (*ibid.* : 98, fig. 162,162) ; dans la région de Semna, à Semna (*ibid.* : 274, fig. 624) ; dans la région de Doweishat, à Askur (*ibid.* : 311, fig. 703) ; dans la région de Melik en Nasir, à Shelil (*ibid.* : 329, fig. 738a,b). Très rarement, les bovins semblent avoir une déformation de la corne droite, comme à Sijaja dans la région de Murshid (*ibid.* : 106, fig. 185) ou à Tangur dans la région de Melik en Nasir (*ibid.* : 332, fig. 741). Un phénomène similaire, c'est-à-dire, une prédominance de la corne gauche déformée, peut être observé entre la région de Korosko et de Kars Ibrim, particulièrement à Nag Kolorodna (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 49, fig. 12 ; 66, fig. 26 ; 75, fig. 35 ; 88, fig. 56), à Khor Ghallas (*ibid.* : 257, fig. 264) ou à Nag Migrab (*ibid.* : 257, fig. 264), ainsi que dans la région d'Abka, où l'accentuation de la courbure peut être plus ou moins forte (Hellström & Langballe 1970 : C97, C231, C307, C344, C381, C429, C434, C525, C530). Ces bovins aux encornures déformées sont rares et ce sont ici quasi toujours des bœufs (fig. 45-51)⁵⁰. Il est aussi des bovins mâles qui montrent entre les cornes une corde ou des liens qui semblent rattachés aux pointes (fig. 52) (Hellström & Langballe 1970 : C176, C264, C436). S'agit-il d'une représentation d'une technique de déformation ou d'une parure ? La représentation d'un anthropomorphe tenant ce qui semble être une corde attachée à l'encornure animale apparaît dans différents sites en Nubie. La corde est attachée soit à la base de l'encornure soit à la pointe des cornes (Judd 2009 : 45).

Les bovins montrent quelques fois des éléments sous le cou, suggérant la présence de pendeloques (fig. 53). Elles demeurent toutefois rares, se retrouvant sur 10% environ de l'ensemble du cheptel figuré (Judd 2009 : 45). Elles sont visibles sur des bovins mâles le plus souvent, mais aussi sur des femelles, dont certaines ont un pis proéminent (*ibid.* : 212, fig. 456 ; 309, fig. 698). Elles sont généralement simples, mais peuvent être doubles (Hellström & Langballe 1970 : C15, C90, C124, C215 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 151, fig. 303 ; 192, fig. 412 ; 246, fig. 561), triples (Hellström & Langballe 1970 : C48 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 230, fig. 510a), quadruples (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 198, fig. 188 ; Hellström & Langballe 1970 : C89) ou encore quintuples (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 298, fig. 674a). Certains bovins montrent même davantage de pendeloques, s'il agit bien de cela (*ibid.* : 352, fig. 772). En effet, ces éléments sous le cou pourraient être tout autre chose, leurs formes étant fort variables. Ils peuvent être fins, larges, courts, longs, se terminer en pointe (*ibid.* : 352, fig. 772) ou par une boule (*ibid.* : 59, fig. 62 ; 130, fig. 249 ; 223, fig. 486). Il arrive également que le cou soit

⁵⁰ Judd dénombre quelques 57 bovins aux encornures asymétriques entre la Première et la Deuxième cataracte, c'est-à-dire environ 2% du cheptel gravé (2480 bovins au total) (2009 : tableau 14).

marqué de plusieurs lignes verticales, évoquant une draperie, des colliers, voire aussi un marquage spécifique de la robe (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 70, fig. 30 ; 82, fig. 47 ; 88, fig. 54-56).

Une diversité de configurations de couleurs et/ou motifs des robes bovines peut être observée en Basse Nubie. Si les robes sont généralement unies, le corps animal étant soit entièrement bouchardé ou piqueté, soit simplement figuré par une silhouette à l'intérieur vide de toutes marques, certaines sont très singulières. Elles apparaissent sur quelques-uns seulement des bovins du cheptel gravé. Par exemple, dans la région d'Abka, environ 20 % du corpus des bovins (553) montre une configuration spécifique de couleurs et/ou motifs (Hellström & Langballe 1970). Ainsi, dans la région de la Première et de la Deuxième cataracte, il y a des robes tachetées (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 212, fig. 456), des robes marquées de grandes croix (Hellström & Langballe 1970 : C515 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 66, fig. 77), de quadrillages (Hellström & Langballe 1970 : C14, C21, C35, C96, C100, C114, C124, C137, C143, C149, C152, C210, C224, C315 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 213, fig. 459), de demi-cercles (*ibid.* : 69, fig. 85), d'une à plusieurs lignes verticales ou courbes (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 49, fig. 13 ; 82, fig. 47 ; 88, fig. 55 ; 50, fig. 15 ; 88, fig. 54 ; Hellström & Langballe 1970 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 109, fig. 195-197 ; 179, fig. 372), de séries de points ou cercles (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 248, fig. 250 ; 198, fig. 188 ; Hellström & Langballe 1970 : C56, C226, C253, C381 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 43, fig. 31) ou encore de zigzags et triangles (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 222, fig. 215 ; Hellström & Langballe 1970 : C275 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 330, fig. 739d) rappelant alors les décors de poterie du Groupe C (Bietak 1979 : 120, fig. 110 ; Williams 1983). Dans la région d'Abka, un bovin montre sur sa robe un motif en étoile (Hellström & Langballe 1970 : C249), qui n'est pas sans évoquer les graffitis observés sur des objets transportables d'époque méroïtique et considérés comme des marques de propriété (Kleinitz 2009). Dans la région de Sarras, la robe d'un bovin à Auleko est marquée sur le ventre de trois lignes verticales et d'une autre formant au-dessus du dos comme un demi-cercle (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 187, fig. 399). Ce motif singulier représente-il une selle et ses attaches ? Il arrive en effet de voir figurer des anthropomorphes au-dessus ou sur des bovins, comme les chevauchant (*ibid.* : 62, fig. 69 ; 64, fig. 76 ; 151, fig. 302-303).

Il est des bovins, encore plus rares, qui présentent plusieurs de ces traits particuliers (robe marquée, corne déformée, pendeloque sous-jugulaire). Ainsi, dans la région de Doweishat, à Askur, une vache a une robe compartimentée (trois rectangles blancs) et une pendeloque simple

(*ibid.* : 319, fig. 722), tandis qu'un bovin montre une encornure asymétrique (corne droite déformée) et une longue pendeloque (*ibid.* : 311, fig. 703). Dans la région de Melik en Nasir, à Tangur, un bœuf présente également cette même encornure asymétrique et une pendeloque (*ibid.* : 332, fig. 741). Dans cette même région, à Shelil cette fois, un bœuf présente une déformation de la corne gauche, une pendeloque et une robe marquée de motifs circulaires (*ibid.* : 329, fig. 738a). Dans la région de Sarras, à Auleko, un bœuf possède une pendeloque double se terminant en boule, un cou marqué de lignes verticales et une robe réticulée (*ibid.* : 158, fig. 326), tandis qu'un autre possède une pendeloque simple et une robe marquée de lignes verticales (*ibid.* : 155, fig. 316). Dans la même région, à Masho, une vache a deux cercles contigus sur la robe et une longue pendeloque se terminant en boule sous le cou (*ibid.* : 223, fig. 486). Dans la région d'Abka, plusieurs bovins, toujours des bœufs aux robes réticulées, portent des pendeloques sous-jugulaires, simples ou doubles (Hellström & Langballe 1970 : C21, C35, C96, C100, C124, C137, C149, C152, C210, C315). Un autre montre une déformation de la corne gauche et une pendeloque simple (*ibid.* : C434).

Le bétail est souvent en présence d'anthropomorphes, représentés généralement sous forme de fines silhouettes pleines. Ils sont alors debout à côté des bovins, munis de boucliers, d'arcs, de flèches ou bâtons et sont parfois habillés de pagnes et de coiffes. Tantôt, l'un d'entre eux tient la queue d'un bovin (*ibid.* : 49, fig. 43 ; 179, fig. 372 ; 352, fig. 772) ou sa patte (*ibid.* : 54, fig. 54), tantôt il le tient en laisse (*ibid.* : 43, fig. 31). Il n'est pas rare de trouver un anthropomorphe juste à côté d'un bovin ayant un ou plusieurs des traits particuliers cités précédemment (*ibid.* : 50, fig. 42 b ; 149, fig. 296 ; 151, fig. 302-303 ; 177, fig. 368 a ; 224, fig. 487 ; 310, fig. 700). Les anthropomorphes peuvent apparaître en groupe (fig. 54), le plus souvent en présence de bovins, avec les bras tournés vers le haut, vers le bas (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 242, fig. 551) ou des directions opposées (*ibid.* : 188, fig. 401 ; 189, fig. 403-405). Les anthropomorphes semblent ici danser face aux animaux qui se tiennent, pour la plupart, tout autour d'eux. Ces scènes inspirent assurément un certain dynamisme. Elles révèlent également une proximité affichée et assumée entre hommes, femmes (?) et animaux domestiques.

En Haute Nubie, dans la région de la Troisième cataracte, à environ 700 kilomètres en amont de la Première cataracte, plus d'une soixantaine de sites à gravures ont été répertoriés, d'importance variable, contenant de simples images à de complexes et larges panneaux à multiples images (Chittick 1962 ; Allard-Huard 1980 ; Allard-Huard & Huard 1982 ; Allard-Huard 1983 ; Edwards 2006 ; Edwards *et al.* 2012). Des concentrations de gravures sont particulièrement notables dans la région de Geddi-Sebu, surtout des représentations de bétail et

de bateaux. Les gravures se composent dans la région de la Troisième cataracte de représentations d'animaux sauvages (gazelles, ibex, mouflons, etc.), d'animaux domestiques (gros bétail principalement, chiens, quelques chèvres et moutons), de créatures mythiques, d'inscriptions, d'anthropomorphes, ou encore de motifs géométriques. L'éminente présence du bétail sur les parois et blocs rocheux suggère une tradition d'art rupestre pastoral forte durant les III^e et II^e millénaires avant notre ère. L'importance symbolique du bétail à cette période est largement attestée en Nubie, notamment par les contextes funéraires. En effet, à Kerma par exemple, les rituels funéraires comprennent le sacrifice animal et le dépôt, parfois considérable, de bucranes en bordure des tumuli où sont inhumés les défunts.

Les bovins sont représentés dans la région de la Troisième cataracte dans des styles similaires à ceux observés entre la Première et la Deuxième cataracte (Hellström & Langballe 1970 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993). Allard-Huard voyait notamment dans cette homogénéité l'influence des pasteurs du Groupe C : un témoignage de la distribution de leurs traits culturels⁵¹ (2000 : 41). D. Edwards (2006 ; 2012 : 459) note également que les similarités observées entre ces cataractes, ainsi que la quatrième étudiée plus récemment (Kleinitz 2012), invitent à associer les images rupestres à des occupations kushites (Kerma et Groupe C).

Les bovins figurés dans la région de la Troisième cataracte ont généralement été produits par incision ou piquetage. Ils sont de patine moyenne, mesurent de 20 à 50 cm et apparaissent isolés sur les supports rocheux ou en groupe. Il y a là une quasi-absence de figures de grandes dimensions. Ils portent des pendeloques jugulaires ou maxillaires, plus fréquemment que des moyens de préhension et des colliers (Allard-Huard 2000 : 41). Ces pendeloques sont simples ou multiples, jusqu'à huit parfois (*ibid.* : 62, fig. 28) et peuvent être courtes ou longues, se terminant par une fine pointe ou par un appendice de forme circulaire ou ovalaire. Les bovins montrent une belle diversité d'encornures. Rares sont en effet les animaux acères. Les encornures sont ainsi courtes ou longues, généralement en forme de lyre, de pince ou d'anneau. Une emphase sur les cornes est assurée ici par l'amplitude exagérée qu'elles prennent parfois et la magnificence qu'elles inspirent, ou encore par les déformations, les quantités anormales ou les attributs céphaliques (*ibid.* : 39, n°14, photo 6) qu'elles exhibent. Si des déformations de la corne droite sont présentes, dans le wadi Gorgod par exemple (*ibid.* : 38, fig. 11, n°9-10), les divers exemples donnés à ce sujet par les auteurs tendent à montrer que c'est essentiellement la corne gauche qui est déformée, toujours vers le bas (*ibid.* : 44, fig. 13, n°1-6).

⁵¹ Les traits culturels du Groupe C en relation avec le bétail sont pour Allard-Huard les cornages déformés, les cornages fermés en anneau, les robes décorées, les pendeloques, les colliers, les vaches à grosses mamelles, les bovins entrecroisés et fusionnés, l'association entre hommes et bovins (Allard-Huard 2000).

Comme en Basse Nubie, une grande diversité de configurations de couleurs et/ou motifs des robes animales peut être observée sur les bovins gravés. Des robes sont décorées de motifs géométriques, comprenant des zigzags (*ibid.* : 39, fig. 11, n°17), des quadrillages réguliers (*ibid.* : 61, fig. 27, n°1) ou irréguliers (*ibid.* : 60, fig. 26, n°2), des rayures verticales, des lignes courbes, des triangles (*ibid.* : fig. 14, n°1-8) ou encore des cercles et points (*ibid.* : 64, fig. 29, n°4-5 ; 65, fig. 30, n°2 ; 74, fig. 36, n°2 ; 79, fig. 39, n°5). Dans la région entre Gorgod et Geddi-Sebu (fig. 55 et 56), Allard-Huard dénombre ainsi quelques trente-deux robes décorées, mais aussi vingt-et-une encornures déformées, quatre-vingt-six pendeloques ou colliers (*ibid.* : 82). Elle ne donne pas de chiffres quant au nombre de bovins possédant plusieurs de ces traits, mais assurément, plus d'une quinzaine peuvent être dénombrés à partir du catalogue des figures proposées dans sa monographie. Je pourrais mentionner notamment à Gorgod, le bœuf avec la corne gauche déformée, quatre lignes verticales sur la robe et deux pendeloques sous le cou (*ibid.* : 44, fig. 13) ; le taureau avec la robe décorée de séries de lignes courbes et verticales sur toute sa robe, et une pendeloque double (*ibid.* : 45, fig. 14) ou encore à Geddi-Sebu le bœuf avec une longue pendeloque et une robe marquée de seize cercles pleins (*ibid.* : 74, fig. 36, n°2).

Bovins et anthropomorphes se retrouvent parfois figurés ensemble sur les parois et blocs rocheux de la Troisième cataracte. Certaines compositions montrent en effet des scènes singulières les associant. Un anthropomorphe se trouve quelques fois sur le dos d'un bovin, comme assis et semblant alors le chevaucher. De tels bovins montés ne sont pas rares (*ibid.* : 61, fig. 27, n°4-5). Un autre se tient derrière une vache, lui tenant la queue tandis qu'elle allaite son veau (*ibid.* : 61, fig. 27, n°1). À Geddi-Sebu, un petit personnage tient de sa main droite le pis d'une mamelle généreuse (*ibid.* : 76, fig. 37, n°6). Deux humains sont figurés avec coiffes et cache-sexe, touchant pour l'un d'entre eux l'arrière train d'une vache à grosses mamelles (*ibid.* : 48, fig. 15, n°3). Une vache avec une pendeloque jugulaire semble allaiter deux petits humains se trouvant entre ses pattes (*ibid.* : 48, fig. 16, n°3). De grands personnages à coiffures élaborées, cache-sexe et bâtons semblent participer à une parade. Ils se tiennent face à des vaches à grosses mamelles rassemblées et comme au repos (*ibid.* : 50, fig. 19). Ils ont les bras levés vers le ciel ou dirigés dans des directions opposées. À leur droite, des bœufs sont alignés côte à côte comme des animaux à l'attache. Selon Allard-Huard, la « *symétrie des deux groupes atteste la pratique de la séparation des sexes en matière d'élevage* » (2000 : 51).

Dans la région de la Quatrième cataracte, plus de 350 sites d'art rupestre ont été répertoriés, dans des situations topographiques très variées. Les gravures sont ici les vestiges archéologiques les plus communs, présents sur des dalles et blocs rocheux, aussi bien que sur des

affleurements fortement ou légèrement piquetés ou incisés. De grands panneaux gravés se trouvent parfois bien visibles le long des chemins, ayant pu servir alors de marqueurs dans le paysage (Kleinitz 2012 : 35). La majorité des gravures ne deviennent cependant visibles qu'au fur à mesure des déplacements à travers les collines, crêtes et cours d'eau asséchés. De nombreux panneaux sont en effet très éloignés des chemins. La diversité des emplacements suggère ainsi des motivations variées quant à la production et à la signification des gravures, ainsi qu'à l'utilisation des sites rupestres. Il n'y a malheureusement que peu de scènes identifiables donnant un aperçu des pratiques ou croyances des populations préhistoriques de la région.

L'art rupestre de cette région de Haute Nubie est dominé par la représentation d'animaux domestiques, particulièrement les bovins et les dromadaires⁵². Des chiens, des chevaux, ainsi que des ânes sont aussi figurés⁵³. Les anthropomorphes sont également communs, tout comme les motifs géométriques. Les animaux sauvages, comme des oiseaux, girafes, éléphants, crocodiles et serpents sont présents, mais en faible nombre comparativement aux animaux domestiques. Les figures les plus rares sont ici les bateaux, les éléments architecturaux et les motifs floraux. En outre, de nombreuses pierres à cupules possédant un aspect acoustique certain (rock-gongs) sont retrouvées dans tous les sites présentant une grande concentration de gravures (Kleinitz *et al.* 2010). Un lien semble pouvoir être établi entre la production sonore et l'imagerie du bétail, selon C. Kleinitz (2007a : 220). Des zones de percussion se trouvent régulièrement sur les mêmes surfaces rocheuses que les représentations de bovins, parfois se surimposant à elles (*ibid.* : 220, fig. 224-225). Une telle association pourrait suggérer l'existence d'activités concomitantes, danses et chants participant à la production de l'art rupestre, dans des contextes rituels et/ou profanes⁵⁴. Si la représentation des bovins sur les parois rocheuses a parcouru les âges, elle ne devrait pas remonter au-delà de la deuxième moitié du IV^e millénaire (Kleinitz 2012 : 37), avec un plein développement durant les III^e et II^e millénaires avant notre ère, correspondant ainsi assez bien avec la période de la civilisation Kerma. Elle disparaît peu à peu au début de notre ère au profit de celle des dromadaires, avec lesquels ils partagent certains traits stylistiques et états de patine.

⁵² Les gravures de dromadaires appartiennent à une tradition rupestre postérieure à celle des bovins. Ces animaux n'apparaissent en effet qu'au début du I^{er} millénaire avant notre ère en Haute-Nubie (Grigson 2014). Toutefois, la superposition de ces deux motifs, les différences de patine et la variation notable de leurs attributs stylistiques tendent à montrer que les gravures de ces animaux ont été produites durant une longue période de temps. La popularité et la longévité de ces deux motifs traduisent sans doute l'importance de leur fonction écomonique et/ou symbolique (Kleinitz 2012 : 35).

⁵³ Les chiens sont souvent placés à proximité des bovins, reflétant probablement leur rôle de gardiens de troupeaux. Ils sont aussi parfois figurés dans des scènes de chasse.

⁵⁴ Les représentations de bétail, datées de la période chrétienne, ne sont pas associées à des surfaces rocheuses liées à la production sonore. Si de nombreux « *rock gongs* » montrent une utilisation de longue durée, le contexte spécifique de leur usage a pu changer à travers le temps (Kleinitz *et al.* 2010 : 157).

Les bovins sont réalisés avec la technique du contour, de manière hautement standardisée. Ils sont le plus souvent sans bosse. Ils apparaissent de manière isolée ou en groupe. Toutefois, les troupeaux gravés demeurent rares (Kleinitz & Koenitz 2006 : 35). Le corps des bovins est de profil, avec des pattes avant et arrière généralement fusionnées en un seul trait ou alors en deux paires de deux lignes qui finissent par se connecter le plus souvent, comme en Basse Nubie (Kleinitz 2004, 2007a). Une large partie de l'art rupestre de la Quatrième cataracte est ainsi stylistiquement comparable aux régions de la vallée soudanaise du Nil (Hellström & Langballe 1970 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993). Les cornures bovines montrent également une remarquable diversité de formes et un grand soin est apporté à leur représentation. Elles peuvent être en forme de lyre, de cœur, de demi-cercle ou de cercle. Les cornes sont souvent exagérément longues et parfois surnuméraires, traduisant une emphase particulière sur cet attribut du bétail (Kleinitz 2012 : 36, fig. 35). Elles sont habituellement figurées comme vues de face et plus rarement comme vues de dessus. Les pointes peuvent se diriger parallèlement vers le bas et l'avant, ou alors être tournées dans des directions opposées. Des cornures asymétriques sont en effet bien présentes ici, suggérant une représentation de cornes déformées (Kleinitz 2004 : 13, fig. 18 ; Osypinska 2009 : 708, fig. 705). Ces cornures se voient aussi bien sur les bœufs et taureaux que sur les femelles. Des pendeloques sont parfois représentées sous le cou des bovins. Elles peuvent être simples ou multiples (jusqu'à cinq pendeloques pour certains animaux). Ces éléments ont, entre autres, été interprétés par le passé comme des fanons, des cloches ou des pendentifs décoratifs (Williams 1983 : 99 ; Allard-Huard 2000 : 35). Les robes sont parfois marquées, par une ou plusieurs lignes verticales sur le ventre ou encore par un quadrillage occupant en partie ou en totalité le corps. Le marquage des robes comprend également des signes géométriques particuliers, comme de petits cercles et des séries de points. Ces éléments pourraient représenter des robes marquées, scarifiées, décorées par la main de l'homme ou des éléments servant à l'équipement de l'animal (Kleinitz 2007a)⁵⁵.

Les anthropomorphes apparaissent, seuls ou par pairs, comme de petites silhouettes fines arborant parfois des boucliers, épées ou bâtons. Ils apparaissent en vue frontale et accompagnent fréquemment des bovins, semblant quelquefois les tenir par une corne, une corde (Kleinitz 2007a : 215, fig. 212) ou encore par la queue (Kleinitz & Koenitz 2006 : 36, fig. 32 et pl. 32). De telles interactions, régulièrement figurées sur les surfaces rocheuses, laissent supposer une certaine proximité ou intimité entre les hommes et leurs animaux domestiques (*ibid.* : 37, fig. 34).

⁵⁵ Un trait fourché avec un motif circulaire a été répertorié dans la région de la Quatrième cataracte, il a été trouvé sur la patte arrière d'un bovin gravé et interprété comme « *cattle brand* » (Karberg 2005 : 90, fig. 3). Dans cette région, des motifs similaires ont été découverts sur les surfaces rocheuses contenant d'anciennes représentations de bovins, mais ils n'étaient pas placés sur les animaux eux-mêmes (Kleinitz 2007a : 29, photo 60).

Cet aperçu de l'art rupestre de Nubie reste limité aux régions s'étendant de la Première à la Quatrième cataracte. L'art rupestre de la Cinquième et de la Sixième cataracte n'a pas pu être abordé ici, car il demeure actuellement méconnu, en raison d'une lacune de la recherche pour cette partie de la Haute Nubie. Toutefois, des publications récentes nous informent de la présence de gravures de bovins au sud de la Cinquième cataracte, certains à la corne gauche déformée vers le bas (Jesse *et al.* 2013a : 70, fig. 19). Ces gravures dateraient au plus tôt de l'époque méroïtique. S'il est sans doute trop tôt pour avoir une compréhension globale de l'art rupestre nubien, il est possible d'ores et déjà de mettre en évidence certaines de ses caractéristiques. En effet, les données cumulées sur les régions des Première et Quatrième cataractes révèlent un phénomène fort intéressant pour notre propos, celui d'une emphase sur le bétail et d'une persistance formelle dans sa représentation. En effet, l'art rupestre pastoral en Basse et Haute Nubie dura près de trois millénaires, durant lesquels les graveurs ne cessèrent de figurer des bovins porteurs de traits spécifiques, comme des encornures déformées (préférentiellement la corne gauche), des pendeloques jugulaires et des robes marquées de motifs géométriques⁵⁶. Mais est-ce que cet art représente la réalité ? Ces traits sont-ils réellement présents sur les bovins parcourant les terres de Nubie ou relèvent-ils de l'imaginaire des graveurs ? S'agit-il de représentations réalistes ou fantasmées ?

Concernant la pratique de la déformation artificielle des cornes, cette dernière est attestée en Nubie à Kerma notamment, à environ deux cents kilomètres au nord-ouest de la Quatrième cataracte (Chaix 2004 ; Chaix *et al.* 2012). Elle est datée dès le milieu du III^e millénaire avant notre ère, période correspondant au plein développement de l'art rupestre pastoral de Haute et Basse Nubie. Kleinitz avance ainsi que la grande majorité des représentations de bétail peut être assignée à une tradition Kerma (2009 : 179). Il est en effet difficile d'avancer et probablement impossible à démontrer que les auteurs des gravures soient effectivement des éleveurs de la capitale du royaume de Kerma. Plus probablement, dans ces espaces distants de plusieurs jours de marche, mais demeurant dans les limites supposées du territoire culturel de la civilisation de Kerma (Bonnet 1993)⁵⁷, des éleveurs d'origines différentes sont entrés en contact lors de certaines occasions, échangeant du bétail ou prenant connaissance des pratiques pastorales des uns et des autres. Il est par exemple reconnu qu'une partie du bétail de Kerma n'était pas d'origine locale, mais avait bel et bien été conduite à la capitale depuis des régions voisines (Thompson *et al.* 2008).

⁵⁶ C'est essentiellement durant les périodes napatéenne et méroïtique que se développe une tendance vers des formes abstraites et des symboles (Cervícek 1982 : 58).

⁵⁷ Avant 2000 av. J.-C., l'extension des cultures Kerma paraît limitée entre la Deuxième et la Quatrième cataracte. C'est ensuite, au Kerma Classique, qu'un contrôle partiel de la région septentrionale est exercé par les populations nubiennes (Bonnet 1993 : 101-102).

Concernant les robes marquées de motifs et les pendeloques sous-jugulaires, quasi aucun vestige archéologique ne peut être directement apporté pour infirmer ou affirmer leur existence⁵⁸. La multitude et la persistance de ces éléments sur les gravures et dans l'art mobilier tendent à accréditer leur présence parmi les bovins parcourant les pâturages de Nubie. En effet, il a été remarqué que les bovins gravés de la Première à la Quatrième cataracte et ceux incisés sur les stèles funéraires et les poteries du Groupe C de Basse Nubie (environ 2300-1600 avant notre ère) présentaient des motifs et traits stylistiques similaires (Williams 1983 : 97, 102-103 ; pl. 120, 146-148 ; Allard-Huard 2000 ; Friedman 2001 : 32). Ces bovins sont ainsi datés entre le milieu du III^e millénaire et le milieu du II^e millénaire avant notre ère, période correspondant également à celle de la civilisation de Kerma. Une attribution chronologique reste difficile et incertaine, car des gravures de bovins similaires (à Sayala) ont également été associées à une population plus ancienne de Basse Nubie, le Groupe A (environ 3700-2800 avant notre ère) (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 ; Wildung 1996 : 43, cat. 33), tandis que d'autres gravures de bovins se trouvent au-dessus et au-dessous d'inscriptions hiéroglyphiques égyptiennes du Moyen et Nouvel Empire (Zaba *et al.* 1974 ; Davies 2003). La présence de bovins parmi les graffitis des murs du Grand Temple de Musawwarat es-Sufra, d'époque méroïtique (IV^e siècle av. J.-C – IV^e ap. J.-C.), et montrant des traits formels similaires avec des gravures de la région de la Quatrième cataracte, souligne dans tous les cas, une considérable longévité de conventions dans la représentation graphique du bétail (Hintze 1979), ainsi que la popularité de certains thèmes ou motifs, comme l'interaction entre un anthropomorphe et un bovin, ce dernier étant tenu par la queue. Ce motif est connu dans les poteries du Groupe C et dans celles plus récentes d'époque méroïtique (Bietak 1979 : 122 ; Wildung 1996 : 345, cat. 404). Si une certaine continuité peut désormais être observée, des variations régionales, des préférences locales pour certains motifs et des traits stylistiques ont toutefois été remarqués (Kleinitz 2004 ; Kleinitz & Olsson 2005 ; Kleinitz & Koenitz 2006 ; Kleinitz 2012).

L'interprétation de l'art rupestre n'est pas chose aisée. Toute signification attribuée à une image rupestre demeure hypothétique, les créateurs de cet art demeurant à jamais muets. Les archéologues s'essaient tout de même à quelques conjectures, certaines lignes de recherche

⁵⁸ Toutefois, la présence de pigments sur des bucranes des cultures Kerma, Pan-Grave et Groupe C montre que des éléments du corps animal ont été décorés *post mortem* (Chaix 2010). Il est envisageable que de tels animaux aient été décorés aussi de leur vivant. Les modalités de réalisation des motifs sur les robes ne sont pour autant pas assurées (peintures, scarifications, cendres, bouse, etc.). De nombreuses incertitudes demeurent également quant aux pendeloques. S'agit-il d'éléments sous-jugulaires naturels (fanons découpés, anomalies naturelles ou pathologiques) ou artificiels (pendentifs, amulettes, moyens de conduite, colliers, grelots, sonnaillles). À ma connaissance, aucun objet archéologique n'a été identifié comme pendeloque rapportée et les hypothèses sont donc nombreuses sur l'identité de ces éléments sous-jugulaires figurés dans les gravures et peintures rupestres. Une figurine de bovin, découverte à Aniba en Nubie et réalisée par des éleveurs du Groupe C, pourrait bien permettre d'envisager la possibilité d'un élément naturel, c'est-à-dire, d'un fanon découpé de sorte à créer une fine bande de peau tombant sous le menton de l'animal (Berger *et al.* 1997 : 12 ; Honegger 2014 : 80).

s'avérant plus fructueuses que d'autres. Certains considèrent utile par exemple de conceptualiser les gravures comme des formes d'autels (Edwards *et al.* 2012 : 460). Ils s'appuient sur des exemples ethnographiques soudanais, témoignant d'une association entre des gravures anciennes et des autels modernes (Balfour Paul 1956). Ils rappellent aussi que pour l'éleveur Nuer, les bovins dédiés aux « *ghosts and spirits are his wandering shrines* » (Evans-Pritchard 1940 : 209). Lorsque le bétail est dédié aux esprits protecteurs et aux fantômes des ancêtres, ces derniers sont alors présents dans le troupeau. Autrement dit, il ne serait pas si fantasque d'imaginer une « *transformation of mobile beasts as shrines transformed into static shrines, where animals, and their protective spirits and ancestral ghosts, are fixed in the landscape in the form of rock drawings* » (Edwards 2006 : 58). L'emphase sur le bétail et le soin apportés à sa représentation pourraient être liés également au développement d'une esthétique bovine en Nubie, durant cette période des III^e et II^e millénaire av. J.-C.

Si l'art rupestre nubien possède ses propres caractéristiques (techniques, stylistiques et thématiques), des similitudes sont néanmoins remarquables avec d'autres régions rupestres, notamment sahariennes. En effet, des traits culturels communs dans la vaste zone allant du Nil nubio-soudanais au Sahara tchadien ont été identifiés par J. Leclant, P. Huard et L. Allard-Huard (Leclant *et al.* 1980 ; Allard-Huard 2000 : 15). Ils avançaient alors l'idée de va-et-vient entre Nil et Sahara, d'« *un lointain substrat commun* » à ces deux grandes régions (Allard-Huard 2000 : 27)⁵⁹ ou encore d'un « *complexe paléoafricain commun* » (Leclant 1990 : 6) ? Pour expliquer les ressemblances iconographiques sahariennes et nilotiques, A. Muzzolini parlait également d'un « *fonds primitif commun* » et d'un « *très ancien fonds symbolique commun* » témoignant d'une certaine « *africanité* » (2001 : 213-214). M. Almagro Basch et M. Almagro Gorbea interprétaient aussi les peintures du wadi Korosko comme l'œuvre de populations de pasteurs possédant le même art que ceux qui créèrent les grands ensembles peints retrouvés du Gebel Uweinat au Hoggar tout le long du sud du Sahara central (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 319). Cette idée de substrat commun s'inscrit dans une perspective évolutionniste, selon laquelle des 'Pasteurs' ou 'Chasseurs-Pasteurs' auraient, à partir du VII^e millénaire avant notre ère ou même avant, partout succédé à des 'Chasseurs', dont la culture s'étendait alors « *entre la Mer Rouge et l'Atlantique* » (Leclant *et al.* 1980 : 15). Ces 'Pasteurs' auraient conservé ou adopté les traits constitutifs de la culture de leurs prédécesseurs. L'idée d'une seule et unique culture sur la moitié nord du continent africain durant

⁵⁹ Huard et Allard-Huard évoquaient à la fin des années 1970 l'existence de deux courants de communications différents, de sens inverse, séparés en latitude par quelques 500 kilomètres et dans le temps par un ou deux millénaires. Il y aurait ainsi un courant ouest-est, reliant le Tassili au Nil nubien par le nord du Tibesti et le Gebel Uweinat, et un courant est-sud-ouest issu du Nil nubio-soudanais. Ce dernier aurait transmis au Sahara nigéro-tchadien des traits culturels propres au Groupe C, dès II^e millénaire avant notre ère et ce jusqu'à l'âge du Fer. Ces courants auraient fait converger leurs témoignages respectifs sur la bretelle, attractive pour les pasteurs, formée par le Tibesti, le Borkou et l'Ennedi, créant des difficultés dans l'attribution de certaines gravures et motifs (Huard & Allard-Huard 1979).

la plus grande partie de l'Holocène ne trouve cependant pas de confirmations archéologiques et des lacunes dans la documentation de larges zones situées à l'est du grand désert font planer des doutes sur des relations directes entre le Sahara central et l'aire Nilotique (Le Quellec 2008, 2010b). L'hypothèse de filiation directe entre les auteurs des arts rupestres de ces deux grandes régions est aujourd'hui difficilement soutenable. En effet, comme nous l'avons vu et comme nous allons le voir, si des rapprochements peuvent être effectués entre certaines représentations animales, distantes spatialement comme temporellement, les arts rupestres africains témoignent en fait d'évolutions parallèles et de successions de plusieurs cultures au cours des millénaires.

3.3. Corne de l'Afrique

L'art rupestre de la Corne de l'Afrique présente des gravures et des peintures d'une riche diversité, qui restent encore largement méconnues et sujettes à interprétation. En effet, plus de deux cents sites ont été découverts depuis les premières investigations d'Henri de Monfreid et du père Teilhard de Chardin (1930), ainsi que de l'abbé Breuil (1934), essentiellement des abris sous roche, mais ce n'est que récemment que des études comprenant l'ensemble des pays de la Corne (République de Djibouti, Éthiopie, Érythrée, Somalie, Somaliland) ont vu le jour (Bouakaze-Khan 2002 ; Bravo 2009). Si les représentations de la faune sauvage sont là bien présentes, celles de la faune domestique restent prédominantes sur la majorité des sites. Il s'agit surtout de peintures et gravures de bovinés représentés dans différents styles (ou 'écoles' selon les auteurs). Ainsi, sont par exemple reconnus à partir d'ensembles de bovinés, ainsi que des personnages et autres animaux associés, le style de Las Geel au Somaliland ou de Dorra en République de Djibouti, les styles de Surre I et II, de Laga Oda, d'Errer Kimbet et de Chabbè en Éthiopie.

Les différences stylistiques dans l'art rupestre de la Corne de l'Afrique avaient été remarquées dès les premières investigations archéologiques, mais elles demeurèrent longtemps peu distinguées les unes des autres⁶⁰. En effet, un style unique, dit 'arabo-éthiopien', avec ces deux phases dites de Surre-Hanakyia et de Dahtami s'imposa dès les années 1970 (Cervícek 1971)⁶¹. Il semblait pouvoir à lui seul caractériser l'art rupestre de la Corne de l'Afrique. Son

⁶⁰ Breuil (Breuil 1934) avait distingué, sur la base de la superposition des figures de Surre (un site appelé aussi Genda Biftou) dans le Harar en Éthiopie, huit coupures dans l'ensemble des peintures et deux grandes périodes : l'une à l'art naturaliste, l'autre à l'art schématique. Clark (1954a) proposa trois phases distinctes du développement de l'art rupestre dans la Corne, avec un style naturaliste ou semi-naturaliste, puis un style conventionnel et finalement un style schématique. Anfray (1965) identifie quant à lui un style dit archaïque de peintures, qu'il appelle 'Ourso' avant de le renommer 'Laga Oda', d'après les sites qu'il visita dans le Harar en Éthiopie.

⁶¹ Cervícek nomme ce style par référence aux sites de la Corne et de l'Arabie, où il a distingué deux grandes phases pour son développement : la première est liée au style 'Surre-Hanakyia', défini sur le site éponyme en Éthiopie (Surre) qui contient des peintures de bétail sans bosse et aux corps anormalement longs, ainsi que des moutons. Il est daté hypothétiquement vers 5000-3000 BP (Cervícek 1978) et se limiterait au sud et à l'est de l'Éthiopie. La seconde est liée au style 'Dahthami', d'après les sites d'al-Hanakyia et de Dahthami en Arabie, qui présentent des gravures et peintures de zébus aux formes de plus en plus abstraites et

extension géographique, qui n'était que l'interprétation des connaissances du moment, apparaît aujourd'hui bien trop vaste pour représenter une quelconque réalité. En effet, ce style aurait couvert l'Arabie centrale, l'Érythrée, l'Éthiopie, le nord de la Somalie, et dans une moindre mesure, le sud de l'Égypte, la Nubie et le Sahara (Cervícek 1978 : 8). Il était alors caractérisé par la représentation de bovinés au corps et aux pattes figurés de profil ; aux pattes antérieures et postérieures reliées par une ligne verticale ; à la tête semblant se détourner du spectateur ; aux corps devenant inhabituellement longs ; aux cornes arquées en dedans (en tenailles) ou dégénérant en moignons informes ; et aux figures tendant finalement à des formes abstraites (Cervícek 1973 : traduit par Le Quellec 2003 : 56).

La notion de style 'arabo-éthiopien', dont l'appellation sous-entend une forte relation entre l'Afrique de l'Est et la Péninsule arabique, a été révisée avec succès grâce aux nouvelles découvertes faites en Éthiopie, en Arabie et au Yémen (Le Quellec 2003). Il ne reste alors du style 'arabo-éthiopien' que quelques généralités, comme le fait que les bovins soient montrés avec le corps et les pattes de profil, ces dernières réunies en un seul tracé par paire, ainsi qu'avec des cornes 'en tenaille', rabattues de part et d'autre de la tête. Ces généralités, qui ne concernent ni la technique utilisée pour réaliser les œuvres, ni le lieu de leur réalisation, ni leurs thèmes ou traits spécifiques, sont peu à même d'être utilisées pour établir des comparaisons entre sites ou pour arguer de relations culturelles entre leurs occupants.

Aujourd'hui, une plus grande finesse existe dans la définition des styles et de leur chronologie supposée. Avec cette finesse, une meilleure compréhension des groupes humains préhistoriques, de leurs relations et de leurs motivations à marquer la roche des territoires qu'ils occupaient et/ou fréquentaient peut être envisagée. Ainsi, Joussaume n'hésite pas à avancer que certains traits (éléments sous le cou des bovins ou à leurs cornes, lignes tracées sur leur robe, etc.), apparaissant dans plusieurs styles, sous des formes légèrement variables d'un groupe à l'autre, suggèrent des liens transculturels devant être investigués avec sérieux (2007 : 103).

Si les données permettant d'évaluer l'émergence de l'économie de production dans la Corne de l'Afrique sont encore peu nombreuses, les études archéologiques et linguistiques déjà disponibles tendent actuellement à suggérer l'existence de populations pastorales il y a quatre à cinq mille ans (Ehret 1976 ; Clark 1980 ; Brandt 1984). De par l'importance du bétail sur les

schématiques, ainsi que des dromadaires. Sa diffusion géographique serait ainsi plus large que le premier style, couvrant l'Arabie centrale, l'Érythrée, l'est de l'Éthiopie et le nord du Somaliland. « *In this style, the body of the cattle is shown in profile and so are the legs ; the fore-legs and hind-legs are pooled to one thick line respectively, the hoofs being sometimes shown from the front, making a pincers-like impression, but more often the legs have rounded ends dismissing the hoofs entirely. The neck, head and the ears of the cattle are shown from above, the horns from the back (looking precisely as in the frontal view) as if the head of the animal were turned away with no respect to the on-looker* » (Cervícek 1971 : 130).

parois, l'art de la Corne de l'Afrique a été dès le début du XX^e siècle directement associé à ces populations. Il aurait été destiné à préserver et améliorer la démographie des troupeaux ; une interprétation relevant d'une réadaptation de la théorie de la chasse magique. Toutefois, certaines peintures montrent des animaux qui pourraient être en cours de domestication, et une attribution de cet art à des populations de chasseurs-cueilleurs en transition vers une économie de production n'est pas à exclure (Bravo 2009). Sans doute, cet art n'est pas antérieur à l'apparition des premiers animaux domestiques en Afrique orientale, dont la présence ne remonterait pas au-delà du III^e millénaire avant notre ère (Lesur *et al.* 2013). Il est ainsi estimé débiter dans la deuxième moitié du III^e millénaire, coïncidant ainsi avec leur introduction (Joussaume 1995). Il serait donc plus récent que l'art pastoral du Sahara et de Nubie⁶², avec qui il partage néanmoins certaines affinités (Joussaume 1981).

Les origines de l'art rupestre dans la Corne de l'Afrique

De la similarité des figurations entre la Corne de l'Afrique et le Sahara, Clark avance dès le milieu du XX^e siècle que le pastoralisme dans la Corne de l'Afrique résulte d'une migration d'éleveurs durant l'Âge de Pierre Tardif (*Late Stone Age*), apportant avec eux des traits caractéristiques des cultures néolithiques sahariennes et de la vallée du Nil (Clark 1954a : 312, 330). Dans son modèle, les causes premières de l'émergence du pastoralisme sont liées au climat, puis à une diffusion démique. Tout d'abord, il avance que ce sont des conditions environnementales favorables qui permirent à des groupes de pasteurs nomades de coloniser de nouvelles terres et d'introduire un nouveau mode de subsistance auprès de chasseurs-cueilleurs indigènes. Puis, quelques années plus tard, suite aux nouvelles données sur les changements climatiques durant l'Holocène, il soutient au contraire qu'un stress environnemental serait à l'origine des mouvements de populations pastorales depuis le Soudan oriental et l'ouest de l'Éthiopie. S'appuyant sur les travaux d'Anthony Arkell (1961), il rapporte alors que ces populations seraient à rapporter à celles du Groupe C de Nubie parties vers le début du III^e millénaire avant notre ère à la recherche de nouveaux pâturages, en raison soit de la dessiccation de l'Holocène moyen soit de l'occupation de la Nubie par les pharaons égyptiens de la XI^e Dynastie (Adamson 1946 : 217). Elles se seraient déplacées vers le sud, jusque dans les hautes terres plus tempérées du nord-ouest de l'Éthiopie, où elles auraient introduit le pastoralisme, puis auraient poursuivi leurs routes vers les côtes de la Mer Rouge, le Rift Afar, les plateaux éthiopiens et somaliens. L'apparition relativement soudaine de ces populations dans ces hautes terres est-

⁶² L'art rupestre pastoral du Sahara est généralement situé entre le V^e et le II^e millénaire avant notre ère (Le Quellec 2013), celui de Nubie entre le IV^e et le milieu du II^e millénaire avant notre ère (Cervíček 1993).

africaines suggère en effet une réponse adaptative à l'aridité des basses terres, où la pression sur les ressources aurait forcé les populations moins adaptées à migrer dans des écosystèmes plus humides (Ambrose 1984).

L'introduction de pasteurs et/ou de leurs produits dans la Corne à partir du nord-est de l'Afrique en raison de l'aridification de l'Holocène moyen est également soutenue par Steven Brandt et Nancy Carter (1987). Elle coïncide avec l'émergence de l'art rupestre de la Corne, généralement dit 'arabo-éthiopien' et daté sur la base d'affinités stylistiques avec la céramique du Groupe C de Nubie entre 5000 et 3000 BP (Clark 1954a ; Cervíček 1971)⁶³. Brandt et Carder (1987) soutiennent que l'apparition de l'art rupestre et la vaste homogénéité de la première phase du style 'arabo-éthiopien' (style de Surre-Hanakyia) reflèteraient des réseaux sociaux dynamiques opérant à une échelle interrégionale et assurant informations, territoires et moyens de subsistance. Le modèle qu'ils proposent pour l'évolution du pastoralisme se concentre principalement sur l'art rupestre, considéré comme une réponse adaptative et culturelle des groupes humains aux fluctuations du climat. Selon ces auteurs, l'établissement d'un pastoralisme transhumant impliquant une utilisation saisonnière des pâturages et des points d'eau, c'est-à-dire, le déplacement des troupeaux entre les hautes terres en saison sèche et les basses terres en saison humide, aurait été bénéfique pour les populations pastorales. Il aurait entraîné leur augmentation, ainsi que celle de leur cheptel constitué à l'origine principalement de gros bétail sans bosse et à longues cornes. Les pasteurs seraient finalement entrés en compétition pour les ressources (terre et eau) avec les communautés agricoles déjà implantées dans les hautes terres du nord, du centre et du sud-ouest de l'Éthiopie. Des stratégies sociales de réduction des risques de conflits autour de ces ressources, indispensables à leur mode de vie respectif, auraient été mises en place, tels que des rituels destinés à assurer la coopération et la participation entre populations à l'échelle interrégionale. La figuration du bétail sur les parois des grottes et des abris sous roche de la Corne de l'Afrique aurait alors été intégrée à ces rituels régulant les relations intergroupes.

Le début du I^{er} millénaire de notre ère connaît un accroissement des précipitations dans la Corne de l'Afrique (Marshall *et al.* 2009). Selon Brandt et Carder, dans ces conditions climatiques favorables, l'augmentation des ressources aurait réduit la mobilité des populations pastorales et favorisé le développement d'établissements plus permanents (1987). Ces populations auraient trouvé de bonnes terres de pâtures à proximité de leurs campements et les auraient utilisées pour de plus longues durées. Une augmentation nouvelle des populations humaines et

⁶³ Selon Červíček, les traits principaux marquant une affinité entre le Groupe C (de par son art mobilier) et les populations de la Corne (de par leurs arts rupestres) sont le motif du veau sous les vaches, les lignes de sillons parallèles et les personnages en forme de H, c'est-à-dire sans tête avec les bras levés comme en geste d'adoration (1971 : 132).

animales sur un même territoire aurait alors rendu nécessaire l'émergence de mécanismes sociaux à l'échelle infrarégionale et non uniquement interrégionale. Les populations auraient eu besoin de se réunir plus fréquemment, afin de gérer les demandes croissantes de pâturages pour leurs troupeaux, ainsi que les risques de maladies contagieuses du bétail, entraînant ainsi une emphase sur les rituels. C'est ce que refléteraient l'augmentation des sites d'art rupestre, l'apparition d'une importante diversité stylistique et le regroupement des sites dans des territoires écologiquement distincts. Si ces réseaux d'alliance entre groupes de même origine ou d'origines différentes peuvent entraîner une homogénéité interrégionale dans les représentations bovines (fusion des pattes, têtes semblant vues du dessus, corps de profil), une variabilité infrarégionale reste en effet constatée (diversité dans le rendu des robes, du cou ou des cornes). Puis, le retour à des conditions plus arides vers le V^e siècle de notre ère et la détérioration subséquente des ressources auraient forcé les populations à développer de nouvelles stratégies de réduction des risques, en pratiquant d'une part l'horticulture ou une agriculture à petite échelle et en adoptant d'autre part du bétail plus résistant aux sécheresses, comme le zébu et le dromadaire. Ces animaux, qui permettent une expansion pastorale dans des zones plus arides, deviennent en effet plus fréquemment représentés dans les sites d'art rupestre, au détriment du *Bos taurus*. Ces deux stratégies auraient entraîné des changements dans les comportements socio-économiques des éleveurs et agropasteurs, notamment une réactivation de la dynamique interrégionale des réseaux d'alliances, ainsi que de la transhumance liée à ce nouveau type d'élevage. L'art rupestre pourrait bien refléter ces changements et il serait alors à considérer comme un témoin de l'activité rituelle, dont la fonction viserait à assurer la cohésion sociale et la conscience d'appartenance au groupe (Bouakaze-Khan 2007).

Roger Joussaume soutient également que l'art rupestre pastoral de la Corne de l'Afrique tire son origine de la Nubie et du Soudan, suite à l'introduction de la domestication du bétail au cours de la deuxième moitié du III^e millénaire (Joussaume 1981, 1995). Deux voies de passages sont ainsi envisagées : l'une partant du nord et passant le long des plaines côtières érythréennes pour atteindre la République de Djibouti, les plaines du Harar en Éthiopie et finalement la Somalie, l'autre partant du Soudan du Sud et passant par le Sidamo dans le sud de l'Éthiopie (Joussaume *et al.* 1991 : 41). Il propose une succession chronologique pour la Corne de l'Afrique, sur la base des données archéologiques associées aux sites (industrie lithique, céramique, charbon, etc.), la comparaison des styles des peintures et gravures, leur patine et leur superposition. Les essais de datations des pigments utilisés sont actuellement infructueux.

La première période de l'art pastoral est caractérisée par la représentation de la faune domestique, avec des bovins sans bosse et à longues cornes. Elle est datée de la fin du III^e jusqu'au début du I^{er} millénaire av. J.-C. La seconde période est caractérisée par la représentation de zébus et de dromadaires, deux espèces domestiques provenant de la Péninsule arabique et d'Asie⁶⁴. Elle débute dès la deuxième moitié du I^{er} millénaire av. J.-C., période estimée correspondre à leur diffusion dans la Corne de l'Afrique. Entre cette dernière région et celle de la Péninsule arabique, des affinités dans leurs arts rupestres ont été identifiées par différents (Cervícek 1978 ; Nyaeem 2000). Les deux régions connaissent des échanges réguliers au moins depuis le VI^e millénaire avant notre ère (Musilova *et al.* 2011) et l'élevage du bétail semble être déjà bien établi dans la Péninsule entre les V^e et IV^e millénaires avant notre ère (Khalidi *et al.* 2010 ; Mccorriston *et al.* 2012). Une investigation des affinités dans la représentation des bovins mériterait d'être engagée, mais les publications sont malheureusement trop rares du côté de la Péninsule pour avoir une idée générale de son art rupestre pastoral, de ses influences ou de son influence sur celui de la Corne de l'Afrique. La dernière période se distingue par l'abstraction des formes. Les bovins ne sont représentés plus que par leurs encornures plus ou moins spiralées. Elle est datée du I^{er} millénaire de notre ère. Joussaume indique également l'existence d'un art rupestre plus ancien que les trois mentionnés précédemment. Uniquement reconnu dans le nord-ouest du territoire de la République de Djibouti, il est caractérisé par la représentation de la seule faune sauvage (antilopes, girafes, éléphants) et daté entre le IV^e et le III^e millénaire avant notre ère (1995 : 59). Il pourrait être représentatif d'une phase où les sociétés de chasseurs-cueilleurs n'auraient pas encore adopté l'élevage. Toutefois, il est possible que cette phase n'existe pas et que ces animaux sauvages soient contemporains des premiers bovins domestiques à dos plat, dont les ossements ont été retrouvés dans quelques sites de la Corne de l'Afrique (Gutherz & Jallot 2011 : 23).

Dans l'étude de l'art rupestre de la Corne de l'Afrique, le diffusionnisme demeure le cadre interprétatif privilégié, utilisé plus ou moins explicitement selon les auteurs. Les arts rupestres sont quasi unanimement envisagés comme les œuvres d'éleveurs de bétail, originaires du Sahara et de la vallée du Nil et migrant vers l'est et le sud lors de l'aridification de l'Holocène moyen. Ces éleveurs figurent sur les parois rocheuses leurs animaux domestiques, ainsi que divers personnages, parfois aux bras dressés autour d'un bovin paré, parfois les bras levés vers le ciel et

⁶⁴ Des affinités ont été identifiées par différents auteurs entre dans les arts rupestres de la Péninsule arabique et de la Corne de l'Afrique (Cervícek 1978 ; Nyaeem 2000). Les deux régions connaissent des échanges réguliers au moins depuis VI^e millénaire avant notre ère (Musilova *et al.* 2011) et l'élevage du bétail semble bien établi dans la Péninsule aux environs du V^e millénaire avant notre ère ...Une investigation des affinités dans la représentation des bovins mériteraient d'être engagées à l'avenir, mais les publications sont malheureusement trop rares du côté de la Péninsule pour avoir une idée générale de son art rupestre pastoral, des influences et/ou de son influence sur celui de la Corne de l'Afrique.

semblant danser, parfois munis d'un bâton ou encore armés de lances, d'arcs et de boucliers (Joussaume 2007 : 102)⁶⁵. Progressivement, ils auraient incorporé à leurs sociétés les populations indigènes rencontrées (chasseurs-cueilleurs et/ou agriculteurs), les poussant à abandonner leur mode traditionnel de subsistance au profit de l'élevage de bétail (Ehret 2002 : 11). Toutefois, les producteurs de cet art pourraient également être les populations indigènes elles-mêmes, acquérant du bétail de ces nouveaux arrivants (Bower 1991 : 74). Dans tous les cas, les peintures et gravures sont dites résulter d'activités rituelles, mais peut-être aussi ordinaires, des premiers peuples pastoraux de la région. Elles s'inscrivent dans la longue durée, puisque leur production semble avoir perduré près de trois millénaires⁶⁶. Ainsi, que nous apprennent-elles des conceptions que se faisaient ces peuples de leurs animaux domestiques ? Quels traits principaux ont-ils choisis de figurer et comment les ont-ils figurés ? Ces traits peuvent-ils nous renseigner sur leurs pratiques et représentations en lien avec le bétail ? Pour répondre à ces questions, je m'attache maintenant à présenter les principales parties du corps animal figuré sur les parois, en m'intéressant surtout aux similarités thématiques, afin de me détacher des approches stylistiques ou techniques traditionnelles. Mon approche est inspirée par les données ethnographiques récoltées tout au long du XIX^e, XX^e et XXI^e siècles auprès de diverses populations pastorales est-africaines (chapitre 8) et qui permettent de mettre en lumière une certaine conception du corps animal semblant perdurer dans le temps, allant de son rôle économique et pratique à son importance rituelle, esthétique et symbolique.

Dans la Corne de l'Afrique, l'intérêt pour la représentation de bovinés est très marqué. Ils sont représentés en troupeaux, composés de vaches souvent, ainsi que de bœufs, de veaux et de rares taureaux, ou alors ils sont figurés sur les parois de manière isolée. Ils sont parfois accompagnés de personnages et de motifs géométriques. Habituellement, les animaux se déplacent tous vers la droite de l'observateur. Une orientation courante dans l'art rupestre est-africain, qui pourrait être liée à la latéralisation de l'artiste ou un sens plus profond encore à déterminer. La représentation du corps animal semble tendre à la simplification (schématisation) : les pattes avant et arrière sont régulièrement fusionnées en un seul tracé ; les sabots sont généralement absents ; la tête, qui ne présente généralement ni yeux, ni oreilles, ni bouche, est également parfois absente. Ainsi seuls quelques traits distinctifs permettent d'identifier aisément

⁶⁵ En République de Djibouti, ces derniers possèdent une chevelure abondante ou une coiffe en forme de casque, surmontée d'une épingle. Leur silhouette rappelle celle des nomades surveillant les troupeaux, tels que les rencontrèrent les premiers occidentaux qui visitèrent cette région à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle (Gutherz & Jallot 2011 : 25)

⁶⁶ Le Quéllec met cependant en garde contre une attribution *a priori* ancienne (plusieurs siècles ou millénaires) à toutes les représentations rupestres de la Corne, notamment pour l'Éthiopie. En effet, un ensemble gravé à Lagao Harro montre six tasses et surtout une « *cafetière* » qui est identique à celle actuellement utilisée par les populations locales et dont l'apparition dans la région du Sidamo ne doit pas être antérieure au XX^e siècle (Le Quéllec 2003 : 61-63). Cet ensemble témoigne donc d'une tradition de gravures encore vivante il y a quelques décennies seulement.

les bovins. Ils devaient être d'importance certaine pour les graveurs et peintres pré- et protohistoriques pour être si régulièrement figurés.

Il s'agit tout d'abord des encornures. Elles sont des éléments emblématiques des bovins, souvent traitées avec soin et précision. Rarement, elles sont absentes. Parfois, la chute accidentelle des blocs qui les portaient les a fait disparaître, parfois il s'agit d'un acte délibéré. En effet, quelques animaux sans tête cornue ont été signalés dans l'art rupestre est-africain, mais aucune explication n'a pu encore être donnée (Joussaume 1995 : 56). Généralement les cornes sont longues et fines, dressées vers l'avant ou le haut dans la forme d'un U. Une certaine diversité d'encornures peut toutefois être observée, certaines formant des arcs de cercles plus ou moins ouverts, d'autres incurvées vers l'avant ou l'arrière. Il est des bovins qui possèdent même trois cornes, comme à Laga Oda en Éthiopie ou à Yangoulakoma et Dorra en République de Djibouti. Une particularité propre selon Joussaume au Groupe C de Nubie (1991 : 41 ; 1995). D'autres bovins encore sont ornés plus exceptionnellement d'un 'objet' à la pointe d'une corne et ont des encornures asymétriques. Dans ce dernier cas, les cornes sont dirigées, pour l'une, vers l'avant et le haut et, pour l'autre, vers le bas. Régulièrement une telle forme évoque chez les auteurs qui la signalent la possibilité d'une déformation d'origine anthropique.

Ensuite, un autre trait distinctif du bovin est sa robe. Sur les gravures, elle peut être unie, prenant la couleur de la roche sur laquelle l'animal est figuré, lorsque seul le contour du corps a été piqueté. Elle est unie également lorsque le corps est entièrement piqueté, faisant apparaître une robe claire sur le fond plus sombre de la roche non travaillée⁶⁷. Parfois, la robe est bicolore ou encore cloisonnée. En effet, des traits finement piquetés ou incisés se distinguent, formant sur la robe des motifs singuliers, aux caractères symboliques difficilement déchiffrables (spirales, cercles, ponctuations, traits parallèles verticaux ou horizontaux, formes quadrangulaires plus ou moins cloisonnées). Sur les peintures, les robes peuvent être de teinte unie ou pie. D'une à plusieurs couleurs peuvent apparaître, avec une prédominance pour l'ocre dans les nuances de rouge, jaune orange et violet, mais s'observent aussi le blanc, le noir et quelques fois le gris et le marron. Des signes sont parfois peints, formant des séries de points ou de lignes, ainsi que des figures géométriques énigmatiques (rectangles, grillages, ovales, spirales, courbes). Ils sont souvent interprétés comme des marques tribales, comme en Somalie à El Goran et en Éthiopie à Saka Sharifa et Laga Oda (Clark 1954b : plate 28 et plate 50, fig. 2 ; Cervícek 1971 : 124, fig. 9),

⁶⁷ Les couleurs des robes varient selon l'ancienneté des gravures, le type de roche leur servant de support, ainsi que leur emplacement sur la roche. Les couleurs peuvent ainsi aller du blanc au brun orangé jusqu'au gris voire noir selon leur exposition aux agents atmosphériques.

ou des symboles ethniques marquant la possession du lieu, lorsqu'ils se trouvent situés non sur la robe des bovins mais isolés sur les parois, à l'entrée des grottes et abris (Bachechi 1995 : 188).

Le dernier trait distinctif est finalement le cou. Sur les gravures comme sur les peintures, il est des bovins qui portent sous le cou 'quelque chose' qui reste énigmatique à nos yeux. Les auteurs spécialisés dans l'art rupestre de la Corne de l'Afrique avancent plusieurs hypothèses. Il pourrait s'agir des plis gras du cou de l'animal (le fanon), distingué du reste du corps par une mise en forme particulière (Bouakaze-Khan 2002). S'il est souvent uni et réduit à un simple contour, il est en effet parfois décoré d'une série de bandes verticales polychromes ou de volutes. Il pourrait autrement s'agir d'une parure, telle une « *draperie* » (Joussaume 2007 : 103) jetée sur le cou, une « *pendeloque* » sous-jugulaire (*ibid.* : 110), une « *grille* » (*ibid.* : 108) ou encore une pièce de cuir ou de tissu que d'aucuns appelle le « *plastron* » (Gutherz & Jallot 2011 : 16).

3.3.1. Éthiopie

En Éthiopie, parmi les quatre bovins figurés sur un panneau de l'abri sous roche de Godana Kinjo, dans le Sidamo, deux présentent une encornure asymétrique (Le Quellec & Abegaz 2001 : fig. 3 et fig. 6). À Ejersa Gara Hallo parmi les six bovins figurés sur la paroi d'un rocher, un seul possède une encornure asymétrique (fig. 57). Toutefois, ces animaux semblent faire partie d'une même scène, comprenant un signe circulaire (un soleil ?) et très certainement un anthropomorphe. Ce dernier paraît sauter au-dessus d'un des animaux, rappelant un rituel de *taurokathpsia* (Le Quellec 1993a) pratiqué lors de l'initiation des jeunes hommes Hamar, Banna et Bashada (Lydall & Strecker 1979), des populations vivant actuellement dans le sud Omo, à quelques 150 km au sud-ouest du site. Les gravures de ces bovins, toujours sans bosse, présentent des similarités, dans la représentation des jambes réunies en un seul trait, la tête réduite au minimum, les encornures longues et régulièrement dirigées vers l'avant, l'absence de la queue, des oreilles ou des yeux. Elles trouvent ainsi des affinités avec celles de Chabbè, un site situé également dans le Sidamo et décrit pour la première fois par Anfray (1967)⁶⁸.

Les gravures de Chabbè ont d'abord été attribuées au style 'arabo-éthiopien' défini par Cervícek à Laga Oda (Éthiopie) et Sourré (Arabie) (1971 : 130). Une telle attribution avait été suivie par Joussaume (1981 : 169, 1995 : 55). Puis, par comparaison avec les gravures des sites de Galma (Anfray 1976), Soka Dibica et Godana Kinjo, elles ont été distinguées et attribuées à une

⁶⁸ Chabbè (Šappe, Shepe) est le nom usuel donné au site d'art rupestre présentant des bovins sculptés en champlévé (Anfray 1967). Ce nom correspond à la ravine se trouvant au creux d'un vallon boisé, où une petite rivière a creusé son lit dans la roche gréseuse. Toutefois, le toponyme précis serait Mancheti selon les sources locales (Joussaume *et al.* 1994 : 7). Son emplacement particulier, apparemment inaccessible au bétail, tend à témoigner de la fonction symbolique de son art rupestre.

école artistique particulière, celle de Chabbè-Galma par Le Quellec et Abegaz (2001) et Le Quellec (2003). Cette école correspond à une communauté culturelle particulière, qui place une emphase sur l'élément accroché à une corne, ainsi que sur les pendeloques circulaires, globulaires ou triangulaires placées sous le cou des bovins, généralement des vaches aux pis généreux (Anfray 1967 : planche VI, fig. 1). La plupart des bovins de Chabbè portent en effet à la corne se dirigeant vers le haut (la gauche) un élément ajouté de forme triangulaire (fig. 58). Il est identifié comme un « *morceau d'étoffe* » (*ibid.* : 23), « *un gland de poils* » (Joussaume *et al.* 1994 : 7), une « *ramification* » (Joussaume 1995 : 55), ou encore une « *pendeloque* » (Joussaume 2007 : 110). Un bœuf et une vache, présentant chacun cet objet à la pointe de la corne supérieure, montrent aussi des lignes gravées sur les pattes arrière (Anfray 1967 : planche II, fig. 3 et planche III, fig. 3, panneau 2). Une autre vache présente quant à elle des traits incisés au cou, ainsi qu'une encornure asymétrique. Sa corne droite est fortement recourbée vers la tête de l'animal, tandis que la gauche s'en éloigne (*ibid.* : planche VI, fig. 1).

Le site de Galma (Odela) dans le Sidamo se trouve dans une situation comparable à Chabbè, avec une rivière coulant en cascade entre des falaises assez peu élevées et des gravures de bovins en champlevé se dirigeant vers l'amont. Sur la paroi nord, dix bovins sculptés ont été découverts (Anfray 1976 ; Joussaume 1995). L'un d'entre eux (une vache) porte « *un petit triangle gravé à l'extrémité de la corne gauche* » (Joussaume 1995 : 56, fig. 47b), ainsi que deux dépressions circulaires juxtaposées à la place du cou (Joussaume *et al.* 1994 : 10). La signification de ces dépressions, formant un cercle au-dessous et un autre au-dessus du cou, reste encore à déterminer.

À Gesuba dans le Sidamo, les gravures de bovins stylisés sans bosse, essentiellement des bœufs, et de formes abstraites (des symboles) prédominent sur les parois de l'abri sous roche (Bachechi 1999). Sur la base des comparaisons stylistiques avec quelques sites éthiopiens (Lada Oga, Chabbè, Ben Dahir), les gravures se situeraient entre la fin du III^e millénaire et le II^e millénaire avant notre ère (Bachechi 1995). Toutefois, la fréquentation de l'abri aurait pu perdurer jusqu'à une période plus récente, puisqu'il a été observé deux bovins avec des bosses surajoutées. Plusieurs bœufs présentent là des encornures asymétriques, avec une courbure plus ou moins accentuée, tendant à la spirale de la corne gauche et parfois de la corne droite. Un bovin, semble même porter un objet sur sa corne gauche déformée (fig. 59). En effet, une ligne droite se trouve finement et distinctement gravée à la pointe de cette corne, évocation d'une ramification, d'une pendeloque ou d'un morceau d'étoffe ? (*ibid.* : 108, fig. 3). Le bovin est associé à un symbole solaire, et à une spirale double qui pourrait représenter une figure humaine, par dissociation

d'éléments et métamorphose des courbes (*ibid.* : 185). D'autres bovins sont également associés à des symboles (lignes entrecroisées, spirale simple ou double, signe solaire ou stellaire) et dans un cas un bœuf est gravé à côté d'un anthropomorphe qui semble presque le toucher de la main. Ce dernier est de forme similaire aux figures humaines peintes en Érythrée (Graziosi 1964b). C'est là la seule représentation humaine évidente à Gesuba. Le dispositif (homme – bovin – symbole solaire) présent sur les parois rocheuses de cet abri se retrouve dans un mode graphique quelque peu différent sur une peinture de Laga Oda (Cervícek 1971 : fig. 47) et sur une gravure de Ejersa Gara Hallo (Le Quellec 2003 : 21, fig. 20 ; Bachechi 2005 : 87, fig. 6).

À Laga Oda dans le Harerge, il est également des bovinés portant à l'une de leurs cornes un motif triangulaire. L'un d'entre eux (un bœuf peint au corps très allongé) possède également une encornure asymétrique (Anfray 1967 : planche VIII, fig. 2 ; Le Quellec 2004 : 118, fig. 23). Sa corne droite est fortement recourbée vers la tête, tandis que la corne gauche s'en éloigne. Anfray (1976) estime que l'objet accroché à la corne pourrait être la représentation d'une clochette, car il serait encore d'usage parmi quelques pasteurs nilotiques d'Éthiopie d'en accrocher une à la corne de certains bœufs. Selon Joussaume (1994 : 7), l'élément ajouté pourrait représenter un élément décoratif destiné à être accroché à la pointe, comme l'est le tissu ou le gland de poils de buffles ou de vaches suspendu aux cornes des bovins des pasteurs nilotiques actuels (Ryle 1982 : 94-95 ; Fisher & Beckwith 2010 : 40, 97, 106, 203). Un bovin aux motifs triangulaires possède également un plastron sous le cou (fig. 60). Il est accompagné d'un petit personnage en H, aux bras levés et brandissant face à lui quelque chose, une « *sorte d'outre* » (Joussaume 2007 : 107) ou alors un bouclier⁶⁹. Les bovins peints de Laga Oda présentent régulièrement une série de lignes verticales sur leur cou (fig. 61), plus rarement sous le cou (fig. 62), ainsi que des robes marquées de motifs géométriques (fig. 63), tels des points, rectangles, rayures, lignes, ovales, spirales ou cercles concentriques (Cervícek 1971 : 162, fig. 2, n°6, 11-15 ; Joussaume 1981 ; Le Quellec 2004 : 121, fig. 26). Selon Le Quellec (2003 : 59), la présence de lignes parallèles sur les pattes arrière du bovin peint à Laga Oda et de ceux gravés à Chabbè pourraient être une évocation d'une technique de traite particulière, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui par les populations actuelles du sud-ouest éthiopien. En effet, la coutume existe bien là de lier les pattes arrière des vaches au moment de la traite. Les traits visibles sur les images pourraient être les liens maintenant l'animal à ce moment.

⁶⁹ Il n'est pas rare dans l'art rupestre est-africain que les anthropomorphes soient figurés avec un bouclier dans un bras et parfois une lance dans l'autre.

À Surre (Genda Biftou) dans le Harerge, les bovins peints montrent parfois sous leur cou un « *élément fait de lignes verticales jointes les unes aux autres à leur base par une ligne horizontale* » (Joussaume 2007 : 106). Il pourrait s'agir des plis de la peau du cou (fanon) ou d'un élément devant être rapproché du plastron des bovinés du style de Las Geel (Joussaume 1981 : fig. 2, n°4 et 9). Ces bovins portant un « *élément en grille* » ont généralement des robes cloisonnées (Joussaume 2007 : 107). Ils peuvent être accompagnés de personnages en forme de H, disposés tout autour des animaux ou alignés les uns à côté des autres, avec les bras tendus au-dessus de la tête (fig. 64). D'autres sont peints au sein même d'un troupeau qu'ils semblent surveiller, armés d'arcs et de flèches et tenant leurs animaux par la queue (Breuil 1934 : 478, fig. 7). Dans la même région, le site d'Ourso livre également des personnages similaires en forme de H. Ils sont placés au sein des troupeaux, levant les bras devant leurs animaux aux cous peut-être décorés (Joussaume 1995 : 50, fig. 35). Sur le site de Goda Allélé, des bovins peints présentent des cous ornés également de ces mêmes éléments en grille (fig. 65).

À Goda Ummeta dans l'Harerge, les plafonds et parois de la grotte livrent une trentaine de peintures de bovins sans bosse, à la robe tantôt blanche tantôt noire et au motif en W renversé dans la partie basse du corps. Ces bovins sont parfois accompagnés de figures anthropomorphes tenant arcs et flèches. Les animaux peints en blanc présentent régulièrement un motif, dont la forme s'apparente à un œil, suspendu à leurs encornures. Pourrait-il s'agir d'un ornement ? Ce motif est souvent associé aux bovins, comme rattaché à leurs cornes, rarement il se trouve peint isolément sur la roche (Assefa *et al.* 2013 : 8). L'abri sous roche de Dega Afandera livre de nombreuses peintures de bovinés sans bosse, peints en rouge. Parfois, leur contour est gravé et, dans le cas d'une vache, ses encornures et sa mamelle le sont également, dans un mode similaire à ce qui est observé à Las Geel au Somaliland (Gutherz *et al.* 2003) et à Karin Heegan en Somalie (Brandt & Carder 1987). Deux bovins présentent en outre un ornement semi-circulaire sous le cou (Assefa *et al.* 2013 : 8).

Plusieurs régions d'Éthiopie montrent des bovins peints ou gravés dans un style particulier dit « *comb style* » (Cervícek 1976). Ce style se caractérise par une représentation hautement schématique du bétail, c'est-à-dire que seule sa tête est figurée. Elle est signifiée par un trait médian, tandis que deux traits courbes de part et d'autre traduisent les cornes. Ce style est largement répandu en Afrique de l'Est et serait présent également au Sahara, en Haute Égypte et Basse Nubie (*ibid.* : 252-254). En Éthiopie, la majorité des bucranes de ce style ont des encornures symétriques, mais les encornures asymétriques sont toutefois bien présentes, indiquant une volonté réelle de représenter ou d'évoquer des types particuliers de bovins (fig. 66).

C'est le cas dans la région de l'Harerge à Laga Oda, Surré, Saka Sharifa, Errer Kimiet et Bake Khallo, dans le Tigray à Mai Gona et Gazien et finalement dans le Gondar à Sumgädäl (Cervícek 1976 ; Tesfay 2000 ; Wion & Poissonnier 2010).

3.3.2. Érythrée

En Érythrée, à Karora, dans la région du Sahel au nord, est figuré un troupeau de bovins peints en blanc ou en rouge, au centre duquel se trouve un groupe de personnages armés de lances (fig. 67). Les bovins possèdent de longues cornes aux formes parfois « *extravagantes* » (Joussaume 1995 : 39) et asymétriques qui pourraient suggérer une possible déformation (Graziosi 1964b : 191, pl. XXV, fig. a). Dans la même région, sur le site d'Edit, un bovin montre une 'ramification' à la pointe de sa corne gauche (fig. 68). Cet élément singulier n'est pas sans rappeler ceux portés aux pointes des encornures par certains bovins représentés en Éthiopie. Dans la région d'Hamassén, le motif prédominant dans les gravures est le bucrane (fig. 69 et 70). Plusieurs sites de la région (Kortamit, Maji Malehess, Lamdrara, Dembe wadi Mudui) montrent ainsi des gravures de bovins schématiques avec des encornures asymétriques, tantôt la corne gauche est tournée vers le bas, tantôt la corne droite (Calegari 1999). Ces gravures sont attribuées au « *comb style* » (Cervícek 1976 : 252-254). Elles seraient datées dans la région d'Hamassén de la première moitié du I^{er} millénaire de notre ère. Elles correspondraient ainsi à la plus récente période du style 'arabo-éthiopien'. À Maji Malehess, une figure anthropomorphe imite une encornure asymétrique avec ses bras, lesquels sont chacun reliés à une figure animale schématique, un bovin et un ovin (fig. 71). D'autres régions d'Érythrée livrent également des bovins et bucranes aux encornures asymétriques et réalisés dans ce style dit 'peigne' (*comb style*) (fig. 72). C'est le cas notamment de la région d'Acchelè Guzai avec les sites de Ba'atti Uqùb, Car Sagla, Gobo Adi Ambar et Meteccà Arè, ainsi que de la région de Seraè avec les sites d'Adi Anzarafo, Ba'atti Abba Keisi et Lahlai Fecioquà (Calegari 1999).

Les bovins peints avec des motifs sur les robes ne sont pas rares en Érythrée, notamment dans l'abri de Sullum Ba'atti. Là, ils présentent des robes souvent cloisonnées. Elles sont aussi parfois entièrement couvertes de points ou encore de lignes verticales (Bachechi 1995 ; Calegari 1999 : 150, fig. 194 et 196). Les peintures d'Emba Baria montrent aussi des bovins aux robes couvertes de points et d'autres décorées de deux traits s'entrecroisant au-dessus des pattes avant (Calegari 1999 : 44, fig. 40). Une peinture de Zeban Ona Libanos montre une vache décorée de lignes, cette fois, courbes et noires sur une robe rouge (*ibid.* : 156, fig. 215). Elle appuie en outre l'hypothèse de Le Quellec quant aux lignes tracées sur les pattes arrière des

bovins et mise en relation avec une technique de traite particulière. En effet, une scène de traite évidente est peinte, avec une vache dont les pattes arrière sont entravées, tandis qu'un enfant lui tient la queue et un autre la mamelle (Joussaume 1995 : 40, fig. 18). Les scènes pastorales sont ainsi fréquentes en Érythrée, elles constituent d'ailleurs le thème principal, avec des représentations réalistes d'animaux domestiques et d'humains peints ou gravés individuellement ou en groupes (Teka 2005). À Me'Alewaya, certains humains sont figurés avec les bras ouverts et levés à côté des bovins (Teka 2008 : 55, fig. 4.2), tandis qu'à Iyago d'autres, tenant des bâtons, semblent les chevaucher (*ibid.* : 56, fig. 4.5-4.6).

3.3.3. République de Djibouti

En République de Djibouti, de très nombreuses gravures rupestres ont été repérées, mais elles demeurent encore largement méconnues. Elles n'ont que trop peu fait l'objet de publications. À Dorra, des bovins gravés, souvent très schématisés dans la forme d'un simple bucrane du '*comb style*', montrent des encornures très longues et plus ou moins ouvertes et ondoyantes (fig. 73). Parfois, elles sont doubles, asymétriques, ou fortement spiralées (Joussaume 1995 : fig. 25.2 et 26.1). Des reprises et ajouts de cornes sont également reconnaissables, donnant l'impression que les animaux possèdent plus de deux cornes. Le corps des bovins peut être entièrement piqueté et parfois leurs robes apparaissent cloisonnées ou bicolores (Joussaume 2007). À Yangulakoma, un bovin gravé présente une forte courbure de sa corne gauche, suggérant une possible déformation (Bouakaze-Khan 2002 : fig. 90, vol. 2). Des bovins sont là également représentés sous forme de bucranes, dont l'un présente une encornure asymétrique (Joussaume 1994 : 40, fig. 13a). Il en est de même d'un bovin gravé sur un bloc effondré dans l'ouest de Balho, avec son encornure en forme de S (fig. 74).

3.3.4. Somalie

En Somalie, les collines granitiques de Karin Heegan abritent une grotte présentant une centaine de peintures dispersées sur toutes ses parois. Les bovins, régulièrement figurés en troupeaux, sont dits de style 'arabo-éthiopien', de la première phase pour la plus grande majorité (Brandt & Carder 1987). Là, une vache peinte en rouge et accompagnée de deux figures humaines est décorée d'une « *lanière* » (Joussaume 2007 : 109) rejoignant les pointes de ses cornes (Brandt & Carder 1987 : 200, fig. 2b et 203, pl. 3). Cette lanière possède également un élément distinct tombant de la pointe de la corne droite (fig. 75), un gland (*ibid.* : 200) rappelant les ramifications, pendeloques ou morceaux d'étoffe représentés en Éthiopie (Chabbè, Galma, Gesuba, Laga Oda). Son cou très allongé se trouve peint en blanc dans sa partie inférieure, comme si l'animal

possédait un fanon distinct du reste du corps, une large pendeloque, une draperie ou un plastron ?

3.3.5. Somaliland

Au Somaliland, l'abri sous roche Sisib montre de nombreuses peintures de bovins domestiques sans bosse, de profil, avec des cornes souvent longues et fines, ondulant dans des directions opposées ou pointant vers l'intérieur pour former un grand arc de cercle. Ces bovins possèdent un large cou, allongé et souvent délibérément peint d'une autre couleur que celle du reste du corps. Soit le cou en entier, soit le fanon seulement est peint de manière distincte (blanc ou rouge) (Ali & Ibrahim 2012 : 11, fig. 4). Parfois, sous le cou, des bandes verticales alternant les couleurs sont dessinées ou des lignes se terminant en boules pour certaines (*ibid.* : 11, fig. 7 et 5a). Des figures humaines, aux bras tendus et levés vers le ciel sont représentées directement sous le cou décoré de ces bovins, régulièrement des vaches. De telles peintures, attribuées en grande partie à la première phase du style 'arabo-éthiopien', pourraient évoquer des scènes d'adoration du bétail, des « *worshippers in front of cows in some sort of ceremonial fabric, leather or robes* » (*ibid.* : 12).

À quelques 200 kilomètres de Sisib se trouve le site de Las Geel, avec lequel de nombreuses similarités peuvent être observées (même style de peintures, même mode de représentations des figures humaines et animales, mêmes couleurs de pigments utilisés). Le site de Las Geel livre de nombreux panneaux peints répartis dans une vingtaine d'abris sous roche, dont les datations des vestiges associés pourraient faire de son art le plus ancien de la Corne de l'Afrique, entre 3500 et 2500 av. J.-C. (Gutherz & Jallot 2011 : 19). Plusieurs centaines de figurations animales et humaines, ainsi que divers signes claniques utilisés pour marquer le bétail à des époques récentes ont été identifiés sur les plafonds et parois. Les bovins sans bosse de Las Geel, généralement des vaches aux mamelles proéminentes, présentent une stylisation particulière et une richesse chromatique constituant un cas unique dans la préhistoire du continent africain. Leur robe est richement décorée de peintures. Ils possèdent une tête vue de dessus, en forme de vase ou de tulipe, placée en avant, dans le creux de cornes majestueuses. Sous leur cou filiforme est suspendu « *une pièce de cuir ou de tissu, le plastron* » (*ibid.* : 16). Ce dernier est souvent uni ou réduit à un simple contour, mais parfois il est décoré de bandes polychromes ou de volutes (fig. 76-78). Des figures humaines aux bras levés et étirés sont aussi présentes, placées le plus souvent sous le pis ou l'arrière-train d'une vache. Cette association témoigne de l'existence d'un rapport privilégié entre l'animal et l'homme qui est parfois accompagné d'un chien ou d'une chèvre. Les figures humaines portent de larges tuniques de couleur blanche ou rouge ocre, ornées de bandes

verticales. Les bras sont tendus comme en un geste d'adoration, des anneaux peuvent orner les chevilles et les têtes sont souvent munies d'une sorte de plumet. Aux encornures de certains bovins, des « *lanières* » (Joussaume 2007 : 103) ou de « *longs pendentifs* » (Gutherz & Jallot 2011 : 16) sont accrochés, généralement par deux, à l'extrémité des cornes tandis que d'autres, plus petits, sous forme de traits parallèles, peuvent entourer la tête. S'agit-il de vaches parées à l'occasion d'une cérémonie s'interroge Joussaume ?

Ainsi, dans la Corne de l'Afrique, si le traitement graphique de l'encornure, de la robe et du cou animal connaît une remarquable diversité stylistique, la présence de similarités notables dans des régions différentes et fort éloignées interroge. En effet, une même emphase sur ces traits distinctifs des bovins peut être observée. Les animaux portant un 'objet' accroché à la pointe d'une des cornes en Éthiopie (Chabbè, Galma, Gesuba, Laga Oda, Goda Ummeta), en Érythrée (Edit) rappellent ceux découverts au Somaliland (Las Geel) et en Somalie (Karin Heegan) et ayant un lien entre les cornes, un gland ou pendentif à l'une d'entre elles. Régulièrement, les sites de la Corne de l'Afrique présentent des bovins avec des encornures asymétriques, tantôt la corne gauche est orientée vers le bas, tantôt la corne droite, avec une courbure plus ou moins accentuée et prenant parfois la forme d'une spirale. Ils sont parfois représentés de manière schématique, dans le style dit 'peigne' (*comb style*), apparaissant alors sous la forme d'un simple bucrane, comme en Éthiopie (Bake Khallo, Errer Kimiet, Laga Oda, Mai Goma, Gazien, Saka Sharifa, Sumgädäl, Surré), en Érythrée (Kortamit, Maji Malehess, Lamdrara, Dembe wadi Mudui) et en République de Djibouti (Bahlo, Dorra, Yangulakoma). Les bovins possèdent aussi des cous originaux, comme en Éthiopie (Chabbè, Dega Afandera, Galma, Laga Oda, Surre), en Somalie (Karin Heegan), au Somaliland (Sisib, Las Geel), qui pourraient être autant des fanons décorés, que des colliers, des pendeloques, des plastrons ou draperies. Leurs robes sont diverses, unies, bicolores, bigarrées, cloisonnées. Les éleveurs cherchaient probablement à rendre le plus exactement ou idéalement possible les couleurs des robes et leur agencement naturel. Cependant, les motifs géométriques (lignes, courbes, ovales, rectangles, etc.) pourraient aussi bien être mis en relation avec des pratiques pastorales spécifiques, comme la traite du bétail en Éthiopie (Chabbè, Laga Oda) ou peut-être un marquage anthropique du bétail en Éthiopie (Laga Oda, Saka Sharifa), en Érythrée (Sullum Ba'atti, Emba Baria, Zeban Ona Libanos) ou encore au Somaliland (Las Geel). L'interprétation d'un marquage du bétail s'appuie sur les données ethnographiques actuelles. En effet, des motifs similaires se retrouvent aujourd'hui sur le bétail et sur les roches fréquentées par certains pasteurs est-africains (chapitre 12). Le marquage animal est alors déterminé par des raisons pratiques, thérapeutiques,

symboliques ou esthétiques. Dans le processus domesticatoire, les hommes interviennent effectivement sur leurs cheptels, contrôlant leur production et leur reproduction.

Si les animaux et les humains sont parfois peints ou gravés isolément, ils sont également figurés ensemble, constituant des scènes pastorales singulières, mais qui présentent des similarités dans la position des personnages. L'association homme-animal, parfois avec un symbole solaire ou stellaire, se remarque dans divers sites de la Corne de l'Afrique. En Éthiopie, une figure anthropomorphe paraît sauter au-dessus d'un bœuf (Ejersa Gara Hallo), tandis qu'une autre sans tête est peinte à côté du dos d'un bœuf qu'elle semble presque toucher de la main (Gesuba). Des personnages aux bras levés et tendus sont peints à côté ou en dessous des bovins (Lago Oda, Ourso, Surre). Certains, armés d'arcs et de flèches, surveillent leur troupeau et tiennent parfois la queue de leurs vaches (Surre). En Érythrée (Me'Alewaya, Iyago), les humains sont représentés avec les bras ouverts et levés à côté de bovins. Ils semblent parfois les chevaucher, tenant un bâton dans une main. Ils sont aussi figurés au centre du troupeau qu'ils paraissent surveiller, tenant d'un bras une longue lance (Karora). Dans un cas, un humain peint entre deux animaux imite avec ses bras la forme d'une encornure asymétrique (Maji Malehess). En Somalie, deux humains, accompagnés d'un chien se tiennent à côté d'une vache décorée (Karin Heegan). L'un des deux a les bras ouverts vers la vache et tient quelque chose dans une main (arc, flèche, bâton ?). Au Somaliland, des anthropomorphes sont régulièrement figurés sous le cou ou l'arrière-train des bovins, avec les bras tendus et levés vers eux (Las Geel, Sisib).

Une emphase des éleveurs pré- et protohistoriques pour leurs animaux domestiques et pour ces traits spécifiques que sont les encornures, les robes et les cous peut ainsi être constatée dans la Corne de l'Afrique. Pourrait-elle être un indice de l'importance visuelle, esthétique et symbolique de ces traits pour ces éleveurs ? Si certains sites et styles associés semblent bien témoigner de pratiques spécifiques liées à des traditions historico-culturelles distinctes, la convergence d'éléments figurés dans l'art rupestre de la Corne de l'Afrique suggère quant à elle une certaine communauté de pratiques et représentations en lien avec le bétail, dans le temps comme dans l'espace.

3.4. Afrique de l'Est

En Afrique de l'Est, depuis les premières investigations et prospections du début du XX^e siècle, plusieurs centaines de sites d'art rupestre ont été découverts. Ils se trouvent dans des contextes environnementaux variés, allant des plateaux et plaines de la vallée du Rift (Arundell 1936 ; Adamson 1946 ; Lawrence 1953 ; Clark 1954a ; Lanning 1956 ; Lawrence 1958 ; Cervícek

1978) aux franges des forêts équatoriales du bassin du lac Victoria (Odak 1977), des bords de rivières (Wayland 1938 ; Chaplin 1974) aux aires désertiques ou semi-désertiques (Adamson 1946 ; Odak 1988). Il s'agit d'abris sous roche, de surplombs, de grottes ou encore d'affleurements rocheux.

Les peintures sont les principaux témoins de l'art rupestre en Afrique de l'Est. Leur présence est manifeste au centre de la Tanzanie, dans la région s'étendant de l'est de Kondoa à l'ouest de Singida. D'autres aires de peintures incluent les îlots et rivages du lac Victoria, les pentes sud-orientales du Mont Elgon à la frontière de l'Ouganda et du Kenya, ainsi que des affleurements rocheux granitiques isolés au Kenya. Les peintures sont regroupées en quatre grandes catégories (Coulson & Campbell 2001 : 132-142).

La première est celle des 'peintures rouges', comprenant animaux et humains, parfois dans des scènes domestiques ou de chasse, ainsi que des motifs géométriques (cercles concentriques, lignes parallèles, cercles avec lignes radiantes, échelles). Les figures sont peintes essentiellement en rouge, mais certaines possèdent deux ou plusieurs couleurs. Leurs auteurs sont dits être pour la Tanzanie centrale les ancêtres des chasseurs-cueilleurs Sandawe et Hadza et pour la zone s'étendant de la Zambie à l'océan Indien, les Twa. Cet art rupestre est généralement daté entre le VIII^e millénaire av. J.-C. et le I^{er} millénaire ap. J.-C. (Coulson & Campbell 2010 : 17), mais certains auteurs estiment qu'il serait encore plus ancien. Ses premières manifestations remonteraient alors jusque vers 40'000 ans av. J.-C. (Anati 1996).

La seconde catégorie concerne les 'peintures pastorales'. Ces dernières sont rares en Afrique de l'Est et se trouvent essentiellement sur les parois de grottes et d'abris sous roche. Ces espaces présentent régulièrement des dimensions suffisamment larges pour accueillir à la fois hommes et animaux (Anati 1986). Les peintures sont constituées de petites silhouettes, souvent à l'intérieur plein, de bétail ou d'anthropomorphes, ainsi que de motifs géométriques. Elles sont de couleur noire, blanche, grise, jaune ou rouge. Le gros bétail est le principal sujet représenté. Les animaux apparaissent souvent isolés sur les parois, mais parfois ils forment de larges troupeaux. Ils possèdent de longues cornures et dans de rares cas une bosse dorsale. Des représentations d'armes et d'outils sont aussi présentes, consistant essentiellement en des lances et boucliers, décorés probablement d'emblèmes tribaux ou claniques. Les signes non-figuratifs pourraient être, dans le même ordre d'idées, des marques tribales ou claniques (Anati 1996 : 17). Ces peintures auraient été réalisées entre la fin du II^e millénaire av. J.-C. et le début du I^{er} millénaire ap. J.-C. (Coulson & Campbell 2001 : 140). Elles présentent des similarités stylistiques avec les peintures

de l'Éthiopie plutôt qu'avec l'Afrique du Sud, suggérant une origine septentrionale de cet art rupestre.

La troisième est celle des 'peintures blanches'. Elle comprend des animaux domestiques (bovins, chèvres et moutons), sauvages ou mythiques, des humains et des formes géométriques (rectangles, lignes courbes, cercles, zigzags, séries de points, etc.) peints en blanc essentiellement et de manière sommaire, puisque réalisées avec les doigts habituellement. Des représentations d'armes et d'outils en métal sont également présentes. Ces peintures sont attribuées aux populations Bantu, ces agriculteurs et forgerons qui arrivèrent de l'ouest pour s'établir en Afrique orientale il y a quelques deux mille ans (Phillipson 1977 ; Tesfay 2000). Ils s'installèrent dans des régions déjà occupées par les populations de chasseurs-cueilleurs Twa, auprès desquelles ils auraient appris l'usage des symboles peints sur les rochers, la peau, les vêtements en écorce ou le sable. Les plus anciennes peintures blanches ne devraient pas remonter au-delà du V^e siècle av. J.-C. (Campbell & Coulson 2012 : 11). Des recoupements stratigraphiques et des superpositions graphiques suggèrent que les premières phases de cet art aient pu être contemporaines des dernières phases de l'art rupestre pastoral (Anati 1996 : 17)⁷⁰.

La quatrième et dernière catégorie est celle des peintures dites « *meat-feasting* » (Gramly 1975). Elle comprend des motifs géométriques de couleur rouge, blanche ou noire. Les peintures se trouvent habituellement sur les parois d'abris sous roche situés dans le nord de la Tanzanie et dans l'ouest du Kenya, jusque vers le lac Turkana. Dans les régions méridionales, elles montrent le plus souvent des boucliers et quelques animaux, tandis que dans les régions septentrionales, elles se composent surtout de motifs géométriques, probables symboles de clans ou de marquages du bétail⁷¹. Quelques figurations humaines sont aussi présentes, principalement dans le nord Kenya (Chamberlain 2005). Les sites de peintures sont ici associés à des cérémonies de consommation de viande, telles que pratiquées par les éleveurs de langue nilotique orientale, notamment les locuteurs Maa (Maasai, Pokot, Turkana et Samburu). Ces sites seraient ainsi à rapporter aux périodes historiques récentes, c'est-à-dire, probablement pas au-delà du XV^e siècle (Campbell s.d.).

⁷⁰ Dans deux abris sous roche (P1 et P44) de la région de Kondoa en Tanzanie, l'ocre rouge et l'argile blanche ont été les principaux pigments utilisés pour les peintures. Il apparaît là que l'ocre rouge est présent dans les contextes de l'âge de Pierre Tardif et de l'âge du Fer, alors que l'argile blanche est limitée aux niveaux de l'âge du Fer. La séquence analysée confirme les précédentes déclarations sur l'usage premier des pigments rouges sur les blancs. Les peintures blanches sont donc plus tardives et à associer aux cultures de l'âge du Fer (Kessy 2013 : 242).

⁷¹ Cette pratique du marquage du bétail existe encore aujourd'hui chez de nombreux pasteurs est-africains, mais elle demeure peu étudiée en anthropologie (chap. 3).

L'art rupestre est-africain consiste rarement en des gravures. Ces dernières sont toutefois présentes sous la forme de motifs géométriques et d'animaux piquetés sur la surface des roches, ainsi que sous la forme de petites dépressions ou cupules. Les gravures ont été découvertes principalement dans les aires arides ou semi-arides du nord, notamment autour des rives du lac Turkana au Kenya. Elles n'ont encore que peu retenu l'intérêt des chercheurs et pour celles déjà étudiées au sud du lac Turkana, deux catégories ont été proposées (Coulson & Campbell 2001 : 132). La première montre des gravures d'animaux, d'humains et de formes géométriques souvent associées, qui présentent des affinités avec l'art rupestre récent du Sahara. La seconde catégorie regroupe uniquement des motifs géométriques apparemment reliés à des symboles claniques. Toutes ces gravures ne semblent pas remonter au-delà du I^{er} millénaire av. J.-C. (Coulson & Campbell 2010 : 15).

En Afrique de l'Est, il semble actuellement que seuls quelques groupes de pasteurs aient développé une tradition d'art rupestre. En effet, peu de sites sont répertoriés et ils sont en outre très localisés. Toutefois, les archéologues estiment que les figurations peintes et gravées qu'ils révèlent permettent d'ores et déjà d'accéder à certaines pratiques et représentations en lien avec leurs sociétés et leurs animaux domestiques. Pour ce faire, ils usent régulièrement de l'analogie ethnographique. Quelques sites sont ici sélectionnés, afin de montrer non seulement les particularités de l'art rupestre pastoral en Afrique de l'Est, mais aussi les similarités partagées avec celui des autres régions abordées (Le Sahara, la Corne de l'Afrique, la Vallée du Nil). Il sera ensuite question de suggérer des pistes interprétatives à son sujet.

3.4.1. Kenya

L'art rupestre du Kenya est faiblement documenté comparé aux autres régions du continent africain. Cela ne signifie pas pour autant une absolue rareté des peintures et gravures anciennes dans ce pays, puisque que vingt-un sites inédits ont été répertoriés encore récemment (Chamberlain 2005). L'art rupestre est ici qualifié, au vu des découvertes actuelles, de « *basically geometric* » (Odak 1989 : 161). Quelques sites contiennent des représentations figuratives d'animaux, notamment des bovins vus de dessus, des anthropomorphes et des artefacts (gourdes de lait, pilons et mortiers, instruments de musique, etc.). Ces représentations sont toujours accompagnées de figures schématiques (signes scalariformes et claviformes, cercles concentriques ou radiaires, méandres, spirales, etc.). Ces figures se trouvent généralement en dessous des animaux, mais parfois ils les touchent ou sont dessinées sur leur corps même (Odak 1980, 1989).

Le Mont Elgon possède de nombreuses grottes, dont certaines ont servi par le passé d'abris pour les hommes et parfois pour leurs animaux également. Dans les grottes étudiées récemment par Ndiema (2005), l'art rupestre montre deux thèmes dominants dans ses peintures : le bétail domestique et les cercles concentriques. Ces thèmes peuvent être juxtaposés ou se superposés. À l'entrée de la grotte de Chemarich, des bovins sans tête et à la robe unie de couleur ocre sont peints (fig. 79). Leur corps de profil et leurs pattes avant et arrière sont fusionnées en un seul tracé, ce qui rappelle les bovins de la Corne de l'Afrique appartenant au style arabo-éthiopien (*ibid.* : 125, fig. 1). Le sol de la grotte est couvert de bouse en certains endroits, suggérant une occupation par des groupes de pasteurs. Parmi les divers objets mis au jour (gourdes, pièces de cuir cousu), des pierres perforées de la taille du poing rappellent celles découvertes dans d'autres sites kenyans et décrites par Weatherby (1965). Leur fonction serait liée à l'extraction du sel, élément essentiel à la vie des hommes, comme à celle du bétail. Toujours sur le Mont Elgon, se trouve le site de Kiboyi qui se révèle d'un intérêt particulier. Là, les bovins sont figurés dans un style naturaliste analogue à celui de Chemarich et avec des encornures asymétriques. Cependant, il est impossible d'en dire plus sur ces animaux, Ndiema (2005) ne livrant aucune autre information.

À Endebess, une vingtaine de peintures, de couleur blanche, rouge ou bichrome, ont été découvertes dans un abri sous roche situé sur les pentes orientales du Mont Elgon⁷². Elles montrent des taureaux, des bœufs, des vaches et des hommes, figurés ensemble à l'entrée de l'abri. Ces derniers ont un ou deux bras levés ou tiennent parfois un bâton, voire un bouclier. Les bovins sont sans bosse et leurs pattes avant et arrière sont fusionnées en un seul trait, évoquant le style arabo-éthiopien observé en Éthiopie. Leurs encornures sont longues et présentent une grande diversité de formes. Des cornes se rejoignent vers le sommet du crâne, d'autres partent parallèlement vers l'avant ou vers le bas, d'autres encore prennent des directions opposées (fig. 80). La forme « *bizarre* » de certaines encornures est liée selon Wright à la liberté de l'artiste, au rendu d'un animal jusque-là inconnu dans la région (*deer*) ou encore à une déformation artificielle, telle que la pratiquent les pasteurs actuels de la région (1961 : 31). Dans tous les cas, une emphase sur ces parties caractéristiques des bovins peut être observée dans les peintures du site.

À Kakapel (Kakapeli), sur les pentes occidentales du Mont Elgon, trois abris sous roche, peu profonds et adjacents, montrent une large variété de styles et de traditions artistiques. Ils

⁷² Cette grotte, découverte par Mme D. R. Tweedie en 1960 a été tout d'abord étudiée par R. Wright (1961). Ce dernier la nomma d'après sa découvreuse. Puis, J.H. Chaplin (1974) la renomma Endebess, d'après un village voisin du site. Elle est encore nommée différemment par O. Odak (1980 : 12) qui fit des investigations archéologiques au Kenya dans les années 1980 : Kimothon. Plus récemment, la grotte fut appelée Kiptogot par E. Ndiema qui fit de nouvelles explorations sur les pentes du Mont Elgon (Ndiema 2005). Je privilégie l'appellation de Chaplin, car elle est la plus communément utilisée en archéologie.

contiennent essentiellement des peintures, mais quelques gravures sont présentes également, sous forme de cupules et de rainures. La superposition des œuvres est très commune sur les parois des abris. Trois styles de peintures ont été identifiés. Le premier, consistant en des motifs géométriques, rouges et blancs, a été associé aux chasseurs-cueilleurs Twa et daté entre le II^e millénaire av. J.-C. et le début du I^{er} millénaire ap. J.-C. Le deuxième style est associé à des éleveurs de bétail. Il montre des représentations stylisées de bovins, peints en rouge et en blanc (fig. 81). Ces bovins sont les principaux animaux domestiques représentés. Ils possèdent des pattes avant et arrière fusionnées en un seul trait, de petites têtes et de fines et longues cornures. Leurs robes sont unies ou bigarrées. Ils sont tous sans bosse et ne présentent ni queue ni sabots. Par contre, une forte emphase sur les pis généreux des vaches, ainsi que sur les cornures peut être observée (Odak 1977 : 189). Elle suggère un possible culte de la fertilité et de la corne. Elle montre assurément que ces parties animales devaient avoir un rôle idéologique important (Odak 1989 : 173). Le troisième et dernier style consiste en des motifs géométriques probablement réalisés par les ancêtres des populations Iteso. Ces motifs n'auraient alors que quelques siècles, les Iteso étant les habitants modernes de Kakapel arrivés de l'Ouganda il y a plus de trois siècles. Ils pourraient être encore plus anciens, s'il était possible de les associer aux ancêtres des locuteurs Kalenjin, vivant à proximité du site et arrivés encore bien avant les populations Iteso (Odak 1992). Les traditions orales ne permettent cependant pas de remonter le temps aussi loin. En outre, par comparaison avec les éleveurs Bantu d'Afrique orientale et du sud qui peignent dans un style identique certains motifs observés à Kakapel, il a été suggéré que le site et ses motifs géométriques associés pourraient être un lieu destiné à des cérémonies secrètes d'initiation ou à des rites de passages (Coulson *et al.* 2013a : 3-4)

À Lukenya Hill, un abri livre des peintures très délavées et de couleur rouge de petits bovins en troupeau, ainsi que des peintures bien préservées, sans doute plus récentes, composées de lignes rouges et blanches, de points, de cercles, d'ovales, autant de probables lances et boucliers. Ces dernières figures schématiques ont aussi été interprétées en relation avec le marquage des robes animales pratiqué par les pasteurs de la région (fig. 82). En effet, les marques observées sur les robes des bovins des pasteurs Kenyans et Tanzaniens sont pour certaines similaires aux motifs peints à Lukenya Hill et dans d'autres sites du district Narok, comme Leshuta (Gramly 1975 : 119 ; Odak 1989 : 175). Du fait que ces figures schématiques se trouvent sur les parois d'abris confinés aux régions occupées précédemment et actuellement par les éleveurs et locuteurs Maa (Nilotes orientaux), Gramly en déduit que ces abris doivent être associés avec leurs cérémonies de consommation de viande et que ces éleveurs sont les derniers représentants d'une tradition particulière d'art rupestre.

Les locuteurs adultes mâles de la langue Maa de la famille nilo-saharienne (par exemple, Maasai du sud Kenya et du nord de la Tanzanie, Pokot de l'est du Kenya et de l'ouest de l'Ouganda, Samburu du nord Kenya) se rassemblent de nos jours encore dans le bush, dans des lieux isolés comme des abris sous roche, pour sacrifier et consommer de la viande provenant principalement de leurs animaux domestiques, surtout du gros bétail⁷³. En effet, ils ne sont traditionnellement pas autorisés à consommer de la viande dans leurs habitations (Chamberlain 2005 : 10). Il ne leur est également pas permis d'en manger seul. Les animaux sont offerts par les pères des guerriers présents, donnés par des amis ou ont été volés lors d'une razzia (Gramly 1975 : 109-110). En outre, ces locuteurs Maa marquent la robe de leur bétail de symboles, par scarifications ou brûlures. Nombre de ces symboles représentent le lignage du propriétaire de l'animal, mais ils peuvent résulter aussi d'un traitement à valeur thérapeutique ou magique (brûlure ou scarification afin de soigner une maladie, une infection, une douleur articulaire, etc.) (*ibid.* : 119, fig. 9). Des symboles différents existent également en fonction du sexe de l'animal. Durant ou après les cérémonies qui peuvent durer plusieurs jours, les éleveurs et guerriers *Moran* peignent sur les parois de l'abri investi les symboles des animaux consommés. Les peintures sont réalisées avec des pigments de couleur blanche, de couleur rouge lorsqu'ils proviennent de l'ocre dont ils s'enduisent le corps ou encore de couleur noire lorsqu'il s'agit des charbons des foyers. Ces pigments sont régulièrement mélangés avec la graisse des animaux sacrifiés. Au cours du temps, beaucoup de symboles sont devenus indistincts ou effacés, en raison de la fumée des foyers se déposant sur les parois, ainsi que de la superposition continue des peintures.

Les abris destinés à ces cérémonies de consommation de viande marquent souvent des événements importants de la vie des hommes, comme l'entrée dans une classe d'âge ou un rite initiatique (Chamberlain 2006 : 156). Les peintures montrent des boucliers, des animaux, des symboles de clans ou encore des motifs liés au marquage des robes animales. Lorsque des humains sont figurés, ils apparaissent comme de petites silhouettes pleines réalisées au doigt (fig. 83). Elles sont censées représenter les guerriers utilisant les abris. Le plus souvent, elles sont isolées les unes des autres sur les parois, mais parfois elles forment un groupe (Chamberlain 2005). Dans ce dernier cas, les guerriers ont les bras levés vers la tête, inclinés vers la taille ou encore orientés dans des directions opposées, un bras tourné vers le ciel et l'autre vers le sol. Ces figurations de guerriers en groupe, plaçant leurs bras dans des directions variées, sont dites

⁷³ La prédominance du gros bétail est sans doute liée à son importance symbolique dans ce contexte. Il a été observé par de nombreux anthropologues qu'un statut plus élevé était accordé à une personne qui offrait généreusement un bovin en sacrifice, plutôt qu'une chèvre ou un mouton (Gramly 1975 : 117). Le bovin est en effet l'animal de prestige par excellence chez les éleveurs est-africains.

représenter des danses traditionnelles (Chamberlain 2006 : 143). Il est probable que les hommes imitent ici avec leurs bras les formes des cornes de leurs animaux favoris.

L'ancienneté de cet art pastoral demeure incertaine. D'un côté, l'histoire orale permet de dire que les locuteurs Maa étaient présents en Afrique de l'Est il y a deux siècles au moins (Spear & Waller 1993), de l'autre la linguistique fait remonter à plus d'un millénaire leur présence dans la région (Ehret 1971). La recherche de nouveaux sites et la possibilité de les dater pourraient à l'avenir confirmer l'une ou l'autre proposition.

À Namoratunga, au sud-ouest du lac Turkana, environ un millier de gravures ont été découvertes sur des affleurements rocheux et sur des dalles entourant des tombes individuelles (fig. 84). Elles montrent presque toujours des motifs géométriques (cercles, spirales simples ou doubles, rectangles, lignes courbes ou droites, échelles, grilles, etc.), dont certains sont similaires à ceux observés à Lukenya Hill. Le site est à la fois un site d'art rupestre et un cimetière⁷⁴. Depuis sa découverte dans les années 1960, il a fait l'objet de diverses interprétations (Soper 1968 ; Lynch & Robbins 1977 ; Soper 1982 ; Lynch & Robbins 1983 ; Russell & Kiura 2011). En effet, la signification et l'identité exactes des auteurs des gravures comme des sépultures restent incertaines, en raison du peu de dates disponibles et de la faible quantité d'objets déposés dans les fosses. Dans les années 1970, une quarantaine de tombes ont été fouillées par Lynch et Robbins. Ils concluaient que Namoratunga (I et II) était d'origine couchitique et que les gravures sur les stèles et aux alentours étaient les symboles lignagers d'un groupe de pasteurs⁷⁵. Ils étaient alors inspirés par la présence de symboles identiques chez les pasteurs modernes Turkana et Maasai qui les utilisent sur les robes animales pour marquer la propriété du bétail (patrilignage) ou pour décorer leurs animaux favoris, ainsi que sur leurs corps et boucliers pour marquer leur appartenance à un clan et une classe d'âge (Lynch & Donahue 1980). Cependant, étant de langue nilotique, ils ne postulaient aucun lien entre eux et le site. L'attribution du site à des pasteurs couchitiques était fondée, d'une part, sur la similitude des pratiques funéraires mises au jour à Namoratunga I et II et celles observées chez les Konso du sud éthiopien, une population de langue couchitique orientale (Lynch & Robbins 1979), et d'autre part, sur une corrélation entre

⁷⁴ Le nom de Namoratunga (Namoraung'a), qui est associé à trois sites différents, peut prêter à confusion. Il y a au nord du Kenya, à l'ouest du lac Turkana, un site livrant des pierres dressées (stèles), dont l'orientation et l'alignement vers certaines constellations et étoiles suggèrent une fonction astronomique (un calendrier). Il est appelé Namoratunga II par Lynch et Robbins (1978) et Namoratunga 3 par Russell et Kiura (2011), mais aussi Kalokol (Nelson 1993). À 170 km au sud de ce site se trouvent deux sites similaires, c'est-à-dire, livrant chacun un cimetière et des gravures rupestres. Les deux sites, distants d'un kilomètre l'un de l'autre, sont appelés Namoratunga I par Lynch et Robbins (1978), mais Russell et Kiura (2011) les distinguent, appelant le plus petit Namoratunga 2 et le plus important Namoratunga South. Ces sites sont aussi appelés Lokori-Namoratunga, d'après la ville de Lokori située à proximité (Davies 2013 ; Grillo & Hildebrand 2013).

⁷⁵ Hommes, femmes et enfants étaient enterrés dans des fosses individuelles. Seules les stèles des sépultures masculines étaient gravées de symboles.

l'alignement de certaines pierres de Namoratunga II avec des étoiles et constellations servant au calcul du calendrier annuel des Borana, également des Couchites orientaux du sud éthiopien. Les étoiles auraient été dans leur pleine ascension et bien visibles vers le III^e av. J.-C., raison pour laquelle ils datent le site aux alentours de cette période (Lynch & Robbins 1978)⁷⁶.

Soper (1982) remet en cause l'hypothèse de Lynch et Robbins quant à une attribution exclusive du site (gravures et tombes) à des populations couchitiques orientales du I^{er} millénaire av. J.-C. Sa révision des données archéologiques et des méthodes utilisées par Lynch et Robbins permettent d'envisager une association possible du site avec des Couchites du Sud cette fois, ainsi qu'avec des Nilotes de l'Est voire du Sud.

Russell et Kiura (2011) ont récemment montré que la majorité des gravures sont anciennes et ont été réalisées par les personnes mêmes ayant construit les tumuli. S'ils privilégient une affiliation couchitique des gravures, comme d'autres auteurs rapportant le discours des Borana, selon lequel cette terre était autrefois la leur et que les symboles lignagers sont leurs anciens symboles (Coulson *et al.* 2008 : 22), ils n'excluent toutefois pas la possibilité d'un art rupestre pratiqué par plusieurs groupes humains. Des chasseurs cueilleurs et des agropasteurs Nilotiques et Couchitiques se trouvaient en effet dans la région du site et à la même période que celle livrée par les datations radiocarbone (entre le I^{er} millénaire av. J.-C. et le I^{er} ap. J.-C.). Ils montrent également que les motifs gravés correspondent avec des marques de bétail Turkana, mais contrairement à ce qui avait été dit par Lynch et Robbins, les similitudes sont rares. Les pasteurs Turkana nient être les auteurs de ces gravures anciennes, ce qui semble logique étant donné que leur arrivée dans la région, depuis le nord-est de l'Ouganda actuel, ne remonterait pas au-delà du XVII^e siècle. L'identité exacte des auteurs des gravures et des personnes inhumées demeure donc toujours incertaine, mais tous les auteurs estiment qu'une partie d'entre eux étaient bien des éleveurs de bétail. Une association entre art rupestre et pastoralisme semble en effet une certitude au Kenya. En outre, certains symboles gravés présentent de troublantes affinités avec des motifs et bovins peints dans un style schématique en Éthiopie et en Érythrée (Cervícek 1971, 1976 ; Wion & Poissonnier 2010).

⁷⁶ Toutefois, deux dates radiocarbone ont été obtenues sur des os humains, couvrant une période allant de la moitié du I^{er} millénaire av. J.-C. à la moitié du I^{er} millénaire ap. J.-C. (GX-5042A : 2285 ± 165 BP et UCLA-21240 : 1200 ± 100 BP, une fois calibrées : BC 800-cal AD 4 (2 sigma) et cal AD 650-1012 (2 sigma)). Lynch et Robbins (1978) privilégient la date la plus récente sur la base de leur comparaison ethnographique.

3.4.2. Ouganda

L'art rupestre de l'Ouganda présente des parallèles avec l'Angola, le nord-central de la Tanzanie, le bassin du lac Victoria et le nord Mozambique, la Zambie, le Malawi et la République Centrafricaine. Ces similarités ont conduit les archéologues à identifier dans une vaste zone du continent une tradition d'art géométrique distinctive associée à des chasseurs-cueilleurs de la forêt. Des variations régionales existent, mais une congruence dans les sujets figurés, les pigments, les lieux utilisés, le style tendent à suggérer une tradition spécifique (Namono 2008 : 322).

Parmi les quelques 56 sites d'arts rupestres répertoriés en Ouganda, il est ainsi peu de sites pouvant être directement ou indirectement associés à des éleveurs de bétail (Coulson *et al.* 2013b). À Nyero Hill par exemple, des abris sous roche, parmi les mieux connus et documentés du pays, livrent des peintures, de couleur jaune-orange, rouge et blanche. Elles semblent là antérieures au I^{er} millénaire de notre ère. En effet, elles sont associées à des chasseurs-cueilleurs et des pêcheurs de l'âge de Pierre tardif (Lawrence 1953 : 12) ou à des chasseurs-cueilleurs de l'âge du Fer (Coulson *et al.* 2013b : 4). Leurs auteurs pourraient bien être des populations de chasseurs-cueilleurs pygmées qui vécurent là autrefois, avant d'être repoussées vers la région des Grands Lacs par les habitants actuels (Nilotes, Luo, Bantu) (Namono 2010b). L'art consiste à Nyero en des motifs géométriques (cercles concentriques, traits curvilignes ou droits, points), des canoës, ainsi que de probables figures humaines stylisées. Les agropasteurs Iteso vivant aujourd'hui à proximité du site ne se considèrent pas comme les auteurs des peintures, ils n'ont d'ailleurs aucune idée de qui a pu les produire. Cependant ils se réunissent sur le site, lui attribuant des propriétés magiques (Lawrence 1953 : 13). Ils effectuent là des cérémonies durant lesquelles ils appellent la pluie à venir.

Les autres sites ougandais, comme Dolwe Island, Mukongoro, Kapiri, Kakoro, Komuge, montrent des représentations géométriques (points, cercles concentriques, cercles barrés, losanges, anthropomorphes) et des cupules associées à des lithophones. Ils sont également plutôt associés à des chasseurs-cueilleurs. Un site récemment découvert dans le district Karamoja montre toutefois des figurations d'hommes et de bovins peints en rouge sur les parois d'un abri (Coulson *et al.* 2013b : 2). Le bétail est figuré avec les pattes avant et arrière fusionnées, comme dans le style arabo-éthiopien. Il n'est pas permis d'en dire plus actuellement sur leurs auteurs ou sur les datations du site, puisqu'il n'a, à ma connaissance, pas encore fait l'objet d'une publication. Le site atteste, dans tous les cas, de la présence de peintures pastorales en Ouganda. En outre, il a

été observé que des éleveurs peignaient de nos jours encore sur les parois d'abris sous roche. Dans la province Karamoja, au nord de Kaabong, un rocher cérémoniel montre des motifs géométriques consistant principalement en de larges cercles scindés par une croix centrale. Ils sont réalisés avec de la bouse de vache et sont dits représenter des enclos à bétail. Ils sont produits par les personnes qui viennent là pour demander à leur divinité une faveur (Robbins 1970). Sont-elles dépositaires d'une ancienne tradition d'art rupestre pastoral ? Sans de nouvelles investigations dans la région, il est encore trop tôt pour se prononcer.

Les gravures découvertes en Ouganda sont parfois associées à des populations pastorales. Il s'agit essentiellement d'alignements et rangées de cupules sur des blocs ou surfaces rocheuses, souvent près de points d'eau (Wayland 1938 ; Lanning 1956 ; Morton 1967 ; White & Nkurunziza 1971 ; Robbins 1982). Ces cupules sont prédominantes dans le centre et le sud du pays (Namono 2010a : 57, fig. 19), mais elles se trouvent également autour du lac Victoria. Elles n'apparaissent jamais sur les parois verticales ou les abris sous roche. Elles sont considérées comme des jeux de *manqala* ou encore comme des dépressions liées à la mouture de céréales, au broyage du tabac ou autres substances. Des rainures sur des dalles ont également été découvertes et associées à des populations pastorales, de par le matériel archéologique mis au jour lors des fouilles, notamment à Kibengo (Lanning 1960 : 15). D'autres gravures existent, comprenant des cercles concentriques, des grilles, des cercles avec des rayons internes, des lignes et des points, mais elles ne sont encore que trop faiblement documentées pour pouvoir les associer de manière exclusive à des pasteurs, des chasseurs-cueilleurs ou des agriculteurs. À partir des données disponibles aujourd'hui, il apparaît toutefois que l'art de l'Ouganda, essentiellement géométrique, fut à l'origine le produit des rituels de populations pygmées. À travers le temps, cet art et les rituels associés se sont perpétués auprès de populations diverses, pastorales et agricoles. Actuellement, la gravure de figures géométriques a cessé, mais pas l'utilisation des sites. Les habitants vivant à proximité les considèrent comme des lieux d'engagement avec le surnaturel et s'y rassemblent pour accomplir diverses cérémonies en lien avec la fertilité et la régénération (Namono 2010a : 247-248).

3.4.3. Tanzanie

La Tanzanie est sans doute le pays le plus riche en art rupestre d'Afrique centrale et orientale, avec quelques 330 sites répertoriés consistant entre 750 et 800 abris sous roche et grottes décorées. L'art rupestre est là essentiellement fait de peintures (pictogrammes) et plus rarement de gravures (pétroglyphes) (Anati 1996). Deux aires principales avec une distribution

dense de peintures sont actuellement identifiées, la mieux connue étant la région centrale du pays, au sein des roches précambriennes qui forment les escarpements orientaux de la vallée du Rift est-africain. Cette région comprend les districts de Kondoa, Singida, Iramba, Hanang, Babati, Karatu et Mbulu. La majorité des peintures y est attribuée à des chasseurs-cueilleurs et de nombreux archéologues s'accordent à dire qu'il s'agit de la plus ancienne tradition d'art rupestre d'Afrique sub-saharienne (Mabulla 2005). Des représentations de bovins, parfois en troupeaux, d'anthropomorphes, d'outils, de lances et de boucliers sont rares, mais présentes. Elles sont là, au centre de la Tanzanie, essentiellement de couleur noire et grise (Masao 1979 ; Leakey 1983 ; Anati 1986). La seconde région est située au nord du pays, dans le bassin du lac Victoria, particulièrement sur les rivages occidentaux et méridionaux du lac. Les districts de Bukoba et Muleba sont ici les plus riches en peintures, essentiellement réalisées avec des pigments de couleur rouge. Je me concentre sur cette dernière région, où les représentations stylisées de bovins et les figures géométriques sont dominantes et probablement contemporaines (Mabulla 2005 : 21).

Dans le bassin du lac Victoria, de nombreux sites présentent des peintures, figurant généralement des motifs géométriques (cercles, cercles concentriques, rectangles, ovales, lignes droites ou courbes, zigzags, points ou séries de points, etc.), des artefacts, des anthropomorphes, ainsi que des bovins stylisés que certains archéologues ont tout d'abord identifiés à tort comme des figures humaines⁷⁷. Les peintures sont alors considérées pour une partie d'entre elles comme l'œuvre de populations pastorales⁷⁸. Une emphase peut être observée sur les encornures qui présentent une large palette de formes. Elles sont majoritairement orientées parallèlement, soit vers le haut (le plus souvent), soit vers le bas. Elles peuvent également être alignées horizontalement ou encore être asymétriques, une pointe tournée vers le bas et une autre vers le haut. Lorsque cela fut possible de distinguer et de dénombrer ces encornures sur les surfaces rocheuses, les archéologues livrèrent des proportions quant à leurs formes spécifiques. Pour mon propos sur les pratiques et représentations en lien avec le bétail en Afrique du nord-est, je ne retiens que quelques sites et renvoie le lecteur à la bibliographie, s'il souhaite découvrir d'autres

⁷⁷ Arundell voyait dans les peintures du district de Bukoba une grande variété de « *conventional figures (humans) ?* » (1936 : 114). Selon lui, elles étaient l'œuvre des populations Bantu vivant dans la région avant l'arrivée des pasteurs Hima, un événement qu'il situait il y a plus de trois siècles. Cole soutenait également que les parois étaient « *painted with conventional figures (probably human)* [...] *They are probably fairly modern, and similar signs are painted today* » (Cole 1954a : 254). Chaplin a remarquablement bien démontré que ces figures stylisées, au nombre de deux mille environ dans la région, représentaient des bovins vus de dessus et non des humains (1974). Et si des affinités représentationnelles avec des figurations anthropomorphes schématisées à Ba'atti Sollum, Ba'atti Moqual et Emba Barya en Érythrée et à Wayber en Éthiopie sont remarquables, une différence notable tient en ce que ces dernières présentent une tête ronde au sommet de la ligne médiane et non des cornes (Graziosi 1964a ; Joussaume 1981).

⁷⁸ L'identité exacte des auteurs des peintures demeure incertaine. S'agit-il d'ancêtres directs des populations présentes ou alors d'éleveurs d'un bétail différent (sans bosse) occupant la région avant l'arrivée des Hima (Chaplin 1974 : 36-38) ? Chaplin envisage finalement l'art rupestre de la région du lac Victoria comme l'œuvre de plusieurs populations et moins certainement d'une seule à des périodes culturelles différentes de son évolution (*ibid.* : 42). Ces populations seraient de grande taille, car sur un rocher elles ne peuvent être atteintes que par une personne mesurant 195 cm au moins, ou alors elles auraient utilisé des échelles (*ibid.* : 4).

sites ou obtenir davantage d'informations sur ceux mentionnés. Chaplin (1974), par exemple, livre un aperçu bref mais bien détaillé d'une trentaine de sites de Tanzanie. Les sites décrits ci-dessous se trouvent dans le district de Bukoba, au nord-ouest de la Tanzanie, à quelques kilomètres à l'ouest du lac Victoria⁷⁹.

À Bugombe, plus de deux cents peintures de bovins, ainsi que des points, parfois en séries, ont été identifiées sur les surfaces de rocher le long d'un chemin conduisant vers la plaine et le village éponyme. Les peintures sont de couleur ocre. Les bovins sont figurés verticalement et de manière stylisée, avec une ligne médiane pour figurer le corps et des lignes de part et d'autre pour figurer, dans la partie supérieure, les cornes et les oreilles, ainsi que dans la partie centrale et inférieure, les pattes. Ces bovins donnent souvent l'impression de posséder un long cou. Leurs cornures présentent une large diversité. Généralement, elles sont symétriques, les pointes étant dirigées toutes deux vers le haut ou vers le bas. Parfois, elles sont asymétriques, une pointe étant tournée vers le bas (la gauche habituellement) et l'autre vers le haut (Chaplin 1974 : 4). Sur un rocher comprenant quarante-deux représentations bovines, il n'en est qu'une montrant un animal peint partiellement avec des points. Faut-il y voir une robe décorée ?

À Bwanja (Bwanjai), plusieurs centaines de peintures similaires ont été observées dans des abris sous roche. Elles semblent avoir été réalisées pour la plupart au doigt et sont de couleur rouge ou jaune. Elles montrent des figures stylisées (fig. 85), interprétées comme des bovins et plus rarement comme des anthropomorphes (Arundell 1936), ainsi que des séries de points qui, parfois, leur sont associés. D'autres points, distants des bovins, peuvent se trouver par ailleurs à l'intérieur de formes arrondies ou rectangulaires. Les bovins sont habituellement figurés verticalement (environ 780), mais quelques-uns apparaissent horizontalement (environ 150). Ils sont représentés avec leurs cornures, symétriques et asymétriques, leurs oreilles, leurs pattes et parfois avec leur queue. La position de la corne tournée vers le bas est ici de préférence la droite (Chaplin 1974 : 4-8).

À Ihungu, un peu moins de cent peintures stylisées de bovins ont été découvertes sur des affleurements rocheux. Un long trait médian représente le corps, tandis que deux traits de part et d'autre au centre ou vers le bas représentent les pattes. Les cornures sont également figurées par deux traits de part et d'autre au sommet de la ligne médiane. Une riche diversité de formes est présente (fig. 86). Les pointes peuvent être orientées vers le haut, se rejoignant

⁷⁹ La focalisation sur le district de Bukoba s'explique par l'importance des représentations stylisées de bovins, plus de deux mille (Chaplin 1974). Le district de Muleba, au sud de celui de Bukoba, est comparativement plus riche en signes géométriques et son art rupestre est en outre moins bien documenté (Kwekason & Chami 2003 ; Mabulla 2005).

presque parfois. Elles peuvent également être tournées vers le bas ou dans des directions opposées. Les encornures asymétriques sont en effet remarquables sur le site, mais aucune information précise n'est donnée sur leur quantité (*ibid.* : 10).

À Katoma, dans la partie basse d'un bloc rocheux formant un abri, soixante-quatre peintures de bovins de couleur rouge ont été repérées. Aucune autre figure n'est représentée. Parmi ces bovins, les encornures parallèles sont les plus nombreuses, soit orientées vers le haut (33), soit vers le bas (23). Seules trois encornures asymétriques sont dénombrées : deux fois la corne gauche est tournée vers le bas, une fois la corne droite (*ibid.* : 10).

À Kigarama, cent une peintures ont été dénombrées. Elles montrent toujours des bovins stylisés de couleur ocre. Les encornures parallèles sont majoritaires (48), soit tournées vers le haut (28), soit vers le bas (13). Les encornures asymétriques sont bien présentes également (25), avec la gauche majoritairement tournée vers le bas (15). Ce site semble être le lieu le plus septentrional de peintures bovines actuellement découvertes en Tanzanie, le Kagera et ses marais semblant former une barrière naturelle vers le nord (*ibid.* : 10-11).

À Ruasina, des peintures de bovins de couleur rouge-jaune ont été découvertes sur un bloc rocheux. Elles montrent une quinzaine d'animaux domestiques stylisés et élongés, possédant généralement une encornure parallèle, avec les pointes se courbant l'une vers l'autre en direction du haut (*ibid.* : 28).

À Rukurongo, des peintures de couleur rouge, jaune et blanche montrent des bovins stylisés, des zigzags, des séries de points et des motifs en grille. Elles ont été repérées dans des abris sous roche et des affleurements rocheux sur une falaise et une pente douce dominant la plaine herbeuse. Les bovins sont très fréquents sur le site, plusieurs centaines ont été dénombrés, essentiellement de couleur rouge ocre. Ils sont de petites dimensions, un seul bovin très allongé a été observé, mesurant près de 75 cm. Les encornures sont diverses, comme sur les autres stations d'arts rupestres situées près du lac Victoria. La forme exacte des encornures est connue pour 407 bovins. Les encornures parallèles sont numériquement dominantes, tournées soit vers le haut (223), soit vers le bas (104). Les encornures asymétriques sont également présentes (52), avec majoritairement la corne gauche tournée vers le bas (30). Les encornures horizontales sont les dernières formes représentées (28) (*ibid.* : 30-33).

Dans la région de Singida, près de Yambi, la paroi d'un abri sous roche livre un groupe d'anthropomorphes peints en blanc-jaune dans un style schématique (Kohl-Larsen & Kohl-

Larsen 1958 : photo 46). Il s'agit de silhouettes simples, composées d'un trait médian rectiligne pour le corps et la tête et de deux lignes courbes opposées pour figurer les bras et les jambes. Les bras partent dans des directions variées. Ils sont soit orientés tous deux vers le haut ou le bas, soit ils partent dans des directions opposées (fig. 87). Ces anthropomorphes ont une allure identique aux guerriers dansant observés au Kenya à Suguta Marmar (Chamberlain 2005).

Ainsi, divers abris sous roche et grottes, anciennement ou récemment découverts, attestent d'une étroite relation entre art rupestre et pastoralisme en Afrique de l'Est. Ils se trouvent essentiellement au centre de la Tanzanie, dans les régions de Kondoia et Singida, et au nord-ouest, sur les rives occidentales du Lac Victoria. Cette apparente concentration est probablement due à un biais de la recherche (Mabulla 2005). Elle reflèterait davantage un manque d'investigations dans les autres régions du pays, ainsi que dans celles voisines du Kenya et de l'Ouganda, qu'une discontinuité de traditions d'arts rupestres. Néanmoins, de par la grande présence de sites, cette région entre et incluant les deux vallées du Rift, avec le bassin du Lac Victoria, pourrait bien être le principal connecteur entre les arts rupestres du nord et du sud (Chaplin 1974)⁸⁰. À cette région, est effectivement reconnue une importance géographique considérable pour l'art rupestre, car elle occupe une partie du *no man's land* entre les deux grandes aires d'art rupestre que sont au nord le Sahara et au sud l'Afrique centrale-australe⁸¹.

L'art rupestre finalement associé à des pasteurs en Afrique de l'Est se compose de gravures, mais surtout de peintures. Les premières se présentent sous la forme de dépressions et cupules, liées le plus souvent à des pratiques ludiques (jeux de *manqala*, *rock gongs*) ou économiques (broyage des céréales ou autres substances), ainsi que sous la forme de motifs géométriques (lignes, cercles, spirales, points, etc.), généralement interprétés comme des symboles claniques et des marques de propriété (bétail ou territoire). Les secondes montrent aussi bien des figures animales et humaines que des motifs géométriques, dans des couleurs variées comprenant le noir, le gris, le blanc, le rouge et le jaune. Si quelques bovins peints de profil découverts sur les pentes du Mont Elgon au Kenya (Wright 1961 ; Ndiema 2005) évoquent ceux figurés dans la Corne de l'Afrique, la majorité est généralement représentée comme vue de dessus, par une silhouette pleine et stylisée. Les bovins sont alors sans bosse le plus souvent et avec de longues encornures. Une emphase est en effet placée sur ce trait distinctif. Les cornes présentent des formes variées et

⁸⁰ « Our final picture, then, is of an area receiving rather than transmitting, though being by-passed by many influences. While environment, and perhaps innate conservatism (or even debility due to disease), forced people into separate groups according to their ways of life, this was not a pattern of complete isolation. The Lake may have provided enough communication to allow the passages of ideas, even if these underwent considerable modification before use. Five or six centuries would be the span within which these interactions took place, and the pattern that was eventually achieved is that which underlies the ways of living and thinking of the lacustrine peoples to this day » (Chaplin 1974 : 43).

⁸¹ L'art rupestre à l'ouest de la république démocratique du Congo et dans les régions voisines demeure encore peu connu. C'est également le cas à l'est du Kenya et dans la vallée du Rift.

il est remarquable que celles liées aux déformations pratiquées par les éleveurs actuels de la région soient figurées avec précision : encornures asymétriques et encornures parallèles dirigées vers le haut. S'il est difficile voire impossible d'authentifier une déformation d'origine anthropique sur la seule base des figurations rupestres, il importe néanmoins de reconnaître que ces formes ont sans doute dû être suffisamment significatives pour se voir si régulièrement représentées. Les bovins les possédant évoquent de ce point de vue les animaux favoris qui parcourent de nos jours les savanes est-africaines.

L'art rupestre pastoral d'Afrique de l'Est est daté entre la fin du II^e millénaire av. J.-C. et le début I^{er} millénaire ap. J.-C. (Coulson & Campbell 2001 : 140). Il aurait pour origine la Corne de l'Afrique, en raison des connaissances actuelles sur la diffusion du pastoralisme en préhistoire et des similarités stylistiques avec l'art rupestre de l'Éthiopie notamment. En effet, Clark (1954a : 305, fig. 35) a bien illustré comment les bovins évoluent dans les peintures de la Corne de l'Afrique d'une représentation naturaliste à une stylisation progressive, une stylisation bien présente en Afrique de l'Est avec des silhouettes animales pleines peintes au doigt généralement et des motifs géométriques évoquant des bucranes. Cette vision diffusionniste aussi bien du pastoralisme que de l'art rupestre est partagée par d'autres archéologues. Ainsi, selon Coulson et Campbell (2001 : 140), les auteurs des peintures et gravures en Afrique de l'Est seraient probablement des éleveurs de la moyenne vallée du Nil en partance pour le sud, en raison de l'augmentation des populations migrantes provenant du désert occidental et cherchant à échapper à la dessiccation du Sahara. Ils avancent également la possibilité d'éleveurs couchitiques venus d'Éthiopie aux environs du I^{er} millénaire av. J.-C. et qui auraient ensuite été suivis par des éleveurs nilotiques, tels les ancêtres des Maasai (Campbell & Coulson 2012 : 11)⁸². Étudiant l'art pastoral de Tanzanie et y trouvant des ressemblances avec celui du Kenya et de l'Éthiopie, Anati suggère que cet art aurait été amené du nord par des populations originaires de ces régions. Il pourrait alors refléter d'anciennes vagues migratoires de populations nilotiques, certaines figurations pouvant remonter jusqu'au II^e millénaire av. J.-C. (1986 : 39 et 62). Chaplin (1974) propose que certaines peintures aient été réalisées plus récemment, notamment par des pasteurs Hima vers le XV^e siècle ou par leurs prédécesseurs légendaires, les Cwezi, venus de la vallée du Nil pour fonder l'empire du Kitara dans la région des Grands Lacs, entre la fin du XIII^e et la fin du XVI^e siècles. Cette hypothèse a toutefois été rejetée récemment par Kwekason et Chami (2003 : 79-83). Sur la base de fouilles et de nouvelles découvertes archéologiques dans la partie sud-ouest du lac Victoria, ils associent les représentations bovines stylisées du district de Muleba aux traditions de

⁸² Il est difficile de se prononcer sur les ancêtres des Maasai. Néanmoins, quant aux Maasai eux-mêmes, les chercheurs s'accordent à voir dans le bassin du Nil au Soudan du Sud leur terre d'origine. De là, vers le XV^e siècle de notre ère, ils auraient migré en direction des savanes du Kenya et de la Tanzanie (Huntingford 1953a).

poterie Kansyore et de l'Early Iron Working, suggérant que leur exécution aurait démarré vers le V^e siècle av. J.-C., bien avant l'arrivée des Hima dans la région vers le XII^e siècle au plus tôt.

Les peintures pastorales auraient cessé d'être réalisées après l'établissement définitif en Afrique orientale, il y a entre trois et cinq siècles, des auteurs des peintures blanches : les populations Bantu (Campbell & Coulson 2012 : 11)⁸³. Toutefois, il apparaît que certaines populations pastorales et agropastorales est-africaines peignent encore des motifs géométriques sur les murs des abris sous roche qu'ils utilisent pour leurs cérémonies, semblant attester d'une continuité de traditions d'arts rupestres (Odak 1992). Les modalités de cette continuité restent encore à définir (chapitre 12). De nombreuses interprétations demeurent ainsi plausibles quant à l'identité des auteurs et de leurs motivations, la signification des figures représentées ou la fonction des sites utilisés, car toutes tentatives de lier l'art rupestre à des groupes humains spécifiques restent actuellement handicapées par l'absence de sites contenant du matériel ou des couches archéologiques pouvant être datées et associées avec certitude aux peintures et gravures anciennes.

3.5. Conclusion

Les traits singuliers des bovins figurés dans les arts rupestres expriment une idée originale de l'esthétique et de la symbolique animale. Ils traduisent une domestication animale bien établie, allant au-delà de sa fonction utilitaire. En effet, les services et produits que rendent les bovins (lait, sang, viande, etc.) ne sont affectés ni par la déformation des cornures, la décoration des robes, l'incision des oreilles, ni par le port de pendeloques, colliers ou cloches. Ces pratiques ne diminuent aucunement la rentabilité économique du bétail. Elles témoignent d'un univers pastoral complexe, dans lequel le bétail revêt une importante fonction sociale et rituelle.

Les représentations de bovins pouvant être rapportées à ces pratiques ont été découvertes dans un vaste espace géographique, couvrant les massifs du Sahara central et oriental, la région de la vallée du Nil, la Corne de l'Afrique, ainsi que l'Afrique de l'Est. Elles apparaissent sous la forme de peintures et de gravures, avec des fortunes diverses selon les régions, et s'échelonnent sur plusieurs millénaires. Ce large cadre spatial et temporel soulève nombres de questions sur le sens à leur donner. Les pasteurs de ces régions possédaient-ils un même fonds symbolique ? Le partage de ces traits résulte-t-il d'une évolution commune ou plutôt de convergences iconographiques ? Ces traits sont-ils de véritables marqueurs culturels

⁸³ Les premières populations Bantu arrivées en Tanzanie sont dites venues du nord et du nord-ouest. Elles se seraient installées de manière définitive dans la région de Kondoa il y a entre trois et cinq siècles (Campbell & Coulson 2012 : 11).

permettant de distinguer des groupes de pasteurs, comme le suggèrent certains auteurs ? Peuvent-ils alors servir à retracer l'histoire du pastoralisme en Afrique ? Pour répondre à ces questions, des recherches plus précises devront être entreprises au niveau régional et interrégional. L'existence de plusieurs groupes de pasteurs évoluant de façon concomitante au Sahara est généralement acceptée, mais les modalités de leurs interactions demeurent encore floues, nous laissant incertains quant à l'origine et à la diffusion de ces traits qui apparaissent là plus anciens qu'ailleurs. En outre, en se focalisant uniquement sur le corps animal, mon approche laisse dans l'ombre l'ensemble de la scène dans laquelle ils apparaissent. Afin de mieux saisir le sens de l'image gravée ou peinte, il sera nécessaire à l'avenir de replacer chaque bovin dans son contexte (scénographique, géographique et culturel). Ceci n'a pas pu être fait dans le cadre de ce travail, en raison notamment d'un accès difficile aux données complètes des arts rupestres.

Les analogies formelles entre les bovins représentés dans les arts rupestres et ceux vivant actuellement en Afrique de l'Est (chapitre 8) nous interpellent également. Elles suggèrent l'existence d'une tradition pastorale commune consistant à marquer le bétail pour des raisons autres qu'utilitaires. En s'intéressant aux qualités perceptuelles propres aux bovins et telles qu'elles sont appréciées par les éleveurs est-africains, il est en effet possible de mettre en évidence des traits qui relèvent aussi bien de l'esthétique que de la symbolique animale. Cornes déformées, oreilles incisées, robes décorées, fanons découpés, cous ornés de cloches ou colliers, sont des traits appartenant actuellement aux animaux favoris (chapitre 8). Ils servent à authentifier leur statut et à garantir leur rôle apotropaïque vis-à-vis de leur propriétaire. Un comparatisme ethnographique critique peut être une méthode privilégiée d'interprétation, comme il sera montré ultérieurement (chapitre 12). Il souligne l'existence d'analogies qui permettent d'entrevoir la richesse de l'univers des pasteurs préhistoriques. Toutefois, ces analogies n'indiquent pas nécessairement une identité de sens et de techniques dans le marquage du bétail. La transposition directe du phénomène de l'animal favori aux temps préhistoriques reste en effet problématique. Énoncer une identité d'univers symbolique ou autre entre éleveurs actuels et préhistoriques serait postuler un conservatisme impérieux des sociétés pastorales africaines. Cela sera nier tout autant les diverses dynamiques (historiques, culturelles, écologiques, etc.) ayant participé à l'existence de ces sociétés, que leurs capacités d'innovations ou d'adaptations (chapitre 6). Si le rapprochement de ces univers est possible, à travers la figure de l'animal 'marqué', sa vérification n'en est pas assurée pour autant. Les convergences peuvent être fortuites, d'autant plus si elles ne sont que formelles et prises isolément. Dans le but de poursuivre cette approche esthétique et symbolique du bétail en Afrique, j'aurai à l'avenir à multiplier mes sources d'informations (archéologiques, ethnographiques, historiques, linguistiques, etc.), afin de pouvoir établir davantage d'éléments de

continuité et/ou de discontinuité de pratiques pastorales concernant ce marquage du bétail, mais aussi, et plus généralement, afin de pouvoir mieux saisir les relations homme-animal à travers le temps et l'espace.

4. DEPOTS ANIMAUX EN AFRIQUE DU NORD ET DU NORD-EST

La présence de bétail dans des fosses régulièrement recouvertes d'une superstructure de pierres témoigne d'une relation homme-animal d'une remarquable complexité⁸⁴. La mise en terre délibérée de restes osseux de bétail et leur arrangement au sein de structures persistantes sont dits attester de l'existence d'un culte du bétail pour les temps préhistoriques. Ce culte, avec ses pratiques et représentations associées, est considéré à l'origine du *cattle complex* africain actuel ou subactuel (Di Lernia 2006 ; Di Lernia *et al.* 2013). Une telle vision puise ses racines dans les travaux de l'anthropologue américain M. Herskovits qui avançait que le bétail constituait une richesse fondamentale pour de nombreux groupes pastoraux d'Afrique orientale (1926). Sa fonction se trouvait là davantage sociale et rituelle qu'économique. En outre, bien que la mort du bétail puisse intervenir de manière naturelle ou accidentelle, elle était généralement déterminée par la main de l'Homme. En effet, la finalité de la possession du bétail semble être le sacrifice, soit à l'occasion de rituels réguliers soit en des circonstances exceptionnelles, et toujours dans des espaces prédestinés (Bonte 1999). La centralité actuelle du bétail dans les pratiques et représentations de nombreux éleveurs africains semble trouver des échos dans le passé. Les témoins archéologiques sont de différents types ; l'art rupestre et mobilier (peintures, gravures et figurines), l'architecture (traces d'enclos, structures en pierres monumentales ou non), le rituel funéraire (dépôts d'animaux) (Applegate *et al.* 2001 ; Flores 2003 ; Di Lernia 2006 ; Hildebrand & Grillo 2012 ; Davies 2013 ; Di Lernia & Tafuri 2013). Je m'intéresse ici aux divers témoignages archéologiques attestant de dépôts intentionnels d'animaux (entiers ou non) sous des tumuli, au sein d'empierrements ou dans des fosses.

Ces dépôts de bétail, généralement qualifiés d'inhumations animales, sont observés dans différents lieux du nord et du nord-est de l'Afrique (fig. 88). Ils prennent des formes diverses selon les contextes et les époques, compliquant le sens à donner à cette pratique. Toutefois, qu'elle soit séculaire ou rituelle, une telle pratique apparaît comme un phénomène ancien du Néolithique africain⁸⁵. Les premières attestations de ce phénomène rapporté généralement à un

⁸⁴ Je traite ici du gros bétail, mais il importe de garder à l'esprit que les bovins ne sont pas les seuls animaux domestiques concernés par la pratique du dépôt. Par exemple, dans les cultures du Groupe C et de Kerma, des inhumations humaines sont accompagnées de dépôts de chiens ou de moutons (Bonnet *et al.* 1989) et dans les cultures de Badari, Maadi et du Groupe A sont connues des inhumations individuelles de chiens, moutons ou chèvres, ainsi que des inhumations humaines avec ces mêmes animaux domestiques (Flores 2003). En outre, différents sites de la vallée du Nil attestent de dépôt d'animaux sauvages (gazelles, antilopes, tortues, éléphants, oiseaux, poissons), souvent en association avec des inhumations humaines (Jourdan 1980 ; Flores 2003).

⁸⁵ La présence de dépôts de bétail n'est pas unique à l'Afrique. Au Proche-Orient, des bucranes, c'est-à-dire de crânes de bovins modifiés par l'homme et réduits à une portion du frontal et aux chevilles osseuses, sont placés dans des habitats de la culture khiamienne dès le début du X^e millénaire avant notre ère. Ils se trouvent dans des constructions particulières, soit sous forme d'ornementation murale visible (vers 9500 av. J.-C. dans le Mureybétien de Jerf el Ahmar), soit comme dépôts de fondation dissimulés sous des sols, dans des murs ou des banquettes (Khiamien et Mureybétien de Mureybet) (Helmer *et al.* 2004). Un tel phénomène est dit témoigner d'un changement cognitif entraînant une modification des relations de l'homme avec le monde

culte du bétail apparaissent vers le milieu du VI^e millénaire av. J.-C. à Napta Playa dans le Sahara oriental et dans l'Adrar Bous au Sahara central. Les populations sahariennes semblent ainsi être à l'origine de ce phénomène singulier, qui se poursuivra durant plusieurs millénaires selon des coutumes diverses. S'il semble en effet plus récent dans la vallée du Nil, il connaît là une expansion plus large et une intensité plus remarquable. Il est identifié sur plus d'une trentaine de sites et prend des proportions parfois exceptionnelles comme dans le royaume de Kerma en Nubie.

Il est difficile d'avancer une transmission directe de la pratique du dépôt animal, au regard de la variabilité tant spatio-temporelle que formelle de ses manifestations. Si son apparition en différents points pourrait toutefois être liée à une diffusion démique (mouvements de populations résultant notamment de la désertification) (Di Lernia 2006), une diffusion culturelle (transmission de connaissances, pratiques et représentations liées au bétail) n'est pas à exclure, tout autant qu'une création indépendante et analogue en différents points du continent (réponses humaines similaires face à la dégradation de l'environnement, face au développement des relations homme-animal ou face à toute autre réalité).

Ce phénomène témoigne de la signification extra-économique du bétail pour de nombreuses sociétés pastorales et agropastorales néolithiques. Il se déroule dans le cadre de processus domesticatoire déjà bien engagé. L'inhumation d'un bœuf domestique ou d'une partie de celui-ci, seul ou en association avec un squelette humain, n'est pas directement liée à l'émergence de la domestication (chapitre 2). Cependant, elle semble indiquer un comportement 'religieux', 'symbolique' en rapport avec celle-ci, du moins une relation complexe entre le pasteur et son bétail. Les idées concernant les débuts du pastoralisme sont souvent mises en relation avec un changement important, idéologique ou autre, qui refléterait cette nouvelle adaptation économique. Les effets de l'introduction de la domestication animale sur l'organisation des sociétés préhistoriques ont été nombreux, affectant les aspects aussi bien économiques, politiques que socio-culturels. Wendorf et Schild rappellent ainsi que « *to many pastoralists, an animal's death ends an investment in a producer of milk and blood. Such deaths have not only economic implications, but they often are endowed symbolic and emotional meaning as well* » (2001 : 487).

naturel. En France, le site de Dachstein en Alsace, un habitat danubien du Néolithique ancien, livre des bucranes d'aurochs et de bœufs domestiques déposés sous les fondations d'une maison (Schneider 1980). En Suisse, des têtes empaillées de vaches de la race d'Hérens ornent les murs de certains carnotzets valaisans (Preiswerk & Crettaz 1990). En Asie, des frontaux de yaks reposent sur des tombes tibétaines et de nombreux bucranes de buffles ornent les hautes façades des maisons funéraires des Toradjas, sur l'île de Sulawesi (Koubi 1982).

4.1. Égypte

4.1.1. Napta Playa

La plus ancienne sépulture bovine se trouve dans le Sahara oriental, au sud de l'Égypte, à Napta playa (tumulus E-94-1n). Il s'agit d'une fosse creusée en demi-cercle dans le wadi et contenant le corps complet d'une vache à longues cornes (Applegate *et al.* 2001 : 470, fig. 15.1). L'animal, âgé de trois ans environ, repose sur le côté gauche, sous un tumulus composé de cinq couches de pierres, de graviers et d'argile (fig. 89 et 90). Les pierres, empilées les unes sur les autres pour recouvrir la chambre, étaient si lourdes qu'il fallut trois fouilleurs pour les déplacer. La construction du tumulus a donc dû nécessiter la participation de plusieurs individus. Du bois en décomposition au sommet du remplissage aurait servi de coffrage, il est daté vers 5500 av. J.-C. (6480 ± 270 BP).

D'autres tumuli (E-94-1s, E-96-4, E-97-4, E-97-16) livrent également des restes d'ossements de bétail. Ils ne contiennent pas de squelettes complets cette fois, mais uniquement des parties du corps animal, interprétées comme des restes de boucherie. Leur étude montre qu'il y a de un à quatre bovins selon les fosses. Ces restes semblent avoir été déposés durant la construction des tumuli, dans un intervalle de temps assez court et avec peu de précaution. Il est probable que ces tumuli aient été utilisés plusieurs fois, mais qu'à chaque fois, un seul animal ait été abattu, découpé et déposé sous et entre les pierres. Leur empilement pourrait alors avoir servi à marquer un espace rituel, mais aussi à protéger les dépôts d'ossements des charognards (Applegate *et al.* 2001 : 483). Napta Playa, avec ses divers sites livrant des structures d'habitats, des complexes mégalithiques, des inhumations animales, est ainsi interprété comme un centre cérémoniel régional. Il est cependant difficile de dire si ce centre, dans lequel se manifestait un culte du bétail, remplissait des fonctions sociales, politiques ou religieuses pour des groupes pastoraux apparentés ou différents. En outre, il est avancé un rôle possible comme point de contact entre les populations pastorales du Sahara égyptien et celles plus agricoles de la vallée du Nil (Wendorf & Schild 1998).

D'autres sites égyptiens présentent des similarités avec celui de Nabta. Le site de Bir Murr 1, situé à 110 km au nord-ouest de Nabta, comporte trois empièvements circulaires mesurant entre deux et trois mètres de diamètre, dont l'un d'entre eux est daté du milieu du VI^e millénaire avant notre ère (6310 ± 70 BP) (Connor 1984). Ces superstructures pourraient être associées à des inhumations partielles de bovins, mais leur fonction demeure incertaine tant qu'elles n'auront pas été fouillées. Le site d'Êr Arîb, situé dans le désert oriental égyptien,

comprend des arrangements mégalithiques et 341 tumuli, dont trois ont été fouillés (Murray 1926). Ces derniers livrent à quelques cinquante centimètres sous la surface des ossements incomplets et désarticulés de bovins, attribués à trois vaches et un veau. Dans le remplissage d'un des tumuli, une céramique décorée présente des ressemblances avec la céramique du Groupe C, suggérant une datation pour ce cimetière entre le milieu du III^e millénaire et le milieu du II^e millénaire avant notre ère. Près de l'oasis d'El Bahrein, au nord-ouest de l'Égypte, près de 500 tumuli sont répartis sur quelques 100 kilomètres carrés. Parmi les rares tumuli fouillés (moins de 40), huit contenaient des ossements, dont certains ont été attribués à du petit et gros bétail. De nombreux vestiges d'occupations sont disséminés autour des tumuli (foyers, meules, molettes, fragments de céramique, outils en silex). Le site est daté de la fin du III^e millénaire avant notre ère (Applegate *et al.* 2001). À Hiérakonpolis, le site HK6 livre un cimetière daté du prédynastique et du début de la période dynastique (vers la fin du IV^e millénaire avant notre ère). De nombreuses inhumations individuelles d'animaux sauvages (éléphants, hippopotames, babouins, crocodiles, par exemple) et domestiques (chiens, chèvres, moutons, bovins, par exemple) ont été observées, c'est-à-dire, que les ossements ont été retrouvés dans des tombes ne contenant aucun reste humain. Toutefois, les auteurs de la découverte suggèrent qu'elles possèdent très certainement une relation avec des inhumations humaines (Van Neer *et al.* 2004). Dans certains cas, les animaux ont été inhumés apparemment entiers et, dans d'autres, seules des parties de leurs corps ont été déposés.

4.1.2. *Wadi Khashab*

Dans le désert oriental, un enclos en pierres de forme ovoïde et d'un diamètre de dix-huit mètres environ a été découvert dans le wadi Khashab (Osypinski 2012 : 14 ; Sidebotham 2015). Il est composé de stèles mégalithiques dressées verticalement ou inclinées vers l'intérieur, les plus longues mesurant quelques deux mètres. À quelques pas de son centre, des pierres sont disséminées, notamment des stèles dépassant les deux mètres de long. Dans un radius de deux cents mètres autour de cet enclos principal, d'autres concentrations de stèles et enclos de même type ont été observés, mais de moindre taille. Certains d'entre eux ressemblent aux tombes traditionnellement observées dans le désert oriental et généralement datées du V^e siècle de notre ère. Toutefois, aucun matériel archéologique permettant de dater exactement le site n'a été découvert. Les seuls éléments chronologiques sont de surface, avec quelques fragments de céramique appartenant selon Osypinski (2012) à la fin de l'époque Ptolémaïque et selon Sidebotham (2015) à l'âge du Bronze ancien. À l'intérieur de l'enclos principal, divers empierrements, perturbés par des pillages, devaient former les superstructures de tombes

particulières. De nombreux ossements de bovins ont été identifiés, avec ou sans cornes, provenant des tombes pillées comme d'une tombe intacte⁸⁶. À l'intérieur de cette dernière se trouvait le squelette complet d'un bovin reposant sur le côté gauche, recouvert d'une étoffe et la tête tournée au nord-ouest. La fosse était remplie de sable et de galets, puis couverte par des dalles de pierres plates. Un tel complexe, avec la présence de cercles de pierres et de stèles mégalithiques dans un espace relativement restreint suggère un caractère cérémoniel au site et, plus spécifiquement, un cimetière animal. Les recherches sont en cours pour définir la chronologie et la place du site à l'échelle régionale, voire interrégionale. En effet, les plus proches analogies proviennent de la vallée du Nil, où le bétail était présent dans les rituels funéraires dès le Néolithique et de manière remarquable à l'époque Kerma.

4.2. *Libye*

4.2.1. *Uan Kasa*

Plusieurs sites pastoraux ont été identifiés sur les bords d'anciens lacs, dans les plaines de l'erg Uan Kasa situé entre la Tadrat Acacus à l'ouest et la Messak Settafet à l'est. Ils sont datés entre 5900 av. J.-C. et 3700 av. J.-C. et comprennent des foyers et des vestiges matériels divers (outils en silex, poteries, meules, fragments osseux) (Cremaschi & Di Lernia 1999). L'existence de huttes est probable, suggérant une occupation semi-permanente. Plusieurs fosses ont également été découvertes. Elles contenaient principalement des ossements de bovinés. Bien que mal préservés, les ossements étaient complets et ne présentaient aucune indication de boucherie.

4.2.2. *Messak Settafet*

Dans la Messak Settafet, la présence de centaines de structures en pierres attestent de l'occupation humaine de la région au cours de l'Holocène. Ces structures comprennent des tumuli coniques, des monuments mégalithiques et des empierrements énigmatiques (Anag *et al.* 2002). Quarante-deux d'entre elles ont été fouillées, principalement dans le wadi Bedis, dont vingt-deux contenaient des restes fauniques d'animaux domestiques, quinze des artefacts en pierres ou des céramiques, et neuf des blocs rocheux ou dalles avec gravures. Monuments en pierres, bétail, et art rupestre sont des éléments importants des sociétés pastorales préhistoriques, mais ils sont rarement associés en un même lieu. Le plateau du Messak semble représenter une exception dans le paysage saharien, avec des gravures d'activités pastorales, telles des sacrifices animaux, souvent en relations spatiales avec les structures en pierre contenant des restes

⁸⁶ Selon Sidebotham (2015), l'absence de cornes (étuis cornés plus certainement) parmi certains assemblages s'expliquerait par leur retrait délibéré avant l'inhumation des ossements animaux.

d'animaux domestiques (Di Lernia *et al.* 2013 : 2). Ces structures sont alors interprétées comme des inhumations animales, avec la présence de squelettes parfois presque complets (six cas) ou comme des monuments à fonction cérémonielle (Di Lernia 2006 : 54). Le plateau du Messak témoigne ainsi de l'expression locale d'un phénomène idéologique plus large centré sur le bétail domestique. Parmi les structures non pillées et récemment fouillées, quelques-unes méritent d'être détaillées.

La structure du Site 301 est un tumulus de pierres, situé sur une rive du wadi T'in Einessnis (fig. 91). Elle se trouve parmi tout un ensemble de tumuli (plus d'une centaine) éparpillés dans le paysage. Elle est de forme conique et particulièrement bien préservée. Elle mesure 4,5 mètres de diamètre et présente deux petites annexes semi-circulaires accolées. Au sommet de chacune, une dalle contenant des gravures a été placée. Une dalle montre un motif énigmatique et deux bovins, l'un avec une encornure unique en avant, l'autre avec une encornure en lyre. La dalle suivante montre également un motif énigmatique, ici interprété comme pied humain (Di Lernia & Gallinaro 2010 : 963, fig. 5)⁸⁷. Ces gravures semblent postérieures à l'édification du monument, indiquant une forme de revitalisation du lieu. Sa fonction originelle comme espace rituel d'inhumation animale se serait donc effacée avec le temps, mais le monument aurait toutefois gardé une place active dans le paysage. Le dépôt de ces dalles gravées pourrait bien faire de cette structure en pierres un lieu de mémoire. Dans son ensemble, la structure contenait des artefacts en pierres, notamment deux grandes haches, une céramique, des restes fauniques et des charbons. Quatre foyers ont en effet été identifiés à sa base, riches en restes fauniques et en charbons. Ces derniers permettent de dater le monument entre la fin du VI^e et le début du V^e millénaires av. J.-C. (6080 ± 80 BP). Les restes fauniques indiquent la présence d'au moins deux vaches et quatre ovicaprins domestiques. Tous ces animaux sont d'un âge relativement jeune. Les ossements sont mal préservés et la plupart brûlés. Cependant, quelques marques d'incisions et de grattages laissent supposer un enlèvement intentionnel de la viande. Selon les auteurs de la découverte, les ossements ont été placés au même moment dans les foyers, indiquant un rituel significatif, puisque comprenant un sacrifice conséquent d'animaux domestiques. Au vu de la grande quantité de viande disponible, il est possible que des dizaines voire centaines de personnes aient pris part à cet événement.

⁸⁷ Ces gravures semblent postérieures à l'édification du monument, indiquant une forme de revitalisation du lieu. Sa fonction originelle comme espace rituel d'inhumation animale s'est effacée avec le temps, mais le monument garde une place active dans le paysage. Le dépôt de ces dalles gravées pourrait bien faire de cette structure en pierre un lieu de mémoire. D'autres structures contiennent également des dalles gravées postérieures à leur construction, témoignant d'une pratique d'ornementation des inhumations animales délibérée et répétée à travers le temps (Di Lernia & Gallinaro 2010).

Le site 556 de Tin Einessnis est situé à quelques kilomètres au sud du site 301. Il livre un tumulus d'un peu moins de trois mètres de diamètre composé de dalles dressées encerclant des pierres de petites et moyennes dimensions (fig. 92). Il est daté par les ossements calcinés de gros bétail (notamment ceux du crâne) trouvés à l'intérieur vers de la fin du V^e millénaire – début du IV^e millénaire avant notre ère (5150 ± 110 BP / 4237-3707 cal. BC). Des fragments de céramiques ont été trouvés à l'intérieur comme à l'extérieur, avec d'autres artefacts en pierres et des charbons. Deux stèles gravées sont associées à cette structure. La stèle découverte dans le cercle de pierres contient un signe de forme ovale (un 'ovaloïde'), tandis que celle trouvée à moins de deux mètres du tumulus présente deux bovins superposés et représentés dans un style naturaliste. L'un des bovins possède une encornure unique en avant et l'autre présente une encornure asymétrique, avec la corne gauche déformée (fig. 93). Les restes d'ossements animaux provenant de la fosse de fondation de cette stèle donnent une date de la fin du V^e millénaire – début du IV^e millénaire avant notre ère (5290 ± 40 BP), très proche de celle du tumulus. L'étude de l'ensemble des ossements mis au jour (ceux du tumulus comme ceux de la fosse de la stèle), permet de dire que, très probablement, un seul animal est présent. L'état de préservation des ossements, brûlés et très fragmentés, ne permet toutefois pas de donner un âge à l'animal. Il a sans doute été sacrifié, puis partiellement inhumé dans ces deux structures en pierres.

Le site 07/39 est situé sur une rive du wadi Bedis. Il s'agit d'un complexe de sept structures en pierres, entourées par des dizaines de gravures, et couvrant une aire d'environ septante mètres par cinquante. Trois structures sont directement associées aux gravures, notamment la structure en corbeille 07/39-C1. Il s'agit d'un tumulus de trois mètres de diamètre, contenant divers artefacts en pierres et des restes fauniques brûlés de bovins datés de la fin du V^e millénaire – début du IV^e millénaire avant notre ère (5190 ± 30 BP). Au sommet du tumulus, une dalle est décorée d'une gravure de quatre bovins superposés. L'un d'entre eux présente un lien rattaché aux pointes de ses cornes et desquelles pend au centre un élément triangulaire (fig. 94). Ces gravures de bovins domestiques ont été réalisées avant l'édification du monument et ensuite incorporées à celui-ci.

Les datations des différentes structures en pierres avec des restes de faune domestique indiquent une période pour ce phénomène régional d'inhumations animales allant de 5200 et à 3800 av. J.-C. (Di Lernia *et al.* 2013 : 7). Toutefois, d'autres structures plus petites et plus tardives (périodes du Pastoral final et garamantique) montrent une utilisation durable du lieu, et par là une certaine pérennité de son importance rituelle à travers les siècles. Selon les auteurs de ces découvertes, divers groupes de pasteurs ont ainsi occupé les abords du lac de l'Edeyen de

Murzuq, surtout durant la saison humide. Puis, durant les mois les plus secs, ils se sont déplacés vers les aires situées en hauteur et plus riches en eau du plateau du Messak. C'est probablement durant ces séjours que les éleveurs ont construit ces structures en pierres et pratiqué des rituels principalement centrés sur le bétail. Les études isotopiques montrent que les animaux ont majoritairement une origine commune et locale. Ils étaient sans doute sacrifiés et leur viande partagée lors du rassemblement de plusieurs personnes, voire peut-être de groupes pastoraux différents⁸⁸. Leurs restes étaient ensuite inhumés au sein de structures en pierres, auxquelles sont associées simultanément à leur construction ou postérieurement des représentations gravées de bétail et de motifs énigmatiques. Ces réemplois témoignent du caractère dynamique des monuments en pierres. Ces derniers font partie du paysage, ils sont revitalisés par le dépôt de ces pierres gravées.

En outre, ces structures contiennent parfois des vestiges archéologiques, principalement des outils en pierre, notamment des haches, ainsi que des poteries. Les haches étaient placées soit sur les bords immédiats des structures, soit à l'intérieur même de celles-ci et proches alors des têtes animales habituellement déposées quant à elles au fond des fosses. Ces haches ont très certainement servi à tuer les animaux ou à leur donner un coup symbolique fatal (Di Lernia *et al.* 2013 : 11). Les poteries, régulièrement déposées près des têtes animales, sont interprétées comme des offrandes. La présence de ces deux types de dépôts témoigne de pratiques rituelles hautement standardisées et de la haute valeur accordée au bétail.

L'émergence de rituels en lien avec ces animaux domestiques (sacrifices, consommations de viande, inhumations animales, offrandes), vers la fin du VI^e millénaire av. J.-C., est là envisagée comme une réponse sociale à la détérioration des conditions environnementales du Sahara. En réaction aux sécheresses et famines occasionnées par de brusques épisodes arides, les éleveurs auraient utilisé leur bétail, « *this precious resource* », comme offrande aux entités supranaturelles (Di Lernia 2006 : 60). Le sacrifice rituel du bétail est explicitement mis en relation avec des cérémonies destinées à faire tomber la pluie ; les animaux auraient servi de médiateurs entre les groupes humains, les territoires et les divinités, et les acteurs de cette médiation auraient été des faiseurs de pluie.

Un changement dans l'usage et la signification de ces structures en pierres s'opère au cours du temps. En effet, lors de la transition du Pastoral moyen et du Pastoral final, vers le IV^e

⁸⁸ Au sein d'une même structure en pierres se trouvent parfois des animaux appartenant à des aires différentes de pâture. Ceci semble indiquer que des groupes différents ont partagé un même monument (Di Lernia *et al.* 2013 : 25). Toutefois, il est possible également qu'il s'agisse d'un même groupe, plaçant son troupeau dans différentes aires de pâture et se retrouvant à l'occasion de rituels particuliers.

millénaire av. J.-C., de brusques oscillations climatiques forcèrent les populations humaines à se déplacer à nouveau et sans doute à se rencontrer davantage. Ces structures en pierres, destinées premièrement à des inhumations animales, commencent à être utilisées pour des inhumations humaines. Elles vont désormais servir de sépultures individuelles, généralement pour des hommes adultes. Une certaine similarité dans le rituel semble toutefois perdurer, comme l'atteste le site d'In Habeter IIIa, avec des dépôts de céramique aussi bien dans les sépultures animales qu'humaines (*ibid.* : 56). Un processus de différenciation sociale semble alors se développer, les structures en pierres devenant un moyen d'affirmer une identité ou richesse personnelle et non plus commune. Ces structures n'appartiennent probablement plus au groupe, mais à des membres individuels de celui-ci, à des segments ou clans plus petits. Ce changement dans leur usage est dit représenter un tournant du symbolisme « *from collective memoir to individual biography* » (*ibid.* : 61). L'accent est placé sur les relations entre les personnes participant à l'élaboration du monument funéraire et l'individu (ancêtre) inhumé, ainsi qu'entre ce dernier et la terre sur laquelle il repose⁸⁹.

4.3. Algérie

4.3.1. Mankhor

La nature complexe des relations entre les éleveurs et leurs animaux domestiques est également perceptible sur le site de Mankhor dans le Tadrart algérien, zone de contact entre le Sahara central, oriental et méridional. Sur près de 80 hectares ont été repérées de nombreuses accumulations de pierres, avec parfois des traces de brûlures indiquant d'anciens foyers, de rares artefacts (céramiques en association avec les restes calcinés, pointes de flèches, matériel de broyage), ainsi que de nombreux ossements de bovins en surface comme en fosse (fig. 95)⁹⁰. Le site comprend quatre zones distinctes, mais seules la troisième et la quatrième ont été fouillées. La troisième zone se caractérise par une forte concentration d'accumulations de pierres. Il s'agit de petits (moins de 60 cm) et grands foyers circulaires (environ un mètre), délimités par des pierres calcinées. Autour des plus grands se trouvent des fragments de poteries, avec une identité de formes et motifs décoratifs suggérant une destination exclusivement funéraire, des outils et éclats en silex, ainsi que des ossements brisés et brûlés. À l'intérieur repose une couche épaisse de cendres et charbons mélangés à des ossements calcinés et éclatés. D'autres accumulations de

⁸⁹ « *In this way, the ancestors strengthen the cohesion of the community and its economy, claiming rights over resources. Following this approach, it is possible that a primary function for these first human-related stone structures was to emphasize the continuity with the group and its rights on the land, stressing kinship relations* » (Di Lernia 2006 : 61).

⁹⁰ La majorité des restes osseux sont attribués au *Bos taurus (ibericus)*, un bovin domestique de petite taille, mais certains sont attribués au *bos primigenius*, un bovin sauvage de plus grande taille (Tauveron *et al.* 2009 : 185).

pierres couvrant des fosses contenant des ossements existent également, mais elles ne présentent aucune trace de feu.

Plusieurs de ces fosses ont livré des squelettes de bovins presque complets et dans tous les cas les encornures sont absentes. Cette absence systématique est une particularité notable pouvant être mise en relation avec l'importance des encornures dans l'art rupestre. Toutefois, le devenir de ces éléments caractéristiques du bétail est incertain. Ont-ils connu un traitement spécial ? Ont-ils été déposés ailleurs ? Ont-ils été prélevés pour servir à d'autres usages ? Les fosses livrent majoritairement un seul dépôt, celui d'un jeune bovin (entre 18 mois et 4 ans)⁹¹. Seuls deux cas présentent des inhumations collectives, avec trois dépôts successifs et bien distincts (Tauveron *et al.* 2009)⁹². Dans toutes ces structures complexes, les ossements sont déposés selon un même mode, formant un paquet compact de 20-30 centimètres de hauteur pour 50-60 centimètres de largeur en moyenne (fig. 96). Ceci suggère que les animaux auraient été placés dans un sac en matière organique ; un récipient en peau avec les poils à l'extérieur (Aumassip 2006). Certains des ossements ont été sciés avant d'être placés dans les fosses qui mesurent systématiquement 80 centimètres de diamètre sur 70 à 80 centimètres de profondeur (Ferhat 2003). D'autres ossements sont en connexion anatomique, indiquant probablement que la viande n'a pas été entièrement consommée. Un mode similaire de dépôt est constaté pour les accumulations d'ossements se trouvant à l'intérieur de cercles composés de moins d'une dizaine de petites pierres ou à proximité d'accumulations de pierres identifiées comme des foyers. Dans ce dernier cas, les ossements en surface apparaissent brûlés, une calcination qui a probablement eu lieu après leur dépôt.

Le dépôt régulier (une trentaine de fosses) et structuré (un mode similaire pour chaque fosse) d'ossements de bovins quasi complets et presque du même âge renforce l'interprétation du site comme cimetière animal (Aumassip 2006 ; Tauveron *et al.* 2009). En effet, la présence de squelettes entiers confirme la thèse d'un enfouissement avec préservation de l'intégrité physique des animaux et l'unité des âges exclut l'hypothèse d'enfouissement lié à une épizootie, car dans ce cas la mort aurait atteint tout le cheptel bovin. Il y a bien ici sélection d'une catégorie privilégiée d'animaux, à savoir les jeunes. La faible densité d'artefacts et la présence de nombreux foyers toujours proches de ce qui apparaît finalement comme des inhumations animales révèlent alors l'existence d'un lieu dédié exclusivement à une activité rituelle (Tauveron *et al.* 2009 : 185). Cette activité serait liée à un culte du bétail, dont les manifestations régionales sont à situer entre les V^e

⁹¹ Seule la fosse R1 livre un bovin plus âgé (environ 6 ans) (Chaïd-Saoudi 2007).

⁹² Selon Chaïd-Saoudi (2007), la fosse A regroupait deux squelettes et la fosse B en comptait quatre.

et IV^e millénaires avant notre ère (Ferhat 2003 ; Tauveron *et al.* 2009)⁹³. Ce culte présente une tradition de dépôt globalement identique à travers le temps, mais avec quelques variations dans les inhumations, qui pourraient être liées soit à son évolution chronologique, soit à une juxtaposition de différents faciès. Toutefois, la mise en relation des os brûlés des fosses avec les pierres calcinées et les tessons de poterie jonchant le sol laisse suggérer que le cimetière aurait également pu servir au cours du temps comme une zone d'activité domestique (Chaïd-Saoudi 2007). Le caractère aléatoire concernant la calcination (certains os d'une même fosse et certaines fosses seulement touchées), ainsi que l'apparente non-organisation du site, trouveraient une réponse dans ces foyers allumés çà et là, au-dessus des fosses, par des pasteurs faisant halte.

4.4. *Niger*

4.4.1. *Talak-Timersoi*

Dans l'ouest de l'Aïr, plusieurs sites datés entre la fin du V^e millénaire et le milieu du IV^e avant notre ère (5350 et 4750 BP) ont été découverts dans la région de Talak-Timersoi. Il s'agit de Tagudalt, Awkare, Akarao, Alabakat et Tin Kulna (Paris 2000 : 113, fig. 7.1). Ces sites ont révélé la présence de restes de bovins complets et articulés en limite des occupations humaines. Toutefois, ces restes ne se trouvent pas sous des tumuli et leur association avec les vestiges des occupations humaines demeure incertaine. Il pourrait bien s'agir d'animaux décédés d'une mort naturelle, par exemple d'une épizootie, puis ensevelis par les vents et sables (Lhote 1976 ; 1979). Le caractère rituel de leur dépôt ne serait donc pas confirmé. Cependant, il apparaît que les animaux ont leur tête toujours orientée dans la même direction, c'est-à-dire vers l'est, laissant suggérer une interprétation davantage rituelle (Paris 2000 : 112).

4.4.2. *Chin Tafidet*

À Chin Tafidet, toujours à l'ouest du massif de l'Aïr mais dans l'Ighazer Wan Agadez, l'étude du village néolithique a livré des inhumations animales relativement séparées du cimetière humain, malgré l'existence de recoupements dus à la longue occupation du lieu, de 2300 av. J.-C. à 1500 av. J.-C. environ (Paris 2000 : 114). Ces inhumations concernent les restes de treize bovins en position articulée et de restes brûlés de cinq bovins désarticulés. Elles sont probablement liées à un rituel, mais il est impossible de savoir s'il concernait l'animal lui-même ou s'il représentait une offrande à un individu ou à une entité (Paris 2000). Certaines marques observées sur la vertèbre d'un boviné suggèrent une incision profonde au niveau de la gorge. Les découvertes

⁹³ Les données radiocarbone indiquent une fourchette chronologique allant de 5525 à 4865 BP, 4490 à 3510 BC (Ferhat 2003 : 185).

montrent ainsi que les bovinés ont été sacrifiés, découpés et ensuite enterrés par les hommes. Les corps sont toujours déposés sur le côté droit, faisant face à l'est. Cette orientation est la même que celle des squelettes humains découverts à proximité (fig. 97). Cependant, rien ne permet actuellement de relier les tombes animales à celles humaines (Reinold 1992).

4.4.3. *In Tuduf*

À In Tuduf, à dix kilomètres au nord-est de Chin Tafidet, plusieurs sites néolithiques ont été identifiés. Des ossements de bovins principalement, mais également de chèvres et de moutons ont été retrouvés éparpillés sur l'ensemble du site. Plusieurs inhumations de bovins sont reconnues (six au total), avec parfois des squelettes en quasi complète connexion anatomique. Elles semblent faire partie intégrante d'un rituel, consistant dans le sacrifice d'un animal, la découpe de ses membres et l'ensevelissement attentionné de ses restes (fig. 98). Tous les ossements inhumés montrent en effet une intention de reconstruire l'articulation du corps animal, ainsi qu'une régulière disposition sur le côté droit, dans une direction est-ouest, avec la tête presque toujours à l'est. Cette orientation est également celle des squelettes humains présents dans le même secteur, mais rien ne permet à nouveau de relier ces deux ensembles d'inhumations (Paris 2000).

4.4.4. *Adrar Bous*

À Agoras in 'Tast, dans la région de l'Adrar Bous au nord-est de l'Aïr, les restes en position anatomique d'un jeune bovin (entre 2 et 5 ans) ont été mis au jour et datés du milieu du V^e millénaire avant notre ère (5760 ± 500 BP). Selon les auteurs de la découverte, sa présence sous les sables du désert ne relève pas d'un dépôt intentionnel, mais d'un ensevelissement dû au vent (Carter & Clark 1976). Il serait mort naturellement puis se serait desséché au soleil (Clark *et al.* 2008). Le site comprend également d'autres ossements de bovins, incomplets et carbonisés. Ils se trouvaient réunis et enfouis dans de petites fosses, recouvertes parfois d'un empilement de pierres. Ces fosses, comprenant les restes de un à plusieurs animaux, sont finalement interprétées comme les vestiges de repas ou festins alimentaires (Clark *et al.* 1973 ; Clark & Gifford-Gonzales 2008)

Au nord de l'Adrar n'Kifi, deux tumuli ont été fouillés à la limite nord du site de l'Adrar Bous⁹⁴ (fig. 99). Ils contenaient chacun les restes de bovins, dont l'un a été daté de la fin du VI^e millénaire avant notre ère (6200 ± 250 BP). Il n'est actuellement pas possible de se prononcer sur

⁹⁴ Le plus petit mesurait 1,40 mètre de diamètre et 0,40 mètre de hauteur ; le plus grand, 2 mètres de diamètre et 0,50 m de hauteur.

le caractère rituel de ces structures (l'une d'entre elles pourrait bien être les restes d'une boucherie), mais il est certain, par contre, que les ossements ont été placés intentionnellement dans cette fosse et recouverts ensuite de pierres (Paris 2000). Dans les années 1980, une structure comparable avait été découverte par Roset (1987 : 207). Il avait mis au jour un squelette de bœuf très comparable et daté de la fin du VI^e millénaire avant notre ère (6325 ± 300 BP). Les ossements étaient très largement brûlés et rassemblés dans une petite fosse recouverte par de gros blocs. Ce dispositif lui évoquait celui d'une sépulture véritable. Au centre du site, deux sépultures humaines ont été découvertes, dont l'une est datée de la fin du IV^e millénaire (4350 ± 250 BP), et donc d'âge plus récent que les inhumations animales. En outre, l'association d'ossements animaux à des gisements immédiatement contemporains de l'Adrar Bous reste encore à faire.

4.4.5. *Afunfun et Iwelen*

L'association de sépultures humaines et animales est rare au Niger, seuls deux sites attestent de cette pratique. Ils sont datés du milieu du III^e millénaire avant notre ère (4000-3500 BP) et sont situés dans la région d'Afunfun, à 40 km au sud-est d'Agadez. Les sépultures sans tumuli de pierres de ces sites (TAG 9 et TAG 12) diffèrent de celles mentionnées précédemment, notamment par la présence régulière d'offrandes mortuaires. Ces dernières sont représentées par des poteries (entières ou brisées), des coquillages (bivalves *Unio sp.*) et par des squelettes (articulés) de petits animaux domestiques plus ou moins complets (agneau ou chevreau). Dans quatre cas, ces squelettes d'animaux sont placés près d'un squelette humain. Selon Paris (2000), ces dépôts rappellent les traditions funéraires observées à el-Ghaba et à el-Kadada au Soudan, durant le V^e et le IV^e millénaires avant notre ère (Gautier 1986 ; Geus 1986)⁹⁵. Il est également à Iwelen un autre exemple de sépultures humaines associées à du bétail, mais sous un tumulus cette fois et de période plus tardive, puisque libyco-berbère. Ce phénomène reste rare cependant, puisqu'une seule tombe contenait un fragment de mandibule de bovin près du squelette humain, sous un tumulus de type cratère. La sépulture est datée vers le VII^e siècle avant notre ère, grâce aux restes de cuir ayant servi de linceul au défunt (Paris 2000).

4.5. *Soudan*

Les découvertes de dépôts d'animaux sont plus riches et plus nombreuses dans la vallée du Nil qu'au Sahara central. Dès le milieu du VI^e millénaire av. J.-C. en Nubie et au Soudan central, ces dépôts sont retrouvés dans des contextes fort divers ; en fosse, sous des tumuli ou en

⁹⁵ Selon Paris (2000 : 124), il est possible que les populations d'Afunfun aient été influencées pour la forme et le décor de leur céramique ellipsoïdale par les cultures soudanaises. Il y aurait ainsi eu une migration de populations nilotiques du Soudan ou au moins une diffusion culturelle le long des limites méridionales du Sahara à cette époque.

association avec des inhumations humaines. Plusieurs tombes montrent en effet une association évidente entre le défunt et un ou plusieurs crânes de bovins domestiques, placés sous la tête ou à proximité du corps (Reinold 2000 ; Honegger 2005b ; Chaix 2010). Un symbolisme du bucrane semble là exister et perdurer dans de nombreuses aires culturelles. Il va s'amplifier de manière importante dès le milieu du V^e millénaire av. J.-C. pour atteindre finalement son expression la plus manifeste dans les sépultures du royaume de Kerma (daté entre 2500 et 1500 av. J.-C.). Il est impossible de détailler ici les systèmes sociaux complexes des sociétés pratiquant ce dépôt animal, élément d'un rituel funéraire plus complexe, ni d'expliquer les motivations profondes qui entraînent ces hommes à être accompagnés d'une partie de leur bétail dans l'au-delà, du moins dans leur tombe, dernière demeure terrestre. Les quelques sites mentionnés, bien qu'ils ne relèvent pas tous du même contexte spatio-temporel, révèlent pourtant des pratiques similaires sur plusieurs points. Sans doute le symbolisme exprimé dans ces pratiques devait connaître des variations régionales importantes, mais les coutumes des groupes humains de cette région présentent de nombreuses affinités, semblant traduire une certaine homogénéité culturelle, ainsi qu'un changement rapide de leur tissu social. Les liens qui unissaient ces groupes peuvent être mis en lumière par la place essentielle que revêt le bétail, notamment dans la sphère rituelle. En effet, l'association au sein d'une structure funéraire entre le défunt et un ou plusieurs bucranes de bovins apparaît comme une tradition ancienne, dont le développement le plus spectaculaire est bien visible dans les nécropoles du premier royaume d'Afrique noire, au moment même de sa pleine expansion.

4.5.1. El-Barga

À El-Barga, la fouille d'un cimetière néolithique localisé à la hauteur de la Troisième cataracte a révélé l'existence de sépultures contenant des adultes de grande taille et des enfants disposés en position fléchie dans des fosses généralement pourvues d'offrandes funéraires et d'objets utilitaires (parures, bracelets en ivoire d'hippopotame, pendentifs, boucles d'oreilles, labrets, lames de haches, poteries, coquillages, etc.). Le cimetière, daté entre 6000 et 5500 av. J.-C., est devenu le plus ancien site néolithique connu de la vallée du Nil, suite à la découverte d'une sépulture d'homme inhumé face à la sépulture d'un enfant de deux ans et au-dessus duquel un crâne de bœuf domestique avait été déposé face contre terre, les cornes en direction de l'est (Honegger 2005b : 248, tombe 111-112). Cet ensemble funéraire est daté de 5750 av. J.-C. (fig. 100). L'analyse de l'organisation spatiale du cimetière a en outre montré deux concentrations distinctes et contemporaines, avec les tombes les plus richement dotées en mobilier funéraire occupant une position centrale, indication d'une certaine hiérarchisation de la société. La tombe

la plus fournie en mobilier appartient à une femme d'une vingtaine d'années. Elle contenait plusieurs outils et armes généralement attribués à des activités masculines (haches, harpons). Honegger (2005b) rappelle que la prédominance du statut de certaines femmes au sein des nécropoles préhistoriques a été également signalée dans la vallée du Nil à Kadruka et en Basse-Nubie dans certains cimetières du Groupe A.

4.5.2. Kadruka

À environ 50 kilomètres en amont de la Troisième cataracte et à 20 kilomètres au sud d'El-Barga, la zone du wadi El-Khowi fut très peuplée au cours du V^e millénaire avant notre ère et, semble-t-il, délaissée à la fin du IV^e millénaire avant notre ère. Les vestiges découverts sont nombreux et en excellent état de conservation. Le nom de Kadruka a été donné à une cinquantaine de gisements néolithiques, répartis en une succession de sites d'habitats et de cimetières aux abords du wadi El-Khowi. La vingtaine de cimetières, qui s'échelonnent du VI^e au IV^e millénaires av. J.-C., livrent non seulement d'importantes informations sur l'évolution des coutumes funéraires, mais aussi sur la vie quotidienne, les activités économiques, les croyances religieuses ou l'organisation sociale des populations vivant dans cette région. Ils présentent un matériel archéologique dont les nombreuses similitudes avec le Soudan central « *témoigne[nt] d'un tronc commun à ces cultures, mais de fortes variantes apparaissent, traduisant des modalités d'évolution ou d'adaptations régionales différentes* » (Honegger 2005b : 76).

La hiérarchisation progressive de la société nubienne apparaît dans l'organisation et la composition des tombes, qui laissent présumer de l'existence de véritables « *chefferies* » constituant les bases des états protohistoriques à venir (Reinold 2000 : 48). Toujours de plan circulaire, les tombes sont d'abord individuelles et pauvres en mobilier, puis graduellement plus riches, disposées en cercle autour de la sépulture d'un personnage dominant, chef ou roi⁹⁶. Cette forte hiérarchisation est remarquable notamment dans l'organisation du cimetière KDK 1.

Le cimetière KDK 1 se présente sous la forme d'une butte circulaire d'une trentaine de mètres de diamètre et d'environ 1,50 m de hauteur. Sa fouille a livré 142 sépultures, dont 96 néolithiques et 46 attribuables à la civilisation de Kerma. L'organisation spatiale des tombes présente une répartition en deux groupes. La majorité d'entre elles sont situées au sommet de la butte et concernent essentiellement des hommes adultes. Dans la partie basse, sont regroupées surtout des inhumations de femmes. Les enfants et les adolescents sont installés indifféremment

⁹⁶ Reinold dit à propos de ce personnage qu'il n'est pas possible de déterminer si son pouvoir est d'ordre politique, économique ou religieux (ou les trois à la fois), mais qu'il est bien à la tête du groupe humain inhumé. Il serait à considérer comme « *un roi, avant l'invention même de la royauté* » (Reinold 2000 : 48).

sur les deux zones et constituent près du quart des inhumations. L'arrangement des fosses et la distribution préférentielle de certains types d'objets dans les tombes révèlent des différences de classe entre les défunts et indiquent une société hiérarchisée.

Les tombes situées dans la partie haute semblent suivre un plan établi. La sépulture connue sous le numéro 131 occupe une position privilégiée au sommet de la butte (fig. 101). Les autres fosses sont disposées en cercles concentriques rayonnant à partir de celle-ci. Au milieu de la sépulture de forme circulaire (1,5 m de diamètre) repose le squelette d'un homme d'une quarantaine d'années. Le corps était recouvert d'une ou de plusieurs peaux de bovins teintées de jaune (Reinold 2001). L'inventaire du matériel découvert permet de considérer ce personnage comme le membre le plus important (chef politique, économique, religieux ?) de cette communauté d'agropasteurs du V^e millénaire avant notre ère⁹⁷. Deux bucranes, aux extrémités recouvertes d'un enduit de couleur blanche, étaient placés sur son squelette, ainsi qu'un lissor, un pilon et deux têtes de massues ; symboles de pouvoir. Dans la fosse, un vase caliciforme et un gobelet décoré reposent derrière le crâne. Au-delà, se trouvent deux palettes à fard, une jarre et, dans le dos du défunt, trois céramiques. À ses pieds, une meule et deux peignes en ivoire ont été découverts.

4.5.3. *El-Kadada*

Le site néolithique d'El-Kadada est situé à 180 km en aval de Khartoum, sur la rive droite du Nil. Au sein du cimetière, l'association entre l'homme et l'animal domestique est remarquable. En effet, le gros bétail bénéficie d'une considération particulière, puisque des bucranes sont déposés dans les tombes à proximité du corps des défunts. Les sépultures de ce site du IV^e millénaire av. J.-C. comprennent des inhumations en vases et en pleine terre, avec un nombre variable d'individus, déposés à des moments différents. Quelques sépultures en pleine terre, généralement pratiquées dans des fosses plus ou moins grandes, circulaires ou subcirculaires, se différencient des autres : KDD 76/1-2-3 et KDD 85/60-61.

La tombe KDD 76/1-2-3 livre trois individus, sans doute de sexe masculin, dont l'un (76/1) n'a pas été enseveli en même temps que les deux autres (76/2 et 3) qui sont placés sur deux côtés différents et orientés selon le même axe (crânes à l'ouest). Le sujet 76/2 montre une position très contractée qui traduit son enfouissement dans un sac ou à l'aide de ligatures. Le

⁹⁷ Le défunt portait aussi un épais bracelet en ivoire au coude gauche et six autres plus petits au poignet droit, ainsi que des perles tubulaires autour du cou. Sur le côté ouest de la fosse se trouve une statuette anthropomorphe en grès associée à un bloc de pierre de couleur jaune ; au nord, une petite hache et trois têtes de massue. Le plus important dépôt se situe à l'est, avec des valves d'*aspatharia*, un coffret de cosmétiques, des outils en os, une aiguille, une petite hache en ivoire. Quatre autres têtes de massues au sud forment un autre groupe d'objets (Reinold 2001).

sujet 76/3 est entouré d'un riche mobilier funéraire, dont un cornillon de boviné, mais aussi sept vases dont un caliciforme, une meule et son broyeur, des éclats de quartzite, une palette et son pilon, des fragments de malachite et une dizaine de valves de mollusques dulcicole (Reinold 2000).

La tombe KDD 85/60-61 présente une inhumation particulière qui laisse suggérer un possible mort d'accompagnement, comme pour la tombe précédente. Une personne adulte, sans doute masculine, est inhumée au centre de la fosse, en position contractée, alors que l'adolescent qui l'accompagne est placé en bordure de fosse. La relation entre ces personnages est assurée par un bucrane dont une cheville osseuse repose sur le cou de l'enfant, tandis que la partie située sous les orbites semble servir d'appui-tête à l'adulte (fig. 102). Le corps de l'enfant est déposé en premier, « *il participe au mobilier funéraire et n'est qu'un dépôt associé à l'individu principal* » (Reinold 2000 : 71), puis le matériel funéraire est réparti en arc de cercle, enfin l'adulte est placé dans la fosse. L'auteur de cette découverte avance l'hypothèse de sacrifices humains pour les individus 76/2 et 85/61. Ils auraient été mis à mort au cours de cérémonies d'enterrement, puis placés dans les fosses de personnages importants de cette communauté. Dans le cas de la sépulture 76/1-2-3, cet événement peut être daté entre 3619 et 3390 av. J.-C.

Les différentes recherches archéologiques menées au Soudan central, et dont les cimetières d'El-Kadada et de Kadruka sont emblématiques, indiquent une forte croissance et un début de stratification des sociétés pastorales au cours des V^e et IV^e millénaires avant notre ère. Leur organisation sociale comme économique semble bien résulter d'un développement indigène (Bonnet 1990a ; Reinold 2000). En Nubie, l'apparition du royaume de Kerma n'en serait alors que le prolongement : « *arriving at a standard of social hierarchy, these Neolithic societies are not going to evolve more in their principle, but according to models bound to their growth. Thus they prelude the appearance of kingdoms* » (Reinold 2001 : 9). En effet, le royaume de Kerma n'aurait sans doute pas pu émerger sans une organisation dite 'en chefferie' des sociétés néolithiques occupant les bassins sud de la Troisième cataracte (O'Connor 1993 : 13 ; Bonnet 2000 : 11 ; Reinold 2006 : 161). Cependant, cette vision linéaire de l'évolution socio-économique de la région ne tient pas compte de la complexité des rapports entretenus par les différentes sociétés nubiennes. L'étude du Pré-Kerma a permis de rendre plus explicite l'influence de cette culture dans l'apparition du royaume de Kerma et de nuancer l'apport de Kadruka ou d'El-Kadada dans l'origine de ce dernier (Honegger 2003, 2004).

4.5.4. El-Ghaba

Le site d'El-Ghaba, distant de moins d'un kilomètre de la nécropole d'El Kadada, se présente comme une colline naturelle sur laquelle a été implanté un cimetière. Dans les années 1980, 321 tombes individuelles ont été fouillées, dont 254 appartiennent au Néolithique⁹⁸. La période principale d'utilisation du cimetière est située entre le milieu du V^e millénaire av. J.-C. et le début du IV^e millénaire av. J.-C. (Lecointe 1987). La fouille a montré l'existence de deux groupes différenciés d'inhumations par la nature de leurs dépôts et par leur emplacement sur la butte. Dans la zone septentrionale, les inhumations se caractérisent par le dépôt de bucranes au fond de la fosse, à côté du défunt. La découpe de ces bucranes, qui laisse visible les cornillons et la moitié supérieure du frontal, les apparente fortement à ceux d'El Kadada. Ces dépôts ne comptent pas plus de deux bucranes par tombe, posés l'un sur l'autre derrière le crâne du défunt ou alignés. Cette zone présente une faible concentration sépulcrale. Dans la zone méridionale, à forte concentration sépulcrale, une seule tombe à bucrane a été observée. Les inhumations se caractérisent surtout par la présence de céramiques spécifiques placées au fond des fosses, telles des vases caliciformes, des vases à fond plat ou à ouverture horizontale.

4.5.5. Site R12

À une dizaine de kilomètres au nord-est de Kawa (au sud de Kadruka), une butte naturelle a servi de cimetière à une population néolithique du V^e millénaire avant notre ère. Quelques 166 tombes, comprenant environ 200 personnes, ont été fouillées sur ce site nommé R12 (Salvatori *et al.* 2008). De nombreuses inhumations humaines sont accompagnées de dépôts d'ossements animaux, principalement de gros bétail. Le nombre exact de bucranes déposés dans les fosses à côté des défunts ou sur leur corps est difficile à assurer en raison de la mauvaise préservation et de la fragmentation des vestiges osseux. Toutefois, 59 bucranes ont pu être étudiés, appartenant majoritairement à des bovins mâles, généralement des bœufs. Ceci indique une sélection intentionnelle de ces bovins, dont les bucranes plus grands et impressionnants que ceux des femelles pourraient avoir été un symbole de puissance, prestige et prospérité (*ibid.* : 61). Ces bucranes ont été découpés de manière spécifique, laissant apparaître les deux cornes (parfois avec les étuis cornés encore présents) et une partie du frontal⁹⁹.

⁹⁸ Les soixante-sept autres tombes sont d'époques méroïtique, postméroïtique et chrétienne.

⁹⁹ La comparaison des découpes de bucranes montre des variations selon les sites soudanais et leur appartenance chronologique (Salvatori *et al.* 2008 : 76). La découpe courte des bucranes (c'est-à-dire, au dessus des nasaux) est bien observée sur les sites néolithiques (R12, El-Ghaba, Kadruka), puis sur les sites du Néolithique final (El-Kadada) et de la protohistoire (Kerma, Sai), c'est une découpe préservant une grande part du frontal et des nasaux qui est réalisée (Kerma ancien), avant que les bucranes ne soit sectionnés à la hauteur de l'épine dorsale (période Kerma moyen et classique) (Jourdan 1981 ; Chaix 1986b).

Parmi les 59 bucranes, 4 n'ont pas pu être attribués à une tombe particulière. Ainsi, 55 bucranes sont répartis entre 36 tombes. Ces dernières possèdent majoritairement un dépôt d'un bucrane unique (23 sur 36), d'autres de deux bucranes (10 sur 36) et plus rarement trois bucranes (2 sur 36). Une seule tombe en possède davantage, avec un dépôt de six bucranes. Elle contient le corps d'un enfant âgé entre deux et quatre ans. Lorsque le sexe des individus a pu être déterminé, il apparaît que les défunts accompagnés de bucranes sont majoritairement des hommes adultes (treize cas). Toutefois, les femmes et les enfants (moins de 10-12 ans) sont également concernés par les dépôts, avec respectivement sept et neuf cas.

4.5.6. *Wadi Howar*

Le wadi Howar, aujourd'hui un large système de cours d'eau asséchés en bordure sud du Sahara, était autrefois le tributaire occidental le plus important du Nil et un lien significatif vers les parties intérieures de l'Afrique (Jesse 2006b). Dans cette région, des concentrations importantes d'ossements de bétail et de céramiques ont été retrouvées et datées entre le IV^e et le III^e millénaire avant notre ère. Elles forment les parties visibles de puits atteignant parfois deux mètres de profondeur et remplis de restes osseux de bovins, ainsi que de céramiques presque entières. La présence de ces dernières pourrait évoquer des offrandes funéraires. Un usage rituel de ces zones de concentrations a en effet été suggéré. Les bovins auraient été là sacrifiés et leur viande consommée lors de festins et rituels spécifiques (Jesse 2006a : 49). Toutefois, il est possible que ces concentrations d'ossements et de poteries revêtent un caractère séculier également, pouvant alors être interprétées comme des aires de rejet (Jesse *et al.* 2007 : 49). Ces dépôts d'ossements se sont poursuivis durant plusieurs siècles, comme l'indique le site de Djabarona 84/13, où sur un peu moins d'un kilomètre carré, des milliers de fosses ont été identifiées (fig. 103). Aucune superstructure en pierres ne venait les recouvrir. Deux dates radiocarbone permettent de situer l'occupation de ce site entre le milieu du III^e et du II^e millénaire avant notre ère (4000 ± 200 BP et 3360 ± 120 BP) (Keding 1997). Dans le wadi Howar, l'importance du bétail se démontre également par l'inhumation de carcasses complètes de vaches, comme à Abu Tabari (Jesse 2006a : 48). Elles sont là par contre sans aucune offrande.

4.5.7. *Saï*

L'île de Saï est située entre les Deuxième et Troisième cataractes, au sud du Batn el-Haggar. Elle livre de nombreux vestiges archéologiques témoignant du riche peuplement de la vallée du Nil, de la préhistoire ancienne jusqu'aux époques tardives. La présence de dépôt animal est ici remarquable, notamment dans les nécropoles d'époque Kerma qui contiennent plusieurs

milliers de tombes. L'île est en effet un important centre de la civilisation Kerma, avec ses souverains propres mais rattachés néanmoins à un ensemble politique plus vaste, dont la capitale est située sur l'emplacement de l'actuelle ville de Kerma au nord du Soudan (Gratien 1986). Dans cette culture de Haute Nubie florissant entre 2500 et 1500 av. J.-C., les animaux étaient associés à des inhumations d'hommes, de femmes et d'enfants sous des tumuli composés d'anneaux de blocs de schistes ou de grès bleu-noir et, au centre, de quartz blanc. Ils faisaient intégralement partie de leurs rituels funéraires. Ils ont été aussi bien inhumés complets et en position articulée que découpés et partiellement disposés sous forme de quartiers de viande. Ils sont en outre bien représentés par des fragments ou des parties de leurs corps (étui corné, frontal, contenu stomacal en association avec des charbons, peau servant de linceul de cuir)¹⁰⁰.

Il s'agit essentiellement d'animaux domestiques (bovin, mouton, chèvre), dont le dépôt est interprété comme une offrande au mort (Jourdan 1980). À l'intérieur des fosses, les dépôts sont placés à proximité du défunt et concernent le plus souvent des pièces de viande. Il s'agit sans doute d'offrandes alimentaires et non des restes du banquet funéraire des vivants¹⁰¹. De jeunes moutons entiers (essentiellement des béliers), jusqu'à neuf pour une seule tombe, peuvent également être présents dans la fosse. Ils représentent peut-être un troupeau symbolique ou les « *bêtes favorites du défunt* » destinées à l'accompagner dans l'au-delà (*ibid.* : 82). À l'extérieur des tombes, en bordure sud des tumuli ou plus rarement tout autour, se trouve l'offrande la plus durable dans le temps (fig. 104). Il s'agit du dépôt d'un à plusieurs bucranes, dont certains ont des cornes dites artificiellement déformées (Gratien 1986). Ces bucranes appartiennent à des bovins mâles et femelles, aussi bien jeunes qu'adultes, qui ont très certainement été abattus pour l'occasion et dont les encornures ont ensuite été implantées en surface. Du fait de leur situation, ces dépôts ne peuvent être exactement datés. Il est en effet impossible de dire s'ils ont eu lieu au moment même de la fermeture des tombes ou plus tard, lors d'un rituel commémoratif par exemple ? Ces bucranes connaissent des formes variables selon les périodes (vrai bucrane au Kerma ancien, portion seulement du frontal reliant les cornes au Kerma moyen et Kerma classique). La fréquence de leur dépôt, ainsi que leur abondance, ont également varié au cours du temps, avec moins d'une dizaine de bucranes au Kerma ancien jusqu'à plusieurs dizaines au Kerma moyen et classique¹⁰². De telles « *décoration[s] extérieure[s] de cornes* » (Jourdan 1980 : 77)

¹⁰⁰ Certains moutons complets retrouvés dans les fosses étaient décorés de perles enfilées entre les deux cornes.

¹⁰¹ La viande des petits ruminants était partagée entre le mort et les vivants et constituait la matière première d'un banquet funéraire. S'il y avait partage d'une même nourriture, chacun en effectuait la cuisson. La présence de charbons de bois dans certaines tombes, vestiges de foyers, semble indiquer que la viande y était déposée fraîche et que le mort était censé en surveiller la cuisson. Une fois rassasié, il devait regrouper son troupeau pour entreprendre son long voyage dit Jourdan (1980 : 82).

¹⁰² Au Kerma ancien, la tombe la plus riche du cimetière SKC 1 contenait sept bucranes et quelques cornes de petits ruminants, alors qu'au Kerma moyen, la tombe la plus riche livrait trente-cinq bucranes et une paire de cornes de mouton (Jourdan 1980 :

pourraient bien indiquer la richesse du mort ou l'importance de sa lignée. Il en va probablement de même des autres types d'offrandes animales à l'intérieur de la fosse, dont l'intensité suggérerait la fortune personnelle du mort et son rang. La période privilégiée pour comprendre le sens de ces dépôts est sans doute à situer au tournant du Kerma ancien et du Kerma moyen, puisque c'est là que les populations de l'île apportèrent « *le plus de soins et de minutie à des ensevelissements pompeux* » (*ibid.* : 81).

4.5.8. H29 et P37

Dans la culture Kerma, le bétail tient une place essentielle au sein du rituel funéraire. En effet, sa peau tannée peut servir de linceul au défunt ; sa chair découpée en quartiers de viande est déposée dans la fosse en signe d'offrandes au défunt ; son encornure placée en fosse ou en surface du tumulus semble faire partie du mobilier funéraire. En outre, des animaux domestiques entiers (moutons, chèvres et chiens), jusqu'à plus d'une dizaine par tombe parfois, peuvent être inhumés dans la fosse avec le défunt. Le dépôt animal n'est pas une pratique spécifique à la culture Kerma, mais il prend des proportions jusque-là inédites dans la vallée du Nil. Il se distingue surtout par la quantité croissante et finalement imposante à travers les âges de bucranes placés en surface et arrangés en demi-lune en bordure sud des tumuli. La présence de ces crânes de bovins est surtout notable dans les nécropoles dites royales de la civilisation Kerma, telles celles de Saï et de Kerma. Ce phénomène, qui apparaît dès le Kerma ancien, est sans doute à mettre en lien avec la place du royaume en Nubie entre 2500 et 1500 av. J.-C. et avec l'émergence d'une complexité sociale en son sein (chapitre 5). Les cimetières plus éloignés des centres importants de la civilisation Kerma témoignent en effet d'un usage rituel plus modeste du bétail, notamment du gros bétail.

Le cimetière H29 est situé à un peu moins de cent kilomètres au sud de Kerma. Il est lié à une ou plusieurs petites communautés rurales vivant dans l'arrière-pays du royaume de Kerma et présentant une organisation sociale peu ou prou hiérarchisée. Les relations de ces communautés avec la métropole sont encore mal connues, mais il importe de rappeler que l'arrière-pays méridional devait tout de même avoir une importance significative, puisque c'est là que se rencontre la plus grande densité d'établissements d'époque Kerma (Welsby 2012 : 21).

81). Dans le cimetière SKC 2 du Kerma classique, la plus grande tombe est un tumulus entouré d'un cercle de cinquante et un bucranes (Gratien 1986).

Ce cimetière du Kerma ancien atteste d'un dépôt animal modéré. Sur les 97 tombes fouillées, seules 25 sont concernées¹⁰³. Les restes animaux ont été trouvés principalement dans le remplissage de la tombe ou à l'intérieur du tumulus. Ils appartiennent essentiellement à des moutons, potentiellement des chèvres, et sont interprétés comme les restes de repas ou comme les symboles de festins funéraires (Bangsgaard 2014a : 23). L'hypothèse de provisions ou d'offrandes pour le mort n'est cependant pas écartée (*ibid.* : 25). Deux tombes seulement livrent des dépôts à côté du défunt et en fond de fosse. En outre, six dépôts ont été identifiés en divers endroits du cimetière, en surface. Il s'agit dans ce dernier cas de restes de gros bétail, de moutons et d'équidés. Le gros bétail est là représenté seulement par la cheville osseuse, le frontal et le zygomatique. Autrement dit, ces éléments forment des bucranes dont la découpe est en outre similaire à celle identifiée sur la nécropole orientale pour les périodes du Kerma ancien et du Kerma Classique (Chaix 2001). Les bucranes sont retrouvés essentiellement dans la tombe (cinq cas). Seul un bucrane a été observé en surface, mais il ne semble pas associé à une tombe particulière. Bangsgaard (2014a : 25) avance alors que des festins funéraires avaient lieu au cimetière tout d'abord et qu'ils se poursuivaient ensuite dans un autre lieu, probablement le village. Très rarement, les participants laissaient derrière eux des bucranes au-dessus des tombes, symbolisations probables d'un troupeau de bétail vivant¹⁰⁴. Les restes de ces repas communautaires finissaient essentiellement dans le remplissage de la tombe.

D'autres cimetières, cette fois du Kerma moyen, semblent bien confirmer un usage rituel modeste du bétail en périphérie de la capitale du royaume, surtout du gros bétail. Par exemple, le cimetière P37, situé à 17 km environ au nord du cimetière H29, atteste de dépôts animaux dans 12 des 13 tombes fouillées (Grant 2001). Il s'agit essentiellement de dépôts de petit bétail (moutons, chèvres) et de chiens domestiques inhumés en même temps que le défunt. Dans la fosse, les animaux sont soit placés complets, au pied du défunt (six cas) et dans une position similaire à celui-ci, soit déposés sous forme de quartiers de viande¹⁰⁵. Ils sont enterrés « *as companions and as food for the afterlife* » (*ibid.* : 549). Le gros bétail n'est quant à lui jamais placé dans la fosse. Il est présent sous forme de bucranes disposés en forme de croissant de lune en bordure sud du tumulus. Toutefois, ce type de dépôt est extrêmement rare, puisqu'il concerne une seule tombe pour ce cimetière. La tombe (G3)3 livre environ 20 bucranes arrangés en arcs

¹⁰³ Toutes les tombes sont individuelles. Les défunts sont placés sur une couverture en cuir recouverte d'ocre. Dans de nombreuses tombes, des restes de cuir ont également été retrouvés sur les squelettes humains, suggérant la présence d'une seconde couverture. Dans une tombe, une couverture de cuir était ornée de perles de faïence (Welsby 2012 : 21).

¹⁰⁴ « *It is possible to imagine that these feasting activities were later removed from the cemetery proper and what remained were symbolic herds of cattle above the grave, complete sheep and cuts of sheep meat inside the grave, as a meal for the dead* » (Bangsgaard 2014a : 25).

¹⁰⁵ Parmi les caprins complets inhumés, un au moins était décoré d'une coiffe probablement faite en plumes d'autruches. Elle était placée entre ses cornes et maintenue par une corde en cuir (Grant 2001 : 545). À Kerma, dans plusieurs tombes de la nécropole orientale ont été découverts des caprins décorés d'un disque en plumes d'autruches fixé entre les cornes et de pendentifs en perles cousues attachés à l'extrémité des cornes percées (Chaix 1993).

concentriques¹⁰⁶. Ils appartiennent à des bovins mâles et femelles. Dans la partie septentrionale du cimetière, rattachée cette fois à la période du Kerma ancien, une tombe uniquement, la (K3)2, livre un bucrane, ou plutôt des fragments de crâne. Il était placé dans la fosse, comme il a été observé dans le secteur ancien de la nécropole orientale (Dubosson 2011). Les sépultures du cimetière P37 semblent ainsi attester d'une société hiérarchisée, dont les membres verraient leur statut symbolisé, en partie du moins, par l'opulence des sacrifices animaux réalisés durant leurs funérailles. Seuls quelques individus sont concernés, indiquant peut-être une hiérarchie locale opérant également au niveau régional (Grant 2001).

Plus au sud encore, dans la région de la Quatrième cataracte, de nombreux cimetières Kerma sont identifiés et datés pour la plupart du Kerma moyen¹⁰⁷. Les rituels funéraires étudiés là présentent bien des similarités avec ceux observés dans la nécropole orientale. Toutefois, les sépultures sont généralement moins fournies en mobilier funéraire et des types différents de structures et superstructures sont observés (*ring tumuli*, *tumuli clusters*, *domes graves*, *crevices graves*). Les sépultures ne contiennent en outre que rarement des dépôts d'animaux domestiques. Lorsque présents, il s'agit de dépôts d'ovipacris (chèvres ou moutons) interprétés comme des offrandes animales. Peu d'animaux complets sont inhumés ; un animal le plus souvent, deux au maximum. Généralement, les dépôts consistent en des pièces de viande. Les animaux se trouvent à l'intérieur de la fosse, à proximité du corps du défunt. Ce dernier peut être également recouvert d'une peau en cuir, très probablement de bovin. Jusqu'à présent et à ma connaissance, aucun dépôt de bucrane en fosse ou en surface n'a été mis au jour parmi les centaines de sépultures identifiées dans la région de la Quatrième cataracte (Kolosowska *et al.* 2003 ; Budka 2007 ; Longa & Sliwa 2007 ; Näser 2007 ; Osypinski 2007 ; Sip 2007 ; Wolf & Nowotnick 2007 ; Chlodnicki 2010 ; Paner 2014)¹⁰⁸.

¹⁰⁶ D'autres bucranes s'ajoutent peut-être à cet ensemble, mais les restes, très fragmentés et mal préservés, ne permettent pas plus de précision. En outre, la tombe contient cinq animaux complets (un chien et quatre moutons) et dix-sept pièces de viande (Grant 2001).

¹⁰⁷ Les cimetières du Kerma ancien de la région de la Quatrième cataracte livrent des sépultures très similaires à celles de la nécropole Kerma, de par leur forme et la faible présence de mobilier. En outre, leur présence atteste de la « *large territorial extent of Kerma culture, and perhaps also of the political power of the Kerma Kings, at an early stage in the state's development, something hitherto totally unexpected* » (Welsby 2008 : 35).

¹⁰⁸ En périphérie du royaume de Kerma, le dépôt de bucranes ne semble pas avoir été pratiqué. De futures découvertes pourront peut-être modifier notre perception. Il a récemment été dit que cette pratique existait dans la région de la Quatrième cataracte, mais qu'elle était rarement réalisée. Cependant, les chercheurs ne mentionnent ni les sites concernés, ni le nombre de tombes impliquées, ni le nombre de bucranes déposés (Emberling *et al.* 2014). La pratique du dépôt de cornes en fosse a par contre été observée dans cette région. C'est le cas pour une tombe découverte sur l'île Umm Melyekta. Elle est attribuée au Néolithique, mais des céramiques de surface montrent des affinités avec le Pré-Kerma et le Kerma ancien. La tombe 174 livra ainsi le corps d'un individu adulte en position contractée, accompagné d'une corne de bovin et d'un mobilier relativement riche (deux bols, un caliciforme, des fragments de céramique, une lame de hache, de nombreux galets et silex taillés, un outil en os, une palette, des perles en amazonite et en cornaline) (Fuller 2004 : 6-7).

4.6. Conclusion

Il ressort de cette présentation que les dépôts de bétail entier ou non, sous des tumuli de pierres ou dans des fosses sans superstructures, apparaissent plus ou moins simultanément dans le Sahara, aux alentours du VI^e millénaire avant notre ère. Toutefois, peu de sites attestent de leur existence. Cette pauvreté archéologique peut s'expliquer soit par des recherches infructueuses, soit par le point de vue des pasteurs eux-mêmes. D'un côté, les chercheurs peinent à identifier les pratiques pastorales du Néolithique saharien. En effet, la question de la visibilité du pastoralisme, qui se voit régulièrement posée en archéologie, demeure toujours problématique (Gilbert 1973 ; Macdonald 1999 ; Biagetti & Di Lernia 2003 ; Honegger 2003 ; Fauvelle-Aymar *et al.* 2006 ; Sadr 2008). Le fait que, dans la majorité des sites du Néolithique Pastoral, les restes d'animaux domestiques ne sont que modestement retrouvés ne contribue guère à la résolution de cette question (Aumassip 2006 : 422). Un contraste fort apparaît ici avec l'observation des innombrables représentations de bovins sur les parois et blocs rocheux du Sahara. Serait-il révélateur d'un mode d'élevage particulier ? Pourrait-il justifier l'hypothèse du troupeau capital et fournisseur de lait et de sang plutôt que de viande, celle-ci provenant des produits de la chasse ? Il met assurément en évidence le problème de l'identification du pastoralisme, dans les sites d'habitats comme dans ceux à caractère rituel (cimetières ou espaces cérémoniels). D'un autre côté, les nombreuses et diverses scènes pastorales de l'art rupestre, qui confirment la pleine intégration du bétail dans la vie culturelle du Néolithique saharien, ne livrent que très peu de figurations concernant les rituels funéraires et le sacrifice animal. La rareté de ces figurations, ainsi que la faible présence d'ossements de bétail dans les sépultures, pourraient s'expliquer par des rituels funéraires propres aux sociétés pastorales et par une conception spécifique de la mort (ou de l'au-delà). Ces rituels ne laisseraient en fait que peu de témoins matériels conservés.

Les dépôts de bétail, qui semblent bien perdurer à travers les millénaires, sont retrouvés sur une vaste portion du nord et du nord-est du continent africain (Jesse *et al.* 2013b). Certains chercheurs voient dans cette vaste distribution le résultat de la diffusion d'un culte du bétail par des pasteurs nomades, migrant en raison de l'aridification du Sahara et de la difficile gestion des ressources qui en découlent. La diffusion de ce culte, avec ses pratiques associées (sacrifice animal, usage de structures en pierre pour inhumer du bétail), serait à mettre en relation avec des mouvements à grande échelle de groupes de pasteurs utilisant des structures en pierres pour marquer leurs territoires et comme signes d'agrégation (Di Lernia 2006 : 60 ; Di Lernia *et al.* 2013). Les similitudes observées entre les divers dépôts à travers le temps seraient alors à imputer à un « *common background* » et les variations devraient être liées à l'évolution chronologique d'une

tradition globalement identique ou à une juxtaposition de différents faciès (Tauveron *et al.* 2009 : 185). Une telle vision n'est pas sans rappeler la thèse hamitique et criticable, selon laquelle des pasteurs conquérants, en provenance du nord-est du continent africain, auraient imposé, lors de leurs migrations successives, leur hégémonie et idéal pastoral sur les populations autochtones rencontrées (chapitre 6).

La pratique du dépôt, au-delà de ces formes variables d'un lieu à un autre, semble le plus souvent être d'ordre rituel¹⁰⁹. Elle prit naissance dans des groupes humains attachant une haute valeur symbolique au bétail, puisque prenant soin de le déposer dans des structures pérennes, selon un agencement précis et répété. Sa signification demeure incertaine : expression d'une identité collective ou individuelle, réponse sociale à l'aridification, manifestation d'une complexification sociale ? À l'origine, ces groupes semblent avoir connu des structures socio-politiques peu hiérarchisées. Les archéologues les mettent volontiers en relation avec des sociétés relativement égalitaires composées de 'lignages', avant qu'elles ne deviennent des 'chefferies' pour certaines d'entre elles autour du V^e millénaire avant notre ère (O'Connor 1993 ; Wendorf & Schild 1998 ; Reinold 2000 ; Di Lernia 2006). Une complexification sociale émerge bien au cours du temps, mais elle n'est pas aussi linéaire qu'il n'y paraît. Cette complexification est indiquée par un changement d'usage des structures en pierres, allant d'inhumations animales à des inhumations humaines (Di Lernia *et al.* 2013), par des architectures particulières (Wendorf & Schild 1998) ou encore par la présence de dépôts animaux toujours plus importants et à proximité des défunts (Lecointe 1987 ; Reinold 2000 ; Honegger 2005b ; Salvatori *et al.* 2008 ; Chaix 2010).

Le III^e millénaire av. J.-C. semble signaler un tournant idéologique et sociétal majeur, notamment en Nubie, avec un changement important dans les procédures rituelles. Désormais, des bovins vont être mis à mort en très grand nombre à l'occasion des funérailles, de plusieurs dizaines dans les cultures Pan-Grave et Groupe C jusqu'à plusieurs milliers dans la culture Kerma. Leurs bucranes seront ensuite déposés en bordure extérieure des tumuli (Chaix 2000a ; Bangsgaard 2013, 2014b). Le caractère ostentatoire de ce type de dépôt et sa remarquable intensité à Kerma vont faire l'objet d'une investigation détaillée dans le chapitre suivant. Un tel changement dans le rituel funéraire semble bien révélateur d'une hiérarchisation croissante des

¹⁰⁹ Des différences notables existent entre les inhumations de bovins qui ont été présentées ici. Plusieurs modes sont représentés. Il y a des inhumations de bovins (complètement articulés) en position anatomique sous tumuli (Chin Tafidet, In Tuduf, Nabta Playa) ou sans structure de pierres recouvrant les ossements (Adrar Bous, Talak-Timersoi) ; des inhumations d'ossements montrant des traces de boucherie, empilés de manière ordonnée (Mankhor) ou réarticulés de manière non-naturelle (Mankhor, In Tuduf) ; des inhumations sans ordre apparent de restes osseux (brûlés ou montrant des traces de boucherie) dans des fosses, sous des empilements de pierres, ou encore au sein de ces empilements formant finalement des tumuli (Adrar Bous). Ces inhumations animales semblent être plus anciennes au Sahara que dans la Vallée du Nil. Cependant, leur présence demeure là remarquable, puisque plus d'une trentaine de sites sont concernés. Ces derniers sont liés notamment aux cultures de Badari, du Groupe A, de Nagada, de Maadi-Buto, du Groupe C et de Kerma (Flores 2003 ; Bangsgaard 2013).

sociétés pastorales et agropastorales de la région. Les sites soudanais des V^e et IV^e millénaires av. J.-C., comme El-Barga, El-Ghaba, Kadruka ou El-Kadaka, en avaient déjà montré les prémises. Toutefois, les bucranes étaient alors retrouvés uniquement dans la fosse et non en surface ; ils n'étaient donc pas visibles après la fermeture de la tombe.

5. LE ROLE DU BETAIL DANS LE ROYAUME DE KERMA

5.1. *Avant-propos*

Au Soudan, sur la rive droite du Nil, à environ 20 km au sud de la Troisième cataracte, furent découverts au début du XX^e siècle les vestiges d'une culture originale à la frontière des influences africaines et égyptiennes : la culture de Kerma (Reisner 1923)¹¹⁰. Ces vestiges révélèrent l'existence d'un royaume, le premier historiquement connu d'Afrique noire, qui domina la Haute Nubie entre 2450 et 1480 av. J.-C.¹¹¹ Son émergence est en partie liée aux cultures nubiennes du IV^e millénaire av. J.-C. (Bonnet 1990c, 1992 ; Kendall *et al.* 1997 ; Honegger 2004). Son centre est à situer près de la ville moderne de Kerma, qui lui donna son nom, ainsi que dans le wadi El-Khowi, où l'établissement Pré-Kerma le plus important a été découvert (Honegger 1997, 2004). L'île de Saï, avec ses habitations et ses nécropoles Kerma, apparaît également comme un autre lieu majeur, où s'est exprimée cette culture¹¹².

Le royaume de Kerma est également appelé le royaume de Koush, et c'est sans doute ainsi qu'il fut connu durant une partie de son existence. Le nom de Koush (K3š) apparaît dans les textes égyptiens dès la XI^e Dynastie, c'est-à-dire, vers 2000 av. J.-C. Il servait pour les anciens Égyptiens à désigner les terres situées au sud de leur pays, le long du cours moyen du Nil, entre la Première cataracte à Assouan et la jonction du Nil Bleu et du Nil Blanc vers Khartoum (Adams 1995). Ce toponyme s'est ensuite rapidement étendu à l'ensemble du territoire dominé par la culture connue aujourd'hui sous le nom de Kerma. Au Moyen Empire et surtout lors de la Deuxième Période Intermédiaire, Koush était considéré comme un État important et puissant, un rival dont la capitale devait être la ville antique de Kerma. Son territoire s'étendait alors entre la Deuxième et la Quatrième cataracte du Nil. Puis, ses souverains exercèrent dès le Kerma Classique un contrôle partiel de la région septentrionale jusqu'à la Première cataracte et de la région méridionale jusqu'à la Cinquième cataracte (Bonnet 1993 : 101-102 ; Welsby 2013a : 132). L'extension orientale et occidentale du royaume est par contre encore mal connue. Si les

¹¹⁰ Le site de Kerma est mentionné dès 1820 dans les récits de voyage d'explorateurs comme F. Cailliaud, L. M. Linant de Bellefonds ou encore de K. R. Lepsius (Ferrero 1990a). Il fait l'objet de premières fouilles archéologiques entre 1913 et 1916, sous la direction de George A. Reisner de l'Université de Harvard, puis dès 1977 par la mission archéologique suisse au Soudan. Reisner est le premier à identifier là une culture originale à laquelle il donna le nom de la ville moderne située à proximité. Toutefois, emprunt des courants égyptocentrique et diffusionniste de son époque, il pense alors avoir trouvé une ancienne place égyptienne de commerce en Nubie. Il ne pouvait imaginer qu'une civilisation indigène nubienne puisse être à l'origine du site et de ses monuments. Comme le résumait si bien G. Seligman à cette époque, il n'existait à Kerma qu'une « *bastard Egyptian civilization* » (1934 : 11).

¹¹¹ Trois périodes chronologiques ont été distinguées sur la base du matériel céramique découvert dans les cimetières de l'île de Saï et de Kerma : le Kerma ancien (environ 2450-2050 av. J.-C.), le Kerma moyen (environ 2050-1750 av. J.-C.) et le Kerma classique (environ 1750-1480 av. J.-C.). Une quatrième période, appelée Kerma final, marque la transition entre la fin du royaume et l'occupation égyptienne (environ 1480-1450 av. J.-C.) (Gratien 1978).

¹¹² Il y a aussi des vestiges archéologiques attestant de la culture Pré-Kerma sur l'île de Saï (Geus 2004).

dirigeants de la Haute Nubie antique parlaient probablement de leur territoire comme du ‘Pays de Koush’, utilisant un toponyme considéré d’origine égyptienne, il est toutefois impossible de dire quel terme les populations utilisaient pour parler d’elles en tant que peuple (Adams 1982 : 18)¹¹³. En outre, avant que le nom de Koush ne soit appliqué au royaume de Kerma, suite à la campagne de l’an 18 de Sésostris (vers 1940 av. J.-C.), il semble que l’ancien royaume contemporain de la VI^e dynastie égyptienne fut alors connu sous le nom de Yam (Iam) (Roccati 1982 ; Obsomer 2007 ; Valbelle 2012). Divers documents historiques et archéologiques attestent d’une longue histoire de contacts et de conflits entre l’Égypte et la Nubie, et bien que les Koushites, appelés aussi Kermaïtes, résistèrent vigoureusement aux incursions égyptiennes sur leur territoire, leur royaume fut finalement détruit au début de la XVIII^e dynastie par les armées pharaoniques de Thoutmosis I^{er}, qui incendièrent alors la capitale Kerma (O’connor 1993 ; Morkot 2001 ; Edwards 2004).

5.2. Environnement et économie à Kerma

En amont de la Troisième cataracte, sur la rive droite du Nil, se trouve un bassin très fertile, où dès les époques préhistoriques divers établissements et cimetières sont implantés (Honegger 2003). Ce bassin appartient à une vaste plaine alluviale, la plus grande de Nubie, avec plus de 100 kilomètres de longueur en direction du sud pour 10 à 15 kilomètres de largeur (Honegger & Williams 2015). Particulièrement favorable à l’élevage et à l’agriculture, et donc à une économie de production, la région attira nombre de groupes humains (Haaland & Haaland 2013 ; Welsby 2013b). Cette concentration de populations d’agriculteurs et de pasteurs sur un territoire limité pourrait bien avoir contribué à la formation de sociétés complexes (Kradin 2004 ; Hafsaas-Tsakos 2009 ; Emberling 2014). C’est là que va émerger au milieu du III^e millénaire av. J.-C. le royaume de Kerma, une des premières civilisations urbaines d’Afrique subsaharienne (Bonnet 2014a). Sa population, essentiellement composée de pasteurs nomades ou semi-nomades à ses origines, a su assez rapidement s’organiser en un royaume au pouvoir central puissant (Gratien 1978 : 159 ; Bonnet 1982 : 24). Sa capitale, fondée vers 2350 av. J.-C., est située en bordure du cours actuel du Nil, à quelques 5 km à l’ouest de l’agglomération Pré-Kerma, dont elle semble prendre le relais et où une nécropole Kerma ancien est implantée un siècle plus tôt déjà (Honegger 1997, 2004 ; Honegger *et al.* 2009 ; Bonnet 2014a). La capitale se développa tout d’abord autour d’un sanctuaire primitif et de ses dépendances ; des milliers de trous de poteaux signalent la présence de huttes, de palissades et de bastions s’étendant à l’intérieur et autour de l’enceinte primitive du Kerma ancien (Bonnet 2014a : 178). Puis, elle va rapidement prendre de

¹¹³ Selon Rilly (2007, 2010), il est très probable que Koush soit l’appellation que se donnaient les habitants du royaume eux-mêmes. Il apparaît également que la langue parlée par ces habitants, du moins par l’élite, était le proto-méroïtique ou le méroïtique, une langue appartenant à la famille soudanienne orientale nord, une branche des langues nilo-sahariennes.

l'ampleur avec l'extension de quartiers résidentiels et administratifs et avec la construction d'habitations en briques crues dès la fin du Kerma ancien. Elle va finalement atteindre quelques 16 hectares au Kerma Classique (Bonnet 1990b). À la population de la ville, estimée à environ deux mille personnes à cette époque, s'ajoutent les éleveurs et agriculteurs installés dans les environs immédiats. Le royaume de Kerma, qui s'étendait alors entre la Première et la Quatrième cataracte, comprenait évidemment bien davantage de monde encore. La plus grande partie de sa population était en effet disséminée à l'intérieur de ce vaste territoire, occupant de manière quasi continue les bords du Nil. Partout de petits centres avec des concentrations d'habitations sont ainsi observés (Gratien 1978). Toutefois, l'évaluation exacte de la population au temps de Kerma est encore impossible à déterminer. Il est seulement noté un accroissement du nombre de sites du Kerma ancien au Kerma moyen, du Kerma moyen au Kerma classique, puis un brusque décroissement au Kerma final (*ibid.* : 284-285, tableau IX).

L'élevage et l'agriculture étaient les principaux moteurs de l'économie du royaume. Les ressources d'origine végétale sont encore mal connues, mais il est sûr que les populations Kerma pratiquaient la culture de l'orge polystique (Erroux 1980). La présence du palmier dattier et du palmier doum est également observée. Les activités agricoles sont aussi clairement attestées par l'abondant matériel de mouture retrouvé dans les habitats de Gism el-Arba, ainsi que dans la capitale. Le rôle de l'agriculture semble avoir pris toujours davantage d'importance à mesure que se fixèrent les populations Kerma¹¹⁴. Il est surtout remarquable au Kerma classique, avec la mise en place d'un système de barrages et de canaux d'irrigation qui devaient créer de petites aires cultivables. Cet aménagement a probablement eu lieu tout le long de la vallée du Nil (Gratien 1978 : 252). L'agriculture atteignait donc une forme développée et était une ressource importante pour l'alimentation des populations.

La ville antique atteste d'un mode de subsistance concentré principalement sur l'élevage des animaux domestiques. Il s'avère toutefois compliqué, encore actuellement, d'évaluer pleinement et pour chaque période le rôle des animaux domestiques à Kerma. Ceci est principalement dû à l'imbrication des fonctions économiques, politiques, rituelles et symboliques du bétail. En outre, les études sur les restes organiques (animaux et plantes) tendent à donner une image contrastée de l'environnement à Kerma. D'un côté, l'excellente conservation des restes organiques (cuir, peaux, plumes, cheveux, pagnes, etc.) et de certains éléments architecturaux

¹¹⁴ Au Kerma classique, la sédentarisation des populations Kerma se remarque par la disparition du caractère temporaire des habitations. Cette sédentarisation pourrait bien être liée à une diminution des troupeaux et à un rôle moindre de l'élevage dans l'économie du royaume. Toutefois, le rôle des animaux domestiques reste notable (l'utilisation du cuir demeure diverse et répandue ; les cornes des béliers sont décorées ; les murs des chapelles sont décorées de bovins peints). En outre, les représentations égyptiennes du Moyen Empire et de la XVIII^e dynastie montrent régulièrement, dans les tributs, des bœufs à longues cornes provenant de Nubie (Gratien 1978 : 217).

(briques crues du sanctuaire principal et fondations de maisons dans la ville) suggère un environnement essentiellement aride et favorable à l'élevage de petit bétail. D'un autre côté, les restes fauniques trouvés à Kerma de grands mammifères et d'animaux de savanes herbeuses ou boisées (girafes, rhinocéros noirs, hippopotames), ainsi que l'emplacement de nombreux habitats et cimetières de la civilisation Kerma le long de paléo-chenaux, indiquent l'existence d'un climat plus humide qu'à présent et donc favorable à un élevage extensif de petit comme de gros bétail (Chaix & Grant 1993). Des études ethnobotaniques indiquent en effet que le désert se trouvait, au cours du III^e millénaire avant notre ère, 400 kilomètres plus au nord qu'aujourd'hui. À cela, s'ajoutent également les textes égyptiens indiquant la présence de larges troupeaux de gros bétail en Nubie (Roccati 1982 ; Gratien 1995).

Le bétail joua assurément un rôle important dans toutes les périodes de la civilisation Kerma. Il est représenté à Kerma par différents vestiges qui traduisent bien sa valeur économique, rituelle et symbolique. Le cheptel domestique était alors composé de bovins, chèvres et moutons. Ces animaux servaient de ressources alimentaires et fournissaient des produits dérivés, tels que du cuir et des ossements utilisés pour faire différentes sortes d'artefacts (sandales, sacs, plastrons, pagnes, nattes, linceuls, poinçons, etc.) (Ryder 1984 ; Chaix 2002). Les restes de faune domestique de la capitale du royaume représentent plus de 95% du total des restes osseux (Chaix 1994). Le bétail contribua donc fortement à la diète de sa population, avec 50% de restes osseux attribués au gros bétail et 44% attribués au petit bétail, principalement du mouton. Des ânes ont également été mangés, mais plus rarement, tout comme la faune chassée (gazelles, antilopes, hippopotames, etc.) et aquatique (poissons nilotiques, crocodiles, tortues). Ces proportions n'ont toutefois pas toujours été stables dans le temps. Si le bœuf était la source principale de viande jusqu'au Kerma moyen, dès le Kerma classique (vers 1750 av. J.-C.) une plus forte emphase sur le petit bétail est constatée. Ce phénomène est probablement lié aux conditions environnementales plus arides du II^e millénaire av. J.-C. À ce moment, le gros bétail, plus sensible que le petit bétail à l'aridification, a dû devenir une ressource rare et précieuse (*ibid.* 1994). Ceci pourrait expliquer sa plus faible présence parmi les vestiges de la nécropole orientale, qui témoignent d'un usage rituel nettement plus modeste qu'auparavant. Il a sans doute été moins mis à mort, comme l'indique la diminution du nombre de bucranes en bordure des tumuli, ou alors il a été réservé à d'autres fonctions. Il est possible également que la diminution du cheptel bovin soit liée non directement à un assèchement de la région, mais à un appauvrissement de la végétation (Gratien 1978 : 253). Les troupeaux, composés principalement de moutons et de chèvres, se nourrissent en arrachant les racines des plantes et détruisent par là même les jeunes arbustes. Dès lors, il est possible qu'après la forte densité du Kerma moyen une raréfaction de la

végétation eut lieu, forçant une réduction du nombre des troupeaux. Selon Gratien (1978 : 253), une cause idéologique peut aussi être avancée. L'élevage n'apparaît plus comme la première ressource de la population. Il tend même à être supplanté par l'agriculture et l'artisanat. Ces dernières activités ne cessèrent de se développer au cours du temps et un rôle plus important leur serait désormais attribué.

Dans la ville de Kerma, des figurines zoomorphes de moins d'une dizaine de centimètres ont été découvertes, principalement dans le quartier de la *deffufa*, temple principal de la cité (fig. 105). Elles sont façonnées dans un matériau toujours identique et présentent un traitement schématique et une miniaturisation semblant indiquer qu'elles n'étaient pas conçues absolument pour durer. La présence de ces figurines, essentiellement de bovinés et caprinés, dans ce quartier religieux et administratif entouré d'ateliers et de magasins laisse suggérer qu'elles auraient une fonction économique. Il pourrait en effet s'agir de figurines jouant un rôle dans le comptage du bétail. Elles serviraient alors de symboles ou jetons de calcul dans l'inventaire des biens et l'enregistrement des marchandises. Les centaines d'empreintes de sceaux qui pouvaient parfois les accompagner renforcent une telle hypothèse, ainsi que la position stratégique de Kerma qui faisait d'elle un centre actif d'échanges et de transactions commerciales (Ferrero 1990b). D'autres hypothèses sont également envisagées. Plusieurs de ces figurines sont percées à l'emplacement des cornes, suggérant qu'elles pouvaient être portées en amulettes (Bonnet & Ferrero 1996). Se pourrait-il qu'elles aient alors une simple fonction décorative ? Certaines d'entre elles auraient-elles au contraire des fonctions plus symboliques, voire des propriétés magiques ? La découverte de figurines près de la *deffufa* occidentale, mais aussi dans ce qui paraît être un dépôt de fondation aux abords du temple KXI, l'une des deux plus grandes chapelles de la nécropole orientale, plaide ici en faveur d'une signification religieuse. Certaines figurines pourraient ainsi relever du domaine sacré. C'est également dans ce temple que se trouvent des peintures de bovins, majoritairement des taureaux¹¹⁵. D'autres figurines retrouvées en ville dans les habitats pourraient quant à elles être interprétées comme des pièces de jeux pour enfants. Au vu de ce contexte, davantage profane et de type familial, une utilisation ludique ou technique est suggérée. Il s'agirait alors de pions de comptage pour chaque foyer possédant un troupeau¹¹⁶.

¹¹⁵ Plusieurs bovins sont peints sur les murs de ce temple. Leurs encornures sont toujours apparentes et peintes en noir. Les couleurs de robe sont variées, souvent d'un rouge uni, parfois noires avec des taches blanches. Certains bovins marchent paisiblement à la queue leu leu, d'autres s'affrontent, cornes enchevêtrées. Une vache semble également figurée. À l'arrière d'un bovin se trouve un homme portant un bâton de berger à l'extrémité inférieure fourchue, évoquant le sceptre *ouas* d'Égypte. Il est probable que les taureaux aient été spécialement élevés et conservés dans de vastes enclos pour s'affronter ensuite dans des combats rituels ou pour servir peut-être de substitut de gibier pour les chasses princières (Chaix 2000b : 163-174).

¹¹⁶ À 30 kilomètres au sud de Kerma, l'habitat rural de Gism el-Arba a livré plus de 600 figurines en terre cuite, représentant majoritairement des ruminants. Certains animaux sont coiffés d'une sorte de disque en plus ou à la place des cornes. Ces « *discophores* » pourraient soit symboliser une anomalie physique, soit être un élément extérieur réel qui impliquerait alors un culte éventuel (Chaix & Queyrat 2003 : 64). De tels éléments sont présents dans les gravures et peintures du Nil et du Sahara (Allard-

Toutefois, il n'est pas exclu qu'elles soient à rapprocher d'un culte privé (Chaix & Queyrat 2003 : 65). Peut-être bien qu'un élément de magie en lien avec la fertilité et la prospérité des troupeaux entrerait dans la création de ces figurines (Bonnet 1990c : 249). Elles apparaissent toutes finalement comme des éléments importants de la vie quotidienne des habitants de Kerma, mais leur interprétation souffre des lacunes encore trop nombreuses relatives aux dimensions symboliques et aux structures sociopolitiques de la culture Kerma. Le rôle qu'elles jouaient dans l'esprit de leurs créateurs nous restera-t-il définitivement obscur ?

L'économie du royaume est également axée sur le commerce et l'artisanat. L'artisanat est développé et fait montre de techniques originales, certaines utilisées dès le Kerma ancien (bois, cuir, vannerie, ivoire, os, pâte émaillée, coquille, poterie par exemple), d'autres techniques sont apparues au cours de son histoire (cuivre, bronze, or par exemple). La plupart des objets mis au jour sont de tradition nubienne et leur évolution peut se suivre depuis le Kerma ancien. Si les contacts avec l'Égypte ont été influents dans une partie de la production artisanale, affectant le travail du cuivre ou le style de certains objets, les matériaux et les décorations demeurent toutefois de caractère proprement nubien (Gratien 1978 : 217).

Kerma se trouve idéalement situé sur un couloir de passage entre l'Afrique noire au sud et l'Égypte au nord (Adams 1977). La ville antique détenait en effet une position stratégique pour gérer le commerce de biens le long du Nil. Le commerce le plus important avait lieu avec l'Égypte, mais des liens avec la Mer Rouge ont aussi été établis, puisque des coquillages de ces contrées sont présents sur des sites du Kerma ancien déjà (O'Connor 1993 ; Edwards 2004). Toutefois, le commerce avec le nord était encore faible à cette époque, sans doute en raison d'une phase d'affaiblissement interne de l'Égypte. Il va se développer au Kerma moyen et surtout au Kerma classique. Les gens de Kerma servaient alors d'intermédiaires entre l'Afrique et l'Égypte. Ils importaient des objets fabriqués au nord et fournissaient ce dernier en produits divers et multiples provenant du sud. Le Nil apparaît ici comme une véritable voie de pénétration vers le sud, empruntée par des caravanes allant chercher des ressources naturelles (bois d'ébène, gomme, encens, pierres dures et semi-précieuses, cuivre, or, etc.), des ressources animales (petit et gros bétail, girafes, gazelles, singes, ivoire, œufs et plumes d'autruches, peaux de panthère, etc.), ainsi que des ressources humaines (mercenaires, main-d'œuvre) (Gratien 1978 : 292). Une telle activité commerciale, transculturelle et à longue distance, joua un rôle très important dans le

Huard 2000). Une cinquantaine de figurines montrent une autre particularité. Elles portent des marques incisées avant cuisson sur le flanc droit, généralement à l'épaule et à la cuisse. Les deux catégories de signes les plus représentatives sont les échelles et les oiseaux, mais des triangles et des quadrillages sont aussi observés. S'agit-il de symbolisations de pièges, de signes de reconnaissance, de marques de propriété ou de comptage ? Pour connaître la réponse à cette question, il faudra encore patienter, car l'étude de ces figurines et de leurs marques est toujours en cours (Chaix & Queyrat 2003).

développement des hiérarchies sociales et dans la centralisation politique de la Nubie (Hafsaas-Tsakos 2009 ; Emberling 2014 ; Honegger 2014). Le pouvoir du royaume de Kerma ne consistait pas fondamentalement dans le contrôle de la production de ces ressources, mais davantage et en raison d'une position stratégique dans le contrôle de leur circulation. Contrôler cette circulation signifiait ainsi contrôler la distribution, les échanges et certains réseaux d'alliances. Les individus prenant le contrôle de ce système commercial régional comme interrégional et en usant à leurs avantages, pour s'enrichir, améliorer leur position sociale, afficher un statut privilégié, établir ou maintenir des alliances politiques, formèrent très probablement les élites et hauts dirigeants du royaume. L'organisation politique de ce dernier fut sans doute stimulée par les formes organisationnelles et administratives de ce système d'échanges de biens exotiques et de ressources diverses et multiples.

5.3. Organisation sociale et politique du royaume

La pleine reconstitution du cadre socio-politique dans lequel évoluaient les populations Kerma s'avère une entreprise encore délicate, surtout pour la période de formation du royaume. En effet, les sources historiques traitant du sujet sont rares et imprécises et les sources archéologiques sont sujettes à des interprétations complexes et incertaines. Les sources historiques sont l'œuvre de leurs voisins et rivaux égyptiens, puisqu'aucune écriture n'est associée à la civilisation Kerma. Les Égyptiens se sont intéressés à la Nubie, au pays de *Ta-Seti* (pays de l'arc) dès les époques les plus anciennes, envoyant plusieurs expéditions punitives et commerciales vers le sud (Gratien 1995). Bien qu'ils évoquent en termes peu flatteurs les occupants de ces terres, leurs textes fournissent implicitement la preuve qu'il existait au sud de la Deuxième cataracte un État fort dirigé par un prince. Une première généalogie est livrée dans les textes de proscription du Moyen Empire, période contemporaine du Kerma moyen, indiquant que le pouvoir se transmettait à ce moment de père en fils (Gratien 1978 : 295). Des listes de proscriptions, également contemporaines du Kerma moyen, révèlent non seulement plusieurs noms de princes, mais aussi les noms de plus d'une vingtaine de 'principautés', bien distinctes les unes des autres (Gratien 1978). Les sources égyptiennes permettent ainsi de dire qu'il existait en Haute Nubie un pouvoir bien établi au Moyen Empire et vraisemblablement héréditaire, mais il est difficile d'en savoir plus pour l'Ancien Empire (période contemporaine du Kerma ancien). Ce pouvoir avait pour centre la ville de Kerma, dont le dirigeant portait le titre de maître de Koush. Toutefois, des centres secondaires ('principautés'), comme Saï et probablement Bugdumbush, existaient également le long de la vallée du Nil, dans les petits bassins fertiles.

Les sources archéologiques proviennent des habitats et des nécropoles Kerma. Elles permettent d'apporter des informations complémentaires sur l'origine et le développement du royaume. Elles proviennent essentiellement de la ville de Kerma et de la nécropole orientale. Ce sont en effet là que se trouvent les vestiges les plus remarquables, les plus abondants et les plus fréquemment utilisés par les chercheurs. La ville de Kerma apparaît comme le lieu privilégié d'expression d'un pouvoir centralisateur, une vision sans doute justifiée au Kerma moyen et classique et peut-être également au Kerma ancien. En effet, il semble que la ville primitive soit à cette époque déjà entourée de bastions de très grandes proportions et organisée autour d'un noyau central, composé d'un lieu de culte (temple ou chapelle) et de bâtiments annexes (ateliers, habitations)¹¹⁷. Cette organisation serait à corrélérer à l'existence d'un personnage éminent, un « *roi* » (Bonnet 2014a : 250), voire peut-être un « *roi-prêtre* » (Bonnet 1990c : 48) ou un « *roi divinisé* » (Bonnet 1993 : 104), disposant certainement d'un palais, d'une résidence et d'une salle d'audience. La capitale du royaume de Koush se présente ainsi dès les premiers temps de son développement comme une ville fortifiée et dotée d'institutions diverses garantissant son autonomie politique, économique et religieuse (Bonnet 2014a : 84). La ville semble avoir été tout d'abord destinée à remplir les besoins de l'élite du pays et du roi. Elle possède le plus important centre artisanal actuellement connu et, autour d'elle, un réseau bien organisé fournissait le royaume en biens divers et assurait, grâce notamment au port situé à l'ouest de l'agglomération, l'exportation de produits recherchés, ainsi que du bétail ou des céréales. Ce réseau devait sans doute être coordonné par une administration centralisée à Kerma, sous le contrôle du roi et de ses proches conseillers ou fidèles qui forgèrent avec les chefferies locales du sud les alliances nécessaires à l'obtention des matières premières demandées par l'Égypte (Hafsaas-Tsakos 2009 : 61). Les dirigeants du royaume profitèrent ainsi largement de leur position stratégique d'intermédiaires dans le commerce de biens exotiques africains. L'armée devait en outre être associée à ce réseau d'échanges. En effet, les soldats et guerriers qui la composaient avaient la charge de défendre non seulement la capitale et les richesses transitant par son port, mais également les provinces alentours et les denrées convoyées par caravanes le long des pistes commerciales. Tout en participant activement à la défense du territoire et de ses ressources (matérielles, animales ou humaines), il semble également qu'ils avaient pour tâche de conquérir de nouveaux espaces, notamment dans l'arrière-pays. Une classe de guerriers, avec sa propre élite, aurait d'ailleurs vu le jour dans ce contexte (Hafsaas-Tsakos 2013). En outre, si chaque province pouvait bien avoir sa

¹¹⁷ Par là même, les vestiges de la ville de Kerma pourraient créer un certain biais dans l'interprétation de l'organisation socio-politique du royaume. Des investigations dans les régions périphériques sont nécessaires, afin de livrer une vision plus complète du fonctionnement du royaume, de ses origines et de son évolution. Le quartier religieux est complexe, composé de chapelles, de magasins et d'ateliers. Il connaît durant ses mille ans d'existence de nombreux remaniements, mais il se développe toujours sur le même emplacement. Le centre du pouvoir religieux se trouve ainsi toujours associé à la *defufa* occidentale.

spécificité économique voire politique, demandant sans doute une gestion particulière, elle restait toujours « *inféodé[e] à la capitale* » (Honegger 2014 : 61). Par exemple, la région de Dongola était particulièrement favorable à une agriculture intensive, alors que la région de la Quatrième cataracte était plus propice à l'élevage (Emberling 2014 : 146).

La population du royaume de Kerma, et de sa capitale même, n'était pas homogène à l'origine (Thompson *et al.* 2008). Il semble d'ailleurs que la formation du royaume puisse être liée à la réunion de populations d'appartenances ethniques différentes pratiquant pour la plupart un semi-nomadisme¹¹⁸. Les premières études anthropologiques réalisées sur les squelettes de la nécropole orientale ont effectivement mis en évidence une hétérogénéité des caractères physiques durant le Kerma ancien (Simon 1989, 1992). Puis, au cours de l'évolution du royaume, un phénomène d'homogénéisation de ces caractères est constaté, qui s'accorde bien avec les données culturelles. Selon Honegger (2014 : 59), il y aurait bien un « *un agrégat de populations légèrement distinctes au début [...], puis une uniformisation résultant d'une sédentarité accrue et de l'attachement à un territoire bien défini* ». Il est toutefois encore difficile d'établir la manière dont les populations Kerma étaient réparties à l'intérieur du territoire qu'elles dominaient, tant sur les rives ouest et est du Nil que par rapport aux bassins cultivables. Néanmoins, il semble assuré qu'avec Kerma, nous avons là un exemple de société complexe, où l'influence du pastoralisme était remarquable aussi bien dans l'économie que dans l'idéologie, c'est-à-dire, dans « *l'ensemble des idées et valeurs communes dans une société* » (Dumont 1983 : 283)¹¹⁹. Une telle idéologie pastorale se reflète bien dans les rituels funéraires.

5.4. Dépôts animaux et rituels funéraires

La nécropole de Kerma, l'une des plus impressionnantes de la Haute Antiquité en Nubie, atteste du rôle primordial du bétail dans les rituels funéraires (Chaix 1986b, 2000a). Elle se trouve à environ 4 km à l'est de la ville, couvre près de 70 ha et contient plus de 40 000 tombes signalées par d'innombrables tumuli constitués de cercles de pierres noires et blanches. La fouille de plus de 400 tombes, sur les 28 secteurs étudiés par la Mission archéologique Suisse au Soudan, a permis de saisir l'évolution de la nécropole et des coutumes funéraires (Bonnet 2000 ; Honegger

¹¹⁸ Bonnet (1990c) mentionne ainsi les Nubiens, composés de plusieurs peuples (notamment le Groupe C, le Groupe A, le Kerma ancien) finalement unifiés sous l'autorité des rois de Koush et constituant dès lors les hauts dirigeants du royaume (« *la classe dominante* ») ; les nomades du désert dits Bédouins et ayant en partie la charge des troupeaux dans les plaines éloignées du Nil ; les Égyptiens, composés de marchands, artisans ou interprètes installés à Kerma pour faciliter les échanges ; et finalement des populations d'Afrique centrale, représentées essentiellement par des prisonniers et esclaves échangés contre certaines denrées.

¹¹⁹ Les sociétés nubienne montrent des phénomènes de hiérarchisation dès le Néolithique, comme en témoignent leurs rituels funéraires (chapitre 4). Toutefois, ces phénomènes s'observent principalement vers la fin de cette période et surtout à l'âge du Bronze, période située entre le milieu du IV^e millénaire av. J.-C. et la fin du II^e millénaire av. J.-C. (Hafsaas-Tsakos 2009). L'émergence de sociétés plus complexes, qualifiées de « *chefferies* » intervient en effet avec les populations du Groupe A et du Pré-Kerma (Bonnet 2000 : 125). Il est aussi fait mention d'organisation en chefferies des populations du Groupe C occupant la Basse Nubie (Hafsaas-Tsakos 2008 : 393).

et al. 2009). Les datations effectuées, ainsi que l'étude du mobilier des diverses tombes, montrent ainsi un développement du nord vers le sud des aires d'inhumations (fig. 106). Certaines pratiques rituelles observées dans ces différentes aires attestent d'une forte idéologie pastorale à Kerma, qui se matérialise de plusieurs manières, aussi bien à l'intérieur des tombes qu'à l'extérieur, notamment en bordure des superstructures.

5.4.1. Kerma ancien

Le Kerma ancien est situé entre 2450 et 2050 av. J.-C., couvrant les périodes de l'Ancien Empire et de la Première Période intermédiaire égyptienne. Les sépultures sont généralement individuelles et de petites dimensions. Elles sont surmontées d'un tumulus constitué de cercles de pierres noires et de galets blancs. Les défunts sont placés dans une fosse d'un à deux mètres de diamètre, en position fléchie ou contractée, la tête à l'est. Ils reposent sur une peau de boviné, parfois une seconde les recouvre, et un mobilier funéraire peu abondant les accompagne (Chaix 1986b). Les peaux de bovins sont tannées, avec les poils rasés à l'exception des bordures (fig. 107). Sous le départ de la queue se trouve régulièrement un trou dit de suspension en raison des traces d'usure présentes. Il est très probable que la peau était utilisée durant la vie de son propriétaire comme une natte, et lorsqu'au repos suspendue au mur de la maison. Ces trous ont peut-être aussi servi à descendre le défunt dans la fosse¹²⁰. Des chevilles osseuses de bovins et de caprinés sont placées dans la fosse, avec parfois l'étui corné encore présent (Chaix 1995). Ce dépôt animal est caractéristique de cette période (66.6 % des dépôts et 8% des tombes) (Dubosson 2011). Il a une valeur symbolique, puisque la corne ne possède aucune valeur alimentaire. De manière générale, une seule corne est placée avec le défunt (fig. 108).

Dès le milieu du Kerma ancien, vers 2200 av. J.-C., les tombes s'agrandissent et les dépôts deviennent plus spectaculaires, avec notamment la présence d'animaux entiers placés au sud du défunt (généralement de jeunes béliers, mais parfois aussi des chèvres et des chiens) et au nord de la fosse des pièces de boucherie (Jourdan 1980 ; Chaix & Maamar 1992 ; Chaix 2000a). Le mobilier funéraire est également plus riche et parfois composé de biens exotiques¹²¹. Selon

¹²⁰ Dès la fin du Kerma ancien, de nombreuses sépultures (« royales et privées ») vont aussi être équipées d'un lit en bois pour le sujet principal. Des traces de restauration indiquent leur longue utilisation avant l'enterrement, permettant de dire que c'est très probablement le mobilier employé quotidiennement qui est déposé ensuite dans la fosse (Bonnet 2000 : 107). À la fin du Kerma moyen, ces lits vont être richement décorés d'incrustations en ivoire et en bronze.

¹²¹ Le mobilier comprend essentiellement des céramiques, des parures et objets personnels, ainsi que divers pièces en bronze. La présence dans l'équipement funéraire de biens exotiques, comme des céramiques importées d'Égypte et des parures confectionnées avec des coquillages de la mer Rouge, témoigne des relations à longue distance qu'entretiennent les populations du royaume de Kerma. La présence de sépultures et de céramiques associées au Groupe C atteste de relations positives avec cette population originaire de Basse Nubie, puisque certains individus se trouvent inhumés au sein même de la nécropole orientale, dans les secteurs les plus anciens. Les deux cultures se côtoient mais conservent des traditions artisanales et funéraires distinctes (céramiques noires avec une panse décorée de motifs incisés et rehaussés de pâte blanche, sépultures avec stèles de grès formant un cercle).

Bonnet, cette phase correspond à l'émergence du royaume constitué (2000 : 22). Assurément, un certain degré de différenciation sociale peut être observé, qui est à mettre en lien avec la présence d'une élite (Honegger 2014 : 61). Les procédures rituelles sont donc modifiées et apparaît également à cette période le dépôt en surface des bucranes (fig. 109). Au sud de la superstructure, des frontaux de bovins sont déposés, tout d'abord en petit nombre et parfois « *associés à d'autres éléments comme des poteries renversées et des traces de feu* » (Chaix 1986b : 298). Ce type de dépôt est rare (3% des tombes et 25% des dépôts) et le nombre de bucranes est variable (entre 1 et 29, moyenne de 8.5) et relativement faible par rapport aux périodes qui vont suivre. La moitié de ces dépôts concernent des hommes, mais les femmes et les enfants sont également concernés (respectivement 33% et 17% des inhumations avec dépôts), ce sont même eux qui bénéficient des dépôts les plus remarquables. Cela suggère une société pastorale encore peu hiérarchisée, où le recrutement funéraire touche une grande partie de la population. Cependant, si le bétail peut être considéré comme une richesse, un véritable capital économique dans les sociétés pastorales, sa mise à mort et son exposition dans le cadre des rituels funéraires révèlent déjà des premières formes de distinction sociale¹²². Ceci semble confirmé par un recrutement funéraire privilégiant les adultes, en particulier les hommes, et par la présence de fosses secondaires dans certains tertres, creusées le plus souvent au travers de l'anneau de pierres délimitant les bords du tumulus principal et tout en évitant de trop de se rapprocher de sa fosse primitive (Fallet 2010 : 95). Cette pratique de regroupement des défunts à partir de la sépulture d'un personnage principal ne va cesser de se développer par la suite, comme l'attestent les tombes subsidiaires proches des chambres funéraires des tumuli royaux et consacrées à une classe particulière d'individus, probablement ici les hauts dignitaires du royaume (Bonnet 2000 : 21).

Durant la phase évoluée du Kerma ancien, des trous de poteaux sont retrouvés autour de certaines sépultures, semblant indiquer la présence d'installations légères en bois et de taille modeste. Celles-ci auraient été réalisées et utilisées avant la constitution du tumulus, puisque les bords de la superstructure sont parfois établis sur les trous de poteaux (*ibid.* 2000 : 22). Dans certains cas, un ou deux trous de poteaux seulement ont été repérés en relation avec une sépulture, et il est alors difficile d'interpréter l'installation à laquelle ils se rapportaient. Dans d'autres cas, des séries de trous forment au sol des tracés généralement arrondis, plus rarement rectilignes. Ces tracés, observés sur le côté nord d'une vingtaine de tombes, pourraient correspondre à des palissades ayant servi de « *pare-vent* » lors des cérémonies funéraires qui

¹²² J'emploie ici le terme relativement neutre de mise à mort, avant de développer plus amplement ma réflexion dans le chapitre 13 autour du rôle que les animaux occupent dans un espace à préoccupations rituelles qu'est une nécropole. Il s'agira de s'interroger sur ce que leurs restes représentent, de se demander de quoi exactement ils sont les restes ; d'un abattage rituel ? d'un repas funéraire ou religieux ? D'un sacrifice ?

devaient durer un certain temps (Bonnet 1997 : 108, 2000 : 25). D'autres tracés semblent signaler la présence de structures rectangulaires. L'une d'entre elles se présente comme un possible abri fait de quatre poteaux plantés dans le sol. Ces poteaux, datés vers 2375 av. J.-C., pourraient bien être ceux d'une « *chapelle* » mesurant environ 270 cm sur 240 cm et constituant ainsi le « *plus ancien lieu de culte reconnu à Kerma* » (*ibid.* : 22). D'autres plus petites (environ 80 cm sur 40 cm) placées au nord-ouest des tombes auraient pu servir à abriter des dépôts d'offrandes. Ces divers trous de poteaux suggèrent dans tous les cas la présence de structures construites à l'occasion du décès d'une personne. Elles sont relativement légères par rapport à celles plus tardives construites en briques crues et qui sont sans doute dans leur filiation directe. Selon Bonnet, il s'agit probablement d'écrans végétaux appartenant à un système de protection qui servait à faciliter le creusement des fosses, la mise en terre du défunt, la présentation des offrandes et les réunions funéraires (*ibid.* : 48). Tous ces événements se déroulaient autour de la tombe, probablement avant sa fermeture définitive par un tumulus de pierres¹²³.

5.4.2. *Kerma moyen*

Le Kerma moyen est situé entre 2050 et 1750 av. J.-C. Durant cette période, une plus forte sédentarisation et un accroissement notable de la population sont observés. Si l'abandon progressif d'un mode de vie nomade est probablement lié à une diminution du cheptel bovin, entraînée par l'aridification ou la désertification, l'augmentation démographique serait à associer à une amélioration des conditions économiques, à des migrations, voire encore à des « *invasions* » (Gratien 1978 : 289)¹²⁴. Ces changements climatiques, économiques et sociaux ont certainement eu un impact sur les pratiques et les représentations des habitants de Kerma. À cette période, qui correspond à l'existence d'une royauté déjà bien établie, des modifications importantes dans les rituels funéraires se produisent en effet et qui permettent l'extension du qualificatif royal à l'ensemble de la nécropole (Honegger 2014 : 61). Ces rituels se complexifient, d'une part avec l'apparition d'une chapelle, d'un oratoire ou d'un bâtiment de culte associé à certains tumuli princiers ou appartenant à de grands personnages du royaume et, d'autre part, avec l'augmentation des sacrifices animaux et des dépôts d'offrandes (Bonnet 2000 : 19)¹²⁵.

¹²³ La constitution du tumulus intervient en effet après les dépôts de bucranes au sud et de bols retournés du côté est (Bonnet 1984 : 12).

¹²⁴ Les relations commerciales et culturelles avec l'Égypte vont s'intensifier à cette époque, favorisant l'économie du royaume. En effet, vers 2055 av. J.-C. (Moyen Empire), l'Égypte est réunifiée et une des principales aspirations du roi régnant est de rétablir des relations commerciales directes avec la Haute Nubie.

¹²⁵ Outre les pièces de viande, les dépôts d'offrandes comprennent notamment des petits coffrets en bois renfermant des objets usuels (hameçons, rasoirs, épingles en bronze), des colliers, des bracelets de perles de faïence, des bâtons, des jarres contenant des résines, des produits gras et de la bière, des petits récipients, des vanneries, des coussins en matière végétales, des pendentifs discoïdes en or, des boucles d'oreilles, des bracelets de poignets et de chevilles, des arcs et carquois en cuir, des pectoraux en coquillage marin, des outils aratoires, en bois, etc.

L'installation de palissades en bois au nord de la tombe perdure après le Kerma ancien. Toutefois, les pare-vent du Kerma moyen sont toujours parfaitement rectilignes. La taille des pieux, qui s'enfoncent à profondeur de 0,50 m, atteste l'importance de ces dispositifs qui probablement s'élevaient assez haut. Les pare-vent actuels atteignent facilement 3 à 5 m de hauteur et nombre d'entre eux sont utilisés pour mettre à l'abri du petit ou gros bétail. Au pied d'un pare-vent du Kerma moyen, du côté de la sépulture, une statuette de taureau en terre cuite a été déposée. Sa présence pourrait signifier que ce lieu est spécifiquement réservé au culte. Il correspond à l'emplacement même des petites structures rectangulaires associées aux sépultures du Kerma ancien et des chapelles en briques crues qui font leur apparition dès le début du Kerma moyen¹²⁶. Toutefois, l'édification de tels lieux de culte n'a pas été systématique. Elle est liée uniquement aux grands personnages du royaume (Bonnet 2000 : 25).

Dans la nécropole orientale, il semble que certains emplacements aient attiré des tombes, créant des ensembles spécifiques. Ainsi, partant d'un tumulus important, des ensembles s'organisent sur le tertre, puis autour, et enfin se prolongent en alignements plus ou moins rectilignes selon la place disponible. Malgré des relations chronologiques difficiles à établir, Bonnet postule toutefois des développements concentriques ou linéaires, croissant vraisemblablement « *au gré des liens familiaux ou hiérarchiques* » (*ibid.* : 21). Il semble ainsi que certains tumuli fonctionnaient comme « *pôle d'attraction et que l'espace immédiatement environnant, y compris celui qu'occupait la chapelle, était considéré comme privilégié* » (*ibid.* : 30).

Le nombre d'animaux mis à mort augmente au Kerma moyen dans des proportions inhabituelles. Dans la fosse, ils sont tout d'abord déposés entiers au sud-ouest du défunt, puis sous forme de quartiers de viande au nord de la fosse. Dans les sépultures les plus riches, il y a généralement une demi-douzaine d'animaux entiers placés au pied du défunt (Gratien 1978 : 197). Ce sont de jeunes moutons mâles le plus souvent, parfois porteurs d'un disque de plumes d'autruches fixé entre les cornes et d'ornements de perles attachés à l'extrémité des cornes percées, mais des chèvres et plus rarement des chiens peuvent aussi être inhumés (Bonnet *et al.* 1989 ; Chaix 1993). Il est encore impossible de dire si les animaux ont été déposés vivants ou s'ils sont morts à la suite d'un étouffement, égorgement ou empoisonnement. Plus tard, aux animaux entiers viennent s'ajouter des pièces de boucherie, jusqu'à une cinquantaine pour les tombes les plus richement dotées, ainsi que des objets usuels, surtout des récipients en céramique. De telles offrandes animales résultent de la découpe de très jeunes caprinés (agneaux et chevreaux) et

¹²⁶ L'apparition des constructions funéraires de briques crues intervient durant une époque de mutation du royaume de Kerma. L'agglomération en a d'ailleurs gardé des vestiges importants, comme la construction d'une puissante enceinte quadrangulaire établie en *galous*, ainsi que des masses de terre renforcées de bastions semi-circulaires (Bonnet 2000 : 48).

attestent d'un partage ritualisé du petit bétail (Chaix & Maamar 1992 ; Chaix 2003). En effet, les pièces encore porteuses de leur viande ont été déposées dans la tombe et certaines parties de l'animal sont toujours absentes (Chaix 2003 : 222-223).

En bordure extérieure des superstructures, des dizaines, centaines et parfois milliers de crânes de bovins sont arrangés en forme de croissant au sud de la fosse contenant le défunt (fig. 110)¹²⁷. À cette période, ces bucranes disposés en surface vont devenir la norme des dépôts d'encornures, ceux en fosse tendant à disparaître (fig. 111) (Dubosson 2011). Ils sont toujours placés de manière à ce que la face des animaux soit tournée vers le défunt, généralement un homme adulte, et l'ensemble dessine une forme qui n'est finalement pas sans rappeler « *un bucrane géant* » (Chaix 1998a : 151). Ces arrangements et leur composition suggèrent des 'troupeaux symboliques' accompagnant le défunt dans l'au-delà, avec les bœufs et taureaux au-devant, suivis des vaches et de leurs veaux (Chaix 1988 : 82, 1989 : 46). Parmi certains dépôts de bucranes, deux types de découpe sont observés. L'un caractéristique du Kerma ancien conserve les os nasaux, contrairement à l'autre où ils sont sectionnés au niveau de l'épine nasale. Cette double découpe, au sein d'un même assemblage et sans distinction de l'âge ou du sexe de l'animal, comme dans la tombe 115 comprenant 129 bucranes, témoigne bien d'une phase de transition (Chaix 1986a ; Bonnet 2000 : 26). Elle indique également qu'un soin important était accordé à la préparation des bucranes, avant leur exposition définitive sur le sol de la nécropole.

Le nombre de bucranes varie selon les tombes. Il semble d'ailleurs fonction de leur taille qui, à cette époque, prend une ampleur nouvelle. Il n'est en effet pas rare de trouver des tombes mesurant entre 10 et 15 mètres de diamètre. Ce sont généralement celles-ci qui sont dotées d'un dépôt de bucranes, celles mesurant moins de 3 mètres en étant le plus souvent dépourvues. Toutefois, l'importance des dépôts, comme finalement la dimension des tombes, doivent être surtout corrélées à l'importance sociale des défunts (Chaix 2001 ; Chaix *et al.* 2012). Si la population inhumée dans la nécropole provenait très certainement de la ville de Kerma, au fur et à mesure que les distinctions sociales se sont affichées, l'accès à cet espace funéraire est devenu encore plus sélectif, se restreignant au cercle dirigeant et à sa cour (Honegger 2014 : 61). Ainsi, il apparaît que la grande majorité des individus n'ont aucuns dépôts de bucranes associés à leur sépulture, qu'un peu plus de la moitié ont des dépôts inférieurs à dix bucranes et qu'une petite minorité d'entre eux se voient entourés de plusieurs centaines, voire milliers de bucranes, la plus riche actuellement connue en compte 4899 (fig. 112). Ici, le nombre « *incroyablement élevé de bucranes [...] atteste l'ampleur des cérémonies funéraires pour des individus hors du commun* », appartenant sans doute

¹²⁷ En surface, se trouvent aussi parfois des séries de bols renversés sur le sol, très proches les uns des autres.

au cercle dirigeant et à la cour (Bonnet 2000 : 20). En outre, la mise à mort d'un nombre élevé d'animaux, aussi bien des veaux que des bovins adultes mâles et femelles, suggère non seulement la production d'un important surplus, mais également une organisation et un contrôle social d'une large population qui fournissait les animaux à mettre à mort et qui pouvait éventuellement bénéficier de leur chair lors de festins funéraires (Iacumin *et al.* 2001 : 42-43).

Il semble, au vu de la composition des âges des animaux, ainsi que de la disposition et de l'état de conservation des bucranes, que les dépôts se sont faits en une seule fois. Autrement dit, les animaux auraient été mis à mort en même temps et leurs bucranes placés en surface rapidement après leur préparation (Chaix 1988 ; Iacumin *et al.* 2001 : 42). Certains bucranes sont d'ailleurs façonnés sur des têtes fraîches, comme l'indique la présence de peau en place lors de leur découverte. Cependant, cela ne veut pas nécessairement dire que la mise à mort des animaux se déroulait sur un jour unique. Il est probable également qu'elle fut distincte dans le temps de l'acte de déposer les bucranes (au préalable soigneusement découpés et pour certains décorés de peintures), et peut-être même porteuse d'une autre signification. Lorsque plusieurs centaines et même plusieurs milliers de bucranes sont présents, il paraît raisonnable de dire, en s'appuyant notamment sur des données ethnographiques, que la mise à mort des animaux durait plusieurs jours, plusieurs semaines, voire même plusieurs mois (chapitre 9 et 10). L'absence sur la nécropole orientale de squelettes de bovinés et de vestiges archéologiques en lien avec la préparation ou la consommation de viande à large échelle suggère que la mise à mort avait lieu dans la ville et qu'elle devait très certainement donner lieu à une consommation généreuse de viande¹²⁸. À celle-ci, s'ajoutait sans doute celle de la bière. En effet, des jarres et des bols sont présents au pied des tumuli, ainsi que des tables d'offrandes en céramique devant sans doute servir pour les libations. En outre, l'absence d'éléments crâniens en ville suggère que si les frontaux pouvaient bien être préparés et conservés là un temps, ils étaient finalement tous acheminés vers la nécropole pour être disposés en croissant au sud des sépultures de grands personnages (Chaix 1988)¹²⁹. Le dépôt simultané des bucranes pourrait aussi être lié à d'autres pratiques rituelles, puisque les assemblages sont associés à des restes de feux et à des poteries renversées, sous lesquelles des traces de liquide étaient encore visibles lors de la fouille (Chaix 1986b : 298). Ces divers vestiges pourraient bien se rapporter à des cérémonies de fermeture des tombes, culminant avec l'achèvement des superstructures. En effet, celles-ci recouvrent en

¹²⁸ Le bétail devait sans doute être conduit en ville, où il était mis à mort et transformé en quartiers de boucherie. Son passage en ville est notamment attesté par des empreintes laissées le long de la porte principale ouest (Bonnet 2014a : 65, fig. 38). Toutefois, il est impossible de dire si ces empreintes sont directement reliées à leur mise à mort.

¹²⁹ Un frontal du Kerma moyen (tombe 190, CE 12) montre des traces de peinture rouge, indiquant qu'un certain laps de temps s'était écoulé entre la mise à mort de l'animal et l'exposition de son crâne. En effet, ce dernier devait être suffisamment sec pour que les motifs peints puissent imprégner les os et nous parvenir.

certains endroits aussi bien les poteries que les bucranes (Bonnet 1984). Le moment exact du dépôt de bucranes est toutefois difficile à déterminer. S'il pourrait bien avoir eu lieu lors de la fermeture de la tombe, la possibilité d'un acte commémoratif plus tardif n'est pas totalement exclue. Au sommet des superstructures, il n'est pas rare de trouver dressée une pierre conique en marbre dolomitique. Elle se voyait de loin et marquait peut-être un point de réunion (Bonnet 2000 : 142). De telles pierres ou stèles sont encore présentes au Kerma classique, autour des fosses ou au-dessus d'elles.

Plusieurs études réalisées sur les bucranes montrent que ces derniers appartenaient à des animaux ne provenant pas exclusivement de Kerma (Iacumin *et al.* 2001 ; Thompson *et al.* 2008). Cela signifie que des bovins étaient élevés dans des troupeaux particuliers, éloignés de la capitale, et qu'ils y étaient ensuite amenés à partir d'autres régions. Il est possible également qu'un certain nombre d'animaux fassent partie de prises de guerre ou de razzias effectuées hors du royaume. Est-ce que ces animaux étaient conduits vivants à la capitale ou est-ce que leurs bucranes seulement étaient envoyés à des fins rituelles ? Plusieurs auteurs parlent de tributs envoyés à l'occasion du décès de hauts personnages du royaume, depuis l'intérieur du royaume comme depuis les régions avoisinantes, voire même depuis les rives de la Méditerranée (Chaix & Grant 1993 ; Iacumin *et al.* 2001 ; Thompson *et al.* 2008 ; Bonnet 2014b ; Emberling 2014). Des contacts et échanges avec des groupes au nord et au sud du royaume, ainsi qu'avec des groupes sahariens à l'ouest et des groupes proches de la Mer Rouge à l'est ont bel et bien eu lieu tout au long de l'existence du royaume, renforçant une telle hypothèse (Manzo 1999 ; Jesse *et al.* 2004 ; Jesse 2006b ; Manzo 2012 ; Bonnet 2014b). Du fait que les bucranes ne proviendraient pas d'un seul troupeau (celui du défunt ou de sa famille ?) mais de plusieurs, leurs dépôts donneraient alors des informations sur l'étendue et la nature du pouvoir de certains individus (Chaix & Grant 1993 : 403). C'est peut-être là que se trouve la fonction des bucranes, ils sont là pour représenter la richesse et la puissance, le renom et le réseau d'alliances du défunt. Il est d'ailleurs remarquable que le nombre de bucranes soit proportionnel aux dimensions de la tombe et que ces dernières expriment de manière assez évidente la richesse et la puissance du défunt, que ce soit par l'abondance des objets et offrandes funéraires ou par la quantité des sépultures subsidiaires qui s'articulent autour d'elle (Chaix *et al.* 2012). L'existence d'un lien entre le statut de l'inhumé et le nombre de bucranes déposés devant sa sépulture ne semble plus faire de doute.

5.4.3. *Kerma classique*

Le Kerma classique, daté entre 1750 et 1480 av. J.-C. marque l'apogée de la civilisation Kerma. Il se traduit par un agrandissement du territoire favorisé par les difficultés intérieures de

l'Égypte et les rapports privilégiés noués avec les Hyksos d'Asie de l'ouest, par la réalisation de grands projets architecturaux, par la qualité et la variété des objets manufacturés, ainsi que par la richesse des sépultures. À ces dernières, sont parfois associées des chapelles, comme lors des périodes précédentes. Elles sont généralement constituées d'une pièce plus ou moins carrée ouverte sur le sud et servant à déposer les offrandes. À l'intérieur se trouvait un matériel divers informant de la fonction de l'édifice (vases, jarres-greniers, fragments d'étoffe, de cuir ou de faïence, charbons de bois attestant de la présence de foyers, etc.). Certaines de ces chapelles livrent sur leurs parois un décor peint (animaux domestiques et sauvages, bateaux avec équipage nubien, personnages, scènes de pêche, etc.) (Bonnet 2000). Il est toutefois encore difficile de se faire une idée précise du rôle que ces représentations jouaient pour les populations Kerma.

Le dépôt animal est toujours en vigueur au Kerma classique, mais son intensité diminue progressivement au cours du temps. Il concerne dans la fosse des animaux entiers, essentiellement des moutons âgés de moins d'un an, ainsi que des pièces de boucherie appartenant exclusivement à des agneaux (Chaix 2003 : 221). En surface, il se remarque toujours par la présence de bucranes disposés en forme de croissant. Parmi les dépôts d'animaux entiers dans la tombe, au sud du défunt, se trouvent toujours des moutons ornés d'une coiffe circulaire faite en plumes d'autruches fixées sur une base en cuir. Les pointes des cornes sont percées, afin de suspendre un ornement réalisé avec des perles en faïence agencées en chevron. Il y a rarement plus d'un mouton orné par tombe (Chaix 2006 : 53). Le jeune âge de ces animaux exclut la possibilité de les interpréter comme les leaders du troupeau. S'appuyant sur des découvertes similaires faites dans d'autres cimetières (Kadruka et Saï), l'hypothèse théologique est alors avancée (Gratien 1986 ; Chaix & Grant 1987). À cette période, le nombre d'animaux déposés entiers dans la fosse est plus faible qu'au Kerma moyen. Cette pratique de dépôt animal tend donc à disparaître, en raison peut-être de la diminution des troupeaux vers la fin de la deuxième période intermédiaire, sans doute provoquée par une raréfaction de la végétation (Gratien 1978 : 199)¹³⁰.

La pratique du dépôt de bucranes tend à se perdre au Kerma classique. Elle disparaît en effet pour les petites sépultures et n'est réalisée que pour les tumuli les plus grands, ceux mesurant d'une à plusieurs dizaines de mètres de diamètres. Ces derniers tumuli en exposent alors à peine quelques dizaines (la tombe 181 est la plus richement dotée avec 63 bucranes). Les bucranes sont toujours placés en bordure extérieure des superstructures, leur face tournée vers le centre de la tombe et leurs cornes dressées vers le ciel. Les bovins sont de même espèce qu'au

¹³⁰ Les animaux étaient placés morts dans le puits, sur le ventre ou le côté, mais le plus souvent la tête au nord. Les cornes sont décorées et protégées, à Kerma, par des anneaux d'ivoire en forme de bobines (Gratien 1978 : 198).

Kerma moyen. Dans ces assemblages sont parfois déposés des crânes de bœufs, de moutons, de chèvres et de gazelles (*ibid.* : 197). Malgré un plus faible nombre de bucranes à cette période, leur simple présence atteste tout de même de l'intérêt attaché à la pratique du dépôt¹³¹. Symboliquement, ce dépôt renvoie « *l'image d'un troupeau, donc de la richesse et de la puissance* » (Bonnet 2000 : 142). Les bucranes pourraient également témoigner de repas funéraires ayant cours durant plusieurs jours ou semaines. Ces repas seraient alors préparés dans le cadre d'un culte ou simplement pour célébrer le souvenir de personnages importants (Bonnet 2000 : 142).

Parallèlement à une raréfaction des dépôts animaux, déjà observée à la fin du Kerma moyen, il est constaté au Kerma classique une nette augmentation des morts d'accompagnement¹³². La pratique qui consiste à placer dans la fosse le mort principal, généralement un homme, en même temps qu'une ou plusieurs autres personnes est réalisée pour les plus grandes tombes uniquement¹³³. Se pourrait-il qu'elle se développe en remplacement de la mise à mort du bétail, comme l'avancent plusieurs auteurs (Gratien 1978 : 253 ; Chaix 2003 : 220) ? Il n'est peut-être pas anodin en effet que les morts d'accompagnement occupent la même position dans les sépultures que les caprinés entiers auparavant. Mais quel sens donner à cette pratique alors ? Le nombre de personnes ainsi inhumées peut être très important, comme dans les tombes royales contenant plus de cent individus (tombe KIII, KIV, KX, KXI) et jusqu'à 400 dans un cas (tombe KXVI) (Reisner 1923 ; Bonnet 2000 : 139). La pratique semble être fonction du rang social du défunt et non spécifiquement de son sexe ou de son âge¹³⁴. Il est impossible de dire si les individus accompagnant le défunt principal allaient mourir de leur propre chef ou s'ils subissaient une quelconque pression sociale. La manière de mourir est également difficile à déterminer. Actuellement, ni trauma *peri mortem* ni modèles de maltraitance physique n'ont été observés sur les squelettes mis au jour dans les grands tumuli royaux (Judd 2004 ; Buzon & Judd 2008 ; Judd & Irish 2009). D'après la position et l'attitude des corps, il est ainsi suggéré que les personnes ont été enterrées vivantes (Gratien 1978 : 198). Seraient-elles mortes par suffocation ?

¹³¹ À cette période du Kerma moyen correspond une diminution de l'importance du bovin dans le rituel funéraire, du moins de sa présence, et une plus grande dominance des caprinés dans les assemblages. Il est probable que ces variations soient liées à la dégradation croissante de l'environnement, ainsi qu'à une démographie humaine en pleine expansion (Chaix 1998b : 147).

¹³² Dans la littérature, il est souvent fait mention de 'sacrifié' en lieu et place de 'mort d'accompagnement'. Ce dernier terme est ici employé car il est plus approprié au contexte funéraire étudié (Testart 2005b). Les personnes inhumées avec un défunt principal ne sont pas sacrifiées, au sens où elles passeraient des mains du sacrifiant vers le destinataire du sacrifice, à savoir en principe une puissance surnaturelle. Il n'y a pas de transfert, de translation. Les personnes sont mises à mort afin de rester auprès du défunt principal, de ne point être séparées de lui. Par cette mise à mort, il les garde auprès de lui et les emporte avec lui dans l'autre monde. Il n'y a pas ici de renonciation.

¹³³ Si la multiplication du nombre de morts d'accompagnement dans les tombes du Kerma classique atteste l'évolution du rituel funéraire, une telle pratique se place dans une tradition déjà connue au Néolithique (Reinold 2005) et au Kerma ancien (Simon 1991 ; Dubosson & Honegger 2009 ; Fallet 2013). La pratique devient cependant plus systématique et prend une ampleur remarquable dans la civilisation koushite, dite même « *dangerouse* » pour la démographie du royaume (Bonnet 2000 : 142) et frisant la « *mégélanie* » (Simon 1991 : 86). Elle est toujours présente dans le royaume de Méroé (VIII^e av. J.-C. - IV^e ap. J.-C.) qui constitue la dernière phase de cette civilisation, mais sous une forme différente puisque ce sont cette fois des prisonniers qui sont mis à mort (Lenoble 2005).

¹³⁴ Sur l'île de Saï, un cas est connu où un enfant est accompagné de deux adultes (Gratien 1978 : 198).

Il reste plausible toutefois qu'une artère principale ait été soigneusement sectionnée, ne laissant alors aucune trace visible sur les os. Il est possible également qu'elles aient pris un sédatif avant de rejoindre leur emplacement définitif ou encore qu'elles soient mortes des suites de la consommation d'un poison (Judd & Irish 2009). Dans de très rares cas, une perturbation de la région cervicale a été observée ; les premières cervicales et le crâne semblent avoir subi une pression indiquant que ce dernier aurait été tiré en arrière (Simon 1991).

Les morts d'accompagnement sont d'origine nubienne, appartenant au royaume et peut-être même résidant à Kerma. Il ne s'agit assurément pas de prisonniers ou d'esclaves étrangers (Simon 1991 ; Buzon & Judd 2008). Leur statut ou fonction sociale, ainsi que leur relation avec le sujet principal demeure toutefois difficile à établir¹³⁵. Si les morts d'accompagnement font bien partie de la même population que les sujets principaux, sont-ils pour autant des proches parents ? Jusqu'à présent, les tentatives de recherche de liens familiaux, par des affinités morphologiques, entre individus d'une même tombe n'ont pas été concluantes. En effet, les distances morphologiques fondées sur des mensurations ou des caractères discrets sont plus grandes entre deux sujets d'une même tombe qu'entre des sujets de tombes différentes (Bonnet 1990c). Faudrait-il voir alors dans les morts d'accompagnement les fidèles et les dépendants des souverains du royaume ? L'échantillon d'étude est encore limité et les chercheurs n'excluent pas encore la possibilité de sujets apparentés. En outre, si certaines femmes pouvaient bien être les épouses des sujets principaux, il y a peu de chance qu'elles aient des liens génétiques avec leur mari (Simon 1991). Expliquer les motivations profondes des morts d'accompagnement à Kerma n'est pas chose aisée. Il semble toutefois probable que les populations Kerma se fassent une idée importante de l'au-delà et que les défunts emmenaient avec eux leurs objets familiers, de la nourriture, des boissons et les êtres qui les avaient entourés de leur vivant, qu'ils appartiennent à leur famille ou non (Simon 1991 : 87). Peut-être que de nouvelles investigations apporteront des réponses plus précises, l'étude de cette pratique n'en est qu'à ses débuts.

5.5. *Déformations des encornures bovines*

Parmi les bucranes entourant les tumuli se trouvent quelques 'spécimens' ayant une « *morphologie inhabituelle* » des encornures et une position dans les assemblages traduisant une « *nette volonté de symétrie* » (Chaix 1998a : 151). Préparés de la même manière que les autres, ils sont disposés de manière régulière, en demi-cercle, au sein des assemblages. L'ensemble de tous les bucranes dessine finalement au sol « *un croissant plus vaste qui n'est pas sans rappeler la forme d'un*

¹³⁵ En Égypte prédynastique et de la première Dynastie, les morts d'accompagnement sont notamment des membres de la suite du roi (Autuori 2001 ; Albert & Midant-Reynes 2005 ; Van Dijk 2007). À Méroé, il est par contre fait mention de « *massacres funéraires de prisonniers* » et « *très occasionnellement de rois vaincus* » (Lenoble 2005 : 172).

bucrane géant» (*ibid.* : 151). Sur un total de 27 tombes fouillées contenant des bucranes, neuf livraient de tels spécimens aux cornes considérées artificiellement déformées. Ils sont au nombre d'un ou deux dans les tombes ayant quelques dizaines de bucranes, mais dans les tombes plus richement dotées, celles comprenant plusieurs centaines de bucranes, ils sont alors nettement plus nombreux : en moyenne, il y a un spécimen à l'encornure déformée pour huit têtes de bétail (Chaix *et al.* 2012).

L'hypothèse d'une action anthropique visant à modifier la forme naturelle des encornures est confirmée par la présence de traces singulières sur les bucranes, ainsi que par certaines particularités morphologiques. D'après les observations archéozoologiques effectuées sur plusieurs milliers d'entre eux, il est possible de distinguer deux types de déformations (Chaix 1996, 2004).

Le premier type, de loin le plus fréquent, consiste à contraindre les cornes à se rapprocher l'une de l'autre, de sorte qu'elles grandissent ensemble vers le haut (fig. 113). Parce que les pointes des étuis poussent vers l'avant et que les chevilles osseuses deviennent presque parallèles, les animaux qui portent de telles encornures sont appelés bovins à cornes en avant ou à cornes parallèles (Le Quellec 1991 ; Muzzolini *et al.* 1991 ; Chaix & Hansen 2003). Les contraintes biomécaniques liées à cette déformation produisent une importante protubérance intercornuale et modifient la section des chevilles osseuses, qui devient elliptique. Dans certains cas, les cornes sont si proches l'une de l'autre que les deux étuis cornés ont fini par s'anastomoser, ne formant plus qu'une corne unique, avec très probablement les deux pointes libres pointant vers l'avant¹³⁶. Plusieurs crânes de petits veaux indiquent que la déformation débutait dès l'apparition des cornes, c'est-à-dire, vers l'âge de trois mois (Chaix 2006). Toutefois, une telle orientation particulière des cornes, qui est bien résumée par la dénomination 'en avant', n'est pas toujours reconnue comme artificielle (chapitre 3). En effet, lorsqu'elle est observée sur des bovins gravés ou peints au Sahara, elle est dite alors relever d'une convention artistique (Le Quellec 1991) ou être un vestige de caractères archaïques issus de l'aurochs, l'ancêtre sauvage du bœuf domestique (Muzzolini *et al.* 1991).

Le second type consiste à tordre vers l'avant et le bas une des cornes, généralement la gauche, tandis que l'autre garde sa direction naturelle vers le haut. De fait, la déformation produit

¹³⁶ Les bucranes étaient proches de la surface et les secteurs étudiés (12 et 25) du Kerma moyen ont subi une érosion parfois intense qui a entraîné une destruction du sommet des étuis cornés, ainsi qu'une disparition des bucranes en certains endroits. Toutefois, un bucrane a conservé le sommet de l'étui corné gauche. Celui-ci indique que les cornes pointaient bien vers l'avant et que les sommets des pointes étaient légèrement distantes l'une de l'autre (Chaix 2006 : 51, fig. 4). En outre, à Kerma comme dans les diverses sépultures néolithiques (Kadruka et El Kadada par exemple), les bucranes et encornures déposés à l'intérieur des sépultures, souvent en contact étroit avec le défunt, sont dans un état de conservation si mauvais qu'il est impossible de déceler une éventuelle déformation (Reinold 2000).

une encornure asymétrique (fig. 114). Les bovins sont alors dits à encornures asymétriques ou à cornes déformées. Le caractère artificiel de cette déformation est attesté par les traces nombreuses de coups tranchants à la base de la cheville osseuse, à la limite inférieure de l'étui corné, ainsi que par la présence de nodules aux pointes des cornes¹³⁷. Ce second type de déformation est connu dès le Kerma ancien, avec la tombe 231, livrant 19 bucranes, dont deux à encornure asymétrique. Il est toutefois plus rarement observé que le premier type. Par exemple, dans le dépôt de la tombe 253 du Kerma moyen, parmi les 4899 bucranes, seuls cinq témoignaient d'une torsion de l'une des cornes, alors que 560 avaient des cornes parallèles pointant vers l'avant. Dans le dépôt de la tombe 238 du Kerma moyen, parmi les 455 bucranes, 75 avaient les cornes déformées vers l'avant et un seul présentait une encornure asymétrique. Dans la sépulture KN24, de la même période également, trois cas à encornures asymétriques sont observés parmi 238 bucranes 'normaux' (Chaix *et al.* 2012). La torsion s'applique à la corne gauche dans deux cas et à la corne droite dans un cas. Elle concerne aussi bien des bovins mâles que des bovins femelles¹³⁸.

Le sens à donner à cette pratique de déformation, ainsi qu'aux animaux porteurs d'encornures si singulières, n'est pas encore clairement établi. Toutefois, il semble que les bucranes ayant subi une modification artificielle de leurs encornures (en avant et/ou asymétrique) se trouvent toujours au sein de dépôts importants, comprenant généralement plusieurs dizaines et même centaines de bucranes (Chaix *et al.* 2012 : 189, fig. 2). Parfois, un seul type de déformation est observé dans ces dépôts, parfois les deux types. Le type le plus ancien actuellement reconnu est celui de la déformation de l'une des deux cornes. Il apparaît dès le Kerma ancien et se retrouve jusqu'au Kerma classique. Les bucranes à cornes en avant sont eux présents dans les tombes du Kerma moyen uniquement. Lorsqu'ils se trouvent dans les grandes tombes de cette période, appartenant probablement à des personnages de haut rang, ils sont toujours disposés sur plusieurs registres intercalés entre des rangées de vaches et de veaux, de taureaux et de bœufs. Se pourrait-il, comme le suggère Chaix (2004 : 341), que ces animaux aux cornes déformées, mâles et femelles, proviennent d'un cheptel particulier destiné au sacrifice funèbre ?

Lorsque le sexe des inhumés a pu être déterminé, il apparaît alors que les dépôts d'animaux à encornures déformées (en avant et asymétriques) sont destinés aux hommes adultes. Le cas d'un enfant, âgé de cinq ans environ et probablement masculin, est toutefois noté pour le

¹³⁷ L'hypothèse d'une déformation artificielle, c'est à dire d'une déformation voulue par l'homme, se fonde sur des analogies ethnographiques. En effet, plusieurs populations d'éleveurs modifient la forme naturelle des encornures de leurs bovins, selon des techniques laissant des stigmates similaires à ceux observés à Kerma.

¹³⁸ Il existe également des figurines de bovinés en terre cuite, trouvées soit dans les habitats de la civilisation de Kerma (Queyrat 2002 ; Chaix & Queyrat 2003), soit dans les tombes du groupe C (Williams 1983), montrant une encornure asymétrique.

Kerma ancien. Une certaine prudence est de mise ici, car l'échantillon demeure encore trop petit pour être catégorique. Il en va de même de la chronologie de la déformation à Kerma et de l'actuelle forte représentation des encornures en avant par rapport aux encornures asymétriques. La mise au jour de nouvelles sépultures contenant des dépôts de bucranes serait certainement d'un apport précieux. Elle permettrait d'affiner notre regard aussi bien sur la pratique du dépôt de bucranes que sur celle de la déformation.

5.6. Conclusion

L'origine de la pratique de déformation des encornures demeure encore une énigme. Présente à Kerma dès le milieu du III^e millénaire avant notre ère, elle pourrait être plus ancienne encore tout comme provenir d'une autre région. Il faudrait pour cela considérer que certaines gravures et peintures de bovins sahariens, possédant des encornures en avant ou asymétriques, représentent des animaux aux cornes artificiellement déformées. Cette hypothèse est plausible, mais rien ne permet de la confirmer. En effet, aucun bucrane à encornures déformées n'a jusqu'à présent été retrouvé en association avec une image rupestre. Il est tout de même suggéré que les similarités de formes d'encornures observées dans l'art rupestre saharien, les dépôts de Kerma et les troupeaux actuels des éleveurs est-africains, sont une preuve « *de l'origine saharienne du pastoralisme d'Afrique orientale* » (Chaix 1996 : 97). L'emphasis sur les encornures, soigneusement gravées ou peintes, artificiellement modifiées du vivant des animaux puis exposées dans le cadre de rituels funéraires, atteste assurément de leur forte charge symbolique.

Le dépôt des bucranes en bordure des sépultures atteste de la haute valeur rituelle et symbolique accordée au bétail dans la culture Kerma. D'autres cultures pré-et protohistoriques de la vallée du Nil, mais aussi du Sahara, accordaient également une telle valeur à leurs bovins domestiques, comme en témoignent les dépôts animaux (entiers ou non) étudiés précédemment (chapitre 4). À Kerma, il semble que parmi les animaux déposés, ceux aux encornures déformées devaient avoir un statut particulier, distinct de celui des autres animaux du 'cheptel inhumé'. En effet, ils ne sont pas présents dans tous les dépôts, comme si leur rare présence témoignait de leur caractère exceptionnel. En outre, ils sont toujours disposés de manière spécifique et associés très souvent aux plus grandes sépultures, celles appartenant aux personnages de haut rang du royaume probablement. Il est difficile, sans doute impossible, de déterminer le statut exact de ces animaux, les raisons de leur présence dans ces dépôts, aussi bien que le sens même de ces dépôts. Il est néanmoins possible de suggérer quelques pistes interprétatives, élaborées à partir des exemples ethnographiques présentés dans les chapitres suivants et offrant de remarquables analogies.

PARTIE II

ETHNOLOGIE

6. LE PASTORALISME DANS UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE

6.1. *Avant-propos*

Une meilleure compréhension du développement de la question pastorale en sciences humaines, de ses approches théoriques et méthodologiques, nécessite une enquête, du moins une conscience de l'influence de ses traditions narratives. Le contexte historique général présenté ci-dessous va permettre de mettre en lumière l'ensemble des traits et présupposés qui ont jusqu'alors été associés au pastoralisme africain. Depuis plusieurs siècles, il est étudié et décrit en des termes souvent négatifs. Ses acteurs principaux, à savoir les éleveurs, les animaux domestiques et leur environnement inspirent une fascination persistante et ambivalente auprès de nombreux auteurs, anciens comme modernes. Un phénomène qui est notable depuis l'apparition des premières mentions écrites égyptiennes jusqu'aux publications internationales les plus récentes.

Les éleveurs africains sont le plus souvent perçus comme des êtres différents des autres, du fait de leur nomadisme et de leur relation au bétail. Une telle vision émane de sociétés ne pratiquant pas le pastoralisme. Elle a pour effet une polarisation idéologique entre société pastorale et société non-pastorale, dont l'origine est à rechercher dans les jugements de valeurs portés, en Afrique subsaharienne principalement, par les citadins et agriculteurs, puis par les Occidentaux découvrant ces pasteurs et leurs troupeaux lors de l'exploration et de la colonisation du continent noir (Bernus 1990 : 89). En effet, certains observateurs sont rapidement choqués ou effrayés par des pratiques pastorales qui leur apparaissent, dans leur propre logique, comme incompréhensibles et irrationnelles. D'autres sont surpris ou admiratifs de leurs caractéristiques physiques ou mentales et de leur faculté d'adaptation. Si les jugements convergent parfois, les raisons qui les fondent varient selon les individus, les lieux et les époques. Les pasteurs ne laissent toutefois jamais indifférents ceux qui les rencontrent et qui rendent compte de leur existence. Au fil du temps, leurs récits vont construire une image tantôt réaliste tantôt mythique des pasteurs africains. Nous verrons dans cette partie comment cette image métisse fabriquée par les auteurs anciens influence encore largement la vision actuelle du pastoralisme. En effet, il s'avère bien difficile de s'en défaire, tant elle est véhiculée à large échelle aujourd'hui par des médias nombreux et variés.

6.2. *Pasteurs de l'Égypte ancienne*

Les pasteurs africains sont mentionnés pour la première fois dans les textes et inscriptions de l'Égypte prédynastique et dynastique (Montet 1954 ; Roccati 1982 ; Anselin 2000).

Ils sont connus sous les noms de Tjehenou (dès la I^e dynastie, période dite thinite), Tjemehou (dès la IV^e dynastie, Ancien Empire), Medjay (Ancien Empire), Meshwesh (dès la XVIII^e dynastie, Nouvel Empire), Lebu (dès le milieu de la XIX^e dynastie, Nouvel Empire) ou encore Blemmyes (période gréco-romaine et byzantine) (Barnard 2009 ; Ritner 2009). Un même terme sert souvent à les désigner, celui de Lebu qui provient d'une tribu berbère localisée à l'ouest du Delta du Nil. Il est très probablement à l'origine de l'ethnique 'Libyens' alors en usage comme appellation collective pour tous les peuples indigènes résidant en Afrique du Nord à l'ouest du Nil (Zimmermann 2008). Toutefois, la diversité des communautés pastorales apparaît évidente dès l'Égypte ancienne et il serait réducteur de considérer les Libyens comme une même entité ethnique ou culturelle, stable et immuable, ainsi que d'en rechercher en tout temps et tout lieu sa continuité historique. La seule constante qui semble les réunir est la suivante : ces pasteurs sont généralement représentés comme une menace récurrente pour le pouvoir égyptien.

Des documents prédynastiques et dynastiques attestent des relations belliqueuses entre les populations sédentaires de la vallée du Nil et celles nomades à l'ouest et au sud de l'Égypte. La Palette du tribut Libyen figure le butin rapporté par le roi Scorpion lors d'une expédition en terre étrangère, au pays des Tjehenou : bovins, ânes, ovins et arbres. La Pierre de Palerme rapporte que, lors d'une campagne militaire, Snéfrou (IV^e dynastie) rase le pays des Nubiens et rapporte 7'000 prisonniers et 200'000 têtes de bétail. Les annales de ce roi sont aussi présentes sur un fragment du Caire qui mentionne une razzia en pays Libyen ayant fait 1'100 prisonniers et 13'100 têtes de bétail (Roccati 1982 : 39-40). Un bas-relief du temple funéraire de Sahourê (V^e dynastie) rapporte le riche butin ramené du pays des Tjehenou : 123'400 bœufs, 223'400 ânes, 32'413 caprins et 243' 688 ovins. Sous Ramsès III, 1309 bovins sont ramenés du pays des Meshwesh, accompagnés à nouveau d'ânes, de caprins et d'ovins. La présence des Égyptiens sur les terres de ces pasteurs ne semble donc pas uniquement liée à la volonté de les contrôler, de les affaiblir ou de les maintenir à bonne distance. Elle est également destinée à s'appropriier leurs richesses sur pattes.

Si les chiffres avancés sur les documents égyptiens peuvent être mis en doute, la valeur des témoignages qu'ils représentent ne peut être rejetée absolument. Des populations d'éleveurs existent bien en Afrique du Nord, plus particulièrement au Sahara, dans le désert occidental et en Nubie, et cela dès le V^e millénaire av. J.-C. au moins (Gratien 1995 ; Riemer & Darius 2011 ; Briois *et al.* 2012 ; Barich *et al.* 2014). En outre, elles sont prospères et le bétail, dont elles sont les maîtres, est une richesse largement convoitée par le pouvoir pharaonique. Divers documents confirment les régulières importations de bovins des pays situés à l'ouest et au sud de l'Égypte.

Ces animaux sont destinés, pour les uns (bœuf *iona* de Nubie), à la consommation des habitants de l'Empire et, pour les autres (bœuf *neg* de Libye), aux diverses activités économiques et rituelles (Montet 1954). Ces importations dans la Vallée du Nil ont pu se faire de diverses manières, notamment par le vol du bétail (*razzias*) lors des campagnes militaires, par le commerce (relations tributaires et vassales) ou encore par l'intégration des pasteurs saharo-nubiens et de leurs troupeaux.

6.3. Pasteurs de l'Afrique antique

Durant l'Antiquité, l'Afrique est un continent mal connu et divisé en trois grandes régions : la Libye, l'Égypte et l'Éthiopie. À la Libye sont généralement considérées appartenir toutes les populations humaines connues vivant en Afrique du nord, à l'exclusion de la vallée du Nil. Elles devaient être connues des Grecs depuis le VII^e siècle av. J.-C. au moins (Zimmermann 2008). De nos jours, la plupart des auteurs voient dans ces Libyens des populations proto-Berbères, tels les Maures, les Numides, les Gétules et les Garamantes (Trousset 1982 ; Smith 2003 ; Dupuy 2011). Employé durant l'Antiquité comme un nom collectif, le terme 'Libyens' sert surtout à distinguer les populations indigènes du nord à la peau plus claire de celles du sud appelées 'Éthiopiennes'. Le terme Éthiopie est quant à lui donné aux pays du sud et est assimilé parfois, de manière assez vague, avec l'Afrique en général. Il signifie en grec 'face brûlée' (Αἰθιοπία / *Aithiopia*, de αἶθω / *aíthō* 'brûler' et ὤψ / *ôps* 'face') et renvoie à la couleur de peau foncée des hommes et des femmes. Les Éthiopiens sont dès lors toutes les autres populations du sud de l'Égypte à l'Atlantique, hormis les Grecs et les Phéniciens. L'intérieur du continent reste largement *terra incognita*, le Sahara et l'immense marais du *Sudd* au Soudan du sud actuel représentant des barrières naturelles impénétrables (Cary & Warmington 1929 : 110-111). Ainsi, seules quelques populations africaines sont mentionnées par les auteurs antiques, en outre de manière assez brève. Ils décrivent, avec un habile mélange de réalité et de fiction, les coutumes des éleveurs africains, leurs traits singuliers et leurs rapports aux animaux domestiques. Ces récits vont conditionner durant plusieurs siècles le regard occidental sur le pastoralisme.

L'historien grec Hérodote est un grand voyageur qui parcourut l'Europe, l'Asie et l'Afrique au milieu du V^e av. J.-C. Passionné par les choses incroyables et étranges d'un point de vue grec, il prend des notes régulières sur ce qu'il observe, sur ceux qu'il rencontre ou dont il entend parler. Il rend compte de populations pastorales dans les livres III et IV des *Histoires* (Larcher 1850). D'un œil tantôt moqueur, tantôt admiratif, il évoque brièvement deux

populations africaines¹³⁹ qui vivent de l'élevage dans des régions remplies de « *bêtes féroces* » (livre IV, 191-192) : les nomades Libyens et les Éthiopiens.

Des premiers, il dit qu'ils se nourrissent « *de chair et de lait* » (livre IV, 186) et que leurs « *femmes portent des peaux de chèvre, sans poils, garnies de franges et teintes en rouge* » (livre IV, 189). Parmi eux, se trouvent les Garamantes, qui possèdent « *ces sortes de bœufs qui paissent en marchant à reculons* », car leurs cornes sont « *rabattues en avant* ». Ils paissent ainsi, sinon leurs « *cornes s'enfonceraient dans la terre* » (livre IV, 183). Avec cette description des bovins, Hérodote applique aux Garamantes une partie d'un discours mythique : celui du vol des bœufs d'Apollon par le jeune Hermès qui les fait paître à reculons pour leurrer ses poursuivants. De fait, il place ces Libyens sous une figure divine ambiguë : Hermès, gardien des routes, des carrefours et des voyageurs, mais aussi gardien des voleurs. Hérodote poursuit ici la tradition géographique qui voit l'univers de ces éleveurs comme un monde insaisissable et retors, peuplé de trafiquants et de brigands. Ce trait se retrouve ensuite dans toute l'historiographie antique (Trousset 1982 : 99-100), et même au-delà, imprégnant définitivement le stéréotype du nomade.

Parmi les seconds, Hérodote distingue les Troglodytes, voisins des Garamantes, qui sont les plus légers et les plus rapides de tous les peuples (livre IV, 183), et les Macrobiens, qui sont, parmi les hommes, les plus grands et ceux qui vivent le plus longtemps, jusqu'à cent vingt ans et même au-delà. Face à ces derniers qui se nourrissent de viandes bouillies et de lait (livre III, 23), Hérodote a une attitude de magnification. Il attribue à ces Éthiopiens une quasi-perfection, qu'il oppose au monde méditerranéen imparfait et qu'il présente comme un idéal vers lequel les peuples Grecs devraient tendre. Ces Éthiopiens sont des êtres stables, vertueux et parfaitement heureux de leur destinée. Habitant aux limites du monde connu, l'*oikoumenè*, tenus à l'écart des influences étrangères par un désert brûlant et impénétrable, ils ont reçu en partage des extrémités de la terre « *ce qu'il y a de plus beau* » (livre 3, 106). Toutefois, en inscrivant les Éthiopiens dans une nature mythique, celle des extrêmes entendues comme inaccessibles et immuables, Hérodote les retire de fait de l'histoire qui, elle, est mouvement (Racine 2001). En effet, pourquoi les Éthiopiens devraient-ils changer, puisqu'ils ont atteint une quasi-perfection ? Hérodote contribue ainsi à la création d'une Afrique lointaine et fabuleuse, ainsi qu'à une opposition entre un centre dynamique et une périphérie statique. Ces traits seront ultérieurement attribués aux populations pastorales, censées appartenir à un monde inaltérable, impénétrable, à la limite de la civilisation et imperméable à son influence. Toutefois, comme nous le verrons, l'idéologie sous-jacente à cette conception est différente de celle de l'Antiquité. Si le caractère statique des Éthiopiens relève au

¹³⁹ Hérodote (vers 485-425 av. J.-C.) nous dit que les Libyens vivent entre l'Égypte et le lac Tritonis, assimilé de nos jours au Chott el-Jérid situé dans le sud de la Tunisie (Peyras & Trousset 1988).

temps mythique d'Hérodote de leur quasi-perfection, à l'époque moderne il est présenté comme une tare. Les éleveurs africains sont en effet définis comme des êtres paresseux, arriérés, incapables de saisir l'idée de progrès et impuissants à suivre seuls la bonne marche de la modernité.

Au I^{er} siècle av. J.-C., l'historien Diodore de Sicile décrit dans le livre III de sa *Bibliothèque historique* plusieurs populations nomades (Hoefer 1851). Les informations détaillées qu'il livre sont élaborées à partir de sources écrites, ainsi que d'entretiens et d'enquêtes de terrain menés en Égypte. À la suite d'Hérodote, il fait de la Troglodytique une région africaine particulière, située au sud-est de l'Égypte et bordant la mer Rouge. Il dit des Troglodytes qu'ils sont appelés Nomades par les Grecs parce qu'ils mènent avec leurs troupeaux une vie de pasteurs : « *Livrés au soin de leurs troupeaux, ils vont d'un lieu à un autre, évitant le séjour fixe dans un même endroit. Ils sont nus à l'exception des hanches, qu'ils couvrent de peaux* » (livre III, 32). Ils se nourrissent de lait mêlé avec du sang en saison humide et de la viande de leur bétail en tout temps. Le titre de parents n'est donné à « *aucun de leurs semblables* » mais réservé « *pour le taureau et la vache, le bélier et la brebis qu'ils appellent du nom de pères et de mères, parce qu'ils tiennent leur subsistance journalière de ces animaux, et non des hommes et des femmes dont ils ont reçu naissance* » (livre III, 32). Ils sont souvent en « *guerre entre eux, non pas comme chez les Grecs, par ressentiment ou par toute autre cause, mais pour avoir des pâturages toujours frais* » (livre III, 33). Ils se donnent la mort, lorsqu'ils sont dans l'incapacité de suivre leurs troupeaux, en s'étranglant avec une queue de vache, terminant « *ainsi courageusement leur vie* » (livre III, 33). L'enterrement des défunts se fait en riant, en lançant des pierres sur leur cadavre, qui finissent par former un tumulus au sommet duquel est déposée une corne de chèvre.

La description des coutumes et modes de vie des Troglodytes Nomades par Diodore de Sicile témoigne de la centralité du bétail dans leur vie ordinaire et rituelle, mais d'une manière presque obsédante. Ces Nomades apparaissent comme des êtres belliqueux, luttant entre eux ou contre les autres pasteurs uniquement pour leur seule richesse, le bétail, afin de lui assurer les meilleurs pâturages et points d'eau. Leurs mœurs sont si « *étranges* », dit-il, que tout lecteur pourrait bien ne pas accorder foi à son récit, s'il ne tenait compte du caractère extrême de leur existence. En effet, c'est parce qu'ils vivent aux confins du monde, dans « *des contrées au climat si opposé au nôtre* », que leurs manières de vivre diffèrent si fortement (livre III, 34). Acclimatés à leur pays natal au « *charme particulier* », nul ne songerait à le quitter dit-il : « *ils souffriraient la mort plutôt que de se laisser imposer un autre genre de vie* » (livre III, 34).

Diodore décrit également une autre « *nation* », celle des Éthiopiens occidentaux. Il distingue parmi eux, les habitants du puissant royaume de Méroé et les tribus voisines du Sud.

Des premiers, les Méroïtes, Diodore nous apprend une coutume « *singulière* » et « *absurde* », celle de la mort rituelle de leur roi, ordonnée par les prêtres chargés du culte divin (livre III, 6). Le roi se soumet à leur autorité, sous l'influence de « *crainces superstitieuses* » et du poids des « *vieilles traditions dont il ne peut s'affranchir* » (livre III, 6). Cette évocation n'est pas sans rappeler la pratique coutumière du régicide chez les pasteurs contemporains Shilluk du Soudan du Sud, dont les anthropologues questionnent toujours la signification (Schnepel 1991 ; Graeber 2011). Elle serait pour certains anthropologues une survivance liée à la supposée ancienne invasion hamitique (chapitre 6). Elle se serait répandue par l'intermédiaire de ces pasteurs conquérants venus du nord via le cours du Nil Blanc et du Nil Bleu pour atteindre finalement les populations du sud et de l'intérieur de l'Afrique (Seligman 1934). Diodore rapporte une autre coutume à propos du royaume de Méroé et d'une partie de l'Éthiopie voisine de l'Égypte, celle des morts d'accompagnement. Il est d'usage qu'à la mort du roi « *tous ses amis se laissent mourir volontairement : ils croient par là donner des témoignages glorieux de leur affection sincère* » (livre 3, VII). Attenter à la vie du roi n'est pas chose aisée, dit-il, car le roi comme ses amis ont tous un égal intérêt à veiller à sa santé et sa sécurité.

Diodore nous apprend des seconds, « *à la peau noire, au nez camus et aux cheveux crépus* », qu'ils se nourrissent pour la plupart « *de la chair, du lait et du fromage de leurs troupeaux* » (livre III, 8). Leurs mœurs sont « *très sauvages et féroces comme celles des bêtes auxquelles ils ressemblent, non pas tant par leur caractère, que par leurs habitudes. Leur corps est sale et leurs ongles très longs comme ceux des animaux ; ils sont étrangers aux sentiments d'humanité ; quand ils parlent, ils ne font entendre qu'un son de voix aigu ; enfin ils ne cherchent point à se civiliser comme les autres nations* » (livre III, 8). Ils sont armés de boucliers en cuir de bœuf, d'arcs et de massues en bois, de piques courtes et de lances recourbées. Même les femmes sont obligées de porter les armes pour un temps. Beaucoup d'entre elles sont ornées d'un anneau de cuivre passé dans une des lèvres de la bouche. Au sein de ces tribus du sud établies le long du Nil, l'élection du roi se fait selon divers critères, dont la richesse en bétail, témoin de la compétence pastorale, car ils pensent que « *celui qui a le mieux réussi dans l'éducation des troupeaux, [...] sera plus propre que tout autre à prendre soin de ses sujets* » (livre III, 9).

Diodore inaugure l'image du pasteur obnubilé par son bétail. La manière excessive dont il le décrit le transforme en un être sauvage, tout entier tourné vers ses animaux domestiques. Son existence ne trouverait d'ailleurs de sens qu'en leur compagnie. Il donne ainsi corps à l'idée de l'irrationalité du pasteur dans ses attitudes et comportements. Les travaux ultérieurs de quelques anthropologues modernes donneront encore davantage de poids à cette idée, notamment par l'intermédiaire du *Cattle Complex* de Melville J. Herskovits (1926).

Au I^{er} siècle ap. J.-C., Les Éthiopiens font à nouveau l'objet d'une description, cette fois par Pline l'Ancien dans son *Histoire naturelle* (Littre 1855). Elle est largement inspirée par l'idée classique du déterminisme entre l'homme et son milieu. Ainsi, les Éthiopiens vivent sur une terre brûlée par le soleil, dont les radiations seraient à l'origine de leur couleur de peau : « *ils naissent comme s'ils avaient été soumis à l'action du feu ; leur barbe et leurs cheveux sont crépus* » (livre II, 80). Parmi eux, se trouvent des peuples sans nez, sans lèvres supérieures, ou encore sans langue (livre VI, 35). D'autres sans tête ont leur bouche et leurs yeux implantés dans la poitrine (livre V, 9)¹⁴⁰. La rigueur du climat rend les peuples de cette région aride stupides (livre II, 80). Avec Pline, se trouve un mélange plus extraordinaire encore que chez Hérodote entre réalité et fiction. Si les informations sur la géographie du continent semblent plutôt réalistes, celles traitant des cultures humaines relèvent davantage de la caricature. De l'Afrique, il donne l'image d'un monde sauvage, foisonnant et étrange, peuplé d'animaux et d'humains aux formes plus monstrueuses les uns que les autres. Le trait principal de l'Africain qui se dégage ici est celui de sa bestialité. À cette époque, les sources relatives à l'Éthiopie sont homogènes, transmettant et reproduisant des stéréotypes dus aussi bien à la méconnaissance de ce pays qu'à une vision politique privilégiant la mission civilisatrice de Rome (Mietton-Géroutet 1992). Cette situation se retrouve de nos jours dans certains discours tenus par les non-pasteurs sur les éleveurs est-africains. En effet, ces derniers sont considérés vivre à l'état de nature, comme des animaux sauvages que la civilisation n'aurait pas encore affectés et permis ainsi d'élever au rang d'humains. Certaines photographies appuient ces discours qui les rapprochent, voire les assimilent, à un élément même de la faune sauvage africaine (Tornay 2009b ; Silvester 2013).

Les informations livrées par les auteurs antiques doivent être prises avec prudence. Partielles et partiales, elles nous renseignent davantage sur l'imaginaire de l'époque que sur la réalité vécue des populations pastorales. La représentation de l'Autre ne peut être prise à la lettre, car l'ethnographie antique fonctionne essentiellement sur des oppositions stéréotypées (le pasteur sauvage comme l'antithèse du Grec ou Romain civilisé), sur des visions archétypales de la barbarie (promiscuité sexuelle, famine perpétuelle, guerre, anarchie, excès), sur des définitions négatives du pastoralisme nomade (errance, brigandage) et sur des descriptions fabuleuses de l'environnement pastoral (impénétrable, immuable, peuplé de bêtes sauvages et monstrueuses) (Trousset 1982 ; Leveau 1988). Cette tendance suggère chez les auteurs antiques un besoin de créer un chiasme qui sépare le monde 'civilisé' de l'espace 'primitif' de leur sujet d'étude.

¹⁴⁰ Pline parle ici expressément des Blemmyes, une tribu nomade de Nubie qui était régulièrement en guerre contre les Romains à partir du III^e siècle ap. J.-C.

Les traits associés au pasteur nomade ne relèvent pas d'une observation objective, mais plutôt de projections idéologiques et culturelles. Ils sont sélectionnés de sorte à donner une image d'infériorité au pasteur, en mettant l'accent sur l'étrange, le choquant, l'effrayant. Ils forcent à rejeter le pastoralisme nomade, comme un mode de vie dégradant. Répétés à travers les siècles, les auteurs antiques puisant régulièrement leurs connaissances dans celles des autres, ces traits finissent par construire de manière durable le pasteur comme le type extrême du barbare (Trousset 1982). Un être cruel, sauvage et monstrueux, ignorant la civilisation et ses bienfaits, manquant d'éthique et d'organisation sociale. Toutefois, au-delà de ce pasteur mythique et idéologique, il est possible de retrouver une partie de son histoire réelle. Pour ce faire, il faut tout d'abord mettre de côté les clichés, retrouver les faits derrière le masque de la fantaisie, et s'attacher aux éléments probants donnés par les auteurs antiques. Ensuite, il est nécessaire de recourir à d'autres données, notamment archéologiques. Comme nous l'avons vu, elles permettent de nuancer la vision antique classique du pastoralisme et les schémas simplistes qu'elle propose.

6.4. Pasteurs de l'Afrique médiévale et coloniale

Après les auteurs antiques, l'intérêt pour les populations pastorales africaines semble diminuer, comme si tout avait été dit à leur encontre. En fait, ce phénomène peut être rapporté à ce que Raymond Mauny a appelé les 'siècles obscurs' de l'Afrique noire (Mauny 1970). Par cette expression, l'historien français, spécialiste de la pré-et protohistoire de l'Afrique, évoquait la rareté des sources internes et externes pour reconstituer le passé africain, de la fin de l'Antiquité à l'époque contemporaine. Les sources internes sont quasi inexistantes, dans la mesure où la généralisation de la production d'écrits débute véritablement au XIX^e siècle. La transmission des connaissances se fait principalement par la voie des traditions orales. Des récits dont la profondeur historique peut s'avérer difficile à établir, aussi bien que les diverses transformations subies au cours du temps, laissant planer des doutes sur leur fiabilité. Les sources externes sont d'une part arabes, d'autre part européennes. Ces dernières sont marquées par un profond préjugé racial qui contribue largement au désintérêt pour l'histoire des populations africaines (Fauvelle-Aymar 2013a).

Les sources arabes proposent des récits plus denses et plus précis que durant l'Antiquité. La connaissance des populations africaines augmente en effet grâce à l'ouverture du commerce transsaharien. Toutefois, elle concerne essentiellement les rives de la Méditerranée. L'intérieur des terres reste un mystère, car toujours d'accès difficile. Ainsi, les pasteurs dont il est fait mention sont principalement des éleveurs de bovins ou de chameaux entrés dans les dynamiques

d'échanges du monde islamique. L'intérêt qui leur est porté pourrait presque être qualifié d'indigène cette fois. En effet, c'est un historien maghrébin qui nous livre une perspective déterminante sur le pastoralisme nomade. Ibn Khaldûn (1332-1406) développe dans sa réflexion sur les sociétés humaines et la dynamique de l'histoire, la thèse de l'existence de deux pôles de civilisation : un pôle 'rural' (*badâwa*) considéré comme simple et premier et un pôle 'urbain' considéré comme complexe et historiquement second (*badarî*). Le premier pôle est celui qui nous intéresse puisqu'il y fait référence aux populations pastorales. Il est dit que dans cette civilisation 'rurale', hommes et femmes sont organisés en chefferies plus ou moins égalitaires, qu'ils vivent d'un agropastoralisme plus ou moins nomade, dont les exigences impliquent du courage et le port permanent d'armes. Ils se satisfont d'une vie matérielle, culturelle et sociale plus proche de la nature, car leurs besoins sont simples. Ils se limitent au strict nécessaire (Cheddadi 2009 : 84-85).

Avec Ibn Khaldûn, se fait jour la figure du pasteur, dans ce cas précis du nomade Berbère, comme un homme doté d'une supériorité morale et physique en raison de son mode de vie mobile, c'est-à-dire, grâce à une alimentation saine, un exercice physique régulier et l'air sain du désert (De Planhol 1968 : 15-16). Il est également un valeureux guerrier, toujours prêt à combattre et à conquérir le pouvoir. Toutefois, malgré les nombreuses qualités qui lui sont reconnues, il appartient à un stade inférieur de civilisation et se voit inexorablement poussé vers la réalisation de son stade d'achèvement : la cité-État. En plus de son nomadisme, ceci fait de lui une menace constante et presque naturelle pour le pouvoir centralisateur caractéristique des villes. Si sédentarité et nomadisme peuvent apparaître comme des modes de vie opposés, ils sont dans la pensée complexe d'Ibn Khaldûn, complémentaires et interdépendants. Ils sont dits former un système unique de civilisation participant de la dynamique de l'histoire humaine (Cheddadi 2009 ; Martinez-Gros 2012). Ibn Khaldûn préfigure ici plusieurs traits importants du pasteur, que l'anthropologie mettra à jour dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Il s'agit notamment de la flexibilité des pasteurs, c'est-à-dire, de leur capacité à se tourner vers la sédentarité selon les circonstances, ou encore de l'interdépendance des modes de subsistance, c'est-à-dire l'existence d'échanges réguliers entre populations nomades et sédentaires (Monod 1975). En effet, l'existence de pasteurs nomades vivant exclusivement de l'élevage (pastoralisme pur), sans l'apport des produits de l'agriculture, de la chasse, de la cueillette et de la pêche, apparaît comme un phénomène récent de l'histoire du pastoralisme, sans doute en lien avec le développement des grandes civilisations agricoles (Barrau *et al.* 1973).

Les sources externes européennes ne prennent véritablement de l'ampleur qu'à partir du XV^e siècle, avec l'expansion du commerce triangulaire dans les régions côtières intertropicales.

En effet, si la mention au XII^e siècle par Benjamin de Tudèle d'un peuple vivant nu au sud d'Assouan, toujours prêt à prendre des risques pour obtenir des produits de l'agriculture et mangeant, comme les animaux, les herbes qui poussent aux bords du Nil, a pu faire penser aux peuples Nuer ou Dinka, rien n'a encore permis de l'affirmer (Hess 1965 ; Fauvelle-Aymar 2013b). C'est donc avec la période des grandes explorations que prend forme la conceptualisation du pasteur africain. L'historiographie du pastoralisme ne peut ici être séparée de la vision du noir africain. Les traits du pasteur vont en effet peu à peu se construire sur ceux du noir, soumis à l'esclavage et à la traite négrière, et conditionner son image. Les sources sont généralement marquées par un profond préjugé racial et par un traitement ambivalent de l'Afrique, décrite à la fois comme une terre d'abondance (or, ivoire, etc.) et comme un continent étrangement repoussant (nature chaotique, climat étouffant, végétation dense, animaux étranges, populations sauvages et monstrueuses, etc.). Il s'agit d'œuvres de voyageurs qui prennent la forme de rapports détaillés ou de contes fabuleux. Parfois, les deux genres s'y trouvent mêlés, compliquant le tri entre réalité et fiction. Ces récits donnent des Africains l'image d'une race inférieure et grotesque, image qui va être largement acceptée dans l'Europe du XVI^e siècle et au-delà (George 1958 ; McCarthy 1983 ; Lowe 2005).

À la fin du XVIII^e siècle débute l'exploration systématique de l'Afrique, qualifiée de 'Dark Continent', par les Européens (Hibbert 1984). L'intérêt scientifique pour le continent noir augmente, témoignant d'une curiosité accrue pour la géographie, la botanique, la zoologie et l'ethnologie. Il faut toutefois attendre la fin du XIX^e siècle pour qu'il soit traversé d'est en ouest et que soient définies l'étendue du Sahara ainsi que la position des principaux fleuves africains. Les témoignages sur les populations rencontrées sont généralement l'œuvre d'explorateurs solitaires, dont les expéditions sont financées par des organisations à buts scientifiques ou des gouvernements intéressés par le commerce. Certains d'entre eux, vendus à plus d'une centaine de milliers d'exemplaires, vont devenir des best-sellers exerçant une influence considérable sur la culture occidentale et le cours de l'histoire moderne (Brantlinger 1985).

La connaissance du continent et de ses habitants, favorisée par l'impérialisme européen, reste imprégnée du thème classique de la fonction civilisatrice du monde occidental. En effet, si une distance temporelle importante sépare ces témoignages de ceux de l'Antiquité, la manière dont ils rendent compte de l'Afrique atteste de leur appartenance à une même tradition. Il est dit, explicitement ou implicitement, que les Africains ignorent la civilisation, qu'ils sont dépourvus de toute ambition, paresseux, naïfs, enfantins, cruels, que leurs mœurs sont légères, que leurs comportements sont excessifs et irrationnels, et qu'ils habitent une terre de chaos et d'anarchie.

En résumé, l'Afrique est représentée comme une image miroir de ce que la Grèce, Rome et l'Europe n'ont jamais été et ne devraient jamais être. Lorsqu'il s'agit de traiter de l'homme et de sa culture, un jugement moral ethnocentrique est toujours impliqué. Les idées de civilisation et de progrès sont en effet très prégnantes dans l'image que l'Europe se fait d'elle-même. Elle influence le système de croyances et légitime la catégorisation des comportements européens comme civilisés et non-européens comme non-civilisés. Un changement est toutefois remarquable à cette période par rapport à celle de l'Antiquité ; la figure de l'Autre comme 'monstre', très présente auparavant, tend à être remplacée par celle du 'primitif', du 'sauvage' et du 'noble sauvage'. Malgré les biais et distorsions que ces termes induisent dans les nouvelles représentations de l'Autre, ils vont créer une dynamique décisive vers des questions humaines et culturelles, ainsi que des sympathies notables (George 1958 ; Kilani 2000). Davantage d'études vont être produites, avec un souci toujours plus grand d'objectivité.

De la fin du XIX^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle, le pastoralisme se voit défini comme un système de production archaïque et intermédiaire de production, entre la chasse mobile et la cueillette sauvage d'une part, et l'agriculture sédentaire d'autre part. Cette période est marquée par l'évolutionnisme, théorie selon laquelle l'histoire humaine se développe le long d'une ligne continue et unique, faite de différentes étapes. En Europe, suite à la reconnaissance systématique du système des trois âges (Pierre, Bronze et Fer) et de sa diffusion, le naturaliste et archéologue suédois Sven Nilsson (1787-1883) transpose ces trois âges en quatre stratégies de subsistance : la chasse-cueillette, le pastoralisme nomade, l'agriculture et la civilisation (Nilsson 1868). Selon Nilsson, tous les peuples civilisés ont d'abord été des chasseurs-cueilleurs sauvages, puis des éleveurs nomades et ensuite des agriculteurs sédentaires, ce qui leur permit de développer finalement un État politique avec des organisations militaires et bureaucratiques. Cette croyance devient une véritable proposition aidant à établir une chronologie du développement des sociétés humaines. Des chercheurs comme Edward Tylor (1871) et Lewis Morgan (1877) soutiennent que si différentes cultures à travers le monde ont passé d'un stade à un autre à différents moments, l'observation de sociétés moins avancées dans des lieux reculés peut fournir des informations sur la préhistoire humaine. Sur la base de l'étude comparative des sociétés primitives modernes, et non sur des fondements archéologiques à proprement parler, cette séquence évolutive hypothétique est projetée sur le passé préhistorique.

Cette vision évolutionniste entraîne la croyance en une Afrique demeurée primitive, peuplée de sociétés traditionnelles vivant dans une nature sauvage et hostile. Cette croyance est alimentée par les descriptions de sociétés pastorales récemment rencontrées par les voyageurs,

explorateurs, missionnaires occidentaux et administrateurs coloniaux (Parodi Da Passano 1981 ; Turton 1981). Elle devient un pilier du racisme qui justifie le colonialisme, sous sa forme aussi bien paternaliste qu'agressive. Ces premiers visiteurs ne sont généralement pas très intéressés par les populations qu'ils rencontrent, sauf si les 'hostiles natifs' peuvent les aider dans leurs objectifs de découvertes géographiques, de campagnes militaires, de chasses aux grands fauves, de délimitation des frontières internationales ou d'expansion de la civilisation occidentale. L'intérêt pour les éleveurs africains est quasi inexistant et donc très loin de fonder une véritable anthropologie du pastoralisme. En outre, le terme de nomadisme qui leur est souvent associé fait, pour beaucoup de scientifiques, référence au monde des éleveurs arabes, même si de nombreux nomades ne sont pas Arabes et la plupart des Arabes ne sont pas des nomades (Dyson-Hudson 1972). Seules quelques populations sont ainsi étudiées et de manière encore superficielle.

L'enregistrement des données culturelles ou linguistiques est très fragmentaire, car il est un sous-produit de leurs autres activités. En effet, les administrations coloniales s'intéressent peu aux pasteurs vivant dans des zones souvent éloignées et d'accès limité au marché, à l'eau potable ou aux services de santé et de scolarité. Pour la région qui nous intéresse, les sources se présentent sous la forme de mentions sommaires dans des rapports et carnets de voyage, puis sous la forme de travaux plus aboutis, comme des monographies à caractère ethnologique et des articles scientifiques. Ces premiers travaux sont souvent négligés ou oubliés aujourd'hui, car peut-être trop emprunts des biais idéologiques de l'époque. Toutefois, replacés dans leur contexte, ils demeurent des bases importantes pour les chercheurs, puisqu'ils décrivent des hommes et des coutumes dans des régions encore peu touchées par le monde extérieur.

Dans ces premières descriptions de pasteurs, se trouvent mêlés aussi bien des observations précises que des jugements sommaires et largement négatifs. La vision qui s'en dégage s'inscrit encore dans la tradition antique et médiévale. Les traits qui leur étaient jusqu'alors associés sont toujours présents : les éleveurs sont des voleurs, des guerriers redoutables, des sauvages aux mœurs étranges. Toutefois, un trait nouveau apparaît, lié à leur place dans l'échelle du temps. En 1868, le botaniste allemand Georg A. Schweinfurth voyage de Khartoum à Bahr-el-Ghazal en suivant le Nil Blanc (fig. 115 et 116). Là, il rencontre des populations Dinka qui vivent selon lui « *in a veritable iron age* » (1874 : 152). Cette vision est toujours partagée un demi-siècle plus tard par les administrateurs coloniaux britanniques en Afrique de l'Est. Selon le Major Geoffrey W. Titherington en charge du district de Bahr-el-Ghazal, « *The Dinka show us pre-historic man at home in the twentieth century as uncontaminated by outside influence as any race that can be found in the world today* » (1927 : 159). Ils sont « *still in the pastoral stage of culture, with all that that implies of conservatism, and*

[have] *not yet passed to the agricultural*. (...). *At present, [they] are slow-witted, slow to accept new ideas (...), without mental flexibility and with ability to organize undeveloped, a natural result of the atrophy of long ages of bucolic stagnation* » (*ibid.* 1927 : 180). L'administrateur Henry C. Jackson voit dans les Nuer le plus arriéré de tous les peuples d'Afrique, des sauvages qui sont « *an enemy to any sort of progress, and at present, do not want or appreciate any amelioration of their hard, barbaric lot* » (1923 : 87). Ces références à la préhistoire servent alors à indiquer le caractère archaïque, intemporel et statique des sociétés pastorales (fig. 117). Elles visent à légitimer le colonialisme qui seul serait à même de les faire entrer dans l'Histoire. Ces sociétés sont en effet considérées comme vouées à disparaître face à l'avancée des idées et des technologies occidentales modernes. Leur seul espoir reposerait dans l'adoption de la civilisation et d'un mode de vie sédentaire et agricole. L'administrateur C. Eliot, qui initie la politique de la suprématie blanche dans le *British East Africa Protectorate*, ajoute à propos des Maasai que « *Any plan of leaving them to themselves with their old military and social organization untouched seems to me fraught with grave danger for the prosperity of the tribe as well as for the public peace* » (Hollis 1905 : XXVIII).

Les jugements portent aussi sur les pratiques ordinaires et rituelles (fig. 118 et 119). Ils servent ici à faire du pasteur l'épitomé du stéréotype européen du sauvage. En 1896, l'expédition Bottego atteint les basses terres de l'Omo dans le Sud de l'Éthiopie. Les populations Mursi rencontrées sont décrites en ces termes par ses compagnons de voyage Vannutelli et Citerini (1899 : 320-323) : « *Habitant un pays jusqu'alors inconnu de l'homme blanc et de la plupart des noirs des régions voisines, on comprend pourquoi leur mode de vie est si proche de celui des bêtes. [...]. Ces tribus sauvages ont des tendances détestables et des habitudes bestiales ; et pourtant elles n'ont pas un caractère féroce, ni ne sont tant belliqueuses [...]. En revanche, la connaissance de la forêt pour les embuscades est une malice instinctive qui fait d'elles des brigands audacieux* » (traduction de l'auteur). Quant à Schweinfurth, il évoque l'apparence des Shilluk du Haut Nil, qui lui est « *by no means agreeable* » (1874 : 88). La raison en serait une de leurs coutumes : « *Ashes, dung, and the urine of cows are the indispensable requisites of the toilet. The item last named affects the nose of the stranger rather unpleasantly...* » (*ibid.* : 88). Ces hommes entièrement nus et ainsi enduits ressemblent à des « *mummies* » et « *mouldering corpses* », dont l'aspect se révèle être extrêmement diabolique (*ibid.* : 89). Titherington évoque quant à lui la croyance au surnaturel et les pratiques rituelles, comme le sacrifice animal, qui trahissent chez les Dinka une « *Ignorance of cause and effect, and a credulity which never ceases to astonish the observer...* » (1927 : 170).

Très tôt, les observateurs occidentaux, pour la plupart des administrateurs coloniaux du *British East Africa Protectorate*, vont mettre en évidence l'importance de l'élevage dans la vie des populations pastorales est-africaines, qu'il s'agisse des Maasai (Thomson 1887 ; Hollis 1905 ;

Merker 1910)¹⁴¹, Kipsikis (Barton 1923), Nandi (Hollis 1909)¹⁴², Suk (Beech 1911)¹⁴³ et Turkana (Barton 1921a)¹⁴⁴ du Kenya ou des Dinka (Schweinfurth 1874 ; Titherington 1927)¹⁴⁵, Didinga (Driberg 1922), Shilluk (Westermann 1912)¹⁴⁶ et Nuer du Soudan du Sud (Jackson 1923)¹⁴⁷. La place qu'ils lui accordent semble toutefois excessive. Elle est si souvent rappelée dans les textes des uns et des autres qu'elle finit même par être suspecte. Leurs propres observations ont-elles entraîné une surreprésentation de l'élevage ou une sous-représentation des autres activités, comme l'agriculture, la pêche ou la chasse et la cueillette, qui apparaissent finalement comme secondaires ? En fait, l'idée que l'élevage est 'la seule occupation' reflète le discours des éleveurs eux-mêmes, pour qui l'élevage possède la plus haute valeur culturelle. Elle ne traduit effectivement pas son importance économique réelle, car il n'est de loin pas certain qu'ils en dépendent uniquement et/ou principalement pour leur subsistance. L'anthropologue Jack H. Driberg explique ainsi cette situation à propos des Didinga. Ils sont « *both pastoralists and agriculturalists, the latter by necessity, the former by inclination* » (Driberg 1922 : 215).

L'emphase sur le bétail résulte donc de la position du bétail dans le domaine des représentations. Les auteurs s'accordent alors pour dire que le bétail est un objet de vénération. Le premier à donner le ton est sans doute le commerçant britannique John Petherick qui rapporte que chez les Nuer, Dinka et Shilluk, la « *reverence for the bull* » est une « *superstition* » s'apparentant à une « *corrupted relic of a portion of the creed or habits and customs of the ancient Egyptians* » (Petherick 1869 : 10). Ils ne seraient cependant pas assez sentimentaux pour enterrer leur bétail, c'est le plaisir de la possession qui fait du bétail un objet de vénération, ajoute-il. Les Occidentaux sont souvent intrigués de découvrir des normes culturelles si différentes des leurs, qui placent le bétail dans une position inhabituelle pour eux (Weissenborn 1906). Un statut divin, sacré ou quasi-humain lui est souvent attribué, qu'ils peinent à expliquer.

¹⁴¹ Hollis : « *The Masai love their cattle very much, and consider that nothing in the world is of equal value. As with people, each cow is known by name* » (1905 : 288). « *As the Masai men will practically do nothing but fight or tend cattle, they are naturally dependent on others for all articles...* » (C. Eliot d'après Hollis 1905 : XX).

¹⁴² Hollis : « *Cattle-herding is the chief occupation of the men and big boys. They love their beasts, as they say themselves, more than anything in the world; they talk to, pet and coax them; and their grief is great when a favourite sickens and dies* » (1909 : 20).

¹⁴³ Beech : « *The Suk lives for his cattle, and everything is done to make them an object of reverence* » (1911 : 9) et « *As with the Nandi, cattle herding is the favourite – indeed, it is the only – occupation of the pastoral Suk* » (1911 : 8).

¹⁴⁴ Barton : « *The chief occupation of the Turkana is the herding of stock, and, it may be added, the acquiring of it by fair means or foul. They own large herds and flocks of camels, cattle, donkeys, sheep, and goats; are expert stockmen, and know more of animal disease than human* » (1921b : 204).

¹⁴⁵ Schweinfurth : « *[The Dinka] devote all their attention to cattle-breeding, and find their chief delight in it* » (1874 : 166). Il ajoute également que le bétail est plus cher à leurs yeux que leurs femmes ou leurs enfants (1874 : 164).

¹⁴⁶ Westermann : « *The favourite occupation of the Shilluks is cattle-breeding* » (1912 : XXVIII).

¹⁴⁷ Jackson : « *They live by, for and with their cattle* » (1923 : 59).

6.5. Théorie hamitique de Charles G. Seligman

L'importance du bétail dans les cultures subsahariennes va être interprétée, dès le milieu du XIX^e siècle, comme le résultat de l'influence d'un peuple de pasteurs conquérants, surnommés les Hamites. Cette hypothèse semble lancée par John H. Speke, explorateur britannique en Afrique orientale, dans un best seller largement diffusé à l'époque, *Journal of the discovery of the source of the Nile* (1863). Dans la région des Grands Lacs, il rencontre des populations africaines vivant dans des royaumes, dont l'émergence, dit-il, est liée à l'invasion de ces pasteurs et à leur prise de pouvoir sur les agriculteurs indigènes. Cette hypothèse, dont l'influence sur la vision du pastoralisme africain sera durable, possède en fait une longue histoire. Son évolution, analysée avec pertinence par E. Sanders (1969) mérite ici un petit rappel.

L'hypothèse hamitique connaît, à travers le temps, diverses transformations qui permettent de la séparer en trois versions spécifiques. Son origine est à chercher dans l'Ancien Testament, avec les récits de la dispersion de Shem, Japhet et Ham après le Déluge et de la malédiction prononcée par leur père Noah sur les descendants de Ham (Genèse, 9-10). Cette version première et biblique de l'hypothèse se présente comme un modèle de peuplement du monde, par la migration depuis le Proche-Orient, de Shem vers l'est, de Japheth vers le nord et de Ham vers le sud et l'ouest, plus particulièrement vers l'Égypte et ses pays voisins. Ces récits se transmettent ensuite de la tradition juive vers les traditions chrétiennes et islamiques. À mesure que la connaissance du continent africain croît, de nouvelles populations sont insérées dans cette généalogie et les descendants de Ham (orthographié aussi dès le début du XX^e siècle Cham ou Kham) sont peu à peu conceptualisés comme majoritairement ou entièrement noirs.

Dès le VII^e siècle, une deuxième version de l'hypothèse voit le jour, dans laquelle la noirceur de leur peau est interprétée comme une marque d'infamie liée à la malédiction de leur ancêtre Ham (Law 2009). Elle va prendre un caractère explicitement racial dès le XVI^e siècle, avec l'équation Nègre = fils de Ham. Ce Nègre-Hamite est défini comme une créature abominable, un monstre ignorant et mauvais appartenant à une race maudite (Valensi 1977). Cette vision traverse les siècles et est encore largement acceptée aux temps modernes. La malédiction, qui condamnait les descendants de Ham à la servitude, va ainsi servir aux Européens et aux Nord-Américains à expliquer et à légitimer l'esclavage des Noirs. L'idée du Nègre-Hamite sert également à justifier l'évangélisation, car si la malédiction pèse sur les corps, elle peut être levée sur les âmes.

Au XVIII^e siècle, une troisième version de l'hypothèse hamitique voit le jour. L'idée du Nègre-Hamite se distancie de son contexte biblique original pour entrer dans celui scientifique et

moderne de l'anthropologie raciale. La réflexion sur la place de l'homme dans la nature n'est en effet plus l'apanage de la théologie, mais occupe maintenant les érudits et philosophes des Lumières, insatisfaits de l'explication biblique du peuplement du monde. L'intérêt scientifique porte sur la question de l'unité du genre humain (monogénisme) ou de la division des races humaines (polygénisme). Jusqu'alors le Nègre-Hamite était considéré comme un frère dans la famille humaine, mais l'hypothèse polygéniste le dégrade à un état de création séparée et de caractère sous-humain (Sanders 1969 : 524). Désormais caractérisé par des traits physiques et moraux grotesques, il est de moins en moins considéré comme un frère et des preuves sont recherchées pour l'exclure de la famille humaine et pour lui refuser un ancêtre commun aux Blancs occidentaux.

La notion de Hamite va connaître une transformation majeure suite à la découverte des vestiges de l'Égypte ancienne par les Européens. En effet, l'invasion de l'Égypte par Napoléon en 1798 place les archéologues et scientifiques devant des réalisations culturelles, dont ils sont bien obligés de reconnaître le caractère exceptionnel et antérieur aux civilisations grecques et romaines. Ils se doivent de réconcilier cela avec leur conception de la supériorité raciale, car si le Nègre est bien le descendant de Ham le maudit, comment pourrait-il être le créateur d'une si grande civilisation ? Une relecture des textes bibliques s'opère au début du XIX^e siècle et une nouvelle interprétation est proposée, où seulement le fils Canaan de Ham et ses descendants sont maudits. Ham, ses autres fils et leurs descendants ne sont pas inclus dans la malédiction. Ils peuvent prospérer. Entretemps, l'idée que les Égyptiens, les Éthiopiens et les Nubiens, ne sont ni les descendants de Canaan ni de race nègre a fait son chemin (Foster 1974)¹⁴⁸. La reconceptualisation du Hamite, qui permet aux Européens de sauver la face, peut dès lors s'opérer. Son contexte est d'une part marqué par la persistance de l'influence de la version biblique originale (le modèle de peuplement du continent africain par la migration de Ham et de ses descendants) et, d'autre part, par les théories scientifiques dominantes, à savoir l'évolutionnisme qui place les Blancs au sommet du progrès humain et le diffusionnisme¹⁴⁹ qui interprète tout trait de civilisation africain comme témoin d'une influence extérieure, notamment

¹⁴⁸ De nombreux voyageurs et érudits européens voyaient en eux des colons venus de Syrie ou de l'Arabie. Ainsi, les Égyptiens anciens (descendants de Mizraïm, un fils de Ham) qui étaient jusqu'alors perçus comme des Noirs, car descendants de Ham et porteurs des traits associés, vont désormais apparaître comme des Hamites de couleur claire capables de civilisation (Sanders 1969 : 524-527).

¹⁴⁹ Selon la théorie diffusionniste, l'innovation culturelle se produit rarement de façon autonome. Ainsi, lorsqu'un changement culturel est constaté, il ne peut résulter que de la diffusion d'une innovation à partir de son lieu d'origine.

asiatique, avant d'être européenne (Law 2009 ; Chrétien 2010)¹⁵⁰. Les Hamites deviennent ainsi un peuple de race caucasienne, porteur de civilisation et de traits culturels jugés supérieurs.

Cette dernière version de l'hypothèse hamitique semble inspirée de la pensée de Joseph A. de Gobineau qui s'oppose à la thèse du caractère noir et africain de la civilisation égyptienne ancienne défendue par le comte François de Volney notamment. Dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines*, il mentionne la « *descente primordiale des peuples blancs* » (Gobineau 1853 : 381), ces Hamites conquérants venus de l'Asie septentrionale (Caucase, Altaï et Atlas), apportant des éléments racialement supérieurs, mais ensuite diminués par les métissages successifs avec les populations vaincues de race mélanienne, ces « *peuplades de la variété la plus inepte, mais aussi la plus féroce* » (*ibid.* : 384). Une vision qui porte de nombreux ethnologues et linguistiques européens à distinguer le Hamite du Nègre, ou à mesurer les degrés de leur métissage, afin de mieux identifier les directions de l'invasion hamitique.

Au début du XX^e siècle, l'idée que les populations africaines doivent être étudiées dans cette perspective hamitique, raciale et diffusionniste, est longuement développée par l'anthropologue britannique Charles Gabriel Seligman (1873-1940). Entre 1909 et 1912, accompagné de sa femme Brenda Zara, il mène deux enquêtes ethnographiques au Soudan du Sud (Soudan anglo-égyptien de l'époque) qui le conduisent à croire que de nombreuses coutumes et idées existant dans ce pays, ainsi que dans d'autres pays d'Afrique centrale et orientale, ne sont pas d'origine nègre, arabe ou même islamique (fig. 120). Il soutient que les ressemblances révélées par l'ethnographie, l'anthropologie physique et l'archéologie ne peuvent s'expliquer que par la présence d'un fonds culturel hamitique commun : « [...] *among the culture strata lying buried beneath the present day cultures of North-Eastern and Eastern Africa there are remains of one which presents such substantial affinities with that of ancient Egypt that there can be no legitimate objection to speaking of it as Hamitic* » (Seligmann 1913 : 593).

De nouveaux terrains ethnographiques entre 1921 et 1922 l'amènent à poursuivre sa réflexion et à publier en 1930 *Races of Africa*, un livre considéré alors comme la première œuvre significative sur l'Afrique en anglais. Cet ouvrage, dont l'influence est remarquable par les rééditions nombreuses qu'il connaît jusque dans les années 1960, va fournir l'arrière-plan idéologique de plusieurs générations d'anthropologues, archéologues ou historiens s'intéressant à

¹⁵⁰ Les interprétations diffusionnistes étaient fréquentes à cette période. Elles étaient appliquées aussi bien en Afrique que dans le reste du monde. Un exemple bien connu est celui de l'hyperdiffusionnisme de E. Smith, pour qui l'Égypte était le point d'origine de la plupart des inventions. L'adoption à cette même période de l'usage linguistique du terme 'hamitique' pour se référer à un groupe de langues (ancien Égyptien, Berbère, Hausa et autres langues reliées, dont les langues nord-est africaines) considérées reliées aux langues sémitiques (Hébreu, Arab, Amharic, etc.) complique les choses. Les deux termes se chevauchent et finissent par être associés.

l'Afrique. Seligman y distingue cinq races pour le continent africain (Hamite, Sémite, Nègre, Khoisan et Pygmée). Il soutient que « *Apart from relatively late Semitic influence [...] the civilizations of Africa are the civilizations of Hamites* » (Seligman 1930: 97) et que ces Hamites sont des pasteurs caucasiens, c'est-à-dire, de race blanche, arrivant vague après vague via le Sud Arabe ou la Corne de l'Afrique pour envahir l'ensemble du continent. Leur origine exacte demeure selon lui encore une énigme.

Leurs représentants modernes sont divisés en deux groupes, celui des Hamites Orientaux constitué par les Égyptiens, les Beja, les Berberines (Barabra ou Nubiens), les Galla, les Somali, les Danakil et les Abyssiniens, et celui des Hamites septentrionaux constitué par les Berbères, les Touareg, les Toubou et les Fula. À l'origine, les Hamites formaient une aristocratie pastorale qui s'est ensuite déplacée vers l'ouest et le sud du continent « *at a relatively remote period* » (Seligmann 1913 : 634-635) pour se mélanger peu à peu aux Nègres sédentaires, « *one of the oldest stocks of Africa* » (Seligman 1930 : 52). Ils donnèrent naissance à trois grands groupes de populations hamitisées. Tout d'abord, les demi-Hamites de l'Afrique orientale qui forment des tribus dont l'existence semi-nomade repose essentiellement sur l'élevage du bétail (Masai, Nandi, Suk, Turkana, Karamojong, Didinga, Toposa et Iteso). Puis les Nilotes, qui sont également des peuples pastoraux vivant au Soudan du Sud et aux abords de ses frontières immédiates (une dizaine de groupes ethniques dont les plus typiques sont les Shilluk et Dinka). Finalement, les Bantu d'Afrique orientale, centrale et méridionale, qui forment le groupe hamitisé le plus important numériquement. Ils occupent les deux-tiers du continent et vivent principalement de l'élevage et de l'agriculture.

Seligman cherche à montrer dans son ouvrage l'influence des Hamites sur les populations africaines noires, en mettant en lumière la similarité de leurs caractéristiques physiques, de leurs coutumes, de leurs croyances, de leurs formes d'organisation sociale et politique. Lorsque des différences apparaissent, elles sont régulièrement imputées aux degrés de métissages entre Nègres et Hamites. De nombreux traits sont ainsi dégagés et associés aux Hamites, identifiés comme les initiateurs de la civilisation sur le continent noir, c'est-à-dire, de tout développement culturel, technologique, économique ou politique. En effet, parce qu'ils étaient « *better armed as well as quicker witted than the dark agricultural Negroes [...] the pastoralists always [asserted] their superiority over the agriculturalists, who constantly tended to leave their own mode of life in favour of pastoralism or at least to combine it with the latter* » (*ibid.* : 158). Les Hamites sont ainsi censés avoir diffusé l'art de la métallurgie et de l'irrigation, des institutions politiques complexes, le système des classes d'âge, le nomadisme pastoral, etc.

Cette ultime version de l'hypothèse hamitique, façonnée par les savants, linguistes, théologiens, égyptologues, historiens et anthropologues, est une illustration classique de l'idée de l'indivisibilité des notions de race, langue et culture. Elle s'élabore à la même époque que les autres grands modèles raciaux (aryen, sémitique, bantu) et contient explicitement le préjugé de la supériorité raciale blanche. Si la coloration des populations hamitisées ne peut être niée, elle est traitée comme un élément superficiel dû au soleil, l'essence de leur race demeurant leur constitution physique et morale profonde. L'abstraction de leur 'blancheur' est aussi soutenue par des définitions craniologiques et par la racialisation des données linguistiques (Chrétien 1977a : 182). Dès lors, toute créativité historique se voit refusée aux Africains noirs et créditée à l'influence d'envahisseurs extérieurs.

Le racisme manifeste de cette hypothèse sera condamné dès les années 1950, mais la vision qu'elle projette se retrouve jusque dans les écrits actuels d'intellectuels occidentaux aussi bien qu'africains. En effet, le modèle de formation de l'État proposé, à travers des influences culturelles extérieures, garde toujours un attrait certain auprès des chercheurs (Fage & Oliver 1970), ainsi que celui de la diffusion à partir du nord-est des innovations techniques ou de phénomènes culturels spécifiques (Cole 1954b). Certes, les auteurs ne font pas automatiquement référence aux Hamites pour parler de l'origine des systèmes d'irrigation (canaux et barrages), de l'architecture circulaire des huttes en pierres, du mégalithisme, de la mutilation des dents ou de la circoncision, mais il est toujours fait référence à une population dite caucasioïde, appelée dorénavant 'Southern Cushites' (Murdock 1959 ; Sutton 1968). Si pour certains chercheurs, l'idée d'expansions et d'invasions historiques de pasteurs agissant comme les moteurs du changement social et politique n'est qu'un mythe perdurant à travers l'usage d'une terminologie détournée (Sanders 1969), pour d'autres, inscrits dans une perspective afrocentriste, cette nouvelle appellation marque un tournant majeur dans l'étude de l'histoire ancienne du continent. Selon ces derniers, l'abandon du terme Hamite, en raison de ses fondements impropres mêlant des traits physiques, culturels et linguistiques, au profit du terme 'Southern Cushite', dont l'emploi ne prétend à aucune connotation de type racial ou culturel, devrait permettre d'étudier le pastoralisme de manière plus objective (Ehret 1967, 1974 ; Lynch & Robbins 1979 ; Farelius 1993 ; Sutton 1993 ; Ehret 2011). Ces chercheurs veulent dorénavant s'appuyer sur des bases linguistiques, historiques et archéologiques 'significatives' pour reconstituer la pré-et protohistoire africaine et tenter d'en démontrer ses dynamiques internes propres (Partie I).

Il est certain toutefois que l'hypothèse hamitique permet une vision renouvelée du pastoralisme, avec le passage du Hamite maudit au Hamite supérieur. Jusqu'alors régulièrement

considéré comme un mode de production archaïque, le pastoralisme peut être maintenant évalué positivement. Il est en effet associé à ce Hamite conquérant et à ses institutions politiques complexes valorisées par les Européens, car identifiées à la civilisation (monarchie des Bantu Tutsi-Hima de la région des Grands Lacs ou royauté divine des Nilotes Shilluk et Dinka). Il se voit alors chargé d'une aura de supériorité culturelle vis-à-vis de l'agriculture, supposée l'activité traditionnelle des populations nègres (Sanders 1969). Cette aura est en outre renforcée par la vision européenne qui rapproche les pasteurs est-africains des seigneurs féodaux européens. En effet, la fierté des pasteurs et leur mépris envers les agriculteurs évoquent l'attitude hautaine de l'aristocratie médiévale européenne vis-à-vis des paysans.

Si le sentiment de supériorité des éleveurs sur les agriculteurs a bien pu exister hors d'une supposée influence hamitique (Hazel 1981), il apparaît également qu'il a été nourri, voire insufflé, dans la région des Grands Lacs. L'idée d'une ascendance hamitique blanche, grâce à la fusion du modèle hamitique de peuplement et des récits d'origine des lignages dirigeants, trouva un écho favorable auprès des rois du Buganda et du Rwanda notamment (Lemarchand 2009). Une telle instrumentalisation par les missionnaires, colonisateurs et administrateurs permit d'assurer la domination européenne en Afrique orientale, tout en restant les maîtres de l'Histoire (Chrétien 1977a). À côté de l'image du pasteur primitif, un sauvage toujours prêt à la guerre pour son bétail, va naître alors celle tout aussi stéréotypée du noble pasteur, surveillant son bétail avec fierté, gouvernant la plaine avec sa lance et regardant avec mépris ses voisins agriculteurs (Sobania 2002). Cette image romantique et mythologique fait partie du fantasme européen, mais des discours contemporains reproduisent ou réaffirment, parfois par inadvertance, des aspects de ce nouvel assemblage hamitique (Eltringham 2006).

Seligman est un des premiers anthropologues à avancer, avec les méthodes et les théories scientifiques de son époque, l'idée d'une prédominance de l'idéologie pastorale dans les cultures du nord-est, de l'est et du centre de l'Afrique¹⁵¹. L'imposition d'une supériorité hamitique, et cela durant plusieurs millénaires selon lui, aurait laissé des traces repérables aujourd'hui parmi les peuples Bantu, où le pastoralisme est associé aux détenteurs du pouvoir dans les royaumes de la région des Grands Lacs (Baganda, Ankole, Bunyoro, Rwanda), ainsi que parmi les peuples Nilotes et demi-Hamites, où « *love and veneration are not too strong terms for the feelings towards their cattle* » (Seligmann 1913 : 654). Chez tous ces peuples, s'observent également le caractère « *sacred or uncommon* » (*ibid.* : 656) du lait, le rôle essentiel du bétail dans les rituels ainsi que dans la vie économique. Ces Hamites auraient donc réussi à faire du bétail la principale forme

¹⁵¹ Leo Frobenius remarquait déjà en Afrique de l'Est que « *the breeding of cattle exercises deep influence upon the compass and intent of culture* » (Frobenius 1898 : 647).

de richesse symbolique, relationnelle et matérielle d'une grande partie des peuples Africains. Seligman reprend ses arguments dans un ouvrage de synthèse sur les peuples hamitisés du Soudan du Sud, *Pagan tribes of Nilotic Sudan* (Seligman & Seligman 1932), tout en livrant cette fois des données plus détaillées sur leur vie matérielle et spirituelle. Son engagement, empirique aussi bien que théorique dans cette région, a ainsi permis d'ouvrir la voie à des études plus approfondies sur l'importance du bétail dans les cultures est-africaines, études que mèneront notamment ses étudiants, tels Jack H. Driberg (1922, 1923, 1930a) et Edward E. Evans-Pritchard (1940). Son approche diffusionniste et raciale sera toutefois remplacée par une approche plus culturelle du pastoralisme, dont Melville J. Herskovits sera un acteur essentiel en ce début de XX^e siècle avec sa notion de *Cattle complex*.

6.6. *Cattle Complex* de Melville J. Herskovits

En ce début de XX^e siècle, l'association étroite entre les hommes et leurs animaux domestiques va être le trait nouveau définissant les éleveurs est-africains. Elle fait l'objet d'une étude détaillée par l'anthropologue américain Melville J. Herskovits (1895-1963) dans le cadre de sa thèse de doctorat, publiée dans un long article par la revue *American Anthropologist* (1926). Intitulée *The cattle complex in East Africa*, elle se présente comme le premier grand travail de synthèse sur le pastoralisme africain. Elle n'est pas fondée sur les données de terrains de Herskovits, mais sur les travaux d'ethnologues, de voyageurs, d'explorateurs, de colons, d'administrateurs et de missionnaires européens ayant séjourné en Afrique entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle. En effet, en raison de l'héritage colonial, Herskovits, comme quasi tous les anthropologues américains de son époque, ne porte pas un pied sur le continent noir pour ses recherches (Ottenberg & Easterbrook 2009).

Herskovits adapte dans sa thèse une méthode dérivée des essais de mise en ordre des collections muséales américaines de la fin du XIX^e siècle. Développée par Clark Wissler et d'autres anthropologues (F. Graebner, B. Ankermann), la méthode vise à classifier les différentes cultures indiennes d'Amérique selon le complexe de traits que chacune présente, dans le but de comprendre la diffusion et le métissage de ces traits, et de dresser une carte de leurs aires de répartition (Baxter 2002). Durant la première moitié du XX^e siècle, la culture est généralement perçue comme un phénomène mental (Lyman & O'brien 2003 : 227). Elle n'est pas héritée comme le sont les gènes, mais elle s'acquiert par l'éducation, l'emprunt et le mimétisme. Sa transmission, supposée impliquer le déplacement d'idées de personne à personne, peut prendre plusieurs chemins, amenant à des similarités mais aussi des différences entre cultures. Ce qui est transmis est alors défini comme un trait ou élément culturel, qui peut prendre la forme aussi bien

d'une idée que d'un objet. Ce trait, qui peut se déplacer d'une personne à une autre et d'un lieu à un autre, est considéré comme dynamique. Il peut changer souvent de forme ou de fonction, pour finalement même devenir méconnaissable. L'identification et la classification des divers traits culturels impliquent dès lors d'étudier chacun d'entre eux comparativement et contextuellement en tant qu'élément d'un ensemble ou complexe culturellement intégré. L'attribution de ces traits culturels à une zone géographique particulière ou territoire permet de définir une aire culturelle. Ce dernier concept d'aire culturelle, d'abord élaboré à partir de l'étude des Indiens d'Amérique, va ensuite être davantage développé par Herskovits, afin de pouvoir l'appliquer à d'autres aires géographiques, à savoir l'Afrique. Il va prendre comme trait orientant sa recherche, l'importance du bétail au sein des populations est-africaines.

Le terme de *cattle complex*, traduisible en français par 'aire de la vache', décrit chez Herskovits un ensemble de valeurs associées au bétail en Afrique orientale et qui orientent les pratiques et les représentations (Bonte 2009 : 200). Il aborde dans cette perspective les différentes attitudes des éleveurs face au bétail, les services et produits qu'il fournit, les tabous, coutumes et rituels auxquels il est associé, ainsi que sa perception comme source de richesse, de pouvoir et de prestige. Il regarde partout où le bétail exerce une influence profonde sur la culture (Herskovits 1926 : 272), car selon lui la fonction du bétail est plus sociale et rituelle qu'économique. Les principaux traits sont résumés ainsi : « *Cattle as wealth, cattle as the only acceptable dowry, cattle as the proper animals to be used in ceremonies or at special feasts, cattle associated with distinct sex or occupational taboos, special milk customs...* » (1926 : 653). Leur distribution est suffisamment similaire et interreliée selon lui pour constituer une vaste aire culturelle (fig. 121). Elle s'étend du nord au sud du continent, depuis la basse vallée du Nil Blanc jusqu'aux côtes de l'Afrique du Sud, à l'exclusion de la Somalie et de l'Éthiopie à l'est, du bassin du Congo et du désert du Kalahari à l'ouest. Dans cet espace, le *cattle complex* se manifeste le plus distinctement autour du Lac Victoria Nyanza, avec au nord les Nuer, Dinka, Shilluk et Murle (Soudan du Sud) et plus au sud les Turkana, Suk et Kikuyu (nord-ouest du Kenya), les Maasai, Nandi et Kavirondo (Kenya et nord de la Tanzanie), ainsi que les peuples Bantu de la région des Grands Lacs (Rwanda, Burundi). Le point d'origine historique de l'aire de la vache n'est pas pour autant son centre actuel, note Herskovits (1926 : 656-657). Il dit qu'il faut le chercher ailleurs, sans préciser où exactement. Il sous-entend toutefois que les données archéologiques et archéozoologiques pourraient peut-être l'identifier ou du moins être utiles à la compréhension de la diffusion du bétail africain et des traits culturels associés. Il semble à ce sujet inspiré par l'hypothèse hamitique. En effet, il soutient que, d'après les données ethnographiques actuelles, le bétail aurait été introduit dans des populations initialement agricoles, où il se serait peu à peu surimposé à leurs cultures, pour finalement en être le trait dominant.

La portée historique limitée et la vaste aire géographique affaiblissent considérablement la notion de *cattle complex*. Souvent critiquée, considérée comme un « *mouldering cliché* » (Mair 1985 : 743), elle ne marqua pas fortement la discipline anthropologique. Ceci est dû principalement pour deux raisons (Baroin & Boutrais 2009). D'une part, Herskovits se focalise de manière quasi exclusive sur le bétail en tant que richesse, alors que ses remarques pourraient très bien s'appliquer aux éleveurs de dromadaires nomadisant aux limites ou à l'intérieur de l'aire qu'il définit. D'autre part, certaines sociétés pastorales d'Afrique de l'Ouest partagent des traits similaires avec celles de l'Afrique de l'Est, rendant ainsi très artificielles les frontières du *cattle complex*.

Toutefois, l'influence de cette notion a été et est toujours remarquable auprès du grand public et du monde de la recherche archéologique et anthropologique. En effet, au sein des colons blancs s'installant en Afrique de l'Est, elle est rapidement popularisée et utilisée comme un moyen de dénigrer la supposée irrationalité de ces sociétés, de leur organisation sociale, de leur mode de vie et de leurs coutumes (Mair 1985). Herskovits n'est pas tant à blâmer dans cette affaire. Dans la tradition de l'anthropologie culturelle, cet élève de Franz Boas, souligne à travers de nombreux exemples que le bétail est synonyme de richesse matérielle, symbolique et relationnelle pour les pasteurs et agropasteurs est-africains. Jamais, il n'utilise le terme d'irrationnel. En fait, le moment de la publication de son article est celui de la découverte tardive par les colons anglais vivant au Kenya du travail du fondateur de la psychanalyse, Sigmund Freud (1913). Ces colons prirent alors le mot 'complexe' au sens psychologique du terme, c'est-à-dire, comme une focalisation obsédante et excessive pour le bétail. Il devint dès lors très courant de les entendre dire au sujet des pasteurs est-africains : « « *they have a cattle complex* » » (Mair 1985 : 85).

La valorisation de l'activité d'élevage et l'association étroite entre l'homme et ses animaux domestiques sont également perçues de manière négative par certains scientifiques (notamment des géographes, ethnologues, biologistes ou encore économistes) et responsables gouvernementaux. À la suite du travail de Herskovits, des termes nouveaux apparaissent, tels 'boolâtrie' (Tauxier 1937) pour évoquer la place du bétail dans les représentations ayant trait au surnaturel et 'boomanie' (Richard-Molard 1949) pour désigner des pratiques pastorales dépourvues de rationalité aux yeux des européens (refuser la vente du bétail et la production marchande, conserver les animaux âgés, développer des troupeaux au-delà des ressources disponibles, etc.). Sous l'influence de la vision coloniale, l'élevage africain est qualifié d'improductif et de sentimental, et les éleveurs, considérés comme écologiquement insensibles, sont accusés de détruire leur environnement, de nuire à leur propre prospérité, ainsi qu'à celle de

leur pays. Ils doivent alors être encadrés et des programmes de développement sont mis en place, afin de contrôler leurs pâturages, leurs troupeaux et leur mobilité. La formation des frontières nationales et la sédentarisation forcée des éleveurs ne contribuent guère à améliorer leur situation, puisqu'elles entraînent la réduction des zones de transhumance et une exploitation accrue de certains points d'eau et terres de pâtures. Après la période coloniale, ces stéréotypes vont donc continuer d'être propagés. Des ethnologues, biologistes, économistes, officiels gouvernementaux, défenseurs de l'environnement ou professionnels du développement, soutiennent toujours que le pastoralisme souffre de l'irrationalité de ces acteurs ou de leurs incapacités à gérer troupeaux et pâturages en commun (Hardin 1968 ; Livingstone 1977). Ces traits négatifs appartiennent à un paradigme ancien qui donne du pastoralisme l'image d'un mode de vie menacé, mais surtout menaçant pour la stabilité économique, écologique et politique de leur pays 'hôtes'. Le fantôme du *cattle complex* hantera encore régulièrement les travaux abordant le pastoralisme, puisqu'il faudra attendre la fin des années 1990 et le début des années 2000 pour qu'un nouveau paradigme voie le jour (Warren 1995 ; Turner 2011). Ce dernier auteur reconnaît l'importance de la mobilité du bétail, en raison de la haute variabilité spatiotemporelle des pluies, et donc de la production des fourrages et de la sensibilité de la végétation aux surpâturages, ainsi que la capacité des éleveurs à s'organiser eux-mêmes pour gérer en commun leurs ressources de manière locale (pâturages, corridors de transhumance, points d'eau). Il propose également que la collaboration avec les acteurs locaux et nationaux soit régulière et orientée vers la protection et la préservation de ces ressources, tout autant que vers la facilitation des accès aux marchés pour les éleveurs et leurs produits. Les éleveurs sont dès lors reconnus comme des êtres ayant de réelles connaissances empiriques et une vraie compréhension des relations causales socio-écologiques.

6.7. *Approches académiques et scientifiques*

A partir des années 1940, les études anthropologiques sur le pastoralisme se font plus nombreuses et prennent une tournure véritablement empirique et académique. Un changement majeur s'opère à cette période, les anthropologues travaillant désormais directement avec les éleveurs (Dyson-Hudson 1972). Ils répondent ainsi à l'appel lancé par B. Malinowski (1922) de pratiquer une observation participante¹⁵², toutefois trente ans plus tard que dans d'autres champs investis par l'anthropologie. Ce retard peut être expliqué par plusieurs facteurs. Les populations pastorales sont délaissées, notamment parce qu'elles paraissent plus difficiles à suivre et à vivre avec en raison de leur nomadisme, parce qu'elles n'ont que peu d'intérêt auprès des

¹⁵² Le but final de l'anthropologue est « *to grasp the native point of view, his relation to life, to realise his vision of his world* » (Malinowski 1922 : 25). Cela implique « *cutting oneself off from the company of other white men and remaining in as close contact with the natives as possible* » (*ibid.* : 6).

gouvernements coloniaux au vu de leur contribution mineure à l'économie ou encore parce qu'elles semblent politiquement imprévisibles et instables.

Fortement influencés par les problématiques de l'anthropologie britannique d'alors, ils portent leur attention sur la faculté d'adaptation des éleveurs aux conditions arides dans lesquels ils vivent, sur leurs organisations sociales et sur les questions de mobilité imposée par ce mode de production. Ces premières grandes études à caractère scientifique ne se détachent pas aussi facilement de la vision romantique développée par les auteurs anciens. Les pasteurs sont toujours décrits comme de valeureux et nobles guerriers, indépendants et fiers, libres de se déplacer avec leur bétail et ignorant des contraintes et des frustrations des hommes 'civilisés' (Dyson-Hudson & Dyson-Hudson 1980 : 15). En outre, ces traits étant identifiés en Occident à des valeurs masculines, le rôle des femmes restent souvent négligé.

La fascination pour les pasteurs nomades pouvant le mieux correspondre aux stéréotypes romantiques avancés va être à l'origine de nombreuses études. Des terrains ethnographiques sont surtout menés en Afrique de l'Est, auprès des Nuer (Evans-Pritchard 1940), des Boran (Baxter 1954), des Turkana et des Jie (Gulliver 1955), mais l'Afrique de l'Ouest n'est pas oubliée pour autant (Stenning 1959). La littérature sur le pastoralisme va véritablement se développer dans les années 1960 et 1970, grâce à une nouvelle génération d'anthropologues. Elle comprend désormais davantage de femmes dans ses rangs et choisit de diversifier ses lieux de recherche et problématiques. Les nombreuses monographies produites à cette époque témoignent que le pastoralisme ne connaît pas un irréversible déclin, comme professé par certains quelques décennies auparavant (Hinde & Hinde 1901 ; Amin *et al.* 1987). Le colonialisme eut, il est vrai, des conséquences dramatiques pour les communautés pastorales. Progressivement reléguées à la périphérie, limitées dans leurs migrations, contrôlées et taxées pour l'usage de la terre et pour la possession du bétail, elles ne se trouvèrent plus au centre des systèmes régionaux et des larges réseaux d'échanges et de réciprocité qu'elles connaissaient jusqu'au début XX^e siècle (Galaty & Bonte 1991). Toutefois, elles continuèrent à maintenir leur mode de subsistance spécifique en incorporant les nouvelles opportunités (importation de nouvelles marchandises, augmentation de la demande en viande, vente de bétail et de ses produits sur les marchés, accès aux soins pour le bétail, travail rémunéré dans les fermes des Occidentaux comme alternative aux razzias) dans des stratégies économiques et sociales bien établies, avec plus ou moins de succès et d'ingéniosité (Waller & Sobania 1994 : 55). Les monographies ethnographiques produites à cette période témoignent du dynamisme des communautés pastorales et de leur résilience face au monde extérieur. Elles portent sur les Boran (Dahl & Hjort 1976), Dassanech (Almagor 1978),

Bédouins (Behnke Jr 1980), Fulani (Dupire 1962), Gogo (Rigby 1969), Hima Ankole (Elam 1973), Karimojong (Dyson-Hudson 1966), Maasai (Jacobs 1965), Pokot (Schneider 1979), Samburu (Spencer 1965), Rendille (Spencer 1973), Sebei (Goldschmidt & Goldschmidt 1976), Somali (Lewis 1961) et Tuareg (Nicolaisen 1963). Si la plupart de ces anthropologues demeurent fidèles au cadre structuro-fonctionnaliste de l'anthropologie sociale britannique, d'autres ont cependant répondu à l'appel de Dyson-Hudson, qui voulait que la compréhension des pasteurs passe d'abord par la compréhension de ce qu'est l'élevage (1972 : 14). Ces anthropologues portent alors une attention particulière aux informations étiques et émiques, et s'appuient pour leur analyse des comportements des théories et méthodes de l'anthropologie écologique et de l'économie politique. Ils s'intéressent aux comportements humains en termes d'actions individuelles et tentent de déterminer l'impact des changements induits par le développement économique et par les politiques des gouvernements coloniaux et nationaux. Les études vont montrer que les essais de généralisations ne sont d'un apport que très limité quant à la compréhension des structures et fonctionnement des sociétés pastorales. Elles attestent en effet d'une grande variabilité entre les groupes pastoraux quant à leur gestion des troupeaux, leur organisation sociale, leur degré de dépendance aux produits agricoles, aux modes d'interactions entre groupes voisins, de différenciation des tâches, etc.

Dans les années 1970 et 1980, l'approche du pastoralisme connaît un changement important. Les études détaillées sur les processus caractérisant des adaptations pastorales spécifiques dans diverses régions du monde vont remplacer celles jusqu'alors orientées vers des typologies idéales du pastoralisme. Ces études, entreprises en Afrique, en Asie ou au Moyen-Orient, livrent ainsi une description qui est loin d'être unifiée du pastoralisme. Au contraire, elles révèlent la grande variété des organisations sociales et des adaptations environnementales des sociétés pastorales. Pour expliquer cette variété, les principaux modèles traitent alors du continuum des degrés d'exploitation de ressources multiples et de dépendance aux produits non pastoraux (Salzman 1971), de l'analyse de la territorialité humaine et des ressources environnementales (Dyson-Hudson & Smith 1978), de l'analyse économique du bétail comme capital (Barth 1964 ; Schneider 1979), de la relation entre propriété et pouvoir dans les sociétés fondées sur la parenté (Bonte 1978 ; Tornay 1979d, 1979b ; Rigby 1985, 1992), du rôle du bétail dans la reproduction et l'organisation des sociétés (Bonte 1975 ; Hazel 1979 ; De Heusch 1982 ; Bonte 1991a). La plupart des anthropologues se sont maintenant libérés des stéréotypes romantiques du pasteur nomade et analysent des aspects particuliers des systèmes de l'élevage. En se concentrant davantage sur les variables et les aspects dynamiques de ces derniers, ils espèrent

ainsi éviter les typologies statiques, telles ‘nomadisme pastoral’, ‘pastoralisme nomade’, ‘pastoralisme pur’.

Dès les années 1980 et 1990, l'intérêt pour le pastoralisme augmente de manière significative. La prise de conscience des sécheresses continues, de la dégradation environnementale et de l'instabilité politique que connaissent les régions menacées par l'aridité et la famine conduit à la multiplication des approches multidisciplinaires. Les enquêtes lient l'étude des sociétés pastorales aux conditions physiques et aux problèmes des environnements arides dans lesquels elles vivent. Des monographies sont toujours produites (Schlee 1989 ; Fratkin 1991 ; Little 1992 ; Rigby 1992), mais la nouvelle tendance est à la collaboration et à la recherche interdisciplinaire (Dyson-Hudson & McCabe 1985 ; Fratkin & Roth 1990 ; Little & Leslie 1990). Divers volumes sont ainsi publiés dans cette optique (Monod 1975 ; Equipe 1979 ; Galaty *et al.* 1981 ; Johnson & Anderson 1988 ; Baxter & Hogg 1990 ; Galaty & Johnson 1990 ; Galaty & Bonte 1991 ; Barfield 1993 ; Spear & Waller 1993). Ils souhaitent également développer davantage une approche historique des sociétés pastorales, souvent négligée dans les travaux précédents. Certains auteurs abordent ainsi la préhistoire du pastoralisme, démontrant l'existence d'une tradition de l'élevage africain ancienne et bien adaptée à son environnement immédiat (Smith 1992a ; Marshall 1994). Toutefois, les recherches reposent à cette période plus sur des données qualitatives (histoire, ethnographie) que quantitatives (écologie, santé, nutrition, démographie, développement économique). Ces dernières perspectives biocomportementales se développent davantage à partir du milieu des années 1990 (Fratkin *et al.* 1994 ; Little & Leslie 1999 ; Leonard & Crawford 2002 ; Homewood 2008).

Dès les années 1990, les mythes, stéréotypes, simplifications et généralisations qui imprègnent la vision populaire comme académique du pastoralisme africain sont régulièrement abordés et critiqués par des études de cas, toujours mieux documentées (Galaty & Bonte 1991). Ces idées fausses sont entretenues par les non-pasteurs, c'est-à-dire, des gouvernements, des professionnels ou des chercheurs. Herskovits est sans doute le premier à leur avoir donné une couleur académique. Il est à l'origine de plusieurs d'entre elles, peut-être bien malgré lui, mais l'influence de son travail a favorisé leur extension. Parmi les plus courantes, il est possible de mentionner les suivantes (Hesse & Macgregor 2006). Les pasteurs sont dits pratiquer une accumulation irrationnelle du bétail, fondée sur sa valeur culturelle plus qu'économique. Afin de toujours satisfaire les besoins en eau et en pâturages de ce dernier, ils auraient recours à un mode d'expansion prédateur. Le pastoralisme serait par essence une adaptation naturelle à un environnement aride et donc il serait écologiquement déterminé. Les sociétés pastorales

formeraient des systèmes isolés, fermés et autonomes. Finalement, les systèmes politiques et sociaux des pasteurs seraient de nature égalitaire, ce qui fragmenterait l'autorité politique et contribuerait à leur marginalisation à l'intérieur des structures des États modernes.

La mythologisation des pasteurs s'est poursuivie et même accentuée avec le développement de la photographie et du film, puis avec internet. Les images stéréotypées, souvent accompagnées de textes brefs, que ces médias donnent des pasteurs sont soigneusement construites et diffusées à large échelle. Il s'agit de cartes postales, de films publicitaires touristiques, de films contemporains, de films documentaires, de livres illustrés, etc. Ces images poussent vers le romantisme, l'exotisme ou le ritualisme, en mettant en avant les mêmes éléments que par le passé, c'est-à-dire, des coutumes et croyances 'extraordinaires' (Ricciardi & Wan 1971 ; Riefenstahl 1982 ; Beckwith *et al.* 1990 ; Beckwith & Fisher 1999 ; Silvester 2006). Elles sont souvent embellies, accentuées, exagérées par des dispositifs techniques ou des prises de vues originales. Trop rarement, elles donnent le point de vue des pasteurs eux-mêmes (Macdougall *et al.* 1974 ; Strecker 1986 ; Lydall & Strecker 2001 ; Olibui & Young 2009). Au contraire, ces images renforcent l'ethnocentrisme de leur public en rendant visible le double discours extérieur sur les pasteurs. D'un côté, ils sont présentés comme de nobles sauvages. Ils vivent alors en harmonie avec une nature généreuse et pure, mais toujours plus menacée par les assauts de la modernisation (Silvester 2009, 2013 ; Nelson 2015). Les images suggèrent qu'ils doivent être protégés, car ils sont les symboles d'un monde passé ou en voie de disparition. De l'autre côté, ils apparaissent comme des nomades barbares. Ils sont figurés sous les traits de farouches guerriers attachés à des coutumes étranges, à des traditions de razzias violentes et à des mouvements migratoires incroyables, dramatiques ou incontrôlables (Giansanti 2004, 2010 ; Silvester 2015). Certaines images suggèrent que ces 'derniers nomades' sont inaptes à saisir les opportunités de la modernité ou en sont totalement ignorants. À chaque fois, ils sont censés être immédiatement reconnaissables par leurs vêtements et coiffures exotiques, leurs parures colorées, leurs lances ou fusils automatiques tenus fièrement, leur regard intense et leur haute stature. Ces quelques éléments sont supposés permettre de distinguer leur identité de pasteurs vis-à-vis des agriculteurs ou chasseurs-cueilleurs. Ils tendent en fait à fusionner sous une même étiquette 'pastorale' les différents groupes ethniques vivant principalement de l'élevage en Afrique de l'Est. Les Maasai, Nandi, Pokot, Nuer, Dinka, Bodi, Mursi, Hamar, etc., deviennent aux yeux du grand public difficiles à localiser et à distinguer les uns des autres.

Les pasteurs redeviennent ainsi réunis sous un même terme, utilisé largement dès le début du XIX^e siècle, celui de 'primitif'. Ces images, qui perpétuent ce stéréotype par le biais

d'une appropriation esthétisante, sont souvent réductrices et moralement questionnables. Elles renvoient à cette vision de l'Afrique primitive, qui fut un pilier du colonialisme. De nos jours, il est possible d'assister au retour de cette vision dans l'écotourisme, avec son enthousiasme romantique pour le 'primitif'. Il est proposé aux touristes de découvrir des régions du monde censées refléter une nature sauvage, de faire un retour dans le temps ou d'être hors du temps parmi des communautés pastorales supposées avoir une vie plus simple et plus saine qu'à la ville.

6.8. Conclusion

La représentation populaire du pastoralisme semble ainsi avoir peu évolué, malgré plusieurs décennies de travaux scientifiques de qualité. Cette situation est sans doute imputable à l'absence de réelles passerelles entre le monde de la recherche ethnologique ou anthropologique et le grand public permettant de faire tomber définitivement les stéréotypes, mais aussi au véritable désir du simplisme des médias de masse (Tornay 2009b). Si l'anthropologie du pastoralisme a permis aux pasteurs de devenir des êtres plus familiers, pour beaucoup ils demeurent toujours aussi exotiques. Il ne faudrait pas pour autant les réduire à de simples objets de représentations, photographiques, littéraires ou scientifiques. Loin d'être des victimes impuissantes de ces représentations qui leur sont imposées de l'extérieur, des études récentes montrent que les pasteurs les ont à leur tour manipulées et les manipulent encore pour atteindre leurs objectifs individuels et collectifs (Little 1991 ; Anderson 1993 ; Abbink 2000 ; Galaty 2002 ; Sobania 2002 ; Turton 2004 ; Gabbert & Thubauville 2010 ; Catley *et al.* 2013 ; Latosky 2013 ; Strecker 2013 ; Latosky 2014). Par exemple, les éleveurs Masai, notamment les anciens, surent en jouer lorsqu'ils posaient pour les photographes ou lorsqu'ils accueillait les visiteurs coloniaux, afin d'assurer leur propre autorité (Spear & Waller 1993). La manière dont les pasteurs ont réagi et réagissent encore à ces représentations stéréotypées construites sur plusieurs siècles n'est cependant pas évidente à déterminer. Elle n'est pas un domaine de recherche privilégié, empêchant pour l'instant de comprendre leur influence sur l'image de soi des éleveurs et sur leurs pratiques pastorales. Cela serait pourtant une perspective intéressante permettant de comprendre les dynamiques actuelles du pastoralisme et d'identifier les trajectoires futures de son développement, objet de vifs débats et d'enjeux considérables pour les pays africains (Berhe & Butera 2012 ; Bollig *et al.* 2013 ; Catley *et al.* 2013 ; Sternberg & Chatty 2013 ; Abbink *et al.* 2014).

Le chapitre suivant nous amènera en Éthiopie, dans la société agropastorale Hamar du Sud Omo plus précisément. Il nous permettra d'éclairer la manière dont les sociétés pastorales et agropastorales furent là, comme ailleurs en Afrique de l'Est plus généralement, 'découvertes'. Il sera question d'interroger l'importance économique, mais surtout sociale et rituelle du bétail dans

cette société, et de voir ce que les Hamar ont en commun avec leurs voisins pasteurs, proches et lointains, dans l'espace comme dans le temps.

7. UN TERRAIN ETHNOGRAPHIQUE DANS LA SOCIÉTÉ HAMAR (ÉTHIOPIE)

7.1. Histoire de la recherche dans le Sud Omo

Les Hamar font une entrée tardive dans l'histoire de la recherche anthropologique et les études à leur sujet ont une influence encore mineure sur la pensée et la pratique anthropologiques, par rapport à celles d'autres sociétés pastorales ou agropastorales est-africaines (Dinka, Nuer, Maasai). Afin de saisir cette place marginale, il importe de rappeler le contexte de leur découverte et de leur mise en lumière.

À la fin du XIX^e siècle, les puissances européennes sont en pleine expansion territoriale. Lors de cette 'Ruée vers l'Afrique' (*Scramble for Africa*), plusieurs expéditions de reconnaissance sont lancées depuis le Kenya et l'Ouganda afin d'explorer les terres situées autour du Lac Turkana. En 1888, une mission d'ordre principalement géographique conduit le comte hongrois Samuel Teleki et le lieutenant autrichien Ludwig von Höhnel aux alentours de ce lac, qu'ils nomment 'lac Rodolphe', d'après le nom de leur ami et bienfaiteur l'archiduc d'Autriche-Hongrie Rodolphe d'Autriche. Ils sont considérés comme les premiers occidentaux à s'aventurer aussi loin, à l'extrême nord de la Vallée du Rift, dans le delta du fleuve Omo. Ils s'arrêtent là, les basses terres au nord du lac semblant « *a wide forest-covered wilderness that was impossible to survey* » (Von Höhnel 1938 : 25). Toutefois, ils sont informés qu'elles sont peuplées par « *a number of different tribes* » (*ibid.* : 26). Ainsi, au nord et à l'est du Lac vivent les Reshiat (Dassanetch) auprès de qui ils séjournent moins d'un mois, plus au nord encore se trouvent leurs voisins Bume (Nyangatom), Murle, Kere (Kara) et Murzu (Mursi). Les Amarr (Hamar) habitent dans les montagnes situées à l'est, et au nord d'eux vivent les Batchada (Bachada) (*ibid.* : 168-169). Toutes ces 'tribus' mentionnées par Von Höhnel sont aujourd'hui facilement identifiées aux populations contemporaines de la région (fig. 122).

D'autres expéditions sont menées suite à la découverte de l'Omo, ce fleuve permanent traversant une région aride et dont le cours n'était pas encore résolu. L'américain Arthur Donaldson Smith part du nord de l'Éthiopie pour atteindre en 1895 la jonction du fleuve Omo et de l'un de ses affluents, le Mago, quelques cent kilomètres plus au nord du lac Turkana. Les Mursu (Mursi) qu'il rencontre sont alors « *in a most flourishing condition* » (Smith 1900 : 609), ayant échappés aux raids des Abyssiniens, autrement dit des troupes de Ménélik II. En poursuivant son expédition entre le lac Turkana et le Nil, Smith constate également la richesse en bétail de certaines 'tribus', notamment celle des Magois, qu'il assimile à une branche des Dinka et qui sont

des « *cow worshippers* » en raison sans doute de leur « *great dependence placed upon the animal for sustenance* » (1900 : 616). Peu de temps après, le voyageur Arthur Neumann établit un camp au sud de la jonction entre l'Omo et le Mago, parmi les Kara. Les informations ethnographiques sont ici presque inexistantes, car son objectif est essentiellement orienté vers la chasse aux éléphants et non vers les découvertes scientifiques (Neumann 1898).

L'expédition Bottego est quant à elle véritablement pionnière dans l'établissement de la connaissance géographique et culturelle de la vallée de l'Omo. Elle est menée par l'italien Vittorio Bottego, accompagné de Lamberto Vannutelli et de Carlo Citerni, qui suivent l'entière du cours inférieur de l'Omo, produisant une carte détaillée qui demeura encore valable quasi un siècle plus tard (Vannutelli & Citerni 1899). Toutefois, les contacts sont limités avec les populations rencontrées et la manière dont elles sont décrites traduit bien l'idéologie impériale et le racisme manifeste de l'époque.

En 1897, un jeune anglais de vingt ans, H.S.H. Cavendish part de la Somalie pour atteindre la vallée de l'Omo (Cavendish 1898). Il y séjourne une quinzaine de jours, ne rapportant que des informations sommaires et confuses sur les populations locales qu'il rencontre ou dont il entend parler (Murle, Bagata, Mursi, Hamar, Dassanetch, Turkana). Il est le dernier européen à passer dans la région, avant qu'elle ne soit annexée par l'Éthiopie. En effet, l'empereur Ménélik II mène à cette époque une politique de modernisation intérieure et d'extension territoriale de l'empire éthiopien. Deux expéditions militaires dans les basses terres de l'Omo sont ainsi envoyées, aussi loin que possible dans le sud, afin de contrer les ambitions territoriales des Anglais qui eux-mêmes cherchaient à s'étendre vers le nord à partir du Kenya. L'annexion sera finalement proclamée en 1898.

La région de l'Omo connaît en cette fin du XIX^e siècle des changements importants liés à deux processus de colonisation distincts. D'une part, de considérables mouvements de populations se produisent en Afrique de l'Est, qui vont redéfinir les relations interethniques et les systèmes régionaux d'échanges (Waller 1985). Engagés avant l'arrivée des Européens, ces mouvements entraînent de complexes phénomènes d'acculturation, d'assimilation, d'adaptation écologique ou d'exploitation diversifiée des ressources naturelles. Ils vont largement contribuer à donner naissance aux modèles socio-économiques rencontrés de nos jours. D'autre part, des migrations majeures se produisent dans la vallée de l'Omo suite à plusieurs événements dramatiques. En effet, les explorations européennes et les incursions militaires éthiopiennes ne se déroulèrent pas sans heurts pour les populations. Alors qu'une dizaine d'années plus tôt certaines

d'entre elles semblaient opulentes, les témoignages des explorateurs du début du XX^e siècle attestent de la situation de crise dans laquelle elles se trouvent maintenant (Von Höhnelt 1938 ; Turton 1981 ; Bassi 2011)¹⁵³. Cette situation est le fruit de la combinaison de divers facteurs. À l'introduction de la variole et de la dysenterie par les explorateurs occidentaux, s'ajoutent les massacres, pillages, vols de bétail et captures d'êtres humains destinés à la traite des esclaves par les troupes de l'empereur Ménélik II, ainsi que les sécheresses, les épidémies et les épizooties qui affectent une grande partie de l'Afrique de l'Est à cette période. Ces drames entraînent aussi bien la disparition de certains groupes que des processus complexes d'assimilation, redéfinissant ainsi les identités ethniques, culturelles ou territoriales des groupes encore présents. De manière paradoxale, ce qui causa l'appauvrissement des groupes dans la région fut également à l'origine d'un renouveau pour certains d'entre eux (Strecker 1999). En effet, les Hamar, comme d'autres d'ailleurs, se virent fournir des armes par les gouverneurs éthiopiens du Sud pour lutter contre les troupes britanniques. Ils profitèrent de cet armement nouveau pour lancer des raids réguliers contre leurs ennemis du Sud Omo et du nord Kenya, notamment les Borana¹⁵⁴. Ils purent ainsi reconquérir du bétail et enrichir considérablement leurs troupeaux, devenus les bases véritables d'un renouveau social. En effet, le pastoralisme nomade qu'ils pratiquèrent leur permit de survivre et même de se reconstruire, en échappant à l'exploitation systématique occasionnée par l'extension territoriale de l'Empire éthiopien. La présence d'armes à feu dans la région augmenta encore sensiblement suite à l'occupation italienne qui dura de 1937 à 1941. Elle favorisa les divisions existantes et les animosités entre les différents groupes ethniques qui s'affrontèrent de manière sans précédent après leur départ, en raison sans doute de la disparition des institutions politiques traditionnelles, d'une absence de politique locale commune du gouvernement éthiopien et de la dépression socio-économique des populations du Sud Omo. Toutefois, ces conflits eurent un impact tout autre également, puisque des liens d'amitiés entre certains groupes se virent renforcés. Par exemple, les Hamar allèrent fréquemment chez leurs amis Nyangatom pour se fournir en armes et munitions en échange de bétail, céréales ou miel.

Les quelques recherches qui ont cours entre la fin du XIX^e siècle et le milieu du XX^e siècle attestent de la complexité culturelle de la région et de ses environs immédiats, fruits d'une mobilité humaine encore peu contrariée par les gouvernements occidentaux. Durant la période coloniale, les observateurs européens sont généralement à la recherche d'entités distinctes, ancrées territorialement, politiquement organisées sous l'autorité de 'chefs' avec lesquels ils

¹⁵³ Par exemple, les Reshiat/Dassanetch observés par Teleki bénéficiaient de riches récoltes suite à la première régression du Lac Turkana, tandis que les Kara s'enrichissaient grâce au commerce du sel avec l'Abyssinie. Du Bourg les décrivait alors comme la tribu la plus puissante des bords de l'Omo (Bassi 2011).

¹⁵⁴ Les Hamar disent ainsi que leur bétail provient en grande partie du pays Borana (Strecker 1976b : 23).

peuvent signer des traités puis administrer selon leur bon vouloir. Ils reconnaissent mal connaître la région, « *one of those least investigated by trained ethnographers* » (Cerulli 1956 : IX), et semblent égarés face à la riche mosaïque des populations humaines, qu'ils commencent juste à entrevoir dans ce qui est appelé un « *linguistic no man's land* » (Bryan 1945 : 188). Ils sont frustrés de constater une absence de barrière fixe entre les désignations ethniques, surpris de revenir quelque temps après leur premier passage à un endroit et de n'y voir plus personne ou alors des gens très différents, circonspects face à ce « *gathering-place of a welter of obscure tribes and sections of tribes, speaking a bewildering diversity of languages* » (*ibid.* : 188).

Les recherches se font plus nombreuses à partir du milieu du XX^e siècle. En effet, les premières expéditions à caractère ethnographique démarrent véritablement à cette période. Deux expéditions allemandes, la première entre 1950-52 et la seconde entre 1954-56, vont être menées par des chercheurs de l'Institut Frobenius de l'Université de Frankfort (Jensen 1959). Leurs découvertes sont publiées dans un rapport ethnographique considérable, comprenant photographies, dessins de la culture matérielle et cartes régionales. Adolf E. Jensen (1899-1965) est à la tête de ces expéditions. Il séjourne avec ses collègues de quelques jours à quelques semaines chez les populations étudiées et font toujours appel à des traducteurs pour les aider dans leur entreprise de récolte de données, sur l'économie, l'environnement, l'organisation sociale, la culture matérielle, les rituels et croyances. Les premières informations sur la culture Hamar sont ainsi récoltées du 9 juin 1951 au 24 juin 1951, après avoir traversé le territoire des Banna (du 1 avril 1951 au 10 mai 1951). Elles sont sommaires, car les anthropologues allemands ne restent que deux jours en compagnie de leur informateur Hamar principal, Gino Beri (né vers 1880-mort en 1959), un important orateur et homme politique Hamar après la conquête de Ménélik II et durant l'occupation italienne (Strecker 2013).

Après le passage de ces expéditions, la région semble désertée par les chercheurs. Ils n'y reviennent qu'à partir des années 1970. Les premiers à mener des enquêtes de longue durée sont David Turton chez les Mursi en 1969 (Turton 1973), Serge Tornay chez les Nyangatom en 1970 (Tornay 1979d), Uri Almagor chez les Dassanetch en 1970 (Almagor 1971), ainsi qu'Ivo Strecker et sa femme Jean Lydall chez les Hamar en 1971 (Lydall 1976 ; Strecker 1976b). Ils constatent alors que la région possède « *the highest density of ethnically different groups in the whole Ethiopia and possibly even Africa* » (Strecker 1976b : 2). De nombreux chercheurs vont suivre leurs pas,

notamment certains de leurs étudiants à partir des années 1990, alors que d'autres vont élargir les enquêtes aux autres groupes ethniques de la région¹⁵⁵.

Avec mon terrain en terre Hamar, je m'inscris d'une certaine manière dans la continuité des enquêtes déjà engagées par Ivo Strecker et Jean Lydall. En effet, c'est par leur intermédiaire que j'ai pu m'installer dans le village de Dambaiti et y être bien accueilli par ses habitants¹⁵⁶. Ce village se trouve à proximité de ce qui fut le campement pastoral saisonnier de Gino Beri au début du XX^e siècle. Ce sont les membres de sa famille, dont son fils Ayke Berinas Baldambe, qui furent à l'origine d'une installation humaine plus permanente dans les basses terres au milieu du XX^e siècle, dans les années 1960 plus précisément. Ayke Berinas (né vers 1920-mort en 1995) offrira à ce couple d'anthropologues de s'y établir pour leurs enquêtes ethnographiques. Il deviendra leur informateur principal et leur ami intime. Aujourd'hui, c'est son fils Haila (1979-) qui me guide dans la connaissance de la culture Hamar.

7.2. Matériau et méthodes de terrain chez les Hamar

Ma relation avec les Hamar a démarré en 2005, avec un terrain ethnographique de six mois mené dans le cadre de mon master en archéologie sur l'esthétique et la symbolique des cornes du bétail en Afrique de l'Est. Elle s'est maintenue à travers le temps et l'espace grâce à de nouveaux terrains engagés pour ma thèse de doctorat en archéologie en 2009 (de février à août) et en 2011 (de juin à septembre), ainsi que par l'installation d'antennes-relais de téléphonie mobile dans leur région, qui me permettent de prendre des nouvelles, de manière toutefois irrégulière. J'ai été considéré par mes hôtes, et au-delà parfois même, comme un membre 'véritable' de la société Hamar, tout en étant intégré et respecté en tant qu'anthropologue.

Mes recherches dans le Sud Omo ont commencé sous les meilleurs auspices. Durant mon premier mois, j'ai travaillé au *South Omo Research Center* (SORC) de Jinka, aidant à son fonctionnement et parcourant les divers documents audiovisuels et les monographies disponibles sur les groupes ethniques de la région. Le SORC est un centre de recherche anthropologique construit dans les années 1990 et qui sert de base à de nombreux chercheurs nationaux et internationaux. Il offre en effet un cadre privilégié pour mener son travail, grâce aux différentes infrastructures proposées (bibliothèque, musée, salle de conférences et d'expositions, maisons d'hôtes, réseau internet, etc.).

¹⁵⁵ Une liste des chercheurs travaillant ou ayant travaillé dans le sud Omo est disponible à cette adresse : <http://www.southomoresearchcenter.com/>

¹⁵⁶ Le village de Dambaiti est aujourd'hui composé d'une quarantaine d'habitations, réparties sur le sommet et les flancs d'une petite colline. Il se situe à une septantaine de kilomètres de la frontière nord du Kenya et à mi-chemin (environ quinze kilomètres respectivement) entre Dimeka et Turmi, les deux villes commerciales et administratives situées dans le territoire Hamar.

Je devenais impatient toutefois et fort désireux de trouver le lieu propice à mon enquête ethnographique. Au SORC, j'ai alors pu rencontrer Jean Lydall qui allait repartir sur son terrain, situé dans le village Hamar de Dambaiti. J'ai eu le privilège d'être conduit en voiture par cette anthropologue qui mène des recherches depuis près de quarante ans auprès des Hamar. Elle m'a introduit auprès de ses connaissances et a présenté pour moi encore incapable de m'exprimer en langue Hamar les objectifs de mes recherches. J'ai suivi Jean Lydall partout où elle allait, l'observant dans ses interactions avec les gens, la questionnant sur leur identité, lui demandant de traduire les quelques mots que j'entendais ou croyais entendre distinctement, ainsi que ceux dont j'aurais besoin après son départ. La semaine passée alors avec elle m'apprit beaucoup, notamment que je n'arriverais pas très loin sans une bonne compréhension de la langue indigène.

Lors de mes séjours, j'ai toujours consacré une partie de mon temps à l'étude de la langue. En effet, la récolte de données sur la culture ne devient véritablement utile que dans la mesure où il est possible de lui donner du sens. J'ai constaté, avec l'expérience, qu'il était souvent préférable de me reposer sur mes propres traductions, plutôt que de faire appel à un interprète, avec qui je devais parler en anglais et non pas dans ma langue maternelle française. Si ce dernier était extérieur à la culture Hamar, il avait tendance à sélectionner l'information selon son propre intérêt ou à rendre parfois faussement certains détails. S'il était lui-même Hamar, ce qui était difficile à trouver, il avait tendance à trop résumer le contenu des échanges. En outre, mes informateurs se sentaient plus libres de s'exprimer sans sa présence. Ils avaient à cœur de m'apprendre directement leur culture, mais comme ils me disent encore « *lentement, lentement* ». Ayant acquis une base suffisante pour engager des conversations à la fin de mon premier terrain en 2005, j'ai décidé de travailler sans traducteur par la suite et de recourir à mes informateurs Hamar lorsque j'en avais besoin. Nous finissions toujours par trouver la traduction ou l'explication d'un mot ou concept en discutant, en cherchant des synonymes ou en mimant une action. Ma connaissance de la langue me permet aujourd'hui d'évoluer avec une certaine aisance dans les conversations ordinaires et informelles, mais je suis encore loin de pouvoir saisir seul toutes les nuances de la langue, certains accents, jeux de mots, métaphores, communications plus stylisées ou ritualisées (chants, divinations, incantations, etc.).

Les entretiens enregistrés ont été menés dans des contextes variés. Ils se sont déroulés aux villages et aux champs dans les maisons ou les cours extérieures, ainsi que dans les campements à l'ombre des arbres. Généralement, une personne en particulier était interviewée. Toutefois, la conversation pouvait également prendre davantage d'ampleur avec l'arrivée d'autres personnes venues soit me saluer, soit visiter mon informateur du moment. En outre, comme je

ne maîtrisais que partiellement le bush et ses chemins, j'étais régulièrement accompagné pour rejoindre les lieux de mes entretiens de mes principaux informateurs et amis, Haila et son cousin germain Ivo. Ils m'aidaient à trouver les bonnes personnes à interroger par rapport à mes problématiques et facilitaient nos échanges en reprenant parfois mes questions avec la bonne tournure grammaticale. Ils favorisaient ma compréhension des interviews, puisque nous les réécoutions ensemble, engageant alors des conversations réflexives sur le matériel récolté. À travers tous ces entretiens, j'ai pu apprendre à connaître aussi bien la langue que les parcours de vie de mes hôtes. Au fil du temps, une intimité sincère s'est créée entre nous, qui s'est encore renforcée avec ma participation aux activités quotidiennes.

La méthode privilégiée de mes terrains est l'observation-participante. À mes débuts, je me limitais à récolter des informations par l'observation des faits et gestes du quotidien, en raison de mon incapacité à exprimer verbalement mes désirs et mes besoins, ainsi qu'à comprendre mon entourage. Je prenais des notes sur ce que je voyais ou entendais, ainsi que des photographies. La photographie s'est avérée un moyen privilégié de connaissance. Elle possède en effet une valeur heuristique indéniable. Elle m'a permis de revenir à volonté sur les détails saisis et parfois passés inaperçus au moment de la prise. Elle m'a aidé à comprendre comment les membres d'une société regardent et ce qu'ils regardent effectivement. Régulièrement mes amis me disaient quand et quoi photographier, me montrant ainsi ce qui avait de la valeur pour eux et ce qui méritait d'être enregistré. Ils avaient envie que je comprenne et voie les éléments de leur culture comme à travers leur propre regard, avec l'espoir que je puisse transmettre ultérieurement une image juste et surtout positive d'eux-mêmes à l'extérieur.

Si je voulais donner du sens à mes observations, je ne devais toutefois pas rester derrière l'objectif ou mon carnet de notes. Pour atteindre une compréhension émique de la vie pastorale des Hamar, il me fallait participer aux activités quotidiennes et ne pas être simplement 'trimballé' à gauche et à droite pour me voir donner à manger et à boire en toute tranquillité. En effet, la culture s'exprime surtout dans des manières d'agir ou d'être avec autrui, qui ne sont nulle part formulées explicitement. Je décidais alors de suivre la journée ordinaire d'un éleveur et de son bétail, allant de la traite des vaches et chèvres au petit matin, au départ du troupeau quelques instants plus tard dans le bush pour brouter ou vers la rivière pour boire, et finalement au retour des animaux dans les enclos du village pour la dernière traite en début de soirée. Mon engagement s'est avéré le meilleur moyen de saisir l'environnement naturel et celui construit dans lesquels les Hamar évoluaient, le rythme et l'intensité physiques de leurs activités économiques, le jeu des relations sociales que ces dernières impliquaient, les questions rituelles et politiques

qu'elles soulevaient. J'ai également acquis un respect certain auprès des Hamar, par ma volonté de faire 'comme eux' et ma capacité de résistance aux conditions rudes de la vie nomadique qu'implique l'élevage du bétail dans les campements temporaires. En effet, c'était perçu par mes hôtes comme le signe que j'avais, en tant qu'étranger, de la considération pour eux et leur culture. Les nombreuses interactions générées par cette méthode singulière permirent d'établir une confiance mutuelle, des relations interpersonnelles sincères et des souvenirs communs. Elles contribuèrent finalement à garantir mon intégration aussi bien que mon rôle d'anthropologue dans la société Hamar.

7.3. Territoire Hamar dans le Sud Omo

Dans le cadre de cette thèse à vocation interdisciplinaire, j'ai mené mes terrains ethnographiques dans le sud-ouest de l'Éthiopie, plus précisément dans la *wereda* Hamar qui forme avec sept autres *wereda* (Selamago, Debub Ari, Semen Ari, Bena Tsemay, Dasenech, Male, Nyangatom) le Sud Omo, une des quinze zones administratives de la *Région des nations, nationalités et peuples du Sud*. La capitale de la zone administrative du Sud Omo est Jinka, située à 750 kilomètres environ au sud d'Addis Abeba. La zone est nommée d'après le fleuve Omo qui coule à l'ouest en direction du sud vers le Lac Turkana. Elle est délimitée au sud et au sud-ouest par les frontières du nord Kenya et du Triangle Ilemi respectivement, et au nord, nord-ouest et nord-est par les limites d'autres zones administratives de l'Éthiopie (Keficho Shekicho, Bench Maji, North Omo, Dirasche, Konso).

Le Sud Omo comprenait en 2007 environ 577'000 personnes, réparties au sein des seize principaux groupes ethniques de la région (Zekaria 2008). Leur importance démographique peut varier considérablement, mais ces groupes vivent tous ensemble dans une région possédant une topographie complexe, ainsi qu'une grande diversité de climats et de ressources naturelles. Ils sont encore peu insérés dans l'économie nationale, le Sud Omo ayant des infrastructures socioéconomiques très faiblement développées. Les divers groupes se sont bien adaptés à leur niche écologique, pratiquant des modes de subsistance complémentaires pour la plupart. En effet, ces groupes sont majoritairement des agropasteurs ayant une économie mixte. Ils dépendent à des degrés divers de l'agriculture mais considèrent le pastoralisme comme une activité économique supérieure. Le bétail apparaît comme leur possession matérielle la plus importante. Les modes d'élevage ont des caractères nomades ou sédentaires variables, selon l'environnement dans lequel les groupes évoluent. Certains pratiquent en outre la pêche ou l'apiculture, et la plupart pratique également la chasse et la cueillette pour compléter leur alimentation.

La société Hamar comprenait environ 46'000 personnes en 2007 (0,06 % de la population totale de l'Éthiopie qui comptait près de 74 millions de personnes en 2007), vivant dans de petits établissements communautaires éparpillés à l'extrême sud-ouest de l'Éthiopie (Zekaria 2008). Le territoire qu'ils occupent actuellement s'étend de la rivière Woito de la vallée du Rift à l'est jusqu'aux plaines et collines de la basse vallée de l'Omo à l'ouest. Au nord et au nord-ouest, il rencontre les territoires Banna et Bashada. Ces trois groupes forment ensemble une entité culturelle plus large, c'est-à-dire, qu'ils parlent la même langue appartenant à la famille sud Omotique¹⁵⁷, pratiquent l'intermariage et ont de nombreuses institutions et rituels en commun (Lydall 1976 : 393). Leurs origines sont intimement liées et leurs différences apparaissent finalement comme des variations d'un même et unique thème. En terre Hamar, les pluies sont relativement faibles, imprévisibles et inégalement distribuées à travers le pays. Dans ces conditions, les gens exploitent toutes les ressources disponibles pour satisfaire leur autonomie alimentaire (élevage, agriculture, apiculture, chasse et cueillette).

7.4. Modes de subsistance en pays Hamar

Les Hamar ont une économie mixte. Ils ne sont ni exclusivement des pasteurs, ni exclusivement des agriculteurs, leur subsistance repose sur la combinaison de la culture de sorgho et maïs, ainsi que sur l'élevage de petit et gros bétail. Ils pratiquent la culture sur brûlis, aussi bien dans les hautes montagnes occidentales que dans les basses terres. Les hommes nettoient le bush à la saison sèche (vers fin décembre) avec des machettes et des haches en métal, afin d'ouvrir un espace dégagé pour y mettre le feu et pour y planter un champ, à quelque distance du village (généralement moins de 2-3 kilomètres). Ensuite, ils construisent tout autour une barrière pour le protéger des animaux domestiques et sauvages. Les femmes prennent la suite du travail. Elles enlèvent les mauvaises herbes et plantent les graines de sorgho, de maïs, d'haricots, de piments et courges (vers mars). Une petite maison est construite juste à côté du champ. C'est là qu'elles passent leurs journées, en compagnie de leur famille, à travailler la terre, à préparer les repas, à chasser les oiseaux, babouins et autres animaux qui menacent le champ. La surveillance du champ incombe pour beaucoup à leurs enfants qui arment de mottes de terre ou de cailloux leurs frondes pour effrayer ces intrus venus profiter tout d'abord des graines et ensuite des récoltes. La première récolte a généralement lieu vers la fin du mois de mai, puis en juillet si les pluies sont suffisamment abondantes une deuxième récolte a lieu, et une petite et dernière récolte peut encore se produire selon l'intensité des pluies en octobre. Une fois mûrs les épis de sorgho et de maïs sont récoltés par les hommes, les femmes et les enfants, séchés au soleil devant la maison

¹⁵⁷ La langue des Banna est un dialecte de langue Hamar (Masuda 2009 : 48) et il en va de même sans doute pour la langue des Bashada, historiquement reliés aux Hamar (Epple 1995).

des champs et entreposés ensuite dans le grenier ou dans une réserve familiale sur pilotis cachés dans le bush. Les femmes disposent dans la maison du champ et du village de meules et molettes personnelles, par lesquelles elles produisent les farines nécessaires à la réalisation de l'alimentation domestique quotidienne. Ce sont principalement elles qui sont responsables de l'activité agricole.

Le pastoralisme est l'activité la plus valorisée par les Hamar. La possession du bétail est un signe de compétence, son acquisition en grand nombre, via divers mécanismes (razzias, échanges contre des céréales, du miel ou des chèvres, mariages, dons ou requêtes auprès des membres de la famille ou d'amis, héritage) est un symbole de réussite sociale et économique. Le pastoralisme est principalement l'affaire des hommes. C'est d'ailleurs par le bétail que les jeunes hommes deviennent des adultes (*donṣa*), lors du rite d'initiation caractéristique de la culture Hamar (*ukuli*), qui les conduit, après une série de rituels liés, à faire deux allers retours sur le dos d'une rangée de bovins (Strecker 1988b). Ils deviennent alors des membres véritablement intégrés et fonctionnels dans leur société. Ils peuvent prendre femme, avoir des enfants, fonder leur propre établissement familial (*dele*) et construire ainsi leur indépendance économique vis-à-vis de leurs parents.

Les Hamar élèvent des chèvres, des moutons, des bovins, ainsi que de rares dromadaires nouvellement acquis via des organisations gouvernementales et non-gouvernementales. Ils ont des pratiques et représentations différenciées selon chacune des espèces domestiquées. L'élevage du petit et gros bétail est principalement l'activité des hommes et des jeunes garçons, qui conduisent les animaux, d'une part dans les aires cultivées proches des villages, d'autre part dans les aires de pâtures plus distantes, où se trouvent les campements temporaires. Il est alors possible de distinguer deux types de troupeaux, celui de la maisonnée « *domestic herd* » et celui du campement « *camp herd* » (Strecker 1976b : 54). Le premier est constitué de petit et gros bétail restant dans les établissements permanents d'une famille. Il s'agit principalement de femelles (vaches, moutons, chèvres avec leurs petits) qui fournissent le lait pour les membres de cette famille et pour les invités de passage. Les animaux demeurent principalement sous la surveillance des plus jeunes garçons qui les font paître aux alentours des villages. Le second comprend également du petit et gros bétail gardés par les adolescents et les jeunes hommes, sous la supervision de plus anciens, dans les campements temporaires (*liti*). Il s'agit de bœufs, taureaux, chèvres, boucs, moutons et de quelques femelles qui ont récemment mis bas et qui produisent donc du lait. La plupart des femelles ne donnent pas de lait et lorsqu'elles ont mis bas, elles sont conduites aux villages pour rejoindre le 'troupeau domestique'. Les animaux présents dans les campements sont donc essentiellement des animaux mâles, la plupart castrés. Les troupeaux des

campements peuvent ainsi être considérés comme des troupeaux de réserve ou des troupeaux surplus¹⁵⁸. Les campements sont installés loin des villages, à plusieurs dizaines de kilomètres, dans des espaces riches en pâturages et en eau fraîche notamment. Les animaux sont d'ailleurs déplacés quotidiennement en fonction de leurs besoins en herbe ou en eau. C'est là que se trouve la majorité du cheptel d'une famille, mais c'est aussi là que sont réunis au sein d'un même campement les animaux de plusieurs familles. L'observation des populations animales présentes met en lumière le réseau relationnel des hommes. En effet, des éleveurs partageant des relations positives, d'alliance ou d'amitié s'associent au sein d'un même campement. Ils vivent là tous ensemble, plusieurs mois par année, partageant un même espace de vie, défendant les limites du territoire Hamar et ses ressources (bétail, pâtures, points d'eau) vis-à-vis des groupes voisins ennemis. Les jeunes envoyés par leurs parents dans ces campements distants forment des liens d'amitié forts avec leurs compagnons de même âge, avec qui ils vivent jour et nuit. Ils se réfèrent les uns aux autres par le terme *anamo* (camarades de classe d'âge)¹⁵⁹ et se traitent entre eux comme des égaux, en contraste avec les groupes de gens d'âge différent. Les quelques vaches et chèvres femelles présentes permettent de fournir du lait frais, leur alimentation principale. Une traite a lieu le matin, une autre le soir, une fois le bétail revenu de sa sortie quotidienne. Le gros bétail est emmené à travers le bush pour boire un jour et brouter le suivant. Le petit bétail est emmené tous les jours vers une rivière, non loin des campements, pour y boire de l'eau fraîche. Le lait, s'il n'est pas produit en assez grande quantité pour nourrir les éleveurs présents dans un campement, peut être complété par du sang frais, prélevé de la jugulaire de quelques bovins à l'aide d'un petit arc et d'une flèche. Le sang est récolté dans unealebasse puis versé dans les récipients à lait. La chasse aux petits ou grands animaux sauvages apporte son lot de viande fraîche, mais elle demeure rare et interdite par le gouvernement éthiopien. Les animaux domestiques ne sont pas tués sur place pour fournir de la viande, seuls ceux décédés accidentellement, naturellement ou exceptionnellement sacrifiés sont consommés. Au contraire, ils constituent une réserve sur pattes, distantes de la convoitise d'autrui dans les villages, mais toujours disponibles selon les obligations sociales des propriétaires. Les animaux demeurent, pour leur grande majorité, dans les

¹⁵⁸ La division des populations animales en de tels troupeaux domestiques et troupeaux de campements est bien connue en Afrique de l'Est. Elle est un moyen de faire le meilleur usage possible d'un milieu écologique, ainsi qu'une stratégie destinée à répondre à des problématiques socio-politiques spécifiques.

¹⁵⁹ Le terme *anamo* pourrait être traduit par 'camarade de classe d'âge'. Toutefois, il est entendu aujourd'hui plutôt comme un terme général pour les gens ayant le même âge, leur rappelant qu'ils sont censés faire corps, se soutenir mutuellement, se respecter et respecter l'autorité qui suit une ligne de séniorité. En effet, le terme ne renvoie plus à un système d'âge spécifique chez les Hamar. Durant la conquête éthiopienne, le système des classes d'âge a été détruit, les troupes de Ménélik II ayant assassiné de nombreuses personnes (Strecker 2013). Les quelques survivants, incapables de rétablir ses bases institutionnelles, l'abandonnèrent définitivement (Strecker 1976b : 39). Cette diminution de l'importance du système de classe d'âge chez les Hamar est commun à d'autres groupes ethniques est-africains, notamment les Pokot du nord-ouest Kenya à partir des années 1950 : « *the highly organized age-system is gradually becoming less important as a factor of social integration and the status system based on social age has fewer functions to fulfill with each passing generation. [...] although not always receiving the overt and public recognition it was given in former days, [it] is nevertheless ever present as an ideal pattern, at least in the minds of the senior generation* » (Peristiany 1951 : 188).

campements temporaires qui offrent en saison sèche de meilleurs pâturages que dans les environs immédiats des habitations permanentes. Un modèle général de concentration et dispersion se fait jour alors. En saison sèche, les populations animales et humaines sont disséminées dans les basses terres, plus arrosées par les pluies, de l'Omo et de la plaine Woito, profitant des fleuves, rivières et puits jamais à sec. En saison humide, les populations tendent à se réunir vers les habitations permanentes et les aires cultivées, afin de profiter des récoltes.

Les Hamar complètent leur alimentation par la cueillette de fruits et de racines, ainsi que de plantes et feuilles sauvages qui sont cultivées parfois dans des jardins individuels ou collectifs, délimités par des enclos. La chasse du petit et gros gibier est également pratiquée, mais bien que rare elle n'a pas perdu sa valeur rituelle et émotionnelle. Les Hamar sont également connus dans le Sud Omo pour être d'excellents apiculteurs. Leur miel sert à leur consommation personnelle (nourriture et boisson), aux échanges, dans la pharmacopée, et est également une source de revenu nouveau depuis qu'il est vendu sur les marchés de Dimeka et Turmi auprès des populations éthiopiennes qui l'utilisent dans la production d'une boisson alcoolisée.

L'économie diversifiée des Hamar, et notamment l'emphase particulière sur le petit bétail (chèvres) considéré au cœur de l'activité pastorale (essentiellement en raison du renouvellement plus rapide du cheptel que pour le gros bétail) et de la vie rituelle, ne favorise guère la formation d'un corps social uniforme et homogène. Au contraire, l'élevage du petit bétail se réalise mieux à travers une multitude de petites unités largement indépendantes, composées des membres d'une même famille et de leurs alliés, qui se soutiennent en temps de crise. De fait, il favorise un certain individualisme dans la gestion des ressources à court, moyen ou long terme et une grande mobilité spatiale. Cela joue dans la structure politique des Hamar qui ne reconnaissent aucune autorité centralisée.

7.5. Origine des Hamar

Sur l'origine des Hamar, il est difficile d'avoir des certitudes. Toutefois, les traditions orales de la région et la complexité singulière de leur culture permettent d'avancer que la société Hamar devait être pleinement en fonction et bien établie dans les hautes montagnes occidentales de la vallée du Rift vers le milieu du XVIII^e siècle au plus tard (Strecker 1976b). Les gens vivaient alors dans différentes régions ou segments territoriaux (*pe*)¹⁶⁰ qui possédaient leur propre place publique et sacrée de réunions (*boaka*), où chaque année avaient lieu les rituels concernant toute

¹⁶⁰ Le terme *pe* signifie littéralement 'sol', 'terre', 'pays'. Sa traduction par 'segment territorial' relève d'un sens plus restreint et est lié à l'organisation sociale du pays (Strecker 1976b : 38).

sa population. Ces *pe* semblent avoir été relativement exclusifs, limitant principalement à ses membres les droits d'accès à l'eau et à la terre, aussi bien pour l'implantation d'un champ que pour le pâturage des animaux domestiques. Au cours du temps, en relation avec la croissance de sa population et d'autres circonstances écologiques et historiques, les Hamar vont étendre leur territoire vers l'est, le sud et les basses terres de la vallée de l'Omo à l'ouest.

Il existe divers mythes au sujet de l'origine des Hamar, comme celui évoquant leurs ancêtres comme étant des êtres ressemblant à des bovins et vivant d'abord dans le ciel avant de descendre sur terre et d'habiter dans les rivières de leur pays actuel. Puis, ces êtres s'établirent sur les bords des rivières et devinrent alors des hommes. Mais le mythe le plus commun rapporte que la société Hamar est née de la réunion d'individus et de familles d'origines diverses, provenant de directions multiples et se dirigeant vers ces montagnes de la vallée du Rift¹⁶¹. Les Hamar ne seraient donc pas arrivés là en tant que groupe homogène à la recherche d'un territoire où s'installer. L'ethnogenèse Hamar rappelle plutôt celle de la naissance d'un royaume, dont le centre se situe dans ces montagnes occidentales et où chaque nouvel arrivant doit se soumettre à la volonté du *bitta*, afin d'obtenir sa protection et de quoi subvenir à ses besoins¹⁶². Le mythe d'origine est rapporté ainsi par Ayke Berinas Baldambe :

« *Long ago, in the time of the ancestors, the Hamar had two bitta. One was Banki Maro, one was Elto. The first ancestor of Banki Maro came from Ari and settled in Hamar in the mountains. He, the bitta, made fire, and seeing this fire people came, many from Ari, others from Male, others from Tsamai, others from Konso, others from Kara, others from Bume and others from Ale which lies beyond Konso. Many came from Ale. The bitta was the first to make fire in Hamar and said : I am the bitta, the owner of the land am I, the first to take hold of the land. Now may you become my subjects, may you be my dependents, may you be the ones I command* » (Lydall & Strecker 1979 : 15).

Le *bitta* est pour les Hamar le premier à s'établir dans ces montagnes, à y allumer un feu et à laisser venir à lui tous ceux qui le souhaitent. Il quitte le pays Ari qui l'a vu naître pour en fonder un autre, distribuant la terre à ceux qui le rejoignent. Il est la pierre angulaire, linguistique, culturelle et politique, sur laquelle s'appuient des individus et des groupes initialement hétérogènes. Ils écoutent sa parole, accomplissent les rites qu'il édicte, adoptent sa langue et

¹⁶¹ Selon les Hamar, aucune personne ne serait venue du sud, sud-est ou sud-ouest. Ces directions représentent pour eux les lieux de la guerre, de la maladie, de la sécheresse et des autres afflictions (Strecker 1976b).

¹⁶² Si la vaste répartition de la notion de royaume dans le sud-ouest éthiopien (Abbink 1997a ; Data 2000) a pu exercer une influence culturelle sur l'élaboration d'une ethnogenèse, la forme particulière de l'ethnohistoire Hamar peut s'expliquer également par le processus centripète de la formation des Hamar : il y a eu un centre (la montagne) qui attira des groupes de toutes directions (Tornay 1980 : 111).

forment finalement l'entité Hamar¹⁶³. Comme bien d'autres sociétés, les Hamar ont développé et maintiennent aujourd'hui encore leur identité en relation avec autrui, c'est-à-dire en juxtaposition avec leurs voisins, et le territoire qu'ils occupent est sacré pour eux. Les ennemis n'ont pas le droit d'y être enterrés et les Hamar eux-mêmes désirent être enterrés uniquement dans la terre de leurs ancêtres. Le territoire Hamar est béni par le *bitta* qui envoie annuellement son bœuf sacré en faire le tour (Strecker 1976b : 39). L'encerclement du pays par cet animal est supposé le protéger de tout danger (ennemis, famines, etc.) et garantir son bien-être et sa fertilité (abondance des récoltes, de miel, de lait) (Lydall & Strecker 1979 : 22).

Un tel processus n'est pas sans rappeler la thèse de I. Kopytoff sur les frontières africaines, selon laquelle la plupart des sociétés africaines ont été construites à partir de « *bits and pieces – human and cultural – of existing societies* » (Kopytoff 1987 : 3). Dans l'introduction à son livre, il déclare que les sociétés traditionnelles africaines expulsent périodiquement des individus, groupes de parents ou communautés, qui deviennent alors des « *frontiersmen* » (*ibid.* : 16). Ils vont alors s'établir dans un no-man's land entre des entités politiques déjà établies, c'est-à-dire, dans une zone frontière locale perçue comme un vide institutionnel à partir duquel un nouvel ordre social est construit, généralement inspiré par celui de leur région d'origine, et qui va incorporer de nouveaux venus, de mêmes ou différentes régions ou sociétés¹⁶⁴. En principe, l'autorité est donnée à celui qui arrive en premier, et légitimée par la même occasion. Il se voit dès lors attribué par ses suivants des pouvoirs particuliers (préséance dans les décisions collectives, les offices rituels, la gestion des ressources, etc.).

7.6. Organisation sociale et politique Hamar

De nombreux observateurs ont remarqué que les groupes du sud-ouest éthiopien partagent un langage rituel commun, articulé autour de personnages historiquement ou mythiquement interreliés et considérés garants de leur bien-être (Haberland 1959 ; Straube 1959 ; Masuda 1997 ; Thubauville 2005 ; Epple 2010). Donham dit ainsi : « *From Kaffa on the west of Wolayta on the east to Banna and Hammar on the south the prosperity of peoples, the fertility of their lands, and the multiplication of their cattle and goats were said to depend on the vitalizing presence of divine kings* » (Donham 1985 : 38).

¹⁶³ Le récit mythique combine des éléments topologiques et des activités archétypales dans le but de soutenir et de renforcer la prise du pouvoir par le *bitta*, 'premier' dans le temps et 'premier' dans l'ordre social. Chez les Hamar, les montagnes évoquent la hauteur, la domination, le contrôle et la centralité, tandis que le feu exprime la visibilité sociale, le pouvoir créatif, le renouveau (Strecker 2000 : 102).

¹⁶⁴ Il ajoute que du moment où l'entité politique grandissante est une expansion directe du hameau frontière du fondateur, le modèle patrimonial de celui-ci devient le fondement de l'idéologie constitutionnelle du leader. En revanche, dans l'idéologie des sujets (qui peuvent toujours partir pour d'autres frontières), le leader est la création des sujets. Cette dualité idéologique donne une empreinte particulière à ce qui est appelé la 'chefferie sacrée' et la 'royauté divine' (Kopytoff 1987 : 17).

Chez les Hamar, le *bitta* n'est pas à proprement parler le roi de sa tribu. S'ils le considèrent comme le plus puissant des hommes, c'est parce qu'ils croient qu'en tant que médiateur privilégié avec la surnature il est doté du pouvoir d'influer sur la nature même (faire tomber la pluie, jeter des sorts, etc.), par sa parole et ses actions rituelles. Si les premiers anthropologues le qualifiaient de roi ou de chef de tribu (Jensen 1959), il est de nos jours appelé chef-prêtre (Masuda 2001: 21), chef-rituel (Masuda 2009 : 48) ou leader rituel (Strecker 1988b : 104). Les Hamar ont deux *bitta* (un pour chaque moitié) occupant chacun une partie du pays et ayant la responsabilité rituelle de sa sécurité et de sa prospérité, ainsi que du bien-être de sa population. L'autorité légitime qu'ils détiennent est reconnue par tous en raison de leur naissance (la charge est héréditaire) et de leurs pouvoirs, mais elle ne s'exerce essentiellement qu'au niveau rituel, c'est-à-dire, par ses actions et par sa parole performative considérées apporter la bonne fortune, l'opulence, la pluie, l'éloignement des dangers, etc.¹⁶⁵. Un manquement rituel ou sa disparition inquiète et menace la vie de tous, ainsi que la fertilité et la prospérité du pays. Ainsi, il ne doit pas prendre le risque de sortir de chez lui (par exemple pour chasser ou garder du bétail). Il demeure dans son établissement, tenu à l'écart des autres membres de la société mais entouré des siens, et doit se conformer à des exigences rituelles quotidiennes, afin d'assurer le bien-être du pays Hamar. Les gens du commun craignent de l'approcher. Il y a là comme un étrange paradoxe que de voir un être au pouvoir extraordinaire mais qui semble si fragile qu'il faille tout mettre en œuvre pour le protéger. C'est peut-être un moyen de contenir sa puissance qui peut s'avérer aussi bien bénéfique que maléfique. C'est également l'assurance que cette puissance ne s'exerce que sous le contrôle de la société, car le *bitta* a des sujets mais est aussi le sujet de son peuple. En effet, à l'origine ce sont bien des gens du commun qui ont été à la base de son élection, du moins qui ont pris la décision de le reconnaître comme leur leader, et s'il n'accomplit pas ce qui est attendu de lui, son autorité peut se voir remise en cause.

Si le *bitta* possède bien un pouvoir sur la nature, celui-ci ne s'étend pas expressément sur les hommes, qui « *ne reconnaissent aujourd'hui aucune autorité centrale au niveau tribal* » (Tornay 1980 : 111). Cette situation résulte essentiellement d'une faible imbrication entre la structure symbolique (magique et religieuse) liée au *bitta* et la structure politique Hamar (organisation du pouvoir selon le rapport des forces sociales). Le *bitta* n'a effectivement pas de véritable pouvoir politique, celui-ci étant l'apanage d'autres individus. En outre, le pouvoir mystique original du *bitta* (Strecker 1976b : 34) a perdu beaucoup de son influence depuis la conquête éthiopienne, une grande partie des Hamar ayant fui leurs terres ancestrales a appris à vivre hors de son influence et sans son

¹⁶⁵ Le *bitta* évoque, par certains aspects, la figure du 'roi divin' de J. Frazer (1890), c'est-à-dire, un être hors du commun qui détient le pouvoir politique en raison des capacités magiques supposées qui lui permettent d'assurer la prospérité de son peuple et de son pays.

support rituel. Cette séparation a pris davantage d'ampleur avec l'arrivée d'un nouvel office (*balabat*) créé à la suite des échanges diplomatiques réguliers entre le nouveau gouvernement éthiopien et certains leaders Hamar restés sur leurs terres ancestrales. Ces derniers se sont imposés comme des intermédiaires essentiels auprès du gouvernement et des Hamar, agissant comme des *bitta*, parfois en son nom mais pas toujours. C'est notamment le cas de Gino Beri, l'informateur de Jensen. Ces intermédiaires favorisèrent le retour des leurs, mais un retour d'ordre individuel plutôt que collectif. Chaque famille décidait en effet pour elle-même quand et où se rétablir. Cette réoccupation particulière du territoire est un facteur causal important de la structure moderne et individualiste Hamar¹⁶⁶. Ainsi, le rôle et l'influence du *bitta* sont aujourd'hui réduits d'un point de vue pratique, mais demeurent en théorie encore hautement respectés et valorisés.

Le système politique Hamar fonctionne autour de plusieurs positions sociales, soit héréditaires, soit acquises, qui forment ensemble une structure hiérarchique primordiale. Les principales sont celles de *ayo* (orateur, conseiller politique), *djilo* (chef de guerre), *kogo* (gardien des pâtures), *gudili* (gardien des champs cultivables) et *donza* (hommes mariés, agents fondamentaux de toute politique). Ces positions sont toujours occupées par des hommes. En effet, les Hamar forment une société patrilinéaire, et même patriarcale. Toutes initiatives d'action, toutes prises de décisions dans l'espace public reposent sur eux. Il ne faudrait pas toutefois en déduire que les femmes sont dépourvues de pouvoir. Elles ont une grande influence dans la vie sociale qui s'exprime principalement dans la sphère domestique et aux champs (Lydall 2005).

Les Hamar sont organisés en deux moitiés exogames, *Binna*s et *Galabu*, chacune d'entre elles contenant plusieurs clans¹⁶⁷. Le terme *gir* est utilisé aussi bien pour désigner le 'clan' que la 'moitié' (Strecker 1976b : 36). Les gens d'un même clan sont dits des *āda* (parents). Tous les clans sont patrilinéaires et les femmes acquièrent par le mariage les capacités ainsi que les prohibitions du clan de leur mari. Par exemple, les membres du clan Misha sont considérés avoir des pouvoirs magiques et les membres de plusieurs clans se voient interdits de consommer certaines parties d'animaux sacrifiés (tête, cœur, foie).

L'appartenance clanique détermine le choix des partenaires de mariage. Les membres d'une même moitié sont dits *inda-nas* (littéralement : enfant de la même mère) et les membres

¹⁶⁶ Strecker rappelle que dans ce sens, la société Hamar est une société relativement neuve, « *one which in response to strong external pressures, reshaped and is reshaping itself, building on the old matrix of its indigenous culture* » (1976a : 586).

¹⁶⁷ Le terme *Binna*s peut se traduire par 'enfants du *bitta*'. Tous les *bitta* appartiennent à la moitié *Binna*s (Lydall & Strecker 1979 : 166, note 51). La signification du terme *Galabu* est incertaine. Il y a en tout vingt-quatre clans différents ; neuf clans *Binna*s, quatorze clans *Galabu* et un clan *Rach* qui appartient aux deux moitiés.

d'une moitié opposée sont dits *tsangaza* (partenaire de mariage potentiel). La moitié Binna est strictement exogame, alors qu'il est possible pour certains clans Galabu de se marier entre eux, et un clan, Rach, est autorisé à marier des membres des deux moitiés. L'affiliation à une moitié, héritée à travers le patrilignage, est donc d'importance pour l'organisation sociale. Elle va dicter les règles du mariage, les obligations claniques et les tabous divers à respecter.

La vie quotidienne d'une personne est toutefois principalement influencée par sa place au sein de sa propre famille nucléaire. La famille nucléaire forme l'unité sociale primaire chez les Hamar. Elle est composée par le mari et sa femme, qui vivent ensemble dans un même établissement appelé *dele*, formé d'une hutte, d'une cour extérieure, d'un enclos à petit bétail et d'un autre à gros bétail. Lorsque la famille s'agrandit, seuls les fils sont autorisés à rester et à construire leur hutte personnelle pour y accueillir leur femme et leurs futurs enfants. L'autorité repose à l'intérieur du *dele* sur l'individu de sexe masculin le plus âgé, généralement le père de famille ou alors, s'il est décédé, son fils aîné.

Rares sont les *dele* construits de manière isolée sur le territoire Hamar, la plupart sont regroupés dans un même espace. L'agglomération de différents *dele*, où résident des clans d'origines variées, forme ainsi des villages (*gurda*) qui se caractérisent par une vie communautaire intense, née des rapports familiaux et amicaux qui s'y perpétuent. Ces villages sont de taille variable et de durée relative. En effet, des facteurs externes aussi bien qu'internes peuvent conduire à la dissolution d'un village ou à son déplacement. L'autorité au sein de ces villages incombe aux *donza*, ce sont eux qui agissent et prennent les décisions politiques pour le bien de la communauté dans laquelle ils résident. Chaque village est donc sous la dépendance de ses *donza*. Réunis tous ensemble pour débattre de la politique à mener sur des questions sociales, rituelles, économiques ou autres, ils sont appelés des *zarsi*. Ce terme désigne également une plante courante en pays Hamar. Son emploi pour qualifier les *donza* est métaphorique. En effet, les hommes d'un même village sont comparés à cette plante, dont les racines rampantes s'étendent au sol comme une toile. Chaque *donza* est conceptuellement assimilé à cette plante, dont les racines croissantes finissent par rencontrer dans un même espace celles d'autres plantes qui finissent par être toutes reliées les unes aux autres.

7.7. *Rituels funéraires Hamar*

Les Hamar appartiennent à ces sociétés est-africaines dites à petite échelle, considérées comme égalitaires, sans gouvernement centralisé, sans grande distinction de richesse apparente ou classe sociale. Toutefois, cette situation d'égalité sociale qui se retrouve dans le discours des Hamar est mise en défaut dans la pratique, car des hiérarchies fondamentales existent bien, comme l'atteste la diversité des procédures et prestations rituelles. Cette diversité est en fait relative à l'identité et au statut des défunts. Je présente ici brièvement les rites funéraires reliés à la mort d'un enfant (garçon ou fille) ou d'un adolescent, puis développe davantage ceux reliés au décès des adultes et des *bitta*. Je laisse de côté les individus ne recevant aucune sépulture, c'est-à-dire, ceux dits *mingi* (impurs) et qui sont abandonnés dans le bush aux hyènes et vautours. Ces morts ne peuvent devenir des ancêtres¹⁶⁸. La présentation des rituels funéraires Hamar est essentiellement fondée sur les entretiens que j'ai pu mener auprès d'hommes et de femmes, jeunes et moins jeunes. Elle est complétée par les données de la littérature, telles qu'elles apparaissent dans les ouvrages de Jean Lydall, Ivo Strecker et Adolf Jensen que je cite alors.

Lorsque la bonne fortune d'une personne est menacée par la maladie, les Hamar se préoccupent aussi bien du corps que des agents ayant troublé la santé de l'individu. Ces agents sont identifiés par divination, lors de l'interprétation d'un rêve ou lors de la consultation d'un devin. Il s'agit soit de personnes vivantes (*c'aaki*), soit de défunts (*meshi*) (Lydall 1992). Si la personne vient finalement à décéder, les funérailles et l'importance du sacrifice animal vont dépendre de son identité et de son statut.

Les enfants et adolescents n'ayant été ni initiés ni mariés sont enterrés dans une fosse creusée à la base du *tukare*. Il s'agit d'un monticule, en forme de croissant, composé de terre, de crottes de chèvres et de bouse de vaches. Son ampleur traduit la durée d'occupation de l'établissement, autrement dit, l'ancienneté d'une famille dans le village, puisqu'il prend forme avec le ramassage quotidien des déjections animales dans l'enclos et leur dépôt continu à son sommet. Le (la) jeune est inhumé (e), nu(e), dans le *tukare* de ses parents, qui se situe à proximité de leur habitation¹⁶⁹. Une chèvre ou un agneau est sacrifié et ses objets personnels (bracelets, perles, vêtements, arcs, arme, bétail) sont distribués à ses petits frères ou à ses petites sœurs. Un enfant qui n'a pas été reconnu socialement par le don rituel d'un nom, c'est-à-dire qu'il n'est pas

¹⁶⁸ Notamment les personnes tuées violemment par un ennemi qui leur a coupé le pénis ou les seins. Une chèvre noire leur est sacrifiée dans leur enclos, mais elle n'est pas consommée.

¹⁶⁹ Le *tukare* est aussi le lieu où est enterré le placenta d'un nouveau-né.

un *edi*¹⁷⁰, ne peut avoir de possessions personnelles (colliers, vêtements) et doit être enterré dans le *tukare*, sans qu'aucun animal ne lui soit sacrifié. Aucun signe ne marque la présence de sa tombe, seul le *tukare* émerge dans le paysage. Il est caché là me dit mon informateur Hailu et ne doit pas être pleuré. Pour les jeunes qui ont été initiés et mariés, mais qui n'ont pas d'enfants au moment de leur mort, une sépulture individuelle leur est consacrée. Il s'agit d'un petit tumulus de pierres situé hors du village et auprès duquel est sacrifiée une seule chèvre après la fermeture de la tombe.

La mort d'un homme adulte implique des dépenses importantes de la part de sa famille. Les rites funéraires précédant son enterrement se déroulent d'abord dans l'habitat (hutte et enclos à bétail). Ils comportent notamment la commémoration de ses actions, accompagnée de danses et de chants, l'exposition de sa richesse¹⁷¹, le partage de ses biens parmi les héritiers (enfants, parents et amis), et sont marqués par le sacrifice d'animaux domestiques (chèvres, moutons, bovins) et l'échange de biens (animaux ou miel). Le cadavre est enveloppé dans une peau de boviné en position accroupie avec le front seulement demeurant visible. Il est placé dans deux petites huttes spécifiques qui sont construites spécifiquement pour ces rites. Il repose là durant environ trois à quatre mois, d'abord dans celle de l'enclos des chèvres, puis dans celle de l'enclos à gros bétail après le partage de ses biens. Il y demeure encore trois jours, enveloppé dans une seconde peau de bouvillon complète (queue, sabots)¹⁷². La viande de l'animal sacrifié provient de son troupeau personnel. Elle est consommée sur place et ses os sont jetés dans le feu.

Le matin du troisième jour, le cadavre est déplacé sur un brancard hors de son habitation vers son lieu d'inhumation. Les Hamar ont pour lieu traditionnel d'inhumations la terre de leurs ancêtres, qui est située à l'est de la rivière Kaeske dans les montagnes occidentales de la vallée du Rift. Aujourd'hui, de plus en plus de personnes vivent au-delà de cette rivière et, s'ils viennent à y mourir, leur cadavre devrait en principe être transporté vers cette terre ancestrale¹⁷³. Les cimetières se trouvent généralement sur le dos et le flanc de petites collines

¹⁷⁰ *Edi* est notion Hamar servant à désigner quelqu'un en tant que personne, être humain. Il sert à distinguer les personnes des non-personnes. C'est un statut acquis à travers les pratiques sociales et rituelles. Il faut être un *edi* pour être un membre de la société Hamar (Brüderlin 2012).

¹⁷¹ Ainsi, toutes les bêtes qu'ils possèdent et qui sont disséminées sur le territoire lui sont ramenées, pour qu'elles soient rituellement transmises à ceux qui les gardaient jusqu'alors. En échange, ils donneront d'autres biens (vaches, chèvres, miel) aux fils du mort.

¹⁷² Cette peau est appelée *sari*. Une fois le cadavre placé nu dans la tombe, elle est ramenée pour la femme du mort qui l'utilisera comme couverture « *sleeping hide* » (Lydall & Strecker 1979 : 174)

¹⁷³ De plus en plus, les Hamar autorisent les inhumations dans le nouveau territoire qu'ils occupent, au-delà de Kaeske en direction du fleuve Omo à l'ouest. Et comme les familles ne peuvent pas toujours réunir les ressources nécessaires (surtout le bétail) pour accomplir les rites funéraires au moment prescrit par la tradition, les défunts sont parfois enterrés à proximité de leurs villages, mais toujours dans le bush, juste après leurs décès, au plus tard dans les trois jours qui suivent. Ainsi, à la place du corps, enveloppé dans les peaux de bovins et déposé dans les huttes funéraires durant plusieurs mois, (dans l'enclos à gros et à petit bétail pour un homme et dans l'enclos à chèvres pour une femme), c'est la stèle symbolisant le défunt qui entre rapidement dans

ouvertes, ou sont dissimulés dans le bush. Les sépultures sont toujours espacées de plusieurs mètres les unes des autres et ne contiennent qu'une seule personne. Un cortège funéraire composé d'hommes et de femmes, ainsi que des caprinés et bovinés qui vont être en partie sacrifiés en chemin, accompagne le défunt vers sa sépulture définitive. Le nombre d'animaux sacrifiés dépend de la richesse du défunt. D'une à deux chèvres pour les plus pauvres à moins d'une dizaine de bovins pour les plus riches. Le défunt est déposé, entièrement nu, dans une fosse ovale (1 à 1,5 mètres de profondeur pour 1,5 à 2 mètres de longueur et 1 mètre environ de largeur) creusée avec le bol du défunt et les pieux du brancard. Il repose recroquevillé sur le côté gauche, comme regardant vers le soleil levant (Lydall & Strecker 1979 : 61). Aucune de ses possessions ne le suit dans la tombe, au contraire, elles sont distribuées à ses enfants lors de la période de deuil. La fosse est ensuite remplie de terre, puis de grosses pierres de couleur noire récoltées par les hommes et les femmes à proximité servent à donner forme à un tumulus et à protéger le cadavre de l'appétit des hyènes. Au sommet est placée une stèle unique (*baba*), souvent choisie par le défunt de son vivant et parfois travaillée par bouchardage. Sa taille varie, entre 30 à 100 cm de haut pour 20-30cm de large. Elle existe uniquement pour les adultes ayant eu des enfants (*ibid.* : 67). Elle symbolise le défunt¹⁷⁴. S'il s'agit d'un homme, la stèle, appelée également *mete* (tête), présente trois lignes rouges horizontales et, s'il s'agit d'une femme, elle est entièrement enduite de beurre et d'ocre (fig. 123 et 124). Ceci évoque les coiffures Hamar. La stèle est considérée comme un ornement, de la même manière qu'une plume d'autruche peut orner la tête d'une personne.

Puis, des branches et des petites pierres (*labal*) sont déposées autour de la stèle. Avant d'être déposées par les enfants, neveux et nièces du défunt, ces petites pierres sont enduites de beurre, qui est le symbole de la fertilité et de l'abondance ; des pierres blanches si le défunt est de la moitié *Galabu*, des noires s'il est de la moitié *Binna*. Appelées *barjo waki*, elles sont le bétail du défunt, à qui il est demandé dès lors de contribuer à la reproduction du bétail des vivants et d'assurer leur bonne fortune. Elles traduisent par-là l'idéologie pastorale qui caractérise l'identité que les Hamar se donnent d'eux-mêmes. Leur nombre traduit la richesse du défunt. En effet, un éleveur qui jouit de son vivant d'un large troupeau atteste de sa compétence et est souvent reconnu et respecté. Il possède de nombreux partenaires et alliés qui viennent alors tous ou presque aider à construire un tumulus qui rapidement peut être imposant. En outre, il a les moyens d'épouser plusieurs femmes et d'avoir ainsi une descendance nombreuse qui, au temps

les rites funéraires. Elle est placée dans la petite hutte funéraire et, à ses côtés, sont placés les biens du défunt. Ainsi, de nombreux rituels funéraires prennent encore place, même longtemps après l'enterrement.

¹⁷⁴ Une *baba* pour les gens *mingi* existe également, mais elle est en bouse de vache. Elle est placée à l'entrée de l'enclos à gros bétail, avec des feuilles *gali* symbolisant les pierres, des petites baguettes symbolisant les fouets. Certains rites sont même accomplis, mais le tumulus n'est jamais construit.

de sa mort, vient déposer ces pierres. De fait, plus grande est la richesse matérielle et relationnelle d'un homme, plus grand sera le dépôt de ces 'vaches-pierres', comme les appellent les Hamar¹⁷⁵.

Des branches (*barazza*) et des feuilles (*kalle*) sont récoltées par le premier fils du mort, qui les distribue ensuite à ses frères, sœurs et cousins. Ils vont alors tourner quatre fois autour de la tombe en les secouant. Par ce rite, ils symbolisent la conduite du bétail par l'esprit du mort, car ces branches servent d'ordinaire comme fouets pour diriger le bétail dans le bush. Une fois déposées autour de la stèle, elles représentent l'enclos à bétail du mort qui est ainsi chargé de continuer à veiller sur le bien-être du troupeau familial. Il le lui est expressément demandé par les participants. La sépulture est ainsi terminée, elle devient le nouvel établissement du défunt (*dele*). Une chèvre est sacrifiée par le fils du défunt et tous les participants se lavent les mains avec son sang. Une fois ce sacrifice accompli, la viande partagée et consommée (le feu est allumé avec les deux pieux du brancard), ils peuvent rentrer chez eux. Si tous les rites funéraires ne peuvent être accomplis, le défunt bien que mort et enterré ne pourra franchir la 'Grande Rivière' pour atteindre le pays des morts et la terre des ancêtres. Sa mort sociale n'est pas réalisée et il est dit alors que le défunt continue, s'il est un homme de faire paître son troupeau, si c'est une femme de garder son champ (Lydall & Strecker 1979 : 176, note 81).

Le bétail tient donc une place essentielle dans la vie des Hamar, aussi bien de leur vivant qu'au moment de leur mort. Toutefois, il apparaît que la présence du bétail dans les rituels funéraires Hamar est essentiellement symbolique. La richesse sur pattes demeure préservée pour les vivants principalement¹⁷⁶. Elle n'est pas sacrifiée en grand nombre pour les défunts ordinaires, moins d'une dizaine de têtes de bovins pour les funérailles des plus riches, une vache ou quelques chèvres pour les plus pauvres. Seul un personnage hors du commun, le *bitta*, connaît des rituels funéraires plus fastueux.

La présente description des funérailles du *bitta* se fonde sur les témoignages recueillis par les ethnographes du XX^e et XXI^e siècles. Les premières informations disponibles proviennent des entretiens d'Adolf E. Jensen avec deux chefs Hamar, Gino Beri (c.1889-1959) et Galli, qu'il rencontra en 1951 lors de l'expédition Frobenius dans le sud de l'Éthiopie (Jensen 1959). Puis, les travaux d'Ivo Strecker et de Jean Lydall enrichirent considérablement notre compréhension de la société Hamar et de ses rites funéraires. Ils furent notamment renseignés par le fils de Gino Beri,

¹⁷⁵ L'idée d'une corrélation entre richesse en bétail et polygamie est soutenue par diverses études ethnographiques (Mulder *et al.* 2009 ; Mulder *et al.* 2010 ; Glowacki & Wrangham 2015).

¹⁷⁶ Cette richesse peut également être destinée aux esprits des morts. En effet, ceux-ci sont dits capables, lorsqu'ils se sentent offensés, d'importuner les vivants. Pour ces derniers, la seule manière de rétablir l'harmonie perdue passe par des offrandes et des sacrifices. Lorsque les esprits seront satisfaits, qu'ils auront bu et mangé à souhait, qu'ils auront accumulé suffisamment de bétail, alors ils laisseront les vivants en paix (Lydall 1993 : 5).

Ayke Berinas Baldambe (1920-1995) (Lydall & Strecker 1979). Mes enquêtes de terrain viennent finalement compléter leurs travaux, car j'ai pu interviewer différentes personnes possédant une bonne connaissance des rituels funéraires propres aux *bitta*. La description proposée ici se veut donc une synthèse de ces différents travaux. Elle doit être prise avec prudence, car l'accès aux rites funéraires des *bitta* demeure difficile, jusqu'à aujourd'hui aucun anthropologue n'a pu directement y assister, ni même se rendre sur leurs tombes. Le récit de Jensen possède alors une réelle valeur, car il a enregistré l'histoire orale d'une époque pour beaucoup éloignée, voire oubliée. Il a rendu compte du savoir d'un informateur (Gino Beri) qui était adulte à la mort du *bitta* Hamar Elto¹⁷⁷, vers 1930, et qui en a entendu parler de vive voix à ce moment. D'après mes informateurs, Gino Beri a même participé à certains rituels funéraires. Au contraire de son fils, âgé alors de dix ans, pour qui les rituels étaient tenus secrets en raison de son âge¹⁷⁸. Les travaux plus récents de Strecker et Lydall n'ont pas porté spécifiquement sur la personne du *bitta*, ni ceux des anthropologues qui les suivirent en terre Hamar. En outre, la société Hamar a été profondément bouleversée par les conflits qui affectèrent leur territoire à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle et le pouvoir du *bitta* s'est vu décliné, son office et son caractère mystique originels remis en doute. Ainsi, les connaissances n'ont cessé de s'amenuiser au fil des années.

La mort du *bitta* est un moment singulier pour la société Hamar. Incarnation du pouvoir des hommes sur l'ordre de la nature, il est un être sacré, aussi vénéré que craint. Lorsque la vie le quitte, seuls quelques hommes se réunissent auprès de lui dans sa hutte. Ils annoncent ensuite qu'il est malade, que sa tête lui fait mal, mais que bientôt il ira mieux. Personne n'entend dire qu'il est mort. Ainsi, son décès est tenu secret durant quatre mois. Une hutte nouvelle est construite près de son établissement et son cadavre est placé sur la plateforme intérieure, en position accroupie, comme sur un appui-tête (Jensen 1959). Une fosse est creusée dans la terre, juste en-dessous de lui, afin qu'y coulent les liquides cadavériques. Après quatre ou cinq mois, le cadavre est transporté jusque dans une grande forêt touffue (chaque *bitta* a sa propre forêt, dans laquelle les rites sont accomplis). Là, il est également placé sur une plateforme (grenier), dans une nouvelle hutte construite pour l'accueillir. Elle est entourée par une épaisse masse de cactus (*alkanti*) longs et pointus (Lydall & Strecker 1979 : 44). Le sol est recouvert de bucranes déposés en forme de couronne (Jensen 1959 : 340). Les grands crânes avec des cornes puissantes forment le cercle extérieur, puis viennent les moins grands et finalement les plus petits à l'intérieur. Au milieu est laissée libre une surface pour la dépouille mortelle (*ibid.* : 317). Il n'est pas enterré dans

¹⁷⁷ Elto est le dernier *bitta* Hamar à avoir eu des funérailles telles que décrites par Jensen, car il est le dernier à être considéré comme légitime.

¹⁷⁸ Ces rites étaient en effet cachés aux enfants et aux femmes (Lydall & Strecker 1979 : 44). Jensen rapporte également que les membres d'une caste particulière, les *bajje*, étaient chargés autrefois des funérailles des *bitta* Banna. Cette caste ne possédait plus que quelques représentants au milieu du XX^e siècle et ils n'exerçaient déjà plus vraiment cet office (Jensen 1959 : 317).

le sol comme les autres Hamar. Son corps est laissé au milieu du cercle, en position accroupie et enveloppé dans une peau de bœuf complète, c'est-à-dire, avec la queue, la tête et les sabots (fig. 125)¹⁷⁹.

Des bovins sont sacrifiés et le contenu de leur estomac est partiellement versé sur lui. Le sacrifice de ces animaux est probablement à mettre en lien avec le rituel de la corne de bovin et de la corne de chèvre mentionné par Lydall et Strecker (1979 : 47), où tous les parents du mort amènent des animaux qui seront sacrifiés en reconnaissance des accomplissements du mort, puis consommés par les invités. Ce rituel est pratiqué aussi bien pour le *bitta* que pour les hommes adultes. Il peut durer plusieurs jours, afin que tous puissent venir honorer le défunt et répondre à leurs obligations. Selon Jensen (1959 : 317), d'autres célébrations funèbres qui s'étalent sur plusieurs jours existent également pour le peuple. Le cadavre du *bitta* est ensuite laissé là pendant plusieurs années. Puis, une fois que toute chair a disparu, sa tête est prélevée et déposée dans une grotte située dans les plus hautes montagnes ancestrales. Il est dit que, de là-haut avec ses prédécesseurs dont les crânes se trouvent également dans cette grotte, il surveille le territoire et protège le peuple Hamar¹⁸⁰.

Les rites funéraires Hamar témoignent d'une relation intime et forte entre l'homme et l'animal, unis jusque dans la mort. Lors des funérailles du *bitta*, de nombreux bovins sont sacrifiés puis leur crâne déposé autour du cadavre. Seul ce personnage possédant un grand pouvoir magique et une autorité sacrée connaît un tel abattage de bétail. Ce bien précieux que tous désirent acquérir n'est pas mis à mort en grand nombre pour les funérailles des hommes et des femmes ordinaires, cela leur serait économiquement insupportable¹⁸¹. La logique de prestige (logique culturelle et sociopolitique également) qui sous-tend l'abattage et l'exposition du bétail se présente différemment pour eux. Les petites pierres déposées au sommet de leurs tombes et entourant la stèle sont considérées comme des bovins. Ce dépôt matérialise ainsi l'idéologie pastorale Hamar. La composition de la superstructure funéraire évoque un enclos, avec ses barrières et son bétail. Sa grandeur, ainsi que la quantité de pierres, sont indicatives de la richesse de l'individu inhumé. Plus les pierres sont nombreuses, plus son statut est élevé. Elles témoignent des multiples alliances qu'il a réalisées, car chaque personne ayant échangé du bétail avec lui est

¹⁷⁹ Chez les Banna, la main droite pend à l'extérieur de la peau, afin que chaque produit du pays y soit déposé (millet, maïs, miel et lait). Le *bitta* demeure ainsi le pourvoyeur des richesses du pays, celui qui doit assurer leur perpétuation par-delà les âges (Jensen 1959 : 317).

¹⁸⁰ Le prélèvement de la tête (crâne et mandibule), siège de la pensée et de la parole, témoigne de l'importance du *bitta*. C'est dans cette partie de son 'corps-fétiche' que repose le pouvoir d'assurer la prospérité et la fertilité. Comme disent les Hamar, *apho barjo ne* (la parole est chance, destin, création). Cette relique est alors déposée dans ce lieu sacré, afin que, devenu ancêtre, il poursuive son action magique bienfaisante.

¹⁸¹ En outre, les Hamar, comme d'autres groupes ethniques du sud-ouest éthiopien, ont souffert de la perte et du vol de très nombreuses bêtes lors des conquêtes éthiopiennes et italiennes. Ils ont mis plusieurs décennies à reconstituer leur cheptel.

invitée à les collecter. Elles sont ensuite déposées sur la tombe. Son tumulus s'en trouve alors réhaussé. Et sa richesse, comme son statut individuel, se voient ainsi donner une forme matérielle qui leur garantit visibilité et permanence.

Les demeures des défunts contrastent avec celles des vivants, temporaires et éphémères, en raison de la mobilité induite par leur mode de vie et des matériaux de construction. Il s'agit habituellement d'une fosse individuelle au-dessus de laquelle un tumulus de pierres grandes et petites est construit. Son élaboration et son emplacement servent à garantir aux défunts, devenus ancêtres, qu'ils ne seront pas oubliés. Les pierres et la stèle, qui sont transportées et déposées par les vivants, sont des supports tangibles matérialisant la présence, l'identité et la mémoire des défunts. Les tumuli sont régulièrement situés en hauteur, au sommet de collines ou sur les dos des montagnes. Leur emplacement, souvent remarquable de loin, assure aux descendants de toujours les retrouver et inscrit durablement leur présence sur le territoire. En effet, si les inhumations ont lieu hors des villages, permettant de séparer les vivants des morts, de les maintenir à l'écart dans un espace étanche et distinct, elles permettent aussi et surtout d'humaniser le sol sur lequel les Hamar construisent leur univers et fondent leur histoire (Harrison 2003 : 8).

7.8. Conclusion

Les Hamar forment aujourd'hui une société agropastorale bien ancrée dans les hautes montagnes occidentales de la Vallée du Rift et les basses terres de la vallée de l'Omo. Des villages permanents et semi-permanents comprenant plusieurs dizaines d'habitations sont en effet disséminées sur une grande partie de leur territoire et, dans leur voisinage, sont implantés les champs de sorgho et de maïs. Cependant, les Hamar sont dans un perpétuel mouvement, en raison des déplacements réguliers qu'implique la recherche de bonnes terres de pâtures pour leurs troupeaux. D'ailleurs, ils préfèrent se définir non comme des 'gens de la terre', mais comme des 'gens du bétail' : « Nous sommes des *waki-edi* » me disaient-ils toujours¹⁸². L'engagement des Hamar envers les troupeaux, leur 'passion' pour leurs animaux domestiques, leur idéal pastoral finalement, se révèlent nous l'avons vu par tout un ensemble de pratiques et de représentations. Dans le chapitre suivant, il sera montré que cet idéal pastoral trouve dans le phénomène des animaux favoris une expression remarquable et un moyen fort de se maintenir.

¹⁸² Littéralement, *waki* signifie 'vache' en langue Hamar et *edi* signifie 'personne'. *Waki-edi* peut ainsi se traduire par 'gens du bétail' ou plus simplement par 'pasteur'.

8. LE PHENOMENE DES ANIMAUX FAVORIS

Le phénomène des animaux favoris a été reconnu il y a plus d'un siècle déjà. Il n'est cependant pas identifié dans toutes les sociétés pastorales et agropastorales d'Afrique de l'Est¹⁸³. Il est connu au Soudan du Sud, chez les Atuot (Burton 1978, 1981), les Bari (Seligman & Seligman 1928, 1932), les Didinga (Driberg 1930b ; Kronenberg 1972), les Dinka (Lienhardt 1961 ; Deng 1972 ; Ryle 1982 ; Morton 2006c), les Jiye (Verswijver 2015), les Lango (Driberg 1923), les Longarim (Kronenberg 1961), les Mandari (Buxton 1973 ; Morton 2006b, 2006a), les Murle (Lewis 1972 ; Streck 1982 ; Ayad & Snapp 2011), les Narim (Fukui 1996a), les Nuer (Evans-Pritchard 1940 ; Morton 2006e), les Shilluk (Westermann 1912 ; Hofmayr 1925), les Toposa (Nalder 1937) ; en Ouganda, chez les Dodoth (Marshall 1966), les Jie (Gulliver 1952, 1955), les Karimojong (Dyson-Hudson 1966), les Oropom (Wilson 1970) et les Sebei (Goldschmidt & Goldschmidt 1976) ; au Kenya, chez les Nandi (Huntingford 1950), les Pokot (Beech 1911 ; Schneider 1956, 1957 ; Robbins 2010), les Samburu (Jones 1984) et les Turkana (Barton 1921b ; Robbins & Robbins 1971 ; Otha 1987 ; McCabe 2004) ; en Éthiopie, chez les Arbore (Gabbert 2012), les Banna, les Bashada (observations personnelles), les Bodi (Fukui 1996b ; Buffavand 2008), les Borana (Haberland *et al.* 1963 ; Lynch 1980 ; Faye 2009), les Dassanetch (Almagor 1972 ; Houtteman 2011), les Hamar (Lydall & Strecker 1979), les Kara (observations personnelles), les Mursi (Turton 1980 ; Eczet 2012), les Nyangatom (Tornay 2001) et les Suri (Abbink 2003) ; en Tanzanie, chez les Barabaig (Klima 1970). Il s'étend également au-delà de l'Afrique de l'Est, puisqu'il est présent en Angola chez les Hanya (Hauenstein 1967) et en Afrique australe chez les Nguni (Thompson & Wilson 1969) et les Namaquas (Barrow 1802). Généralement, le phénomène des animaux favoris est associé aux hommes qui sont socialement enjoint à développer un lien privilégié avec un bovin particulier qui devient un 'objet' de prestige en raison de sa personnalité et de son apparence, ainsi que le partenaire d'une relation complexe. Les femmes sont exclues de la possession d'animaux favoris, hormis dans des contextes particuliers chez les Bodi (Fukui 1979) et les Mursi (Latosky, communication personnelle).

Il apparaît que ce phénomène transcende les frontières ethniques et linguistiques. En effet, sa distribution géographique montre qu'il se retrouve aujourd'hui dans la famille nilo-saharienne, parmi la branche des langues soudaniques orientales (surma-nilotique), dans la famille afro-asiatique (Ehret 2001), parmi la branche des langues couchitiques et celle des langues

¹⁸³ La présente liste n'est pas exhaustive. L'étude de ce phénomène mérite de nouvelles enquêtes ethnographiques en Afrique de l'Est, voire au-delà. Par exemple chez les Jiye du Soudan du Sud, un groupe ethnique ayant très peu fait l'objet de recherche ethnographique et historiquement lié aux Toposa, Dodoth et Karimojong d'Ouganda (Verswijver 2015). Toutefois, l'essai de comparaison proposé ici révèle déjà bien que l'animal favori est l'expression emblématique des relations complexes qui lient un éleveur, son bétail et sa société.

omotiques (Griefenow-Mewis & Voigt 1996), dans la famille nigéro-congolaise, parmi la branche des langues bantu, ainsi que dans la famille khoisan, parmi la branche des langues khoï. Cette distribution géographique témoigne alors de l'extraordinaire dynamique des relations intergroupes qui se sont articulées autour du bétail au cours de l'histoire. Ces relations ont dû s'avérer positives à certains moments, du moins à l'échelle des individus, pour que se diffusent et s'échangent des idées et pratiques concernant les bovins sur une vaste partie de l'Afrique orientale et australe. Ces relations se sont très probablement engagées à leur début aux frontières des territoires respectifs de chaque groupe, où se trouvent généralement les campements pastoraux temporaires. Ce sont en effet des lieux propices à la vue des animaux des autres groupes et à leurs traits distinctifs. Là, une grande partie des troupeaux est envoyée paître durant la saison sèche, à quelque distance des habitats plus permanents, et des éleveurs d'origines différentes peuvent s'y rencontrer et engager des discussions sur leurs activités pastorales respectives. C'est probablement dans ces contextes liminaux que le phénomène a pris l'importance qui lui est aujourd'hui reconnue. Par exemple, les Pokot disent avoir appris des Karamojong certaines pratiques associées aux animaux favoris, telles celles du marquage du bétail, de la déformation des cornes ou de la manière de nouer des cloches autour du cou (Robbins 2010 : 114). Chez les Arbore, le phénomène des animaux favoris est dit provenir des Dassanetch et avant cela des Nyangatom (Gabbert 2012 : 92). Une généalogie de ce phénomène s'avère un projet très ambitieux, que je ne suis pas à même de réaliser dans le cadre de cette thèse, tant l'histoire de ces groupes et de leurs rapports conjoints au bétail reste encore largement à définir.

La première mention explicite des animaux favoris est probablement à attribuer au commerçant britannique John Petherick qui rencontra le long du Nil Blanc des populations ayant une 'adoration pour le bétail'¹⁸⁴. Il ne dit pas de qui il s'agit malheureusement (Dinka, Nuer ou Shilluk ?), mais livre une observation qui mérite d'être citée *in extenso*, puisque résumant les traits caractéristiques de ces animaux :

« The animal thus chosen and eventually worshipped is generally the finest piebald beast that can be procured. His is petted and caressed to such an extent that he soon come to understand his position and always leads the other cattle. When that object is attained to the satisfaction of his happy owner, his legs and ankles are decorated with the most choice of iron and copper rings, and from the ribs of his long horns the tails of cows and giraffes are suspended. Songs are composed and sung in his praise, and, believed to be invested with supernatural

¹⁸⁴ Barrow avait déjà fait part, au tout début du XIX^e siècle, d'éleveurs vivant en Afrique australe et portant une attention particulière à leurs bovins, notamment envers leurs « *greatest favourites* » (1802 : 192). Ces bovins étaient plus grands et plus beaux que les autres, dit-il. Ils présentaient des cornes artificiellement déformées, pointant dans des directions variées, ainsi que des pendeloques sous-jugulaires (*ibid.* : 168, 368). Cependant, Barrow ne développe pas davantage ses observations, il se limite à ces traits et ignore totalement l'importance sociale et culturelle de ces animaux.

powers, he is idolized, and his aid is invoked to divert from them every evil that may threaten any portion of or the entire community with which his master may be connected. When it is remembered that, with some rare exceptions in those districts where tsetse flies prevent the rearing of cattle, the Negroes are exclusively herdsmen, this kind of worship extends to a vast portion of Central Africa. When dead, the sacred piebald is buried with great ceremony; and on the death of his master, he is slaughtered, and his horns fixed on a post denote his owner's grave » (Petherick 1869 : 10).

De brèves mentions apparaissent ensuite dans les travaux des premiers administrateurs coloniaux, mais sans développement théorique conséquent sur le phénomène. Ainsi, M. Beech dit de l'animal favori (*kamar*) des Suk (Pokot) qu'il est un « *object of envy and admiration to all. Such an ox evidently is credited with exceptional properties. Every fighting-man should have his kamar : those who do not possess are taunted* » (Beech 1911 : 8). D. Westermann fait mention du nom qu'acquiert un homme Shilluk, après celui obtenu à sa naissance, et qui est habituellement tiré d'une vache ou d'un bœuf (Westermann 1912 : XXXVI). Il fait ici référence de manière implicite au bovin donné à un jeune par son père au moment de son passage à l'âge adulte et qui deviendra son animal favori. Jackson note également qu'après l'initiation d'un jeune garçon Nuer son père lui donne un « *bull with a bell and a tassel of wool or giraffe hair to put on its horn, as well as a club and two spears. This bull has a special name, usually descriptive of its colour, and this name the young man assumes as his patronymic* » (1923 : 94). Il en va de même, dit-il, pour les Dinka et les Shilluk.

Il faut attendre le premier quart du XX^e siècle pour voir une attention plus marquée des anthropologues pour ce phénomène. Il est décrit, sous la plume de Herskovits (1926), comme un aspect du système culturel propre à chaque société concernée et plus généralement comme un élément du *cattle complex* est-africain (chapitre 6). À sa suite, les anthropologues continuèrent à montrer que les interactions entre les éleveurs et leurs animaux domestiques vont bien au-delà de la fonction économique. Cependant, depuis les observations des Seligman (1932) sur les Dinka (fig. 126) et les Nuer du Soudan du Sud, dont il s'agit très probablement chez Petherick, ce sujet est généralement abordé de manière indirecte et sommaire dans les publications. Plus récemment, une majorité d'entre elles ont été réunies dans une approche comparative proposée par R. Hazel (1997). Il souligne les principaux éléments interculturels du phénomène qui concerne des populations est-africaines souvent historiquement interreliées.

Dans la littérature, la diversité des noms utilisés pour ces animaux témoigne de la difficile traduction des termes vernaculaires et de la tâche ardue à embrasser ce phénomène dans

sa totalité¹⁸⁵. Ils comprennent par exemple, ‘ox of perfection’, ‘favourite beast’, ‘name-ox’, ‘song ox’, ‘favourite ox’, ‘song bull’, ‘bell-ox’ or ‘dance-ox’. Je préfère employer le terme d’animal favori. L’adjectif ‘favori’ est choisi, parce qu’il renvoie à l’attraction ressentie par un éleveur envers un animal spécifique, voire la séduction exercée par celui-ci auprès de celui-là, et qui est à la base de la sélection. Il souligne également que l’animal se distingue des autres animaux par le fait des faveurs particulières dont il est l’objet. Le terme ‘animal’ est choisi pour la signification générale qu’il possède¹⁸⁶. Bien que ce soit sur les bœufs que l’ambition et les émotions des éleveurs se portent généralement, la sélection se fait également parmi des vaches, comme chez les Bodi (Fukui 1996b), des taureaux, comme chez les Suri (Abbink 2003), les Jie (Gulliver 1952) les Longarim (Kronenberg 1961), les Nuer (Evans-Pritchard 1940), les Sebei (Goldschmidt & Goldschmidt 1976) et les Hamar. En outre, avant d’obtenir un bovin favori, les jeunes Hamar ont souvent un bouc favori (*errak’uli*) qui est leur animal favori durant leur adolescence. Il en va de même chez les Arbore (Gabbert 2012 : 92) ou les Pokot (Brown 1990 : 61). Chez ces derniers, les éleveurs sans gros bétail sont considérés comme pauvres et le bouc favori fait alors figure de substitut au bovin favori.

Les raisons liées au choix préférentiel de tel ou tel bovin au sein du troupeau sont aussi bien esthétiques que symboliques. Les anthropologues ont régulièrement noté les qualités que les éleveurs recherchent dans leurs bovins et qui répondent à leurs critères de beauté. E. E. Evans-Pritchard mentionne « *fatness, colour and shape of the horns* » (1940 : 22). Il dit que les Nuer considèrent un bœuf gras comme « *a thing of grandeur and beauty* » qui inspire « *emotional and aesthetic attention* » (1953b : 185) et mettent en valeur leurs cornes avec des pompons (fig. 127). J. Buxton mentionne que « *marking and patterning are very highly estimated in the Mandari visual aesthetic* » (1973 : 7). J. W. Burton décrit une configuration particulière de couleur de robes comme étant « *the most aesthetically pleasing for the Atuat* » (1981 : 76). G. Lienhardt dit des bœufs qu’ils sont pour les Dinka « *primarily of aesthetic interest* » (1961 : 20). P. H. Gulliver explique que chez les Jie un animal favori au corps gras, aux poils lisses et soyeux et à large bosse est un « *object of pride* » (1952 : 72). J. Abbink dit que pour les Suri « *cattle provide people, especially men, with symbolic elements of prestige and personal identity* » (2003 : 347). G. Lienhardt écrit que les bœufs favoris sont « *the equivalent of young warriors of the camp [...]. They represent the unmated rising generation of the herd and the camp* » (1961 : 17).

¹⁸⁵ Le *dil thak* (ox of perfection) des Nuer (Evans-Pritchard 1953b : 183), le *nyamenat* (favourite beast) des Longarim (Kronenberg 1961 : 258), le *ain gudakba* (name-ox) des Dassanetch (Almagor 1972 : 87), le *kinianghit* (name-ox) des Pokot (Brown 1990 : 60), le *muor cien* (song ox) des Dinka (Ryle 1982 : 93), le *morare* (favourite ox) des Bodi (Fukui 1996b : 361), le *b’ongay kèrègi* (song bull) des Suri (Abbink 2003 : 343), le *emong lo-duwarit* (bell-ox ou dance-ox) des Turkana (Gulliver 1952 : 72, 1955 : 246).

¹⁸⁶ Étymologiquement, le terme animal signifie ‘créature vivante’. Il provient de *animalis* ‘qui respire’ et a été formé sur *animans*, ‘qui contient une âme’. Ces termes sont la traduction du grec *μψυχος* (*empsychos*) et *ψυχή* (*psukhè*). Ainsi, par définition, un animal est considéré comme un être animé, doué d’une capacité de ressentir, à quelque degré que ce soit (Knight 2005).

Chez les Dassanetch, Almagor note que l'animal favori est identifié avec la masculinité et la classe d'âge (1972 : 92).

L'étude de ce phénomène atteste que les frontières entre l'homme et l'animal sont perçues comme dynamiques. Elle permet de repenser le postulat arbitraire d'une discontinuité radicale entre la culture et la nature¹⁸⁷. Abbink déclare que les Suri voient leurs animaux favoris comme faisant partie « *of the human social world* » (2003 : 362). Chez les Mandari du Soudan du Sud, le bœuf favori n'appartient pas au monde animal mais est considéré comme une personne (Buxton 1973 : 8, 10). Les Bodi élèvent du petit et gros bétail, ainsi que des volailles et des chiens. Du point de vue occidental, ces animaux peuvent bien être conçus comme du bétail, un concept qui n'existe pas chez eux. Les Bodi appellent leurs chiens *gaima*, c'est-à-dire, 'esclaves humains' et englobent leur bétail et leurs volailles sous le même terme qu'ils utilisent également pour eux-mêmes, *me'en*, c'est-à-dire 'humains' (Fukui 1996b : 322). Chez les Pokot, J. Brown remarque une intense idéologie pastorale : « *there is a very strong emotional tie between a man and his kinviangbit. He spends a long time training it to be 'kind and gentle'. Before marriage he thinks of it as his girlfriend, and after marriage as his wife. At the same time he is regarded as its father, as are all the coevals in his age sub-set who will risk their lives to recover it if it is taken in an enemy raid [...]* » (1990 : 60-61).

Toutefois, le rapprochement de l'animal à un être humain, qui sous-tend le phénomène, ne devrait pas être pris littéralement. Selon Strecker (2012 : 47-50), les discours d'anthropologues rapportant le bétail comme faisant partie du monde humain ont créé un mysticisme qui est étranger aux pasteurs est-africains. Ces derniers n'ont pas une incapacité à se représenter leurs bovins tels qu'ils sont, c'est-à-dire, des animaux à quatre pattes dotés de traits physiques caractéristiques et bien différents d'eux-mêmes. L'expression 'les bovins sont des hommes' doit être interprétée comme une métaphore liant deux domaines séparés (homme et animal), afin de faire vaciller l'attention entre les deux. Il s'agit d'un lien métaphorique permettant de créer un ensemble de pensées et d'affects, mais il n'y a rien d'irrationnel dans tout cela. Les éleveurs ne sont pas prisonniers de croyances bizarres et absurdes qui les feraient agir, au contraire, ils sont engagés rationnellement envers leur bétail, dans une volonté consciente de maintien de leur mode de subsistance pastorale. La focalisation sur les animaux favoris sert ici à renforcer leur implication vis-à-vis du troupeau en général.

¹⁸⁷ Dans les sociétés où se manifeste le phénomène des animaux favoris, les manières de penser la relation homme-animal permettent de réaffirmer le postulat arbitraire d'une discontinuité radicale entre nature et culture, qui provient du rationalisme classique et de la philosophie des Lumières. Lévi-Strauss affirmait que la ligne de démarcation entre la nature et la culture était ténue et tortueuse, et que leur opposition était loin d'être une donnée réelle, mais devait être considérée comme une création artificielle de la culture, un ouvrage défensif créé par une partie de l'humanité dans le but d'affirmer sa propre existence et de déclarer son originalité propre (Lévi-Strauss 1967 : XVII).

Les anthropologues interprètent, depuis les travaux de Seligman, les relations des éleveurs avec leur bétail en termes d'identification, laquelle serait particulièrement marquée envers les animaux favoris¹⁸⁸. À propos des Dinka, les Seligman disaient alors : « *it is still no exaggeration to speak of the attitude of a youth to his favourite bull as that to which psychologists apply the term 'identification'* » (Seligman & Seligman 1928 : 416). Quelques années plus tard, à propos des bovins des Nilotes, ils répètent qu'il est difficile de décrire autrement leur importance pour leurs propriétaires ou l'amour et le soin qu'ils ont de leurs bêtes¹⁸⁹. Les anthropologues qui suivent leurs pas continuent à développer cette idée. Evans-Pritchard considère toutefois que les Nuer ne s'identifient pas avec un bœuf en particulier, mais plutôt avec l'« *idea of oxen* » (1953b : 185). Il parle alors de « *moral identification, a participation imposed on the individual by his culture and inextricably bound up with religious values* » (*ibid.* : 188). À propos des Dinka, Deng écrit « *once released from initiation, a man identifies, and is identified with, his ox and becomes known by the metaphorical name derived from its colour-pattern* » (1972 : 80). À partir de l'étude du système de nomination des Bodi, Fukui observe une « *personal identification for life with a colour and pattern* » (1996b : 362). Abbink dit des hommes Suri qu'ils développent une « *emotional identification with their favourite animals* » (2003 : 357). Gourlay soutient, à partir de l'analyse des chants Karimojong, que « *the ox is regarded as separate from, and in no way identified with, the singer* » (1972 : 247). Si certains exemples indiquent bien l'existence d'une identification entre l'homme et l'animal, elle se réalise au niveau linguistique, c'est-à-dire, que l'éleveur et son animal favori sont « *conceptualised as one and the same* » dans le chant (*ibid.* : 249). Dans ce cas, le nom de l'animal est utilisé comme métaphore pour évoquer le propriétaire. Chez les Dassanetch, un éleveur et son animal favori sont dits aussi être un et semblable. L'expression Dassanetch « *ma yab oba ain bisiet le tige* » signifie « *the name-ox is the man* » (Almagor 1972 : 88). Chez les Mursi, un éleveur porte un nom se référant à la couleur de la robe de son animal favori, et cette couleur peut être l'objet d'une intense identification personnelle (Eczet 2015). Toutes ces études montrent que la possession du bétail contribue à influencer les représentations, valeurs et pratiques des éleveurs, ainsi que leur perception d'eux-mêmes.

8.1. Le soi humain et l'autre animal

Mes recherches ethnographiques parmi les Hamar, ainsi que l'analyse de la littérature sur le pastoralisme est-africain, indiquent que les animaux domestiques sont des membres essentiels de la société humaine et ne sont pas juste l'objet d'une domestication. En étudiant les interactions

¹⁸⁸ Il est question ici de l'identification des éleveurs masculins envers leurs animaux favoris. Une relation d'identification ou d'attachement des femmes envers leurs vaches a également été mise en évidence dans différentes sociétés est-africaines, notamment chez les Narim (Fukui 1996a : 8), les Nuer (Evans-Pritchard 1956 : 250) et les Bodi (Buffavand 2008 : 147). Le contexte de sa réalisation et sa signification demeurent toutefois différents et ne font pas l'objet de notre enquête.

¹⁸⁹ « *It was difficult to describe their importance to their masters or the love and care the latter have for their beasts, but it is certainly no exaggeration to say that it amounts to what psychologists would call 'identification'* » (Seligman & Seligman 1932 : 169).

entre un éleveur et son bétail, et particulièrement avec son bovin favori, il est permis de dire que cet animal participe significativement de l'identité humaine. Afin de comprendre les modalités de cette construction identitaire singulière, je vais décrire ici certaines pratiques et représentations liées à l'esthétique et à la symbolique du bétail.

Je m'inspire d'une part de l'anthrozoologie, une discipline qui s'est peu à peu développée depuis les années 1980 autour de l'étude des relations homme-animal (Serpell 1986 ; Belk 1988 ; Noske 1989 ; Sanders 1990 ; Sanders & Arluke 1993 ; Belk 1996 ; Podberscek *et al.* 2000 ; Brown 2004). Elle montre que la culture donne du sens à ce que vit et expérimente une personne à travers les interactions entre son soi et les animaux vivant dans son entourage. Dans l'analyse de ces interactions, je présume que les techniques pastorales sont utilisées sur une matière organique particulière, c'est-à-dire, complexe, vivante, douée de sensibilité et même de compréhension, qui entraîne une personne à s'impliquer avec une certaine intensité émotionnelle dans le processus domesticateur (Digard 1989). Les animaux voient, sentent, ressentent, goûtent et entendent le monde dans lequel ils évoluent avec leurs propres sens et leur propre cadre de référence, de manière sans doute différente des humains (Noske 1989 ; Sanders & Arluke 1993). Toutefois, dans le but d'établir une relation avec son bétail et de pouvoir l'élever de manière adéquate, une personne doit acquérir une compréhension des caractéristiques animales (comportements, physiologie, régime alimentaire, etc.). Elle doit connaître ses bovins, non seulement comme les animaux grégaires qu'ils sont, mais également comme des êtres individuels, avec leurs personnalités et leurs traits distinctifs. C'est grâce à cette connaissance (acquise par l'observation et/ou transmise par autrui) qu'un vivre ensemble harmonieux est possible, que l'homme et l'animal s'habituent l'un à l'autre pour finalement devenir mutuellement dépendants. L'homme peut en effet bénéficier des services et produits de son bétail, aussi longtemps que celui-ci se voit fournir eau, nourriture, protection et soin. Une familiarité profonde et une communication effective permettent de développer une intimité forte entre l'homme et l'animal, qui est la base des interactions entre soi et autrui. L'intimité est ici entendue comme « *a two-way relationship, implying a degree of affective mutuality, even if this is unequal and asymmetrical* » (Knight 2005 : 1).

D'autre part, je me rattache à l'anthropologie et à la psychologie sociale. Dans l'introduction à l'*Anthropology of the Self*, B. Morris affirme que « *the person as a self is a universal category, but its content and meaning is always in a sense unique to an individual person within a specific social context* » (1994 : 12). Il suggère que le soi est un concept acquis par une personne durant le cours de sa vie à travers les interactions sociales. Il ne renvoie pas à une entité fixe mais à un processus qui organise l'expérience d'un individu selon la conscience qu'il a de lui-même et de sa place dans

l'environnement qui l'entoure (Meijl & Driessen 2003). La relation entre soi et autrui semble ainsi fortement dépendante du milieu culturel dans lequel elle se produit. Comme le suggère Morris, l'interaction n'a pas lieu « *between the individual (as an organism) and society (as in Durkheimian sociology), or between the psyche and culture (as in much psychological anthropology), but rather between the self and his or her environment, mediated via social praxis* » (1994 : 13). Le père fondateur de la psychologie sociale moderne, William James, déclarait déjà au XIX^e siècle que le soi n'était pas une entité simple et unique. Selon lui, bien qu'un individu en fasse l'expérience ainsi, il ne possède pas un seul mais plusieurs sois. Il soutenait que le soi est composé de tout ce qu'un individu peut dire être à lui, « *not only his body and psychic powers, but his clothes and his house, his wife and his children, his ancestors and friends, his reputation and works, his land and horses, [...]. All these things give him the same emotions. If they wax and prosper, he feels triumphant; if they dwindle and die away, he feels cast down, not necessarily in the same degree for each thing, but in much the same way for all* » (1890 : 291-292). De fait, les personnes, les choses et les animaux dans l'environnement d'un individu appartiennent au soi dans la mesure où ils sont ressentis comme étant à soi, ou pour dire autrement, « *mine* » (Hermans 2001 : 244).

En terre Hamar, un individu grandit dans un environnement fortement imprégné par le pastoralisme. La relation d'intimité entre l'homme et l'animal se manifeste chaque jour et de manières diverses. Elle est perceptible dans l'organisation spatiale des établissements (les enclos à bétail se trouvent à l'intérieur des villages, juste à côté des habitations), dans la culture matérielle (les couvertures en cuir sur lesquelles les Hamar se reposent ou mangent ; les cornes servant de contenants pour les plumes d'autruche, le tabac ou le beurre), dans la culture immatérielle (les danses et chants qui glorifient le bétail), etc. La relation s'établit dès la petite enfance. À la naissance, les enfants sont nourris avec du beurre et plus tard avec du lait de chèvre et de vache, et leur peau est régulièrement enduite de beurre. Ils dorment sur des peaux en cuir et entendent de jours comme de nuits le son des cloches et les voix de leurs animaux paissant alentours ou se reposant dans les enclos. Ils vivent entourés de la présence animale qui met leurs cinq sens en éveil. Les enfants commencent tout d'abord par imiter les adultes en jouant avec des silex récoltés sur les chemins, ce sont leurs animaux¹⁹⁰. Ils dessinent au sol des enclos, des rivières, des habitations, des puits, etc. Lorsqu'ils sont plus grands, ils sont instruits du savoir pastoral, comment observer et comprendre la nature et les besoins du bétail. Ils se familiarisent alors avec les animaux en apprenant à connaître leurs noms personnels, en suivant les plus grands qui

¹⁹⁰ L'apprentissage sous la forme du jeu de l'activité pastorale et de ses impératifs est commune à plusieurs sociétés pastorales est-africaines. Le bétail prend toutefois des aspects variés. Plusieurs modes de représentations existent et se conjugent parfois au sein d'un même groupe. Ainsi, chez les enfants Hamar, ce sont des éclats de silex ou des crottes de chèvres sèches. Chez les Karimojong (Dyson-Hudson 1966 : 95) et les Datoga (Tomikawa 1978 : 35), ce sont des galets de quartz ou de silex. Chez les Dinka (Deng 1972 : 60), Nuer (Evans-Pritchard 1940 : 86), Pokot (Coote 1992), ainsi que chez les Bodi (Buffavand 2008 : 143), Dassanetch (Almagor 1972 : 88), Mursi et Suri (Abbink 2003 : 347), ce sont des figurines d'argile modelées, parfois peintes.

guident le bétail dans les pâturages et vers les puits proches des villages, en prenant tout simplement soin de leur bien-être. Toutes ces interactions avec le bétail ont un effet significatif sur le soi de l'homme.

Le bétail, le bien le plus valorisé dans la culture Hamar, est un élément essentiel du sens du soi. Ceci est particulièrement vrai pour les adolescents et jeunes hommes qui ont la charge principale de l'élevage du petit et gros bétail et qui se définissent avec fierté comme des éleveurs, *waki edi*, littéralement 'gens du bétail'. La domestication génère un attachement aux animaux, aussi bien fonctionnel qu'émotionnel, qui est habituellement décrit dans la littérature anthropologique sur le phénomène des animaux favoris comme une forme d'identification. Ce concept, tiré de la psychanalyse, décrit un processus d'identification à autrui, soit par un manque de reconnaissance des différences, soit par l'effet de similarités perçues. Il est ici considéré comme un processus continu, logé dans la contingence, dépendant du milieu dans lequel il émerge et des ressources matérielles et symboliques qui le soutiennent (Hall 1996). Ce processus se trouve à la base de l'identité, puisque celle-ci est « *a junction of identifications by self-conscious actors who make sense of their relationships with other people by constructing an identity, both to distinguish themselves from others, to categorize other people as Other and to identify self as Self* » (Meijl & Driessen 2003 : 23). Selon cette définition, l'identité apparaît comme dynamique, multidimensionnelle, relationnelle, contextuelle et dépendante, de fait, des relations entre soi et autrui.

8.2. L'animal favori en terre Hamar et au-delà

Les femmes et les hommes Hamar vivent par, pour et avec le bétail. Toutefois ce sont uniquement les adolescents et les jeunes hommes qui entrent, pas à pas, dans une relation d'intimité avec un animal qui va attirer leur attention, qui va leur plaire particulièrement et dont ils vont se sentir finalement responsables. Cette relation prend son essor lorsqu'ils commencent avec leurs *anamo* (camarades) à avoir la charge de faire paître ou d'abreuver le troupeau familial aux alentours des villages ou dans les campements temporaires plus distants. Ils ont alors le temps d'observer le comportement de leurs animaux, comment ils se déplacent dans le bush et au sein du troupeau, comment ils boivent ou mangent. Ils s'intéressent à la manière dont ils meuglent ou répondent à leurs appels. Ils portent également leur regard sur certaines parties du corps animal (oreilles, cornes, bosses, queues et robes) qui sont appréciées d'après leur forme et leur couleur. Un seul finalement, parmi tous les bovins, va retenir leur attention. Ils vont penser qu'il

serait bien de faire de cet □ autre' si singulier un animal favori (*errawak*)¹⁹¹. Le choix d'avoir tel ou tel animal favori dépend d'eux. Il s'agit donc d'une démarche personnelle, par laquelle ils manifestent leurs préférences et leurs différences face aux autres éleveurs¹⁹². Toutefois, ils peuvent être conseillés par leurs aînés ou par un devin, qui va leur dire si l'animal choisi leur apportera bonne fortune durant le cours de leur vie ou non.

Choisi pour ses qualités physiques, son comportement et son pouvoir apotropaïque supposé, l'animal ne devient véritablement un *errawak* que s'il endure avec succès plusieurs modifications corporelles permanentes qui sont prescrites par la tradition et qui mettent parfois sa vie en danger. Elles se produisent en plusieurs étapes, durant les premières années de son existence. Elles sont significatives pour ceux qui les réalisent et qui y assistent, ainsi que pour ceux qui verront ensuite l'animal avec sa nouvelle apparence. Elles contribuent à forger et à maintenir les relations culturelles et sociopolitiques entre éleveurs, puisqu'elles ne peuvent être accomplies qu'avec les autres. À chaque étape de ce qui peut être considéré comme un processus d'embellissement, le propriétaire de l'animal favori donne une chèvre ou une vache au spécialiste qui fait la modification et sacrifie une chèvre ou deux pour les aînés, ses *anamo* et les autres participants¹⁹³.

La première des modifications consiste en la castration du veau. Cette pratique, qui sert principalement au contrôle de la reproduction du cheptel, aide à réduire l'agressivité de l'animal. Un effet complémentaire est l'accumulation des graisses dans le corps. Alors que certains *errawak* sont des taureaux, plus particulièrement chez les hommes mariés, la plupart sont des bœufs qui se distinguent par une apparence plus harmonieuse, selon la perception Hamar, en raison de leur embonpoint. Leurs formes bien proportionnées, leurs corpulences généreuses avec leurs graisses notables sont interprétées par les éleveurs comme un signe de bonne santé. Ces animaux sont ainsi très appréciés aux yeux des éleveurs. Selon mon informateur Lukusse, leur apparence est également un signe de l'excellente connaissance pastorale de leur propriétaire, car elle montre qu'il sait où sont tombées les pluies récentes et qu'il a mené son bétail vers de sains et verdoyants pâturages.

¹⁹¹ L'étymologie du terme *errawak* reste incertaine à ma connaissance. Toutefois, d'après mes informateurs, il serait composé à partir du verbe *erra*, signifiant 'décorer' dans le contexte de l'animal favori uniquement et du mot *waki* signifiant 'bétail'.

¹⁹² Il n'est pas obligatoire pour un jeune homme d'avoir un *errawak*. Il s'agit d'une décision personnelle qui ne peut lui être imposée par autrui. J'ai rencontré quelques hommes Hamar qui n'avaient pas d'*errawak*, parce qu'ils n'en voulaient pas tout simplement me disaient-ils.

¹⁹³ J'ai pu participer à trois de ces modifications corporelles durant mes terrains ethnographiques. Toutes les données présentées ici proviennent de mes recherches bibliographiques, de mes observations personnelles et de mes entretiens avec mes informateurs masculins Hamar.

La seconde modification consiste à inciser, à l'aide d'un couteau bien acéré, deux parties différentes de l'animal lorsqu'il est encore jeune (moins de trois ans généralement). Cette double modification se produit habituellement le même jour, l'animal est maintenu au sol par plusieurs personnes, tandis qu'un expert la réalise avec le plus grand soin. Tout d'abord, les oreilles (*k'am*) sont découpées sur tout leur pourtour, afin de créer un motif précis, c'est-à-dire, crénelé (fig. 128). Une personne voyant un animal avec tel motif comprend immédiatement qu'il s'agit d'un *errawak*¹⁹⁴. Ensuite, le fanon (*alix*) est découpé, afin de créer un fin bout de peau pendant sous le cou de l'animal, telle une pendeloque anatomique, généralement unique (fig. 129). Son balancement au rythme de la marche du bovin est considéré comme plaisant au regard des éleveurs. Il est dit aussi que la longue incision laisse la place libre au port d'un collier, voire de plusieurs, auquel sera ultérieurement fixée une cloche, une fois les autres modifications accomplies (fig. 130). Seuls quelques groupes ethniques d'Afrique de l'Est découpent le fanon de leurs animaux favoris, afin de créer des pendeloques anatomiques, dont l'aspect peut varier selon les techniques et préférences culturelles des éleveurs (fig. 131)¹⁹⁵. D'autres groupes encore font arborer à leurs bovins favoris des pendeloques rapportées (fig. 132 et 133), notamment les Nuer (Sevette 2006 ; Laroque & Nougarede 2010), les Mursi (Insoll *et al.* 2015), les Bodi (Christophe 2015), les Maasai (Saitoti & Beckwith 1980) et les Kavirondo (Baumann & Westermann 1962).

Une troisième modification porte sur la robe de l'animal, qui est appréciée pour son éclat et la configuration des couleurs. Dès son plus jeune âge, un animal voit le cuir de sa robe être brûlé de manière superficielle avec une lance spécifique (*jumpo*) chauffée à blanc et directement appliquée sur ses poils. Les brûlures créent des scarifications permanentes qui prennent des allures variables. Le marquage des robes est lié à trois pratiques distinctes. Il y a d'abord la marque de propriété transmise en ligne patrilinéaire (*guio*)¹⁹⁶. Les motifs claniques sont distincts les uns des autres, envahissant plus au moins le corps animal (fig. 134). Ils sont souvent visibles de loin et facilement reconnaissables. Ils sont composés de lignes droites ou courbes, de séries de points, de cercles, de zigzags ou encore de chevrons. Il y a ensuite un soin spécifique

¹⁹⁴ Cette découpe est spécifique des animaux favoris chez les Hamar. Elle est produite en une seule étape sur les deux oreilles. Cela semble être également le cas pour certains autres groupes du Sud Omo, tels que les Arbore (Gabbert 2012) et Dassanetch (Almagor 1972). Cette découpe peut être produite en plusieurs étapes et revêtir une signification identitaire particulière dans d'autres groupes, celle de 'tueur'. Chez les Bodi (Fukui 1979 : 171), les Dodoth (Marshall 1966 : 9), les Karimojong (Dyson-Hudson 1966 : 100) et les Pokot (Robbins 2010 : 256), elle est un signe de commémoration et de bravoure guerrière. Les éleveurs réalisent une encoche à l'oreille de leur animal favori chaque fois qu'ils ont tué un ennemi ou un animal dangereux. Et l'animal devient 'heureux', disent les Pokot.

¹⁹⁵ La découpe du fanon est actuellement réalisée par quelques groupes seulement à ma connaissance, du sud-ouest Éthiopien (Arbore, Banna, Bashada, Dassanetch, Hamar) et du nord Kenya (Ariial, Karimojong, Pokot, Turkana, Samburu) (Robbins 2010 : 82 ; Fratkin 2011 : 46), traduisant sans doute l'existence d'interactions personnelles entre éleveurs, conduisant à l'emprunt de techniques spécifiques en lien avec les animaux favoris. Elle a également été observée au début du XIX^e siècle chez les Nguni d'Afrique australe (Barrow 1802 : 168), indiquant peut-être là son extension maximale.

¹⁹⁶ Un éleveur peut accompagner le signe clanique d'un motif supplémentaire, distinguant parmi le troupeau familial les animaux relevant de sa propriété individuelle. L'animal marqué se voit ainsi donner une identité collective aussi bien qu'une appartenance personnelle.

apporté à l'animal. Les motifs sont souvent peu structurés, montrant des formes abstraites (fig. 135). L'animal qui souffre à un endroit particulier se voit appliquer un fer chauffé à blanc. Ce traitement, qui peut être répété plusieurs fois, est censé diminuer une douleur localisée et favoriser la guérison. Il y a finalement le marquage esthétique-symbolique, caractéristique des animaux favoris (fig. 136). Ce dernier marquage est réalisé uniquement par un expert et témoigne, par l'originalité et la sophistication de ses motifs, du statut de l'animal. Il existe une grande diversité de motifs pour ce type de marquage, une diversité liée à l'envie des éleveurs de se distinguer les uns des autres. Appelés (*matchar*), ces motifs décoratifs visent en effet à personnaliser l'animal et sont dits être faits pour la beauté (*payamo*). Certains experts dessinent pour les propriétaires des animaux marqués des lignes courbes, d'autres des traits horizontaux ou verticaux, certains réalisent aussi des cercles concentriques, tandis que d'autres des points ou encore des zigzags et chevrons (fig. 137). Le marquage des robes des bovins favoris est une pratique courante en Afrique de l'Est (fig. 138-143).

Une quatrième modification concerne les cornes. Elles sont des éléments caractéristiques du bétail et à haute valeur esthétique pour les Hamar. Au sein des troupeaux des différents groupes ethniques du Sud Omo, une grande diversité d'encornures est observée. Leur forme est dans une grande majorité d'origine naturelle et exceptionnellement elle résulte d'une manipulation d'origine anthropique. Trois techniques sont utilisées en Afrique pour 'déformer' artificiellement les encornures. La première technique consiste à fracturer l'étui corné avec une masse en pierre. Elle est la plus répandue (fig. 144). Elle est pratiquée par les Hamar, dont la terminologie (*kroshumba para*) explique bien la technique (le premier terme signifiant 'corne', le second 'lancer une pierre' ou 'frapper avec une pierre'), ainsi que par les Arbore (Gabbert 2012), Bodi (Buffavand 2008), Dassanetch (Almagor 1972), Mursi (Eczet 2012), Nyangatom (Tornay 2001) et Suri (Abbink 2003) d'Éthiopie ; par les Dodoth (Marshall 1966), Karimojong (Dyson-Hudson 1966), Oropom (Wilson 1970) et Jie (Gulliver 1952) de l'Ouganda ; par les Pokot (Brown 1990) et Samburu (Jones 1984) du Kenya ; et par les Longarim du Soudan du Sud (Kronenberg 1961). La deuxième technique est limitée au Soudan du Sud, chez les Dinka (Ryle 1982), Murle (Streck 1982), Nuer¹⁹⁷ (Evans-Pritchard 1940 ; Sevette 2006) et Shilluk (Hofmayr 1925) qui incisent l'étui corné préalablement chauffé avec une lance (fig. 145). La dernière technique est connue uniquement des Hanya d'Angola (Hauenstein 1967 : 134) et des Nguni d'Afrique australe (Barrow 1802 : 192), qui chauffent les cornes afin de les assouplir et de pouvoir les tordre dans la direction souhaitée. Dans tous les cas, les cornes sont inclinées vers la fracture,

¹⁹⁷ Evans-Pritchard dit que les bonnes pierres solides sont absentes en pays Nuer. Il faut les faire venir des territoires voisins (1940 : 86). Est-ce là une raison de leur technique particulière de déformation ?

l'entaille ou la chauffe. La direction des encornures déformées dépend plus de critères culturels que de la fantaisie ou du goût de l'éleveur. Une forme artificielle apparaît comme particulièrement privilégiée en Afrique, celle présentant la corne gauche déformée pointant vers le bas, tandis que la droite continue à croître naturellement vers le haut. Souvent, les éleveurs font des animaux favoris qui la présentent les leaders du troupeau. Chez les Hamar, elle est appelée *kamara* (fig. 146). D'autres formes d'encornures déformées se remarquent toutefois, plus rares semblent-ils. Chez les Mursi (Insoll *et al.* 2015 : 99), les Pokot (Brown 1990 : 61-63), les Turkana (Jones 1984 : 46) et les Karamojong (Gulliver 1952 : 72), les deux cornes cette fois peuvent être déformées. Elles sont forcées soit à croître parallèlement vers l'avant ou l'arrière, soit à se rencontrer au dessus de la tête de l'animal. Ainsi, plusieurs types d'encornures déformées sont identifiés en Afrique de l'Est, avec des déformations portant sur une corne (type asymétrique) ou deux cornes (type en avant ou en arrière ; type en anneau) et parfois ornées encore de pompons ou glands (fig. 147-152) .

La déformation des cornes, dernière modification corporelle du processus d'embellissement¹⁹⁸, est un événement social d'importance majeure pour le propriétaire d'un animal favori. Elle a généralement lieu durant la saison sèche, soit dans une rivière asséchée proche d'un village ou dans un campement pastoral¹⁹⁹. Le propriétaire de l'animal invite ses parents, voisins et amis à se réunir et à célébrer dans une journée unique, où de la bière et de la nourriture sont partagées entre tous. Assurément, il fait venir ses *anamo*, sans qui il ne pourrait accomplir cette déformation (fig. 153). Parfois, celle-ci donne lieu à un rendez-vous public de grande ampleur impliquant la présence d'hommes senior. Alors, si cette occasion devient un prétexte pour parler de choses importantes, un aîné ouvre la cérémonie par une bénédiction. Les aînés (*donza*) sont les seuls à pouvoir donner leur bénédiction et à pouvoir apporter la bonne fortune, en appelant le *barjo* à venir (*barjo äla*) (Strecker 1988a)²⁰⁰. Dans leurs invocations, ils demandent à ce qu'adviennent la pluie, l'abondance et le bien-être, aussi bien pour les hommes que pour le bétail (Strecker 1986). De cette manière, ils assurent que le rituel se réalise sous de bons auspices.

Ensuite, l'animal favori est maintenu au sol, sur le flanc gauche, par les *anamo*, tandis qu'un expert en déformations frappe une dizaine de coups nets à la base de l'étui corné avec une

¹⁹⁸ Toutefois, le processus prend fin avec le don d'un collier en cuir par un camarade, auquel le propriétaire va accrocher une cloche en fer forgé.

¹⁹⁹ La déformation à laquelle j'ai participé s'est déroulée dans un établissement familial, plus précisément dans l'enclos à bétail du propriétaire de l'animal, lui-même expert en la matière.

²⁰⁰ *Barjo* est une notion complexe. Elle a plusieurs significations dans le contexte Hamar (chance, bonne fortune, destin, bien-être, force vitale) et certaines substances, aussi bien que des êtres 'invisibles', mots, places, plantes, animaux et humains sont dits être *barjo* ou avoir du *barjo*.

masse en pierre (fig. 154)²⁰¹. Ces coups libèrent l'étui de sa base osseuse, permettant ainsi à l'expert de le déplacer vers le bas. Durant ces quelques minutes, le propriétaire perd son sang-froid, il a un sentiment d'anxiété profonde, car la déformation peut être fatale pour l'animal qu'il chérit. Agité, criant et courant à proximité de son animal, il est comme fou, disent les Hamar. Incontrôlable, il échappe à la vigilance de ses camarades et, dans son désarroi, il arrive qu'il se saisisse d'une lance et qu'il parte tuer un bovin ou deux leur appartenant. C'est seulement alors qu'il est dit pouvoir se calmer.

Ensuite, une ficelle est fixée de la pointe de la corne au fronteau de l'animal. L'expert incise la pointe de la corne, afin de créer un sillon autour duquel il enroule la ficelle. Puis, il découpe dans le cuir du fronteau deux lignes parallèles et y glisse une baguette en bois. La ficelle est ensuite ramenée vers celle-ci et attachée avec la tension nécessaire au maintien de la corne dans la direction souhaitée (fig. 155). Après un mois environ, la guérison est complète, la ficelle et la baguette sont alors retirées, si elles ne sont pas tombées d'elles-mêmes. Avant de libérer l'animal et de le laisser rejoindre le reste du troupeau, l'expert applique de la bouse de vache fraîche sur les blessures ; elle sert de désinfectant et d'antidouleur. Des lignes sont également réalisées sur la robe de l'animal (dos et côtés) avec cette même bouse fraîche (fig. 156). Elles sont produites par les hommes et femmes qui le souhaitent et qui marquent ainsi leur commune participation à la déformation²⁰². Ils dessinent à la main des demi-cercles simples ou doubles sur le ventre et sur les joues de l'animal. Ces motifs, souvent identiques aux scarifications de la robe, sont considérés des ornements (*gomoro*). Ensuite, les *anamo* tirent des coups de feu en l'air et commencent à chanter des chants de guerre (*raega*). En plus de la viande du bovin (ou des bovins) mis à mort précédemment par le propriétaire, ce dernier offre également du bétail provenant de son propre troupeau (ou de celui de son père) à ses invités. La viande une fois cuite, ses *anamo* s'assoient tous ensemble pour manger et pour décider du nouveau nom qu'il doit porter. Une fois tous accordés, le propriétaire de l'animal favori se lève pour aller se présenter aux aînés qui mangent séparément à proximité. Ayke, un jeune éleveur Hamar explique alors : « *Qui es-tu ? dit un aîné. Je suis le père de tel et tel bæuf ! Répond le propriétaire. Qui es-tu ? dit un autre aîné. Je suis le père de tel et*

²⁰¹ L'expert en déformations sélectionne sa pierre au bord des rivières. Il choisit une pierre bien arrondie, sans angles abrupts, d'un poids variant entre un et trois kilos. Au besoin, il la travaille par bouchardage pour assurer une meilleure prise en main. Une bonne pierre est une pierre qui a déjà été employée avec succès dans des déformations. Elle est gardée avec soin par son propriétaire dans son habitat, dans l'attente d'être réutilisée.

²⁰² Cette pratique renvoie à la symbolique du chyme chez les Hamar. Cette substance est le mélange d'herbes essentielles à la vie du bétail qui en consomme en divers endroits dans le bush, et qui se retrouvent finalement parfaitement réunies dans sa panse. Elle exprime ainsi l'union, l'alliance, l'association. De la même manière, les Hamar répandent sur leurs bras et leur corps le chyme d'un animal sacrifié : « *so that we might all become one, like the grass and the water and the plants in the ox's stomach* » disent-ils (Lydall & Strecker 1979 : 31). Chez les Arbore, la pose de bouse sèche sur les cornes signifie que l'animal est désormais la propriété commune de la classe d'âge de son propriétaire (Gabbert 2012 : 94-95). Chez les Nyangatom, le contenu de la panse est une substance réputée fortifiante et protectrice qui est appliquée sur le corps des hommes et sur leurs lances et fusils. C'est aussi une substance unifiante qui rehausse la solidarité (Tornay 1979a, 2009a : 102).

tel bœuf ! Répond le propriétaire. Et ainsi de suite ». Dès lors, ses *anamo* l'appellent par son nom d'animal favori (*errawak nabi*), qui sera connu partout à la ronde, car les participants rejoignent maintenant leur établissement et leur village, annonçant que le rituel s'est déroulé avec succès.

8.3. Symbolique de la déformation

Chez les Hamar, comme parmi les autres sociétés pastorales et agropastorales est-africaines, il est observé une préférence pour la déformation d'une encornure asymétrique, avec la droite orientée vers le haut et la gauche vers le bas. Cette préférence est rarement expliquée par les anthropologues travaillant sur le phénomène des animaux favoris. Assurément, elle ne semble pas déterminée par des contraintes techniques ou zootechniques pesant sur les hommes et leurs animaux domestiques. Les éleveurs ne sont de loin pas limités par elles dans la réalisation des encornures, puisqu'ils produisent également d'autres formes artificielles, par exemple, une ou deux cornes sont déformées, afin de croître parallèlement vers l'avant et le haut ou de faire se rejoindre leurs pointes. Cette préférence serait-elle liée à l'organisation sociale ? Kronenberg (1961) rapporte au sujet des Longarim que si la corne gauche du bœuf est déformée vers le bas, son propriétaire appartient au clan des lions, alors que si c'est la droite, il appartient au clan des singes. Il m'a été rapporté que chez les Hamar, c'est le premier fils d'une famille qui déforme la corne gauche de son animal favori vers le bas, le second déforme la corne droite. Toutefois, le constat régulier sur le terrain d'encornures *kamara* répandues aussi bien chez les uns que chez les autres ne confirme pas le propos de mon informateur. Cette préférence serait à mon avis plus justement éclairée par l'étude des représentations collectives, telle que proposée par R. Hertz (1909). En effet, l'asymétrie artificielle réalisée sur l'animal renvoie à celle organique observée sur l'homme. Ils la partagent à la fois comme une réalité physique et comme un idéal. Hertz avait souligné que chez l'homme, la prépondérance de la main droite n'est pas une simple nécessité naturelle, mais souvent imposée par la contrainte, elle est un idéal auquel les membres de la société doivent se conformer, un « *impératif mi-esthétique, mi-moral* » (*ibid.* : 558). La main gauche se voit ainsi régulièrement négligée, interdite d'usage, comprimée et soumise à une « *véritable mutilation* » qui la rend impuissante (*ibid.* : 537).

Les hommes Hamar, comme ceux des autres sociétés liées au phénomène des animaux favoris, ensèrent leurs avant-bras d'une série de bracelets métalliques. La plus grande majorité des bracelets se trouvent sur le bras gauche, le droit n'en comptant généralement pas plus d'une dizaine. Il s'agit de tiges de métal entourant quasiment la totalité du membre. Elles sont si dures que leurs extrémités doivent être rabattues sur le bras par une autre personne, à l'aide d'une pierre

martelée plusieurs fois avec force et dextérité. Selon le nombre porté, une charge importante pèse sur le bras, contraignant son mouvement. Le frottement et le pincement du métal sur la chair peuvent même entraîner des saignements, voire infections dans les premiers temps de pose, rendant le bras impuissant et douloureux. Le but avoué serait d'en faire un objet de beauté, ainsi qu'un instrument de musique pour les danses ; le passage d'un bras droit dynamique sur le gauche passif chargé d'une multitude de bracelets crée une sonorité clinquante et une rythmique particulière selon sa force et sa vitesse. En outre, le port de nombreux bracelets permet pour un individu d'afficher son courage, ainsi que sa richesse matérielle et/ou sociale. Ayant enduré avec ténacité les premiers inconvénients du port de ces pièces métalliques, il peut alors montrer qu'il a les moyens financiers de les acquérir (le coût de ces bracelets est en constante augmentation ces dernières années) et/ou qu'il a des relations sociales suffisamment bonnes et étendues pour se les faire offrir. Chez les Hamar, le don d'un bracelet à quelqu'un se conclut d'ailleurs par ce terme signifiant 'ami' : *bel*.

La pratique du port des bracelets au bras gauche peut se comprendre ici en termes d'associations symboliques. Les éleveurs masculins est-africains entretiennent une relation privilégiée avec leur bétail, notamment avec leurs animaux favoris envers qui ils sont dits s'identifier. Ce que vivent ces animaux, ils le vivent également, ce qu'ils leur font subir, ils se le font à eux-mêmes également, qu'il s'agisse aussi bien de longues transhumances et marches forcées que de modifications corporelles. Ainsi, à l'astreinte ou « *mutilation* » du bras, comme l'appelle Evans-Pritchard pour les Nuer (1953a : 7), renvoie la déformation de la corne, aussi bien qu'à la scarification de la peau renvoie le marquage de la robe et aux percements des oreilles ou aux enlèvements des incisives humaines renvoie la découpe crénelée des oreilles animales²⁰³. Dans cette logique d'identification-imitation, les motifs et peintures qu'ils réalisent sur leur corps pour les danses reprennent également les configurations de couleurs des robes de leurs animaux²⁰⁴. Les hommes modifient l'apparence de leurs animaux favoris, afin que ces derniers leur ressemblent, de même qu'ils modifient leur propre apparence, afin de leur ressembler (fig. 157-159).

La direction donnée aux cornes déformées, la gauche vers le bas et la droite vers le haut, ne relève pas d'un penchant naturel mais d'un choix culturel dicté par des représentations collectives. Hertz avait remarqué l'existence d'une polarité de pensées, de valeurs et de fonctions

²⁰³ L'enlèvement des deux incisives centrales de la mandibule est une pratique courante en Afrique de l'Est, notamment parmi les Dinka, Murle et Nuer du Soudan du Sud, les Arbore, Hamar, Kara, Nyangatom d'Éthiopie, les Maasai, Pokot et Turkana du Kenya ou encore les Dodoth de l'Ouganda. Elle est faite pour des raisons esthétiques et symboliques. Les Dassanetch disent par exemple que la découpe des oreilles permet de marquer l'appartenance clanique d'un animal, tout comme l'enlèvement des incisives authentifie l'appartenance d'une personne à sa société (Houtteman 2011 : 146).

²⁰⁴ Les coiffures en forme de cornes des Nuer répondent également à cette logique d'identification-imitation (photographies dans Jackson 1923 et Evans-Pritchard 1953 dans la collection du Pitt Rivers Museum, <http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/>).

associées à la droite et à la gauche (1909). Ces polarités divisent la personne en deux côtés opposés et contrastés. À la droite se trouve le pôle de la force, du bien, de la vie, à gauche, celui de la faiblesse, du mal, de la mort. En outre, il notait une concordance non moins significative reliant les côtés du corps aux régions de l'espace, la droite représentant le haut, le monde supérieur et le ciel, la gauche ressortissant au monde inférieur et à la terre.

« Toutes les oppositions que présente la nature manifestent ce dualisme fondamental. La lumière et les ténèbres, le jour et la nuit, l'orient et le midi d'une part, le couchant et le nord de l'autre, traduisent en images et localisent dans l'espace les deux classes contraires de pouvoirs surnaturels : d'un côté, la vie rayonne et monte, de l'autre, elle descend et s'éteint. Même contraste entre le haut et le bas, entre le ciel et la terre : là-haut, la demeure sacrée des dieux, des astres qui ne connaissent pas la mort ; ici-bas, la région profane des mortels que la terre engloutit et, plus bas encore, les régions ténébreuses où se cachent les serpents et la foule des démons » (ibid. : 560).

Si l'interprétation de Hertz, essentiellement inspirée de données ethnographiques européennes et maoris, ne peut être directement et simplement appliquée au contexte est-africain, elle offre toutefois de formidables lignes directrices. Il est en effet remarquable que lorsque les cornes des animaux favoris croissent vers le haut ou vers l'avant, c'est presque toujours la gauche qui est déformée, c'est-à-dire, fracturée ou incisée de sorte à choir en direction du sol. La droite reste ainsi naturellement orientée vers le ciel²⁰⁵.

L'orientation de telles encornures peut être liée à la cosmologie des pasteurs est-africains et à leur idéologie. Dans la plupart des sociétés, le ciel est associé au 'créateur', au 'divin', au 'sacré', aux 'esprits' ou aux 'ancêtres' (Barton 1921b ; Evans-Pritchard 1951 ; Dyson-Hudson 1966 ; Schneider 1967 ; Buxton 1973 ; Strecker 1976b ; Abbink 1997a ; Houtteman 2011). C'est là-haut que se trouverait leur résidence originelle²⁰⁶. L'homme comme le bétail sont supposés provenir du ciel et ils en dépendent largement sur terre, car il est le dispensateur de la pluie nécessaire à la vie pastorale. Les animaux domestiques apparaissent alors dans ce contexte

²⁰⁵ Evans-Pritchard remarque que lorsque les Nuer déforment la corne droite, ils l'orientent toujours vers le haut (1953a : 7).

²⁰⁶ Chez les Hamar, le ciel est dit être la résidence des ancêtres, qui à l'origine étaient des êtres ressemblant à des bovins (Strecker 1976b : 16). Le terme *barjo*, traduit en son temps uniquement par 'dieu' (Jensen 1959 : 342), mais à la signification en fait multiple (bonne fortune, création, chance, bien-être, etc.), signifie littéralement 'en provenance d'en haut' (Strecker 1988a). Chez les Nuer, *kwoth* peut être traduit par 'dieu', un être de pur esprit, créateur, considéré résider particulièrement dans le ciel, vers le haut : « Hence, anything connected with the firmament has associations with him » (Evans-Pritchard 1951 : 2). Chez les Dinka, la résidence de *nhialic* 'dieu' est également le ciel (Deng 1972 : 126). Chez les Mandari, le ciel, ce qui est en haut, est associé avec *nun* le 'créateur' (Buxton 1973 : 21, 388). Chez les Pokot, le dieu créateur *tororut* et les autres 'détés', manifestations de *tororut*, tels *asis* (soleil), *araua* (lune), *elat* (tonnerre, éclair et pluie), *kokel* (étoiles), *yim* (ciel), sont tous associées au monde supérieur. L'origine des Pokot est également à rechercher dans le ciel dit le mythe (Schneider 1967). Chez les Karimojong, *akuj* 'dieu' vit dans le ciel (Dyson-Hudson 1966 : 165). Chez les Turkana, *akwich* est le terme pour l' 'être suprême' et signifie 'en haut' (Barton 1921b : 210). Chez les Tishana Me'en du Sud Omo, le mythe d'origine évoque la vache des leaders rituels (*komoruts*) qui a une corne pointant au sol et l'autre vers le ciel. Ces directions sont censées illustrer le rôle de médiateur des *komoruts*, entre le dieu du ciel *turma* et le peuple sur terre en bas (Abbink 1997a : 554).

comme un don céleste relevant de la surnature et comme les médiateurs privilégiés avec celle-ci. L'asymétrie des cornes réalisée sur les animaux favoris peut ainsi être interprétée comme le symbole d'une polarité 'religieuse', 'idéologique'. Hazel (1981) traite, dans son essai sur l'idéologie des éleveurs est-africains, des conceptions qui se sont développées concurremment à la spécialisation pastorale et qui lui sont inhérentes et coextensives. À partir des mythes, représentations et pratiques, il explique la propension de ces éleveurs à s'attribuer des affinités célestes et à répugner le travail de la terre ou à le confier principalement aux femmes. À ces dernières est effectivement assigné un statut idéologiquement terrestre, en raison de leurs activités dans les champs, de leurs responsabilités du transport des objets lourds et des biens domestiques, ainsi que du port de leurs diverses parures qui alourdissent leur démarche. Les hommes tendent à garder leurs distances d'avec les choses de la terre et considèrent l'élevage comme un mode supérieur de subsistance. Ceux qui orientent les cornes de leurs bovins de manière asymétrique rendent finalement compte de leur identité et statut d'éleveur idéologiquement céleste. La corne droite est élevée vers le ciel, en référence au principe créateur, au sacré, au masculin, tandis que la gauche est tournée vers le sol, en référence à la terre, au profane, au féminin²⁰⁷. Par la déformation des encornures asymétriques, les hommes font de leurs animaux favoris des intermédiaires entre la nature et la surnature, tout en recherchant la force et la protection de cette dernière²⁰⁸. À travers les danses et les chants qu'ils peuvent maintenant réaliser en l'honneur de leurs animaux, en élevant leur corps et leurs bras au ciel, ils n'auront alors de cesse de chercher à faire venir à eux, à faire descendre sur eux, la prospérité, la fertilité, la richesse, le bien, la vie tout simplement.

8.4. *Signification sociale du nom d'animal favori*

L'animal favori participe de l'identité humaine, particulièrement à travers le processus d'embellissement et le système de nomination. Durant le cours de sa vie, un éleveur reçoit des noms différents, d'origines et d'importances sociales diverses, mais signifiant chacun des aspects spécifiques de sa personne (Strecker 1993 : 126). Donner un nom à quelqu'un implique une reconnaissance de sa valeur sociale, mais le nom en lui-même ne se réfère pas seulement à elle ou

²⁰⁷ Chez les Hamar, la droite est associée au bien-être, à la pureté, à la bonne fortune. C'est de la main droite qu'il faut donner et recevoir, c'est le gros orteil droit qui conduit un homme sans encombre vers ce qui est bon dans la vie (Strecker 1999). C'est donc finalement par la droite que le *barjo* circule entre les gens et la nature.

²⁰⁸ Il est remarquable que les éleveurs est-africains crient le nom de leurs animaux favoris lorsqu'ils partent au combat. Une telle invocation face à leurs ennemis est supposée leur apporter protection et succès. Le rôle apotropaïque de ces animaux se trouve bien exprimé en cette occasion. Dans ce contexte, voire au-delà également, les encornures asymétriques pourraient apparaître comme des symboles de la force et la protection de la surnature qu'ils tentent de se concilier. En effet, chez les Hamar, lorsque les hommes combattent avec des bâtons, ils placent leurs bras dans une position identique à celle des encornures déformées de leurs animaux favoris. Le bras droit tient un bâton élevé au-dessus de la tête, afin de frapper l'adversaire, tandis que le bras gauche tient un bâton orienté vers le sol, afin de parer les coups. Cette forme asymétrique est privilégiée par les jeunes guerriers pasteurs, alors que les hommes seniors qui ne combattent guère plus préfèrent un animal favori ayant une forme d'encornures qui symbolise pour eux la paix (les deux cornes pointant vers le haut et se tournant l'une vers l'autre) (Lydall, communication personnelle).

à lui en tant qu'individu. Ce nom révèle d'autres aspects de la réalité sociale de ceux qui le donnent et de celui ou celle qui le porte. Ainsi, un individu acquiert un nom qui n'est pas uniquement personnel mais qui est aussi social, exprimant par là des traits de la société dans laquelle il est né et à laquelle il est lié (Yimam 2006 : 40). Chez les Hamar, un trait fondamental est la présence, voire l'omniprésence du bétail²⁰⁹. Dans ce contexte, l'attribution aux humains de noms inspirés par le bétail ne sert pas à 'bestialiser' les individus, mais au contraire, à les humaniser.

Un éleveur reçoit un nom dérivé du bovin avec lequel il entretient la relation d'intimité la plus forte, c'est-à-dire, son *errawak* (fig. 160). Ce nom-*errawak* se réfère à son identité et/ou statut vis-à-vis de cet autre et à la perception de sa couleur de robe²¹⁰. Il est appelé 'père et/ou propriétaire de telle configuration de couleur'. Le terme *imba* signifie à la fois père et propriétaire. Le nom-*errawak* est en langue Nyangatom. Ainsi, mon informateur Sago est appelé Lossiario : 'père du bœuf tacheté de noir et de blanc'. L'animal favori acquiert également un nom propre qui se réfère à sa couleur de robe et qui est généralement en langue Hamar ou Nyangatom, parfois en Dassanetch. Lukusse explique que les noms sont choisis parmi ces trois langues et qu'il n'y a, par exemple, aucun nom Mursi, car « *nous ne sommes traditionnellement pas amis avec les Mursi, nous avons toujours été en guerre contre eux, c'est seulement maintenant que nous avons fait la paix* ». Le nom-*errawak* et le nom de l'animal favori attestent ici des relations interethniques et des modes de communications entre les groupes de la région du Sud Omo. Les Hamar ont été alternativement en paix et en guerre avec les Dassanetch et les Nyangatom, cela depuis plus d'un siècle déjà.

Les interactions multiples entre un éleveur et son animal favori entraînent une reconnaissance mutuelle. Pour faire venir son *errawak*, il dit son nom à haute voix ou siffle d'une manière spécifique. Mes informateurs disent que le bétail répond à leur appel et que chaque *errawak* identifie aisément son propriétaire. Par exemple, Sago explique que « *lorsque tu es absent quelques jours et que tu reviens au campement, ton errawak va te voir au moment où tu entres dans l'enclos. Il va*

²⁰⁹ Lors de son initiation (*ukuli*), après avoir sauté et couru quatre fois au-dessus d'une colonne de bovins accolés les uns autres, un jeune homme acquiert un *gar*-nom tiré de la configuration des couleurs du veau femelle qui se tient au début de la colonne. Le veau est appelé un veau *garro* et le jeune homme est dit être son 'père'. Ces termes dérivent de *gari* qui signifie grand, adulte. Ainsi, lorsque Lukusse sauta au-dessus d'un *garro* blanc, il devint connu par le nom de Silimba, père/propriétaire (*imba*) du blanc (*sili*). Il est interdit pour l'éleveur de boire de son lait, de manger sa viande ou d'en faire une couverture pour dormir une fois décédé (Lydall & Strecker 1979 ; Lydall 1999). Si un éleveur a un bouc comme animal favori (*errak'uli*), il reçoit aussi un nom dérivé de la configuration des couleurs de la robe et est connu en tant que 'père de telle configuration de couleur'.

²¹⁰ Les éleveurs Hamar sont soucieux de maintenir une large palette de couleurs des robes animales, peut-être bien parce qu'elle est employée comme un système de référence pour dénommer les personnes. En outre, la perception des couleurs au sein de leur environnement (oiseaux, plantes, pierres, etc.) semble liée à la reconnaissance des configurations de couleurs de leurs animaux domestiques. La couleur est pertinente également dans les rituels et les sacrifices, les animaux étant désignés d'après leur robe, autrement dit, d'après leur signification. De fait, les couleurs préférées pour les *errawak* sont les mêmes que celles perçues comme déterminantes dans les divers éléments et substances de la vie rituelle Hamar (comme le lait blanc, le sang rouge, le café brun) (Lydall 1978). Les anthropologues intéressés par les couleurs et leur symbolisme pensent généralement que la société des hommes apparaît comme « *un claque du système des couleurs bovines* » (Almagor 1972 ; Tornay 1973, 1978 ; Turton 1980 ; Hazel 1997 : 71).

pleurer comme un enfant. Ensuite, il s'approche de toi, commence à se frotter contre toi, comme contre un arbre. Alors tu le caresses et, comme un enfant, il reste à côté de toi pour un long moment ».

Le nom-*errawak* d'un homme évoque non seulement son *errawak* par sa configuration de couleur, mais suggère aussi comment ce dernier devrait agir envers son *errawak*. C'est-à-dire, un homme devrait agir comme un père envers son animal et le considérer comme son fils. Tous mes informateurs disent : « *Mon errawak est mon fils* ». Le nom *errawak* d'un homme indique donc la configuration de couleur de l'animal favori et la relation à entretenir vis-à-vis de l'animal : être un père/propriétaire (*imba*). Ainsi, le nom identifie aussi bien qu'il différencie les partenaires de la relation homme-animal. C'est également le cas avec le nom qu'acquiert un homme lorsqu'il est initié. Il est appelé père/propriétaire (*imba*) de son veau femelle *garro* qui est identifié également par la configuration de sa couleur de robe. Un homme s'identifie fortement avec son *errawak* lorsqu'il chante pour lui, imitant avec ses bras levés la forme de l'encornure animale (fig. 161). Il est dit alors qu'il devient son *errawak*. L'identification de l'homme à son *errawak* va même plus loin, car son destin et sa chance (*barjo*) sont dits équivalents à ceux de son *errawak*, et réciproquement. De fait, il est dit que l'*errawak* d'un homme est dit être son *barjo* (Lydall, communication personnelle).

Une fois les caractéristiques physiques de l'animal favori transformées selon la tradition l'éleveur compose un chant pour lui, dans lequel il glorifie ses qualités. À travers ce chant, il fait l'éloge non seulement de son animal, mais aussi de ses proches et de ses *anamo*, ceux qui l'ont aidé à 'créer' son *errawak* ou avec qui il a l'habitude de conduire le bétail. Les *anamo* participent activement au processus d'embellissement, en fabricant des colliers en cuir, en modifiant l'apparence physique s'ils sont experts ou en achetant sur les marchés les cloches que portent ces animaux. Chanter pour son 'autre' animal est pour un éleveur une manière de construire son 'soi social' et d'obtenir une reconnaissance auprès de ses pairs, voire au-delà. Sago explique : « *Je chante afin que tout le monde puisse me connaître. Si tu n'as pas d'errawak, tu ne peux pas chanter. Si tu chantes, les gens vont demander pour quel animal tu chantes et ils vont venir voir si tu en as vraiment un ou pas* ». Un éleveur vient aux danses et chante pour être connu des autres hommes et femmes, qu'il essaie d'impressionner par sa voix, ses mouvements, ses sauts, ses parures, son apparence générale,

aussi bien que par la poésie de son chant²¹¹. Ainsi, la glorification de l'*errawak* est aussi une opportunité pour l'éleveur de vanter également ses propres qualités face aux autres²¹².

Le nom-*errawak* est le terme préférentiel d'adresse entre camarades de classe (*anamo*), exprimant ainsi solidarité et égalité entre eux. Les hommes qui partagent le même nom-*errawak* sont à même de partager, d'une certaine manière, une identité pastorale commune, en tant que pères/propriétaires de tels ou tels bovins. Leur nom-*errawak* met en évidence leurs similarités, plutôt que leurs différences. En outre, comme le même nom-*errawak* est donné à différents hommes, il ne souligne pas leur singularité, mais insiste au contraire sur leur même appartenance sociale. À travers ce symbole partagé, les individus affirment leur appartenance au groupe de ceux qui possèdent des animaux favoris. Il est inapproprié pour les gens autres que les camarades de classe d'âge d'utiliser le nom-*errawak*. Lukusse explique que les *anamo* doivent s'adresser les uns envers les autres avec leur nom-*errawak* et que les femmes mariées et les jeunes filles doivent s'adresser aux hommes avec leur nom-*garro*. Ainsi, le bétail apparaît comme un des principaux médiums auxquels recourent les hommes et les femmes pour exprimer et définir leurs relations.

²¹¹ Burton rapporte également que chez les Atuot, un homme sans animal favori ne sera jamais véritablement connu ou renommé, car il ne pourra pas chanter lors des danses en groupe (Burton 1978 : 613).

²¹² En chantant pour son animal favori, un éleveur essaie également de maintenir une bonne relation avec la nature. Les Hamar croient que s'ils ont une juste et saine relation avec leur *errawak*, la pluie tombera, l'herbe poussera, le bétail sera bien et eux également, parce qu'ils seront protégés de tout danger (ennemis, maladie, sécheresse ou famine) (Strecker 1986).

8.5. Esthétique et symbolique de l'animal favori

Durant mes recherches, j'ai observé de quelle manière le bétail est un élément essentiel de l'expérience esthétique Hamar. À travers le processus domesticatoire, l'homme exerce son pouvoir sur le bétail, en l'apprivoisant et en modifiant son apparence physique selon ses propres codes culturels. Ce corps animal devient une 'matière transformable', ajustable aux désirs individuels et aux exigences sociales. Son marquage répond à une volonté de contrôle, mais il est aussi l'expression d'une esthétique. Cela est particulièrement évident avec les *errawak* que les éleveurs personnalisent en modifiant leur apparence et en les décorant de colliers et de cloches. Ces animaux ont un marquage corporel permanent qui est hautement visible et considéré comme beau (*paya*).

Le processus d'embellissement se rapproche fortement d'un rite de passage pour les animaux. Le marquage corporel authentifie leur nouvelle identité, acquise souvent dans la douleur. Il dénote un changement quasi ontologique, car les animaux favoris n'entrent plus dans la catégorie des animaux domestiques (*k'olle*) comme les autres membres du troupeau (bovins, chèvres et moutons), mais sont dès lors des *errawak*, plus proches du monde des hommes. Comme le dit Sago : « *Les errawak sont comme des gens* ». En effet, ils sont perçus par leurs propriétaires comme leurs enfants et sont traités avec soin, domestiqués avec des gestes attentionnés, des chants et des mots doux. Ils sont dits être les meilleurs amis de leurs propriétaires, à qui ils confient leurs soucis et leurs souhaits. Les éleveurs parlent spontanément de leurs animaux favoris comme s'il s'agissait d'êtres humains capables de comprendre leurs pensées, leurs sentiments et leurs rêves.

Le processus d'embellissement permet de distinguer de manière significative les animaux favoris du reste du troupeau, mais également de les distinguer entre eux. Il permet de faciliter leur repérage, qu'ils soient isolés dans le bush ou regroupés dans les enclos. Toutefois, l'aspect pratique du marquage n'est peut-être pas sa seule raison d'être. En effet, les éleveurs n'ont pas nécessairement besoin d'un marquage spécifique pour identifier leurs propres animaux. Ils savent les reconnaître par d'autres traits (couleurs de robes, formes des cornes, etc.). Le marquage porte en fait un message qui s'adresse aux autres éleveurs, du moins à ceux qui savent le lire. Toutes les modifications corporelles et les décorations qu'un *errawak* 'affiche' sont dites être sa fierté, son honneur (*poramo*). Mais en fait, comme l'explique Sago, les éleveurs les font pour leur propre honneur et pour rendre les autres jaloux d'une certaine manière. Ils montrent ainsi qu'ils sont pleinement engagés envers leurs animaux, respectueux des traditions liées au phénomène, mais

également créatifs. L'aspect ostentatoire du marquage attise chez les autres l'envie de faire de même. Chaque éleveur peut en effet accroître la beauté de son *errawak* en augmentant le nombre de ses décorations. Toutefois, seuls certains individus savent comment produire des motifs riches et complexes sur les robes et seuls certains sont experts en déformations et en découpes d'oreilles et fanons. Comme me l'a dit Haila, ce sont ces individus qui peuvent véritablement afficher leur talent en intensifiant leur propre expression esthétique. Ils le font pour les autres uniquement sur demande expresse et contre rétribution. Si le processus d'embellissement permet de stimuler la coopération entre éleveurs, il favorise également la compétition pour le plus bel animal. Les éleveurs comparent leurs animaux favoris, chacun étant convaincu d'avoir le meilleur. Par exemple, lorsque deux bovins commencent à se provoquer naturellement dans le bush, les jeunes éleveurs les laissent s'affronter et le propriétaire d'un *errawak* victorieux relèvera alors les qualités remarquables de celui-ci, ainsi que son talent pour l'avoir si bien élevé.

Les interactions entre l'homme et l'animal favori sont à même de créer une relation intense, d'amour et d'amitié, qui contribue à l'image de soi de l'éleveur. Le marquage permanent est significatif pour ceux qui participent au processus d'embellissement et pour ceux qui voient par la suite l'animal. Ce marquage correspond avec une certaine idée de ce que doit être le corps de cet 'autre', qui agit en fin de compte comme une image vivante de lui-même. En effet, chaque *errawak* est reconnu par son apparence singulière (configuration des couleurs de la robe, forme des cornes, hauteur de la bosse, etc.) qui permet finalement d'identifier son propriétaire et de lui donner une certaine présence, même s'il n'est pas à ses côtés. Lorsqu'une personne regarde un *errawak*, il pense à son propriétaire ou se demande qui il peut bien être. Mon informateur Guito dit ainsi : « *Tu vois cet errawak ? À qui il appartient ? Il appartient à cet homme. Eh ! Il appartient à cet homme !* ». De la même manière, Sago explique que lorsque tu rencontres un *anamo* et que tu t'adresses à lui par son nom-*errawak*, tu définis son animal, parce que ce nom-*errawak* est inspiré de la configuration de ses couleurs de robe. Cette configuration est utilisée comme une métonymie pour désigner l'animal favori, sans doute parce qu'elle est hautement visible et facilement reconnaissable par chacun. Ainsi, la couleur ou configuration de couleur et, par extension, l'*errawak* sont des symboles qui contribuent à la reconnaissance des éleveurs entre eux.

Les animaux favoris participent du soi, dans la mesure où les éleveurs disent bien qu'ils sont leur *siti*. Les *siti* sont des animaux considérés par les éleveurs comme leur « *outright property* » (Lydall 2005 : 161). Ils sont principalement obtenus par des dons faits à la femme d'un homme ou par héritage. Cela signifie que les jeunes mariés et non mariés n'ayant pas encore fait venir leurs femmes chez eux ne possèdent pas leur propre bétail. En conséquence, ils restent

économiquement dépendants de leurs parents, proches et voisins, pour qui ils font paître le bétail. La seule exception à cette situation concerne l'animal favori qu'un homme reçoit et possède entièrement avant son mariage²¹³. En fait, le terme *siti* signifie deux choses bien différentes. D'une part, il renvoie à une partie du corps humain (cheveux), d'autre part à une catégorie de bétail (animaux possédés complètement). Ainsi, lorsque les éleveurs disent que leur *errawak* est leur *siti*, ils expriment l'idée que ces animaux leur appartiennent comme une propriété entièrement personnelle, de la même manière que leurs cheveux appartiennent à leur tête. Un élément humain est utilisé comme métaphore pour dénoter le bétail qu'un individu possède en son nom propre.

En outre, le nom-*errawak* révèle que les choses exprimées par *siti* sont essentielles au soi dans le contexte social Hamar. Il apparaît en effet qu'une caractéristique naturelle de l'animal favori (la couleur de la robe) devient une caractéristique sociale d'un homme, lui offrant une identité (le nom). Le fait qu'un homme porte un nom se référant à la robe, autrement dit le poil, du plus important des animaux qu'il possède, montre qu'il existe au sein du pastoralisme Hamar, ainsi que dans les autres groupes liés au phénomène des animaux favoris, un langage rhétorique complexe et puissant. Ici, une figure rhétorique s'impose, celle de la synecdoque. Une partie du corps de l'animal, considérée comme significative, est choisie pour le représenter dans sa totalité. Les éleveurs concentrent leur attention sur un élément spécifique et hautement visible de l'animal (robe) pour choisir leur nom-*errawak*, plutôt que sur un ensemble disparate (encornures, sabots, oreilles, queue, etc.). De la même manière, ils se concentrent sur un élément spécifique et hautement visible de leurs animaux domestiques (*errawak*), plutôt que sur un ensemble flou et indistinct (troupeau). Ceci, afin de créer un engagement fort envers le pastoralisme (Strecker 2012 : 47). La couleur de robe représente l'animal favori et l'animal favori représente le troupeau. Le nom-*errawak* dit alors aux éleveurs que leur manière d'être ou d'agir envers l'un (*errawak*) doit être finalement identique envers l'autre (troupeau), c'est-à-dire, qu'ils doivent être des 'pères/propriétaires' en particulier, comme en général.

Un homme choisit son animal favori en fonction de sa configuration de couleur. L'*errawak* est un 'compagnon' qui procure non seulement de la satisfaction à un éleveur (visuelle, émotionnelle), mais surtout de la protection. Les Hamar 'transforment' un animal en *errawak* si et seulement s'il possède une bonne, belle, heureuse (*paya*) configuration de couleur de robe. Ils disent eux-mêmes que l'*errawak* va apporter de la bonne fortune à son propriétaire, c'est-à-dire, pouvoir contribuer à son *barjo*. Durant les activités quotidiennes, et particulièrement durant les

²¹³ Il en va de même chez les Atuot, « *the only property that could properly be said to be his own is the ox of which he sings, the animal from which his own name is derived* » (Burton 1978 : 613).

incursions en territoires ennemis, ils se sentent protégés. Avant un combat ou un raid, les hommes dessinent des lignes sur les robes de leurs *errawak* avec de la bouse fraîche, crient leurs noms et chantent pour eux²¹⁴. Sago dit ainsi que son *errawak* est sa force (*kanta*), il lui donne du courage et le protège. Cet 'autre' animal lui insuffle un sentiment de pouvoir personnel accru.

Lorsque l'animal devient vieux et faible, il peut être vendu avec d'autres animaux ordinaires, afin que son propriétaire puisse acquérir un fusil. Comme me l'a dit Gadi, « *le fusil, comme ton bœuf, te protège* ». Plus souvent, et comme dans de nombreuses sociétés où s'est développé le phénomène des animaux favoris, l'animal est sacrifié lors de la saison sèche, lorsque la nourriture est moins abondante et que la famine guette. Il est possible de parler ici de sacrifice, d'une part parce que la possession du bétail trouve une certaine finalité dans le sacrifice (Evans-Pritchard 1956 ; Bonte 1999) et que la 'destruction' de l'animal (victime) peut être entendue comme un mode de gestion des rapports entre le sacré et le profane permettant de communiquer avec le surnaturel (Hubert & Mauss 1898). Le propriétaire sacrifie son animal, son bien le plus précieux, afin d'empêcher l'appauvrissement de son *barjo* entraîné par la déchéance de son *errawak*. Il demande à un de ses *anamo* de tuer l'animal qu'il a élevé et vu grandir. Ces camarades de classe d'âge essaient de calmer ses émotions et le soutiennent à ce moment. Le chagrin qu'il connaît, considéré comme similaire à celui qu'il aurait pour un membre de sa famille, est ensuite sublimé par le sentiment d'honneur qu'il éprouve à abréger les souffrances de son *errawak* grabataire et à nourrir ses pairs en ces temps difficiles. Tous peuvent alors voir leur bonne fortune (*barjo*) augmenter par ce sacrifice. En effet, le bétail est ce lien entre les hommes et la surnature, qui participe de la production et reproduction (sociale et économique). Son sacrifice garantit le maintien de leur relation et restaure l'ordre social et naturel perturbé par la sécheresse et la famine qui menacent en cette saison. En signe de deuil, comme au moment de la mort des hommes et des femmes, des coups de feu sont tirés en l'air. La viande de l'animal est partagée et consommée par les gens présents. Seul le propriétaire se refuse à en manger. Comme dit Lukusse : « *Je ne mange pas de mon errawak. C'est mon enfant. Mes anamo, ils peuvent en manger. Si je le mange, mon barjo va mal tourner* »²¹⁵.

La tête complète de l'*errawak* est prélevée et déposée par les *anamo* dans les hautes branches d'un arbre situé, selon le lieu du sacrifice, à proximité de l'habitation du propriétaire ou

²¹⁴ L'invocation des animaux favoris, l'appel à leur protection, est une pratique commune aux éleveurs est-africains, tels les Bodi (Fukui 1979), les Lango (Driberg 1923 : 109), les Nuer (Jackson 1923 : 92) et les Turkana (McCabe 2004 : 74). Les éleveurs amènent leurs animaux décorés devant leurs ennemis et crient leurs noms, indiquant qu'ils sont prêts à mourir pour eux si ces derniers se risquent à les toucher.

²¹⁵ De la même manière, les Suri ne mangent pas de la viande de leurs propres animaux favoris, car ce serait comme une forme de « *cannibalism* » (Abbink 2003 : 348). Les Dassanetch également ne sacrifient et ni ne mangent eux-mêmes leurs propres animaux favoris, car ce serait comme se tuer et se manger eux-mêmes (Almagor 1972 : 89).

du campement temporaire dans lequel il se trouve alors. Elle est orientée en direction de l'est, c'est-à-dire, du soleil levant et des hautes montagnes ancestrales. Cet arbre est considéré comme sa sépulture et toute personne passant devant se remémore le parcours de vie de l'animal et son importance pour son propriétaire, devenu célèbre grâce aux chants qu'il lui composa. Lorsque le crâne est sec et que les cornes tombent au sol, le propriétaire en donne une à son meilleur *anamo*, l'autre à son père. Ces cornes sont utilisées comme étuis, où sont rangées les plumes blanches et noires d'autruches que les hommes portent dans leur coiffe. L'animal est supposé continuer à veiller sur son propriétaire, même si ce dernier aura pris entretemps un nouvel animal favori. En effet, un éleveur veille très souvent à garder un second *errawak*, car la disparition du premier est généralement considérée comme une infortune qu'il faut conjurer rapidement, afin de maintenir son *barjo* en éveil. Dès lors, si un éleveur décore, chante et prend tant de soin de l'*errawak*, c'est bien semble-t-il parce qu'il croit qu'il incorpore (Lydall & Strecker 1979 : 185, note 133) ou est son *barjo*.

8.6. Conclusion

Pour conclure sur ce phénomène des animaux favoris, je dirais que si les bovins représentent d'une certaine manière des figures de l'altérité pour les éleveurs, les divers processus domesticatoires contribuent à les transformer en des êtres vivants moins sauvages, moins menaçants, moins étrangers, et finalement à les inscrire dans la sphère de la société des hommes. L'altérité n'est pas autoproduite, mais naît d'une relation. Le contrôle et la connaissance personnalisée des bovins créent une relation d'intimité entre les hommes et leurs animaux. Leurs interactions quotidiennes tendent ici à générer un niveau élevé de familiarité mutuelle, dont les éleveurs s'inspirent pour conférer à leurs animaux des attributs de la personnalité humaine. Toutefois, un tel brouillage de la ligne de démarcation entre humain et animal n'est pas un trait commun à toutes les sociétés pastorales et agropastorales d'Afrique de l'Est. Il n'est, à ma connaissance, reconnu uniquement dans les sociétés où s'exprime le phénomène des animaux favoris. En outre, les relations entre les éleveurs et leur bétail connaissent au sein de ce phénomène des expressions et des significations culturelles spécifiques. Chez les Hamar, par exemple, un éleveur désigne le bétail qui est sa propriété personnelle par le terme *siti* (cheveux). En tant que propriétaire de ce bétail, il a le droit de modifier ses caractéristiques naturelles, en fonction de préférences personnelles et culturelles. Les interactions de longue durée qu'un éleveur a avec les animaux de son troupeau font qu'il perçoit chaque bovin comme unique, avec des traits physiques et comportementaux spécifiques, avec un caractère propre. Plus grand est le contrôle qu'il exerce sur cet 'autre', plus cet 'autre' l'aide à développer un sens du 'soi' et plus cet

‘autre’ est incorporé dans son ‘soi’. C’est particulièrement vrai dans le cas du bovin favori qui participe à la construction identitaire d’un éleveur, qui la façonne même. Un éleveur est en effet nommé d’après l’apparence de son animal favori. Et s’il est ainsi nommé c’est parce que cet ‘autre’ a les qualités désirées et recherchées dans un bovin, et parce que les interactions qu’il a avec cet ‘autre’ sont emblématiques de celles qu’il a généralement avec tous les autres animaux de son troupeau (soin, protection, attachement, etc.), mais d’une manière plus intense.

L’expérience quotidienne de relations d’intimité, de proximité avec le bétail ne façonne pas uniquement l’identité d’un éleveur, mais également les pratiques et les représentations en lien avec l’esthétique. Le bétail est le bien le plus valorisé, la possession la plus estimée, un point central de la perception humaine dans le contexte de vie pastorale. En un sens, le bétail peut apparaître comme le principal locus esthétique de la société Hamar, comme de toutes celles mentionnées précédemment. Le marquage corporel des animaux favoris exprime bien l’idée que ces animaux sont un régal pour les yeux avant d’être un régal pour l’estomac (Coote 1992 : 254). Les éleveurs ne glorifient pas uniquement les qualités physiques et esthétiques de leurs animaux favoris, mais leurs attribuent également des fonctions ou valeurs apotropaïques et symboliques. Ces animaux sont supposés contribuer à la bonne fortune des propriétaires, à leur identité, statut ou position sociale. Ainsi, le phénomène des animaux favoris témoigne que le bétail est un médium privilégié par lequel les hommes expriment et définissent leur être, leur ‘soi’, aussi bien que leurs relations les uns avec les autres, les uns envers les autres.

Par l’intermédiaire du bétail, une communication s’établit entre les hommes, mais aussi entre des êtres surnaturels, des divinités, des esprits ou des ancêtres. C’est ce que nous allons voir dans les chapitres suivants (9 et 10). Je vais porter particulièrement mon attention sur le rôle du bétail dans les rituels funéraires des sociétés pastorales et agropastorales est-africaines, ainsi que dans ceux des royaumes de la région des Grands Lacs (fig. 162). Ce sujet est d’importance, car les rituels et pratiques funéraires constituent un domaine privilégié par lequel les archéologues tentent d’appréhender les croyances, les structures sociales et les hiérarchies des sociétés qu’ils étudient, et les exemples ethnographiques présentés ci-dessous peuvent être de remarquables sources d’interprétation. En effet, ces rituels laissent ‘derrière eux’ une empreinte matérielle, concrète, tangible et souvent durable, aussi bien dans le sol que sur le sol. Ils impliquent un ensemble de paroles, mais aussi de gestes, d’objets, de biens susceptibles d’être préservés et de fournir ainsi d’intéressantes analogies.

Dans le cadre de ma recherche ethnoarchéologique, je ne vais pas traiter pas du rôle du bétail comme moyen de paiement. Si le bétail est utilisé de cette manière dans de nombreuses

circonstances en Afrique (Baroin & Boutrais 2009), afin d'accomplir certaines prestations ou obligations sociales, telles les compensations pour meurtre ('prix du sang') ou les compensations matrimoniales ('prix de la fiancée'), ces dernières n'entraînent pas la matérialité que je viens d'évoquer et que je souhaite étudier.

9. LE ROLE DU BETAIL DANS LES SOCIETES PASTORALES ET AGROPASTORALES D'AFRIQUE DE L'EST

9.1. Environnement social et économique

L'Afrique de l'Est possède une histoire complexe, forgée sur la riche mosaïque des adaptations humaines à son environnement physique et social. Cette région présente en effet une grande diversité écologique, avec des paysages semi-désertiques, des plaines de savanes, des hauts-plateaux bien arrosés, de vastes aires montagneuses couvertes de forêts et des environnements de bords de lacs et de rivières fertiles. Elle montre également une occupation humaine riche dans sa diversité ethnique, son évolution culturelle et son adaptation socio-économique.

Avant le XIX^e siècle, les modèles d'établissement étaient largement fondés sur une occupation itinérante des sols (Waller 1985). Les populations vivaient essentiellement au nord aride et dans la vallée du Rift d'un pastoralisme nomade ou d'un semi-pastoralisme, au Kenya, à l'ouest et au sud du Tanganyika, elles tiraient principalement leur subsistance d'une agriculture itinérante, et partout elles pratiquaient largement la chasse et la cueillette. Elles étaient alors relativement peu nombreuses et disséminées, assurant une occupation encore faible des territoires. Il existait toutefois des exceptions, avec des aires plus densément peuplées et possédant une histoire longue et continue d'occupations. Il s'agit notamment de la région des Grands Lacs, où les conditions étaient favorables à la production de surplus agricole permettant d'alimenter des États centralisés, de certaines dimensions et complexités.

La diversité des niches écologiques favorisa l'interaction et la mobilité entre les divers groupes humains, donnant naissance aux complexes réseaux d'échanges qui furent une caractéristique majeure de l'Afrique orientale au XIX^e siècle (Sobania 1991 ; Turton 1991). Le sens et le contenu de ces échanges ont varié au cours du temps, et ils n'ont pas complètement disparu aujourd'hui. L'exploitation de ces zones écologiques fut en effet à l'origine de plusieurs systèmes régionaux liant des modes de subsistance complémentaires (pastoralisme, agropastoralisme, agriculture, chasse et cueillette, pêche, apiculture) et propres aux conditions environnementales prédominantes²¹⁶. Elle était l'œuvre de sociétés dites à petite échelle qui étaient dans l'ensemble économiquement autosuffisantes et socio-politiquement autonomes. Toutefois, ces sociétés n'étaient pas fermées sur elles-mêmes. Au contraire, elles se caractérisaient

²¹⁶ Trois grands systèmes régionaux sont actuellement distingués, sans pour autant être clos sur eux-mêmes : le bassin oriental du Lac Turkana ; la région à l'ouest du Lac Turkana, avec les terres au nord-est et au sud de l'Ouganda et du Soudan du Sud ; la région centrale de la Vallée du Rift, allant du Kenya actuel au nord à la Tanzanie au sud (Sobania 1991 : 120-121).

par la souplesse de leurs frontières et par la flexibilité de leurs populations humaines. Par choix ou par contrainte, individus, familles ou groupes pouvaient régulièrement transformer leur mode de vie, c'est-à-dire, changer de lieu ou de stratégie de subsistance, adopter une nouvelle langue ou pratique culturelle, intégrer une autre structure sociale ou en créer une. Pour beaucoup d'individus insérés dans ces systèmes régionaux d'échanges, l'élevage représentait toutefois le mode de subsistance le plus valorisé. L'attachement aux animaux domestiques n'apparaissait pas uniquement comme économique mais impliquait également des enjeux identitaires, sociaux, culturels et émotionnels importants.

L'intensification du pastoralisme dans la région semble résulter du développement de ces réseaux d'échanges, qui attirèrent de plus en plus de personnes vers un même univers pastoral²¹⁷ (Bollig 2000 ; Bollig *et al.* 2013). Ces réseaux d'échanges facilitèrent l'élaboration et la diffusion de représentations et pratiques autour du bétail, devenu la richesse matérielle, relationnelle et symbolique par excellence. Les relations sociales, aussi bien que les valeurs sociales, étaient largement centrées sur les droits et obligations en lien avec le bétail, le plus souvent le gros bétail, même si le petit bétail jouait un rôle économique et rituel non négligeable. Le bétail est ainsi devenu un moyen privilégié permettant l'établissement et le maintien de ces relations, à l'intérieur comme à l'extérieur de son groupe. Dépendants, pour la survie de leurs animaux domestiques, des fourrages et donc des pluies souvent imprévisibles dans leur échelle temporelle comme spatiale, les éleveurs mirent en place diverses stratégies permettant aussi bien de contenir les pertes que de renouveler les cheptels. Si la naissance conditionnait le réseau d'acquisitions et d'échanges d'une personne (limité alors aux membres agnatiques généralement), le mariage l'élargissait ensuite à un groupe (ou à des groupes) d'affins, et finalement le parcours de vie même d'une personne l'emmenait à la création originale et délibérée de partenariats dépassant parfois son propre groupe. Les éleveurs ont ainsi, via leurs parents, alliés ou partenaires, assuré une circulation, une séparation et une composition diversifiées des troupeaux, selon des impératifs économiques et écologiques ou encore selon des obligations sociales et des envies personnelles. Le désir de se maintenir dans une production pastorale, même risquée au vu de conditions écologiques instables, favorisa en effet les interactions entre individus, de même ou de groupes différents, aux modes de subsistances similaires ou non, entraînant la formation d'alliances, de mariages ou intermariages, ainsi que de liens d'amitiés durables. Il participa assurément d'une formation dynamique des groupes ethniques en Afrique orientale au cours des derniers siècles.

²¹⁷ Par exemple, une partie des Pokot durant la première moitié du XIX^e siècle (Bollig 2000), ainsi que les Turkana (Lamphear 1994).

Toutefois, cette image d'Épinal de relations intra- et intergroupes, positives et pacifiques, doit être relativisée par les pratiques récurrentes, devenues toujours plus meurtrières avec l'arrivée des armes à feu, des vols et razzias de bétail (Gray *et al.* 2003 ; Österle & Bollig 2003). Elles sont en effet une caractéristique importante du paysage socio-politique précolonial et colonial (Fukui & Turton 1979)²¹⁸. S'il y a coopération entre individus ou groupes d'individus, il y a aussi compétition. Les conflits sont bien présents autour de cette richesse qu'est le bétail. Sa possession est recherchée tout autant que les ressources permettant son exploitation, c'est-à-dire les points d'eau et les pâturages bien arrosés par les pluies²¹⁹. Les éleveurs mobiles sont toutefois davantage intéressés par l'obtention d'un accès libre à ces ressources que par leur total accaparement ou occupation (Tornay 1979d). Les traditions orales témoignent que les razzias prennent davantage d'ampleur lors de périodes de crises, c'est-à-dire, d'insécurité alimentaire, d'instabilité sociopolitique ou écologique (famines, épidémies, épizooties, conflits régionaux, etc.). Si les razzias peuvent être liées à des enjeux économiques, tels le besoin de reconstruire ses troupeaux ou la volonté d'augmenter sa production, à des enjeux socioculturels, tels un rite de passage, une dote traditionnelle en bétail ou un ethos du guerrier valeureux et victorieux, ou encore à des enjeux politiques, tels l'établissement et le maintien d'identités séparées entre groupes voisins, il apparaît en effet que les razzias trouvent fréquemment leur origine dans ces situations de crises qui entraînent une compétition pour les ressources (Hendrickson *et al.* 1996 ; Meier *et al.* 2007). Les razzias et contre-razzias rempliraient alors d'importantes fonctions économiques, sociales, écologiques et politiques, de par la redistribution et la dispersion des populations humaines et animales qu'elles entraînent (Gray 2009 : 76). En outre, comme elles se déroulent entre des personnes ayant le même mode de subsistance, à savoir le pastoralisme ou l'agropastoralisme, le bétail 'échangé' reste à l'intérieur d'un même et vaste système pastoral, contribuant d'une certaine manière à sa stabilité²²⁰.

Les systèmes régionaux, de par la nature personnelle des échanges qui s'y déroulent, auraient participé à insérer et à maintenir les divers groupes dans des formes d'organisations sociales similaires, c'est-à-dire celles propres aux sociétés dites à petite échelle (Bollig 2000 : 360). En effet, à l'intérieur de ces systèmes, les échanges commerciaux (au contenu varié, petit et gros

²¹⁸ Il faut toutefois se rappeler que la mission coloniale de contrôle social des populations dispersées sur les terres arides de l'Afrique orientale favorisa l'émergence d'une vision des groupes d'éleveurs comme distincts par la langue et la culture, mutuellement hostiles et en conflits permanents pour les pâturages.

²¹⁹ Par exemple, les Nyangatom, aidés des Toposa, cherchèrent à étendre leur territoire en direction des aires de pâtures et des aires cultivées par les Suri, leurs voisins septentrionaux. Leur expansion territoriale s'accompagna dès les années 1990 d'attaques et razzias régulières, conduisant à une violence interethnique et une pression accrue sur les ressources (Abbink 2007).

²²⁰ Ces razzias redistributives se distinguent des razzias prédatrices. Ces dernières se produisent entre des acteurs pratiquant des modes de subsistance différents (entre pasteurs et 'entrepreneurs' motivés par l'appât du gain). Il s'agit donc d'une activité externe au système pastoral traditionnel. La razzia est unidimensionnelle et violente généralement, le bétail volé en très grand nombre se voit destiné à des marchés illicites ou étatiques extérieurs au groupe dépouillé (Hendrickson *et al.* 1996 : 22).

bétail, surplus de la production agricole, tabac, miel, etc.) ne sont ni sous le contrôle d'individus particuliers, élites, classes dirigeantes ou commerçants spécialisés, ni sous celui d'organisations centralisées puissantes, États ou royaumes (Lamphear 1976 : 193-194 ; Sobania 1991 : 126). Ils surviennent dans des sociétés avec peu ou prou de spécialisations occupationnelles, présentant une organisation du travail complexe fondée sur le sexe et l'âge et ayant une configuration politique à pouvoirs collectifs, c'est-à-dire que tous les hommes, et secondairement les femmes, sont répartis dans des classes de génération et d'âge qui détiennent successivement les pouvoirs (Peatrik 1995 : 15). Ces pouvoirs sont en outre transmis à des intervalles variables selon les sociétés. Les échanges se déroulent entre individus ayant une relation de parenté (affins, agnats) ou n'en possédant aucune. Dans ce dernier cas, ils peuvent être mis en lien avec la notion largement répandue parmi les sociétés pastorales et agropastorales de « *bond friendship* ». Il s'agit d'une relation institutionnalisée s'établissant par le don délibéré et libre d'un bien (objet, animal, etc.) entre deux personnes, mais où il est attendu par le donneur originel un don réciproque au moment venu (par exemple, une situation éprouvante telle qu'une famine, un décès, etc.). Cette relation transcende les frontières ethniques et lie les individus et les groupes entre eux à l'intérieur de ces vastes systèmes régionaux (Girke 2010). Les individus entretiennent dès lors eux-mêmes leurs réseaux, plus ou moins grands, s'enrichissant si possible, mais demeurant impuissants à prendre le contrôle de ceux d'autrui. Schneider (1979) avait noté que la richesse en bétail, mobile et s'autoreproduisant, avait des incidences sur les structures politiques. Cette richesse sur pattes n'est ni monopolisée, ni contrôlée de manière exclusive, favorisant ainsi sa diffusion dynamique et une décentralisation du pouvoir. Les décisions politiques ne proviennent pas d'une personne unique, d'un dirigeant régnant sur les autres de manière univoque au sein d'une structure sociale fortement hiérarchisée. Elles émergent d'une multitude de points de vue appartenant aux divers membres de la société, qui finalement arrivent par la discussion à un consensus autour de problématiques les concernant tous ou en partie.

9.2. Organisation politique

Si les populations est-africaines ont connu de longs et complexes phénomènes d'adaptations et de migrations avant d'acquérir les modèles économiques, sociaux et politiques que découvrirent les colons occidentaux à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, nombre d'entre elles montrent aujourd'hui des principes organisationnels communs et essentiels, notamment la parenté, l'âge, le sexe et la communauté. L'unité basique de production et de consommation est le groupe familial, tandis que les parents proches, les camarades de classe d'âge et la communauté en général fournissent l'essentiel du réseau d'échanges. La production dans les

économies de ces sociétés dites à petite échelle n'est pas destinée primordialement à l'échange commercial, à l'intérieur ou à l'extérieur du groupe. Tout surplus de production domestique sert avant tout à remplir les obligations sociales, célébrations particulières et événements extraordinaires (mariages, initiations, funérailles, etc.). Le pouvoir s'exerce là par l'intermédiaire de conseils d'individus. Il est généralement l'apanage des hommes et secondairement des femmes.

L'Afrique orientale présente une riche diversité de ces systèmes à pouvoir collectif. Ils sont fréquents partout où ne se développent pas des royaumes ou des chefferies et sont d'une remarquable vitalité, là où l'ordre colonial ne les a pas entièrement détruits. En effet, la colonisation et l'imposition de l'*Imperial Rule* modifièrent les modèles politiques des sociétés dites à petite échelle, mais certaines des bases posées antérieurement furent préservées²²¹. Les grands bouleversements se produisirent surtout à partir des premières décennies du XX^e siècle, par l'intermédiaire des divers pouvoirs acquis par les gouvernements coloniaux ou indépendants²²². Middleton et Tait considèrent ainsi que les systèmes politiques non centralisés est-africains abordés dans leur ouvrage sont des « *indigenous systems, unaffected by European contact* » (Middleton & Tait 1958 : 1). Le monde est-africain d'avant-guerre devrait ainsi être conçu comme l'œuvre des Africains eux-mêmes, avec ses dynamiques et réseaux d'influences propres. À partir des données actuelles, il serait possible de rendre compte, du moins dans les grandes lignes, des systèmes politiques qu'ils élaborèrent et qui résultent de l'histoire complexe de la réunion et de la dispersion de différentes populations au cours du temps. Des incertitudes sur l'exactitude des modèles proposés demeurent toutefois présentes. D'un côté, le regard de l'observateur occidental peut être mis en cause. De ses premiers temps sur le terrain, S. Tornay dit garder « *le souvenir d'une sorte de vide institutionnel : c'était comme si les Nyangatom refusaient de laisser transparaître la spécificité de leur société* » (Tornay 2001 : 12). De l'autre, l'emploi d'une terminologie rigide ou mal définie peut nuire à l'analyse. Par exemple, le terme 'sociétés' n'implique pas que ces entités soient, sous tous leurs aspects, bien délimitées en tant que 'sociétés' et distinctes les unes des autres. Elles ne sont pas des entités fermées sur elles-mêmes, bien au contraire, des contacts, des échanges, des emprunts

²²¹ Les institutions traditionnelles étaient largement utilisées par les administrations coloniales, afin d'accomplir leurs objectifs (Daannaa 1994). Dans la politique du gouvernement indirect, les populations autochtones n'étaient pas régies directement par les administrateurs coloniaux européens, mais indirectement via leurs propres leaders habituellement considérés comme des chefs. Bien que les sociétés dites à petite échelle ne possédaient pas d'emphase forte sur des chefs souverains, pris comme des décideurs uniques.

²²² La flexibilité traditionnelle des éleveurs est-africains, qui leur avait permis de s'adapter aux conditions changeantes de leur environnement, fut mise en cause. L'imposition de frontières artificielles et de zones délimitées de pâtures fut un des principaux facteurs contribuant à la rigidification de frontières sociales, autrefois fluides, et à une hostilité croissante entre les groupes (Sobania 1991 : 139).

existent révélant l'existence de frontières dynamiques et perméables (Schlee 1989 ; Gabbert & Thubauville 2010 ; Bollig & Österle 2013)²²³.

Je m'attache ici aux sociétés pastorales et agropastorales est-africaines qui, bien que diverses dans leur nature et organisation sociale, présentent des caractéristiques communes au niveau des structures politiques. En préambule, il importe de rappeler la difficulté de séparer celles-ci des structures religieuses-rituelles qui contiennent, en effet, une certaine idéologie politique ou idéologie de pouvoir (Tornay 1989). Les pratiques religieuses, qui attestent de traditions locales diverses et variées, tendent à se réunir sous une même idéologie qualifiée de défensive, car orientée vers le maintien d'un équilibre entre des conditions écologiques et un ordre socio-politique ou cosmologique. Autrement dit, elles visent à maintenir ou restaurer l'intégrité du mode d'existence d'une société vis-à-vis des autres (Abbink 1997b) et sont fondées sur l'idée d'ordonner les relations entre la nature et l'homme. La charge de médiateur rituel entre ces deux 'univers' incombe traditionnellement à des hommes aux statuts particuliers et connus sous des appellations diverses selon les groupes ethniques. La traduction des termes vernaculaires utilisés à leur rencontre est également diverse, reflétant aussi bien une transcription littérale que les fonctions multiples qu'ils remplissent. Ainsi, chez les Maasai, les *loibonok* sont des « *medecine-men* » (Hollis 1905 : 326) ou des « *diviners* » (Galaty 1982 : 12) et, selon les contextes, ils sont regardés comme des « *prophets* », « *shamans* » ou des « *ritual experts* » (Spencer 1991) ; chez les Samburu, culturellement très proches des Maasai, les *loibonok* sont des « *diviner-prophets* » et des « *healers* » (Fratkin 1996 : 64) ; chez les Karimojong, les *ngikadwarak* sont des « *prophets* » (Dyson-Hudson 1966 : 213), tout comme les *werkoi* des Pokot (Peristiany 1975) ; chez les Turkana, les *ngimurok* sont appelés « *witch doctors* » (Barton 1921b : 206) ; chez les Nuer les *guk* ou *cok kwoth* sont des « *prophets* » (Evans-Pritchard 1940 : 185) ; chez les Atuot, les *tiet* sont des « *diviners* » (Burton 1982 : 3). Des mythes complexes expliquent comment ces personnages hors du commun, appartenant le plus souvent à un groupe relativement fermé sur lui-même, ont acquis leur pouvoir. Généralement, il est dit qu'ils sont descendus du ciel (Hollis 1905 : 326) ou que leur pouvoir provient d'une révélation individuelle par l'intermédiaire d'esprits célestes ou du dieu du ciel (Evans-Pritchard 1940 : 185). Mais il en est également qui se sont installés selon un ordre héréditaire et d'autres qui ont été instruits. Le seul élément commun retenu par les anthropologues pour les définir, car unifiant leur diversité, est celui de prophète, tout en étant

²²³ Gray (2009 : 83) donne en exemple le groupe de populations Ateker, un nexus de sept populations Teso-Karimojong- (Nilotiques) liées par des traditions historiques, linguistiques et culturelles communes. Ces tribus étaient historiquement des associations territoriales transitoires, des unités d'élevage temporaires fondées sur les clans, dont l'appartenance variait continuellement en réponse aux famines, sécheresses et maladies récurrentes. L'entité politique dénotée par le terme Karimojong est un construit colonial qui assimila, au temps du contact, les configurations territoriales et politiques des clans Ateker à des identités ethniques distinctes. Elle est donc une structure instable dès son origine, contrôlée temporairement par l'administration coloniale.

conscient du danger d'amalgamer dans une seule et même catégorie analytique la variété de leurs rôles reconnus en Afrique de l'Est (Anderson & Johnson 1995). Finalement, s'ils n'apparaissent pas comme des figures politiques prédominantes, il arrive toutefois qu'ils génèrent une mobilisation politique autour d'eux, surtout lors de situation de crises, et se trouvant ainsi au centre d'enjeux de gouvernance, de réconciliation et de conflit.

Une littérature riche et abondante existe aujourd'hui sur les systèmes politiques des sociétés dites à petite échelle. Elle propose de distinguer dans sa typologie, trois modes d'organisation sociale, les systèmes lignagers segmentaires, les systèmes à classe d'âge et les systèmes générationnels. Au milieu du XX^e siècle, la publication de l'ouvrage collectif, *African political systems* (Fortes & Evans-Pritchard 1940), et du livre devenu un classique, *The Nuer* (Evans-Pritchard 1940), vont véritablement fonder l'anthropologie politique africaine. Ces ouvrages mettent l'accent sur les systèmes lignagers segmentaires. Evans-Pritchard propose à partir des Nuer une théorie des groupes d'unifiliation appelée système segmentaire qui continue de faire autorité, avec les critiques qui l'accompagnent aujourd'hui (Bonte & Izard 1991 ; Ausenda 1995). Il distingue tout d'abord trois systèmes qu'il tente ensuite d'intégrer dans un tout cohérent : le système de la parenté²²⁴, celui des lignages et le système politique. Ce dernier est constitué par les « *relations within a territorial system between groups of persons who live in spatially well-defined areas and are conscious of their identity and exclusiveness* (Evans-Pritchard 1940 : 4). Les divisions territoriales ont un caractère segmentaire, c'est-à-dire, qu'elles sont subdivisées en plusieurs ordres qui coexistent mais ne se manifestent que séparément. Le segment politique le plus large est la tribu, elle-même divisée en plusieurs segments territoriaux qui sont plus que des divisions géographiques, car les membres de chaque segment se considèrent eux-mêmes comme des communautés distinctes et agissent en tant que telles. Les segments tribaux se subdivisent en sections primaires, secondaires et tertiaires. Les sections tertiaires consistent en un certain nombre de villages formant finalement l'unité politique la plus petite du pays Nuer²²⁵ (*ibid.* : 5). Les segments territoriaux se confondent pour ainsi dire avec le système des relations politiques, puisque chaque unité territoriale possède son groupe lignager dominant, mais qui n'est pas toujours aristocratique. Un lignage consiste en des personnes qui tracent leur filiation à travers un ancêtre masculin commun, et la réunion de plusieurs lignages forme un clan qui se définit par rapport aux règles de l'exogamie, à certaines activités rituelles et à la résolution des conflits (raids, homicides, etc.). Un clan est donc segmenté en plusieurs groupes lignagers (des groupes d'agnats) qui sont dispersés et ne composent pas des

²²⁴ Le système de parenté joue un rôle important dans l'organisation politique, en raison de la forte association du groupement territorial au groupement lignager, mais il est secondaire (Evans-Pritchard 1940 : 6).

²²⁵ Le village est « *a network of kinship ties it is not a kinship group, but a group definable only by common residence and sentiment* » (Evans-Pritchard 1940 : 263).

communautés locales exclusives. Les règles d'exogamie obligent les gens à se marier hors de leur lignage et ils finissent par être parents entre tous les habitants d'une unité territoriale. Les liens de parenté consanguine relient les lignages entre eux et sa conjugaison avec la parenté agnatique fait que les Nuer conçoivent la totalité du pays à l'intérieur d'une seule structure de parenté (De Coppet 2013). Dans la vie sociale en général, les lignages fonctionnent donc à l'intérieur de communautés locales, de toutes tailles, depuis le village jusqu'à la tribu et comme partie de celle-ci. Le système lignager fonctionne ainsi à travers le système politique (Evans-Pritchard 1940 : 203) et il constitue l'armature de l'organisation territoriale par l'intermédiaire des lignages dominants dans un segment territorial donné. La solidarité (fusion) et la rivalité (fission) entre groupes politiques dépendent des relations structurelles des personnes engagées dans une situation donnée et de leurs relations à chaque groupe. Autrement dit, la structure politique Nuer se caractérise par des tendances ou oppositions complémentaires envers la fusion et la fission, ce qui constitue le principe segmentaire : deux groupes reliés au niveau généalogique immédiatement supérieur peuvent s'opposer entre eux, mais s'allient contre un autre groupe de même niveau dont le rattachement généalogique est plus lointain. La cohésion sociale résulte ici d'un jeu d'oppositions permanentes, où les groupes et la société dans son ensemble affirment leur identité relative (Bonte 1991b).

Dans les années 1950, les systèmes à classe d'âge font leur entrée dans la typologie des sociétés dites à petite échelle. L'anthropologue B. Bernardi (1952) constate alors que les sociétés parlant des langues nilo-hamitiques, aujourd'hui qualifiées d'afro-asiatiques, ne trouvent pas leur place dans la classification proposée par Fortes et Evans-Pritchard dans l'introduction à *African political systems*. Dans ces sociétés, où ne se trouvent ni rois, ni chefs, ni autorités centrales, la parenté, le lignage et le clan n'ont pratiquement aucune importance politique, dit-il. Ce sont les systèmes d'âge qui fournissent les éléments structurels servant de base à leur système politique²²⁶. Quelques années plus tard, le sociologue Shmuel N. Eisenstadt, dans l'ouvrage *From generation to generation* (1956), avance l'idée qu'ils sont des compléments utiles de l'organisation sociale des sociétés sans gouvernement central. Si leur importance apparaît clairement lorsque les règles de la parenté ne permettent plus d'assurer la cohérence de l'ensemble de l'édifice social, ils sont toutefois secondaires lorsque le système lignager segmentaire, ayant vocation d'institution politique, se trouve très affirmé. En 1958 paraît *Tribes without rulers*, un ouvrage dans lequel les systèmes à classes d'âge sont mentionnés comme un type particulier propre aux sociétés politiquement non centralisées, dans lesquels les statuts attachés aux lignages ne sont pas investis

²²⁶ « It is the age-system that provides the framework of the political structure. Not that the age-system is to be identified with the political system, but in societies such as the Nilo-Hamitic every corporate activity, of which political activity is the form par excellence, is organized on the structural basis of the age-system » (Bernardi 1952 : 332).

de l'autorité politique. Là, les relations politiques entre les groupes locaux sont contrôlées par les détenteurs de statuts dans des « *age-set and age-grade systems* » (Middleton & Tait 1958 : 3). Ce sont eux qui sont investis de l'autorité politique. Ce type de systèmes (à classe) d'âge, essentiellement identifié parmi les Parakilotes, est dit être la forme principale des systèmes politiques de l'Afrique orientale. Pourtant, les six contributions de l'ouvrage laissent dans l'ombre son étude, portant leur attention uniquement sur des sociétés segmentaires (Tiv et Konkomba d'Afrique de l'Ouest et Dinka, Mandari, Bwamba et Lugbara d'Afrique de l'Est). En effet, pour les auteurs anglo-saxons de l'ouvrage, les systèmes d'âge ne sont en soi pas de vrais systèmes politiques. Une telle conception perdurera jusque dans les années 1980, certains anthropologues voyant en eux des systèmes guerriers-militaires, rituels (Gulliver 1953) ou philosophico-religieux (Baxter & Almagor 1978).

Les systèmes d'âge semblent, sous la forme achevée qu'ils prennent en Afrique de l'Est, être apparus comme une particularité de populations se singularisant par leur attitude vis-à-vis du bétail (Bonte 1985 : 58). Elles se servent de l'âge comme d'un paramètre discriminant permettant de déterminer la place d'un individu dans la société. Ce paramètre est la base de la définition de groupes d'individus généralement de même sexe, institutionnels (classes d'âge) ou non (générations) (Bernardi 1991). L'appartenance à une classe d'âge repose, pour les individus la constituant, sur le fait d'être nés pendant un même laps de temps séparant généralement deux initiations successives d'adolescents. Ainsi, une personne naît dans une classe d'âge et ne la quitte plus jusqu'à sa mort. Le recrutement s'opère au niveau du groupe local d'abord, puis s'étend aux autres niveaux de l'organisation territoriale pour finalement atteindre l'échelle de la société toute entière. Au long de son existence, une classe d'âge parcourt une série ordonnée de 'degrés' ou de 'grades', tous deux définis selon une tranche d'âge réelle ou générationnelle. L'articulation entre les classes et les grades ou degrés d'âge est soumise à certaines règles, notamment celle selon laquelle un père et son fils ne peuvent appartenir à la même configuration sociale fondée sur l'âge, quelle qu'elle soit. Il est distingué deux modes de constitution des classes d'âge, qui ne s'excluent généralement pas mutuellement : l'un dit 'initiatique', l'autre 'générationnel'. Le mode initiatique a comme critère de formation d'une classe la co-initiation post-pubertaire. Par exemple, chez les Maasai, les individus appartiennent à une même classe d'âge et vont parcourir quatre grades successifs, tous les quinze ans environ : 1) guerriers 2) chefs de famille et éleveurs de bétail 3) responsables de l'ordre politique 4) responsables de l'ordre religieux. Le système d'âge organise la vie des membres d'une société, définissant leurs statuts, fonctions, droits et obligations. Ce mode initiatique est essentiellement identifié auprès des peuples autrefois appelés Nilo-Hamites et rebaptisés Parakilotes (Datoga, Lotuko, Maasai, Nandi, Rendille, Samburu, etc.). Le mode

générationnel est caractéristique du cercle karimojong qui comprend principalement des groupes ethniques autrefois appelés ‘Nilo-hamites du centre’ : les Karimojong, Jie et Dodoth d’Ouganda, les Toposa et Jiye du Soudan du Sud, les Turkana du Kenya et les Nyangatom d’Éthiopie (Tornay 1995)²²⁷. Il a comme critère prévalent une règle qui veut qu’un père et son fils doivent appartenir à deux classes d’âge distinctes : l’âge réel est assujéti à l’âge généalogique. Tornay considère que les ‘vrais’ systèmes générationnels sont ceux de ce cercle karimojong. Selon lui, le système générationnel est une simple division de la société en ‘espèces animales ou aristotéliennes’, qui se forment par l’application d’un principe de filiation : les hommes d’une espèce engendrent tous les membres d’une espèce subséquente, et uniquement ceux-là. Par exemple, l’espèce des Éléphants engendre celle des Autruches, et celle-ci engendre celle des Antilopes (Tornay 2001 : 25). Ces espèces ou générations consécutives se répartissent en deux groupes statutaires, par une règle de précedence alternante qui va inverser périodiquement la position statutaire des deux groupes. Il y a les Pères du pays qui sont investis de l’autorité et du pouvoir politico-religieux et les Fils du pays qui demeurent dans l’attente de leur promotion durant de longues années (environ cinquante ans). Il y a ici une absence d’échelons (grades, degrés) à l’intérieur des générations (Tornay 1988 : 285). Les classes ou subdivisions sont ordonnées selon un principe de séniorité, mais elles ne gravissent pas une échelle de statuts comme dans le modèle initiatique. En outre, comme les pères et leurs fils ne peuvent appartenir au même groupe statutaire d’espèces sociales, ce modèle générationnel se situe dans une logique distincte de celle des sociétés à lignages.

9.3. Rituels funéraires

9.3.1. Avant-propos

La mort est un objet de recherche privilégié de l’anthropologie sociale. Une riche littérature existe actuellement sur les rituels funéraires et les systèmes de croyance, avec des études ayant marqué la discipline et portant, pour beaucoup d’entre elles, sur les sociétés africaines (Lee & Vaughan 2008). En Afrique de l’Est, la connaissance provient tout d’abord de l’intérêt et de la curiosité des missionnaires, explorateurs et observateurs coloniaux qui rendent compte dans des notes personnelles, carnets de voyages ou rapports administratifs des pratiques funéraires et parfois de leurs significations. Toutefois, même si ces premiers documents s’avèrent d’importants enregistrements historiques qui ne sauraient être négligés, car témoignant de pratiques aujourd’hui profondément transformées, devenues rares ou simplement disparues,

²²⁷ Toutes les ethnies de ce groupe ou cercle karimojong sont issues d’un même ‘groupe souche’ ayant vécu au XVII^e siècle entre les collines Koton et Magos, dans l’actuel pays Jie, en Ouganda (Tornay 2009a : 47).

l'ethnocentrisme patent des auteurs et le caractère lapidaire des descriptions empêchent une véritable compréhension de la gestion 'traditionnelle' de la mort. En effet, essentiellement attachés à l'objectivation de la mort dans la culture matérielle, rares sont ceux qui développent un intérêt anthropologique pour les représentations et les pratiques liées à la mort. Il faut attendre le début du XX^e siècle pour voir des anthropologues et sociologues investir ce sujet et produire des travaux fondateurs, grâce à des approches souvent transculturelles (Frazer 1890 ; Hertz 1905 ; Van Gennep 1909 ; Durkheim 1912 ; Mauss 1926 ; Malinowski 1954). Mais après eux le souffle s'estompe rapidement, pour ne reprendre qu'à partir des années 1970, avec des travaux ethnographiques cette fois beaucoup plus spécifiques.

Sous l'influence des approches structuralistes de R. Hertz et A. Van Gennep, les anthropologues de la deuxième moitié du XX^e siècle travaillant auprès des sociétés dites à petite échelle mettent généralement l'accent sur deux aspects. D'une part, ils montrent que la gestion de la mort vise à restaurer l'ordre social face à la disparition individuelle de ses membres constituants (Goody 1962 ; Bloch 1971 ; Huntington & Metcalf 1979). En effet, elle exprime et construit un ensemble complexe de relations sociales, allant du maintien des liens de parenté à la reproduction des valeurs collectives, comprenant des notions aussi bien d'héritage, de droit de succession ou de propriété. D'autre part, ils mettent en évidence qu'elle révèle l'idéologie d'une société. Les rituels funéraires visent à intervenir entre le monde des vivants et celui des morts, à réaffirmer les forces de vie sur celles de mort, traduisant et soutenant par-là l'ordre cosmologique (Thomas 1968 ; Bloch & Parry 1982). La gestion traditionnelle de la mort est ainsi perçue comme fondamentale à la compréhension du tissu social et des systèmes de croyances.

La connaissance des rituels funéraires des sociétés pastorales est encore largement incomplète et fragmentée. Cette situation résulte de l'intérêt tardif pour le pastoralisme nomade et de la réticence 'naturelle' des anthropologues occidentaux à interroger leurs informateurs sur la mort, sujet éminemment tabou et relevant du domaine privé (Louis-Vincent 1975). Au milieu du XX^e siècle, Evans-Pritchard fait partiellement tomber la responsabilité de cette situation sur les éleveurs eux-mêmes. N'ayant jamais vu de tombes, il ajoute que la mort est pour les Nuer un sujet qu'ils évitent d'évoquer : « *Death is a subject Nuer do not care to speak about* » (Evans-Pritchard 1949 : 56). Pourtant, son article livre une description détaillée des rituels, témoignant que le sujet peut être abordé et documenté avec soin. D'autres anthropologues s'engagent également dans son étude et, diversifiant les lieux de recherches, livrent dans leurs monographies et articles des données essentielles qui permettent aujourd'hui d'avoir une meilleure vision des rituels funéraires du monde pastoral. Il importe de rester prudent toutefois, car la comparaison entre et à l'intérieur

des cultures et des sociétés, une des missions principales de l'anthropologie, reste largement délaissée à ce propos. Les éleveurs, constituant « *peut-être le type le plus original des civilisations africaines* » (Thomas 1968 : 449-450), ne suscitent pour autant pas une grande curiosité. En effet, ils occupent une place moindre dans les quelques ouvrages pionniers sur la mort dans une perspective transculturelle (Rosenblatt *et al.* 1976 ; Huntington & Metcalf 1979 ; Humphreys & King 1981 ; Bloch & Parry 1982 ; Counts & Counts 1991 ; Platt & Persico 1992 ; Droz 2003 ; Robben 2004), sont souvent ignorés (Jindra & Noret 2011) ou seuls leurs rituels les plus 'exotiques' sont traités (Huntington & Metcalf 1979 ; Lienhardt 2004)²²⁸.

Il s'agit donc ici d'un travail complexe et inédit, consistant à réunir des données encore très morcelées, disséminées dans des travaux scientifiques ne traitant pas toujours spécifiquement du sujet ou, au contraire, insérées dans des chapitres particuliers de monographies ethnographiques. Ces données sont considérées de manière comparative, afin de dégager une vision d'ensemble des similitudes et différences dans les pratiques funéraires des sociétés pastorales et agropastorales est-africaines. Cet essai de généralisation ne se veut pas catégorique, tant leur variabilité intra et interculturelle peut parfois s'avérer grande. J'espère toutefois pouvoir les éclairer d'un jour nouveau en montrant leurs traits communs qui s'articulent autour de l'univers du bétail. À cette fin, je vais décrire les diverses manipulations rituelles dont le bétail est l'objet²²⁹ et proposer ensuite quelques pistes d'interprétations selon les contextes. Ma démarche ethnoarchéologique m'amène à porter une attention particulière sur la matérialisation de l'idéologie pastorale à la mort d'une personne. De quelles manières les représentations et pratiques liées au bétail s'inscrivent à ce moment dans la culture matérielle ainsi que dans l'environnement physique ou naturel ? Quelles traces visibles et durables peuvent-elles laisser dans le sol et en surface ? Ces questions, liées à la visibilité du pastoralisme en général, sont l'objet d'un vif débat en archéologie, qui sera repris dans le chapitre sur l'ethnoarchéologie.

La mort apparaît comme un élément perturbateur qui génère une dynamique de ruptures physiques, sociales et spirituelles (Lee & Vaughan 2008 : 344). Deux transitions majeures doivent alors être prises en charge, afin de remédier à ces ruptures et d'assurer le renouveau et la continuité de la vie. Dans un premier temps, le défunt doit passer d'un état d'impureté ou de contagion à un état de pureté rituelle et d'harmonie avec le monde spirituel. Cette transition est assurée par les vivants, à travers les rituels de préparation et d'enterrement du corps du défunt.

²²⁸ Cette liste n'est évidemment pas exhaustive. Les études mentionnées en bibliographie n'épuisent pas à elles seules toute la production littéraire et scientifique sur la question. Elles se limitent aux documents auxquels j'ai pu avoir accès ou dont j'ai eu connaissance, et que j'ai ensuite considérés de valeur pour cette étude.

²²⁹ Il s'agit ici du bétail et ses produits (lait, beurre, sang, viande, cuir, os, moelle, graisse, intestins, contenu de l'estomac, bouse, etc.).

Dans un deuxième temps, la désintégration ou rupture sociale, comme avancée par Van Gennep (1909), occasionnée par la mort, doit être réparée par un processus transitionnel spécifique. Par l'intermédiaire des rites de deuil et des funérailles, les survivants qui se trouvaient dans un état de marge, dans lequel ils étaient entrés par des rites de séparation, vont être réintégrés à la communauté (les interdits qui pesaient sur les deuilés sont levés) et la solidarité de groupe va ainsi être sauvegardée. Ces transitions sont liées l'une à l'autre et impliquent des rituels funéraires spécifiques servant généralement à conduire le défunt et les vivants vers un équilibre bénéfique à chacun. Le bétail s'avère le médium essentiel des rituels, il est en effet régulièrement mis à contribution. Son usage et sa fonction varient toutefois selon le moment.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il importe de rappeler que cette vision structuraliste des rituels funéraires masque de larges variations et tend à représenter la production de la signification sociale de la mort comme un processus non problématique, dénué d'émotions ou de dissensions. Or, des distinctions existent entre les morts, qui traduisent souvent des enjeux politiques ou moraux sur la conduite à suivre pour les vivants ; il y a les bonnes morts et les mauvaises morts. Les premières, généralement assimilées à des morts naturelles ou rituelles, s'accomplissent selon les normes traditionnelles « *sans provoquer l'intervention dangereuse, parce que terriblement contagieuse, du numineux* » (Thomas 1968 : 14). Elles offrent aux défunts la possibilité de se réincarner, de devenir un esprit ou un ancêtre, et d'avoir une influence bienveillante sur les vivants. En outre, le caractère public des funérailles dans ces cas favorise la création d'un espace contesté, où se produisent des luttes de pouvoir et où sont signifiées des identités individuelles ou collectives. En effet, les rituels funéraires mobilisent une certaine rhétorique qu'il y aura lieu d'examiner. Les secondes, particulièrement redoutées car révélatrices du « *courroux des puissances religieuses, essentiellement anomique[s], dispensatrice[s] d'impureté* » (*ibid.* : 14), vont être écartées de notre analyse. Elles n'impliquent pas les phénomènes que je souhaite analyser. En effet, elles comprennent généralement les morts subites et violentes, insolites ou anormales, par exemple les noyades, les suicidés (Bloch & Parry 1982 : 15), les foudroyés (Huffman 1931 : 56 ; Evans-Pritchard 1956 : 54), les personnes mortes en couches ou avant d'avoir eu des enfants (Thomas 1968 : 382), les personnes tuées au combat (Buffavand 2008 : 80) ou par un animal sauvage (Barton 1923 : 77). Ces morts sont généralement soit inhumés selon un rituel relativement sobre, soit leur corps est laissé dans le bush et finit par être dévoré par des charognards, hyènes ou

vautours, ne laissant presque aucun témoin (Driberg 1923 : 166 ; Lienhardt 1961 : 290 ; Tornay 2001 : 279 ; Houtteman 2011 : 208)²³⁰.

La littérature anthropologique, à l'instar de notre présentation, va laisser apparaître une certaine inégalité dans la description des rituels funéraires. En effet, peu de données sont livrées sur les rituels des petits enfants, adolescents, jeunes hommes ou jeunes femmes non mariés ou sans enfants. Et lorsqu'il s'agit de femmes mariées ou de veuves, les rituels sont traités brièvement, évacués comme s'il n'y avait pas grand-chose à dire à leur sujet, si ce n'est qu'ils sont relativement identiques à ceux des hommes adultes et mariés, à quelques détails près. Il est notable que les sociétés pastorales et agropastorales abordées dans cette thèse sont principalement étudiées par des anthropologues masculins, auprès d'informateurs indigènes du 'sexe fort', chacun d'entre eux appartenant à des sociétés patrilineaires, ayant des intérêts propres et des clés d'accès spécifiquement 'masculines' aux diverses pratiques culturelles. N'y aurait-il pas là un biais scientifique et idéologique favorisant l'univers masculin ? Pas nécessairement. Cette inégalité de description s'explique, comme il sera montré moins par un biais de la recherche que par l'importance sociale accordée à certains défunts. Si la description de certains rituels apparaît sommaire, c'est parce qu'il est généralement considéré que la disparition d'individus en qui la société a investi peu d'elle-même ne constitue ni une offense grave et ni une mutilation gênante (Louis-Vincent 1975 : 369). Leurs funérailles sont dès lors rapides et discrètes. Il semble ainsi que cette inégalité soit plutôt à rapporter à un phénomène particulier et généralisé, celui d'une hiérarchie classificatoire des défunts impliquée par la mort.

La problématique générale liée à l'archéologie est ici celle du rapport entre les structures spatiales inscrites dans ou sur le sol (tombes, tumuli, dépôts, etc.) et les structures sociales des populations étudiées. Est-il possible de remonter des unes aux autres ? Est-ce que le monde des morts est un reflet, partiel ou total, de celui des vivants ? Est-il possible de mettre en évidence des modes d'inscriptions similaires entre populations présentes et passées ? La connaissance de pratiques similaires peut-elle favoriser la détection des structures spatiales funéraires préhistoriques et orienter l'interprétation des structures sociales anciennes ? Autant de questions auxquelles je tenterai de répondre dans le chapitre sur l'ethnoarchéologie.

²³⁰ La coutume consistant à abandonner le corps des défunts dans le bush relève, parmi certains groupes ethniques est-africains, d'une conception particulière de la mort et de l'au-delà. Par exemple, chez les Nandi, il est de coutume de laisser les défunts dans le bush, vêtus de leur habit de cuir ordinaire, afin que leur corps soit mangé par les hyènes, que leur mort soit naturelle ou accidentelle (attaque par un animal sauvage ou blessure au combat) (Huntingford 1953b : 72). Les hyènes sont en effet considérées comme « *the vehicle by which the spirit leaves the earth and travels to spirit-land* » (*ibid.* : 137). Seuls les très petits bébés (sans dents et les non-circoncis) et les personnes âgées (hommes ou femmes) sont enterrés, à l'intérieur de l'enclos à bétail, dans des fosses peu profondes surmontées d'un petit tertre fait de terre et de bouse. Les hommes âgés sont enveloppés dans une peau de bœuf ou de chèvre, puis du lait, de la bière et de la nourriture sont déposés dans leur tombe. Un arbre est ensuite planté sur le tertre (*ibid.* : 72, 146).

9.3.2. Contexte de l'étude

L'idée largement répandue dans la littérature que les éleveurs est-africains vivent par, pour et avec le bétail traduit en fait l'importance économique, culturelle et sociale que les animaux domestiques revêtent aux yeux de leurs propriétaires, afin d'accomplir leur existence. La relation privilégiée qui s'établit de leur vivant à travers le processus domesticatoire trouve également à se manifester au moment de la mort. En effet, le bétail s'avère être le principal médium des rituels funéraires²³¹. Son caractère essentiel à leur bonne conduite est clairement énoncé par les Dassanetch dans l'expression qui désigne ces rituels (*aaŋ oso*) et qui signifie 'le sacrifice des animaux' (Houtteman 2011 : 203). Il n'est pour autant pas évident de montrer toute l'étendue de son importance. En effet, les études approfondies sur la mort dans les sociétés pastorales et agropastorales est-africaines font actuellement cruellement défaut. De plus, lorsqu'elles abordent ce sujet, elles laissent régulièrement le lecteur sur sa faim. Il règne alors un silence ethnographique relatif, qui trouve une justification partielle dans l'absence de manifestations spectaculaires des rituels, notamment dans les régions centrales du Kenya, où « *tout semble s'effectuer à la sauvette et se réduire à un abandon pur et simple des cadavres en brousse* » (Peatrik 1991 : 103).

Les caractéristiques qui sont considérées comme premières par les anthropologues à propos des rituels sont dits être la simplicité et la discrétion du traitement du corps du défunt et de sa tombe. Evans-Pritchard note à propos des Nuer : « *the grave is dug and the corpse buried as quickly as possible and without ceremony* » (Evans-Pritchard 1956 : 144). Lienhardt avance que les Dinka « *do not seem to pay much attention to the grave itself* » (1961 : 263), « *do not talk much about death, and are not inclined to bring funeral ceremonies to one's attention* » (*ibid.* : 289). Il en va de même des Pokot selon Schneider, pour qui la mort est « *a great evil* » qu'il faut éviter à tout prix d'aborder dans les échanges et conversations quotidiennes, tout autant que les pratiques qui lui sont associées (1967 : 270, 282). De la mort en pays Dassanetch, Elfmann n'en sait que très peu, trouvant ses informateurs forts réticents à évoquer le sujet (2005 : 32). Les auteurs tendent à s'attacher davantage aux représentations liées à la mort ou aux morts, aux structures des rituels et à leurs significations, lorsqu'ils le peuvent, qu'au rôle effectif du bétail à l'intérieur de ceux-ci et à l'utilisation de ses différentes parties ou substances.

Il est possible toutefois de dégager, par la synthèse des documents à disposition et par une approche transculturelle, les diverses modalités de la participation animale. Tout d'abord,

²³¹ Le rituel est ici entendu comme un « *système de rites* » et inversement un rite est une « *composante* » du rituel (Maisonneuve 1988 : 3). Ainsi, le rituel funéraire pratiqué au moment du décès ou lors des funérailles d'une personne importante comprend dans les sociétés pastorales et agropastorales étudiées plusieurs rites, parfois sacrificiels.

celle-ci apparaît liée aux ‘dimensions’ de l’organisation sociale (statut social, âge, genre, identité personnelle). En effet, les rituels funéraires attestent d’une forte disparité dans le traitement des défunts, notamment vis-à-vis de la place réservée à la richesse par excellence dans ces sociétés dites à petite échelle, à savoir le bétail. Ils révèlent ainsi, dans ces sociétés pourtant souvent qualifiées d’égalitaires, une hiérarchie classificatoire des défunts, qui va elle-même s’inscrire dans l’environnement naturel et construit de ces sociétés, selon des modalités diverses. Cette inscription peut prendre des formes durables ou temporaires, ostentatoires ou discrètes. Une telle variabilité peut s’expliquer également par la rhétorique mise en œuvre par les rituels funéraires, rhétorique dans laquelle transparaît des conceptions philosophico-religieuses ou des enjeux sociopolitiques et économiques.

La participation du bétail est ensuite liée à cette rhétorique, revêtant alors une fonction spécifique. Qu’il soit présent de manière réelle ou symbolique, le bétail est dans ces contextes funéraires toujours rendu porteur d’un message. Il sera montré ici que ce message s’avère double, car les rituels funéraires sont destinés d’une part aux morts et aux ‘divinités’, relevant alors du domaine du ‘surnaturel’, et d’autre part aux vivants, participant ainsi du domaine sociopolitique. J’aborde essentiellement les pratiques rituelles en lien avec le bétail (sacrifice, exposition et utilisation de parties ou substances animales) et qui montrent des traits communs aux sociétés dites à petite échelle est-africaines abordées précédemment²³². Cette similarité de pratiques semble pouvoir être rapportée à l’idéologie pastorale qui les caractérise, une idéologie qui s’est élaborée au cours du temps, dans la longue durée pour reprendre l’expression de Braudel (1949), parmi des populations souvent historiquement interreliées. Je propose de décrire, pour les différentes ‘catégories’ de défunts mises en évidence, la place respective du bétail dans les rituels funéraires, ceci afin de déterminer si le bétail demeure la richesse par excellence (matérielle, relationnelle, symbolique), dans la vie comme dans la mort.

Le premier temps des rituels funéraires dans le monde pastoral est-africain porte sur le traitement et l’élimination du corps du défunt. Ce qui importe pour les vivants, à travers ces rites de séparation, est de se protéger de l’impureté contagieuse de la mort, qui concerne non seulement le défunt et ses objets personnels, mais aussi d’autres personnes et objets ayant participé aux rituels funéraires (toiletteurs, porteurs, fossoyeurs, deuillements, brancards, bêtes, etc.). La toilette du mort est une étape importante. Il s’agit d’une méthode symbolique permettant de contenir cette impureté contagieuse et d’éviter tout risque d’infortune ultérieure (Thomas 1982

²³² Il y a une disparité forte dans la quantité de données disponibles selon les groupes. Cette disparité ou inégalité d’informations semble liée à l’intérêt des auteurs pour le sujet et non uniquement aux pratiques rituelles dites discrètes.

: 166). Diverses techniques sont utilisées (lavage, frottement ou aspersion du corps, rasage des cheveux, balayage de la hutte, enlèvement des parures, etc.) ainsi que divers matériaux ou substances (eau, beurre, bouse, cendres, etc.). Pris en main très rapidement, le cadavre est ensuite conduit vers sa sépulture, sur un brancard, souvent enveloppé dans une peau en cuir qui le cache du regard des vivants. Il est soit emmené dans le bush et abandonné aux charognards (hyènes et vautours), soit inhumé à proximité du village ou à l'intérieur même. Dans ce dernier cas, l'espace défini pour l'accueillir révèle souvent la proximité que le défunt connaissait de son vivant avec ses animaux domestiques. Tous ces rites traitent d'un même événement, celui de la mort physique d'une personne.

Dans un deuxième temps ont lieu les funérailles proprement dites. Elles mobilisent une partie de la communauté, voire la communauté entière selon l'importance du défunt, pendant un temps et consacrent la coupure introduite par la mort. Ces rites dits de marge forment la part essentielle des rituels funéraires et permettent au défunt, dépourvu des propriétés humaines, d'accéder au statut d'ancêtre ou à celui d'esprit²³³. Durant cette période intermédiaire, où l'ordre social est souvent perturbé, les vivants viennent à craindre le pouvoir du mort qui pourrait interférer avec eux et rechercher vengeance.

Dans un troisième temps, viennent les rites d'achèvement ou d'agrégation qui canalisent l'éloignement du mort tout en restreignant progressivement l'exclusion des deuilés. Leur réintégration sera complète lorsque le défunt aura définitivement quitté le monde des vivants. La levée du deuil et l'accès au statut d'ancêtre sont des moments clés de ces rites, donnant lieu à des célébrations qui raniment la cohésion sociale. La durée et la localisation dans le temps de ces rituels funéraires dépendent des habitudes de chaque groupe, mais aussi très souvent d'impératifs économiques et saisonniers. Si la plupart ont lieu dans les jours ou mois qui suivent le décès, ils peuvent également être ajournés jusqu'à plusieurs années après, notamment lorsque les funérailles sont célébrées avec faste, exigeant une forte accumulation de richesses (Van Gennep 1909 ; Thomas 1982 : 148-149).

9.3.3. De la sobriété dans le rituel

Les rituels funéraires des membres les plus jeunes de la société sont relativement sobres, engageant une très faible participation animale, c'est-à-dire, avec peu ou prou de sacrifices. Ce phénomène est lié au faible investissement de la société envers ses membres-ci ou envers ceux

²³³ Je respecte la terminologie des auteurs dans leur transcription des termes indigènes. Ainsi, 'âme' et 'esprit' sont utilisés à plusieurs reprises dans le texte, sans autre connotation que celle des contextes ethnographiques auxquels ils appartiennent et auxquels il est toujours possible de s'y référer via la bibliographie pour davantage de précisions.

qu'elle ne considère pas l'être complètement. Il s'agit d'être imparfaitement socialisés, dont la mort suscite la douleur des parents proches, mais dont les funérailles sont rapides et discrètes (Thomas 1983 : 76). Ainsi, Evans-Pritchard rapporte que les Nuer ne pleurent pas la mort de leurs enfants, ceux âgés de moins de six ans du moins : « *A small child is not a person (rar). When he tethers the cattle and herds the goats he is a person* » (1949 : 58). Chez les Mandari, seule une mère est autorisée à pleurer un enfant mort-né ou décédé un jour après sa naissance mais les rituels funéraires ne sont réalisés complètement que pour les personnes ayant atteint l'âge de huit ans (Buxton 1973 : 145-146). Ainsi, l'accès aux funérailles dépend du fait d'être reconnu comme une personne par sa société. Chez les Hamar, les enfants qui n'ont pas connu le *gungolo gilo* rituel, qui les consacre comme des membres légitimes de leur société, sont considérés comme des êtres impurs et sont abandonnés à la naissance dans le bush, sans cérémonie aucune (Brüderlin 2012 : 47). Il en va de même pour les enfants dont les premières dents à apparaître sont les incisives supérieures, ils sont dits impurs (*mingi*) et abandonnés (Lydall & Strecker 1979 : 138)²³⁴. L'infanticide est également pratiqué par les Nandi, si la naissance est jugée annonciatrice de malheurs. Les enfants en présentation de siège, nés avec des dents, difformes, illégitimes, etc. sont inhumés vivants dans de la bouse de vache (Hollis 1909 : 68).

Il est une pratique courante parmi les pasteurs et agropasteurs est-africains, qu'ils appartiennent aux groupes nilo-sahariens ou afrasiens, que d'emmener dans le bush les plus jeunes membres décédés de leur société (Barabaig, Karimojong, Maasai, Murle, Nandi, Samburu, Sebei, Pokot, Toposa, parmi d'autres)²³⁵. Cette pratique peut s'expliquer tout autant par l'âge et le statut de ces individus que par les représentations propres à chaque société, concernant le devenir de l'âme ou de l'esprit des morts, ainsi que celui des vivants²³⁶. Transporté par des parents, et accompagné d'amis et de proches, le corps est abandonné à l'ombre d'un arbre souvent, à quelques centaines de mètres du village ou à quelques kilomètres à peine. Chez les Murle, le défunt demeure dans la couverture en cuir ayant servi à son transport (Lewis 1972 : 135). Chez les Nandi, il est déposé entre deux couches d'herbe fraîche pour les non-circoncis ou entre deux couvertures de cuir pour les circoncis. Si le mort est un garçon, il est couché sur le côté droit, s'il s'agit d'une fille sur le côté gauche. Le corps finit par être dévoré par les charognards et aucune cérémonie ou sacrifice animal n'a lieu. Après quelques temps, plus aucune trace de sa présence n'est visible (Huntingford 1953b : 146). Chez les Maasai, les enfants sont toujours emportés en

²³⁴ L'infanticide en pays Hamar a été récemment officiellement interdit par le gouvernement éthiopien et les enfants *mingi* sont censés être confiés par leurs parents à l'orphelinat le plus proche. Toutefois, la pratique semble encore perdurer.

²³⁵ Dans différents pays d'Afrique de l'Est, la pratique du dépôt du corps des défunts dans le bush tend à disparaître au profit de l'inhumation sous la pression des missionnaires chrétiens et des officiers gouvernementaux qui la réprouvent fortement.

²³⁶ Chez les Meru, il y a l'idée d'une incompatibilité entre la fécondité humaine et le contact avec la terre. En enterrant un cadavre, ils pensent par là-même 'enterrer sa fécondité', autrement dit la perpétuation de la vie humaine ne pourrait être accomplie, car le défunt et ses proches se verraient privés de descendance (Peatrik 1991 : 112).

direction de l'ouest, vers le soleil couchant, et leur nom ne sera plus donné à aucun membre de leur famille (Hollis 1905 : 304). Chez les Barabaig, tous les enfants sont emmenés dans le bush environnant pour être dévorés par les hyènes (Klima 1970 : 102).

Toutefois, l'inhumation est également pratiquée pour les plus jeunes défunts. Chez les Shilluk, garçons et filles sont enterrés dans le bush (Westermann 1912 : XXXVI). Chez les Nuer, ils sont enterrés par les femmes âgées, sans aucun sacrifice et sans manifestation de deuil, car il est dit qu'ils ne sont pas encore des personnes (Evans-Pritchard 1949 : 58). Chez les Nandi, les enfants n'ayant pas encore eu leurs premières dents sont enterrés, enveloppés dans une peau en cuir, dans une fosse peu profonde située dans l'enclos à bétail (Hollis 1909 : 72). La sépulture est recouverte d'un petit mont de terre et de bouse (Huntingford 1953b : 146-147). Chez les Pokot, les adolescents, filles et garçons sont enterrés dans le bush, sans cérémonies. Lorsque ses parents, proches et amis repasseront près de leur tombe, ils déposeront au sommet un peu de terre, de l'herbe ou des feuilles en signe de commémoration (Barton 1921a : 99 ; Robbins 2010 : 293). Chez les Samburu, seuls les très petits enfants peuvent être enterrés. Ils sont déposés dans le sol des habitations, à l'intérieur d'une cavité creusée sous les couvertures en cuir qu'utilisent ses parents pour dormir ou se reposer (Spencer 1973 : 107). Chez les Anuak, les enfants sont enterrés quelques heures après leur mort, dans une fosse située près de l'entrée de l'habitation de ses parents. Ils sont allongés sur le côté, sur une peau en cuir. Une ou deux peaux posées au-dessus servent à protéger la tête et le corps du contact avec la terre. Aucun sacrifice animal n'est fait pour eux (Bacon 1922 : 123). Chez les Bodi, les enfants et toutes personnes non mariées sont mis en terre entièrement nus dans le bush. Des pierres sont placées sur le corps et de la terre est arrangée au sommet de la fosse, de sorte que personne ne puisse deviner l'existence de la sépulture. Parfois, ils sont enveloppés dans une couverture d'écorce battue. Une vache est sacrifiée quelques jours plus tard, afin que la mort ne frappe plus (Buffavand 2008 : 80). Chez les Nyangatom, les jeunes enfants sont enterrés nus dans un lieu retiré, sous les épines de la clôture de leur village (Tornay 2001 : 161) et les adolescents à l'extérieur de l'enclos des chèvres (Tornay 1979c : 306). Les jambes sont légèrement repliées, comme s'ils dormaient, et la tête est tournée vers le soleil couchant. Pour les adolescents, une chèvre est sacrifiée et le contenu de la panse est placé sur la tombe²³⁷, ainsi que leur gourde personnelle qui est écrasée au sommet. Un petit monticule de terre va marquer finalement leur sépulture. Chez les Mandari, les enfants mort-nés ou juste après la naissance sont placés dans une termitière (Buxton 1973 : 146). Les enfants ayant plus de trois jours et les individus non mariés sont quant à eux enterrés sans cérémonie dans leur

²³⁷ Le chyme est une substance rituelle essentielle, considérée comme purifiante, protectrice et apaisante. Sans elle, il est dit que le mort ne trouverait pas la paix et viendrait troubler les vivants (Tornay 1979c : 312).

établissement familial, parfois dans l'enclos à petit bétail, entièrement nus, comme ils sont venus à la vie, disent les Mandari (*ibid.* : 114). Chez les Sebei, les très jeunes enfants sont enterrés le jour de leur mort sans aucune cérémonie par leur mère près de l'habitation ou dans l'enclos à petit bétail (Goldschmidt 1973 : 84). Mais les enfants jumeaux sont inhumés avec plus de cérémonie. Leurs parures sont placées avec eux dans la tombe, un bélier est sacrifié et la graisse de la queue est déposée dans leur bouche. Leur corps est entièrement enduit du chyme de l'animal. La tombe se voit marquée d'une stèle en bois, qui permettra plus tard de la retrouver pour les cérémonies futures ou pour l'exhumation. En effet, les ossements seront finalement placés dans une grotte ou dans les fissures d'un rocher.

9.3.4. De la distinction dans le rituel

Dans ces sociétés dites à petite échelle, la mort des adultes (initiés, mariés, sans enfants mais surtout avec) implique une plus grande participation animale, aussi bien au moment de se séparer du cadavre qu'au temps de ses funérailles. Pour ces membres socialement reconnus et intégrés de leur société, s'il arrive qu'ils soient déposés dans le bush, souvent enveloppés dans une couverture de cuir, comme chez les Nandi, Dodoth, Samburu, Sebei ou Murle, il est plus courant de leur accorder une sépulture et de les inhumer au sein de leur village. C'est essentiellement le cas lorsqu'il s'agit de personnes 'importantes', c'est-à-dire, dotées d'une richesse, d'un âge, d'un rang ou d'un statut remarquable (chef de village ou de famille, devin, ancien(ne), etc.). Le mode d'inhumation et l'espace défini pour les accueillir révèlent alors souvent le lien qui unissait ces personnes et leurs animaux domestiques du temps de leur vivant.

Ainsi, chez les Anuak, l'enterrement a lieu quelques jours après le décès, pour les hommes comme pour les femmes. Le corps est déposé dans une fosse creusée à quelques pas de l'entrée de l'habitation, sans aucun objet ou bien personnel. Il est allongé sur le côté, une couverture de cuir est placée en dessous et d'autres au-dessus, afin de prévenir le contact avec la terre. La fosse est comblée de terre jusqu'au niveau du sol, puis scellée avec du sable et de l'eau. Si la personne est riche, un taureau est sacrifié afin de fournir la couverture qui l'enveloppe et la viande qui va nourrir celles et ceux qui ont creusé la tombe et participé aux funérailles (Bacon 1922 : 123).

Chez les Lango, tout de suite après leur mort, les défunts doivent être enterrés et des messagers envoyés pour convier les parents éloignés à prendre part aux funérailles qui vont durer moins d'une dizaine de jours. Les défunts sont enterrés individuellement, en position contractée, dans des fosses creusées en profondeur, jusqu'à atteindre les couches argileuses de couleur rouge.

Leur tête est toujours orientée vers le soleil levant et leurs oreilles bouchées avec des feuilles particulières, afin d'empêcher la terre d'y entrer. Les hommes sont enterrés à droite de la porte d'entrée de l'habitation, déposés sur le côté droit, les femmes à gauche de la porte et déposées sur le côté gauche. Si un homme est tué dans un combat près de son village, seule sa tête est ramenée pour être inhumée à l'emplacement habituel et selon la tradition. Les propriétaires d'enclos à bétail sont inhumés au centre de leur enclos, qui peut encore être utilisé après les funérailles. Les chefs de villages ou de guerre sont quant à eux inhumés dans le bush, mais à quelques dizaines de mètres de leur habitation. Tous les défunts sont placés au fond de la fosse, dans la couverture en cuir avec laquelle ils avaient l'habitude de dormir, et de la terre est jetée afin de la combler. Leur appui-tête personnel, leurs cheveux rasés et leur jupe en cuir ou coton sont déposés au sommet de la tombe, ainsi que les résidus de bière du repas funéraire, les intestins et les testicules d'un mouton sacrifié pour cette occasion. Des branches et des feuilles d'un arbre particulier sont finalement dispersées sur la tombe. Les participants aux funérailles pleurent alors leur mort, généralement en silence, tout en consommant la bière offerte par la famille endeuillée et la viande des animaux sacrifiés. La dernière cérémonie funéraire a lieu lors de la prochaine récolte, quatre à six mois après l'inhumation, voire encore plus tard si cette récolte ne permet pas de fournir de la bière en abondance pour tous les participants. Ces derniers amènent du bétail, beaucoup de chèvres et des moutons et au moins un taureau à sacrifier. Une offrande de bière est faite sur la tombe, à l'esprit du défunt qui voit alors ses biens partagés selon la coutume (Driberg 1923 : 165-169).

Chez les Mandari, avant d'être enterrés dans la cour de leur établissement, en face de la porte d'entrée de la hutte, les adultes sont placés dans une natte en tissu. Ils peuvent également être enveloppés dans la peau d'un animal sacrifié pour l'occasion ; une chèvre pour les plus pauvres, un bœuf pour les chefs et les personnes plus riches. Ils sont placés dans les couvertures entièrement nus, à l'exception des femmes qui portent leur jupe en peau de chèvre, symbole de leur pleine maturité. Les proches masculins du défunt creusent une fosse dans laquelle, au fond, ils placent des lattes en bois similaires à celles recouvrant le sol des habitations. Puis, ils déposent le corps toujours enveloppé au-dessus, sur le côté droit pour les hommes, sur le côté gauche pour les femmes. Ils le recouvrent d'une seconde couverture et construisent un toit avec d'autres lattes, afin d'empêcher tout contact avec la terre. La tête est tournée vers l'est (lieu d'origine de l'homme et de la bonne fortune) et les pieds à l'ouest (Buxton 1973 : 26). L'orientation symbolise le passage de la vie humaine, elle est à l'image du parcours du soleil dans le ciel (*ibid.* : 114-116). Au-dessus de la tombe est construit un abri en bois, sur lequel sont fixées les cornes des animaux sacrifiés (fig. 163). Certains biens du défunt, qui représentent sa personnalité sociale sont détruits

(appuie-tête, gourde, cuillère et jarre à cuisiner pour une femme ; pot rituel pour un homme), d'autres biens l'identifiant également (parures pour les femmes et armes pour les hommes notamment) sont suspendues un temps sous le toit de l'abri, avant d'être redistribués parmi les membres de son établissement. Afin que le mort quitte le monde des vivants et ne vienne pas les hanter, un sacrifice animal a lieu. Une chèvre est tuée s'il compte parmi les personnes les plus riches, s'il est pauvre, cela sera un poulet. Au cinquième jour, un bœuf est finalement sacrifié sur la tombe et sa viande est mangée par tous les membres de sa famille.

Les funérailles ont lieu quelques mois après l'inhumation, voire même deux ans après, selon la saison et la capacité économique de la famille. Amis, voisins et proches viennent célébrer et montrer leur respect. Leur nombre dépend du statut et de la réputation du défunt. Ils donnent divers biens à ses descendants et parents, notamment du bétail. L'abri est retiré et une nouvelle construction de bois, de forme conique, est placée au-dessus de la tombe. Sa taille varie selon l'importance du défunt. Les personnes non mariées et de bas statut sont rarement recouvertes d'un grand empilement (*ibid.* : 130). Il s'agit d'un mémorial ou monument commémoratif constitué d'une série de piquets adossés les uns aux autres et dont certains peuvent être gravés et peints d'ocre. Le sacrifice d'un bœuf est nécessaire pour assurer cette dernière séquence rituelle qui oriente définitivement le défunt vers les ancêtres. Toutefois, pour un chef de famille ou un chef puissant et reconnu, plusieurs bovins sont sacrifiés et de nombreuses personnes sont attendues²³⁸. Sur l'empilement sont déposées les cornes des animaux sacrifiés, ainsi que celles de son animal favori (fig. 164 et 165). La viande est distribuée aux participants selon les prescriptions rituelles en vigueur et certaines parties animales sont également exposées sur l'empilement (les pattes au sommet, la tête sur la tombe au centre). La célébration dure jusqu'au petit matin, puis les gens rentrent chez eux. Souvent, l'établissement où repose maintenant le défunt est abandonné, sa famille n'y reviendra que pour entretenir la tombe (*ibid.* : 139).

Chez les Atuot, hommes et femmes sont placés en position accroupie dans le grenier de leur hutte, afin que leur corps soit lavé, leurs cheveux rasés, leurs parures retirées. Leurs bras et jambes sont alors fracturés. Leur visage est tourné vers l'ouest, là où les morts sont supposés se rendre. Les hommes sont ensuite inhumés du côté ouest de la hutte, à quelque distance du mur, enveloppés dans la couverture en cuir sur laquelle ils avaient coutume de dormir. Les femmes sont inhumées sous le grenier, près de l'endroit où elles avaient l'habitude de cuisiner. Les

²³⁸ Le nombre d'animaux sacrifiés varient selon les clans et leurs habitudes. Ainsi, pour le chef Mandari du clan Mijiki, tous ces bœufs furent sacrifiés au moment de ses funérailles. Ce sacrifice est la confirmation du changement d'état du mort, de son accès au statut d'ancêtre. C'est à ce moment qu'il reçoit la première série d'offrandes offertes par ses proches parents qui lui demandent d'être bienveillant envers eux et de les protéger de tout danger (Buxton 1973 : 144).

hommes âgés sont enterrés, s'ils le demandent, dans l'enclos à bétail, afin qu'ils puissent continuer à veiller sur le troupeau de leurs fils, disent les Atuot. Quelque temps après l'inhumation, lors des funérailles, divers rituels accompagnés de sacrifices animaux ont lieu. Deux chèvres sont tuées, l'une est frappée à mort sur la tombe puis jetée en forêt, l'autre est consommée par ceux qui réalisent la tombe. Deux vaches sont tuées, l'une d'un coup de lance en plein cœur est consommée par les proches du défunt, l'autre est tuée afin que l'esprit du mort quitte le monde des vivants. En outre, pour les hommes, d'autres vaches sont sacrifiées au-dessus de leurs sépultures, en même temps que leur bœuf favori (Burton 1978 : 608). Ces rituels et sacrifices animaux visent à purifier la famille endeuillée et à permettre au défunt de rejoindre la terre des ancêtres (*ibid.* : 605-606).

Chez les Didinga, un tumulus de pierres est construit hors du village. Il contient le corps du défunt, déposé en position accroupie sur le côté droit. Aucun bien ne l'accompagne dans la tombe, si ce n'est pour un homme sa coiffe d'argile qui est découpée et posée à côté de sa tête. Le jour de l'inhumation, une chèvre est tuée pour les hommes en deuil, deux pour les femmes. Le lendemain, un taureau est sacrifié et sa viande partagée parmi les personnes venues pleurer le mort et saluer sa famille. Un nouveau taureau sera sacrifié le lendemain si d'autres personnes viennent encore (Driberg 1922 : 220).

Chez les Shilluk, les hommes sont inhumés dans ou à côté de leur hutte. Dans la fosse creusée par des membres de la famille, le corps est déposé sur une peau de bovin avec une seconde le recouvrant complètement (Seligman & Seligman 1932 : 103). La tombe une fois achevée, une barrière est construite autour (Westermann 1912 : 112). Divers sacrifices animaux ont lieu un mois après (un poulet, une chèvre et un bœuf), lors des funérailles où sont conviées de nombreuses personnes (parents, amis, voisins). De la bière et de la nourriture sont consommées par les participants qui chantent et dansent à cette occasion. Si le défunt est une personne importante, comme un chef de famille ou de village, un riche propriétaire de bétail ou un ancien respecté, davantage d'animaux sont alors sacrifiés (plusieurs chèvres notamment, ainsi que quatre vaches dans la cour, quatre autres au centre du village et encore quatre autres dans le bush). Un trou est creusé près de l'endroit où se trouve la tête. Là, avant d'y être jetés, plusieurs objets personnels du défunt sont brisés (deux poteries, une gourde, un pot à bière, des plats, une natte pour couvrir la nourriture). En outre, les cornes d'un bœuf, probablement le favori (Baumann & Westermann 1962 : 269-270) ou de plusieurs (Westermann n'est pas clair à ce sujet) précédemment sacrifié(s) sont insérées sur la tombe, de sorte à ce qu'elles soient visibles de loin par tout le monde (Westermann 1912 : XXXVI).

Chez les Dassanetch, les défunts sont enveloppés dans une couverture de cuir, placés dans une position fœtale en attendant que leur fosse soit entièrement creusée²³⁹. Puis, ils sont transportés vers leur sépulture et la couverture est alors retirée. Ils sont placés nus à l'intérieur de la fosse, en position accroupie et sur le côté droit pour les hommes. La tête est tournée vers l'ouest, en direction du soleil couchant, et de l'herbe est placée sur les oreilles pour empêcher la terre d'y pénétrer. Les personnes qui n'ont pas réalisé les cérémonies (*dimi* pour les hommes, *bilforan* pour les femmes) faisant d'eux des êtres totalement accomplis sont enterrées hors de l'enclos à bétail, assez loin même de celui-ci (Houtteman 2011 : 185, 207)²⁴⁰. Seules trois chèvres sont sacrifiées à ce moment. Pour les personnes qui les ont réalisés, les rituels funéraires sont plus conséquents. Ces personnes sont enterrées dans l'enclos à bétail, au centre s'il s'agit d'un homme (Almagor 1994 : 249), et leurs biens personnels sont déposés au-dessus de leur corps. Par exemple, pour un éleveur désormais considéré comme un « *big man* » ; ses habits, ses bâtons, son appui-tête, etc., presque tout à l'exception des armes et de la gourde de lait qui le suivent dans la tombe (Houtteman 2011 : 204). La fosse est recouverte et tout le bétail du défunt est appelé à venir dormir sur la tombe la nuit venant.

Quelques jours plus tard, plusieurs de ses animaux sont sacrifiés et, dans tous les cas, le bovin favori d'un homme. Les camarades de classe d'âge se réunissent alors et se divisent la viande qu'ils vont consommer, incorporant dans leur propre être l'animal avec lequel leur camarade s'identifiait le plus (*ibid.* : 97)²⁴¹. Le nombre d'animaux sacrifiés dépend du nombre de femmes et d'enfants, mais au moins un taureau et deux vaches sont exigés. Le nombre de vaches doit correspondre au nombre de femmes, et les moutons mâles représentent ici les fils, tandis que les moutons femelles les filles. Les corps de tous les animaux sacrifiés sont placés au sol en demi-cercle, leur tête fait face à l'ouest comme celle du défunt, c'est-à-dire orientée vers la terre des ancêtres. Le contenu de la panse, ainsi que sa partie graisseuse, est déposé sur la tombe, avec certains objets personnels du défunt (habits, bâtons, plumes et étui). À la fin des funérailles, les huttes de l'établissement sont démantelées et la famille va s'établir ailleurs. Après un ou deux mois, les membres de la famille du défunt se réunissent sur sa tombe et sacrifient un mouton pour marquer la fin du deuil. Les derniers biens du défunt sont lavés avec le sang de l'animal, enduits de beurre et divisés entre les membres de sa famille. Des offrandes sont faites sur la tombe (tabac, sel, lait, huile) et les interdits pesant sur les endeuillés sont levés. Avant de partir et

²³⁹ Les femmes sans enfants ne sont pas enterrées, mais leur corps est abandonné aux vautours et hyènes dans le bush (Houtteman 2011 : 208).

²⁴⁰ La cérémonie *dimi* est un des principaux rituels Dassanetch, durant lequel les pères des filles en âge d'être mariées nourrissent pendant plusieurs mois les anciens de leurs propres moitiés, afin d'obtenir leurs bénédictions. De nombreux animaux sont sacrifiés à cette occasion, représentant pour ces pères un investissement majeur dans leur vie (Houtteman 2011).

²⁴¹ Les rituels funéraires des femmes sont très similaires à ceux des hommes, hormis le fait qu'il n'y a pas de bovin favori sacrifié au moment de leur mort, puisque les femmes sont exclues de ce phénomène (Houtteman 2011).

de laisser derrière eux l'esprit du défunt, ils recouvrent la tombe de bâtons et de piquets provenant de l'enclos à bétail. Par la suite, toute personne passant près d'elle pourra en déposer de nouveaux en signe de respect, ainsi que du lait ou du tabac. Les tombes de personnes très âgées sont parfois marquées par le dépôt de pierres à leur sommet, une pratique censée attirer les bonnes grâces des morts (*ibid.* : 205-208, 251).

Chez les Nyangatom, hommes et femmes (mariés, avec enfants) sont inhumés à l'intérieur de l'enclos à gros bétail (Tornay 1979c : 306). Plus précisément, les aînés et anciens sont déposés au centre, sous l'amoncellement de bouse sèche, et les femmes près de la haie d'épines (Tornay 2001 : 161). Un animal est sacrifié, sa viande consommée par les parents du mort et le contenu de la panse est répandu sur la sépulture.

Chez les Bodi, le jour du décès d'une personne (homme ou femme), un bœuf est tué. Son sacrifice marque la rupture entre le mort et les vivants. Son sang est versé autour du cou du défunt, afin qu'il ne soit pas enterré sec ou nu comme disent les Bodi (Buffavand 2008 : 62). Le corps est placé dans une couverture, à l'abri des regards, et est gardé dans la hutte jusqu'à l'enterrement qui survient dans les trois jours au maximum. Une fosse est creusée dans l'établissement, près de la clôture, face à l'entrée et orientée dans un axe est-ouest. Un fils du mort donne un second bœuf en sacrifice, afin de nourrir ceux qui réalisent la fosse²⁴². Une douzaine de grosses pierres sont ensuite amenées près de la tombe. Un troisième bœuf est tué et sa peau sert au transport et à l'enveloppement. Le choix de l'animal dépend de sa couleur de robe. Elle doit en effet correspondre à la couleur clanique du défunt, chaque clan ayant une couleur particulière. L'enveloppement ne concerne toutefois que les personnes mariées, car elles ont fondé une nouvelle famille et assuré la descendance de leur clan. Ce dernier marque par l'enveloppement (les poils sont à l'extérieur) son empreinte sur ses membres jusque dans la mort. Le corps, enveloppé dans sa couverture en cuir en position fœtale, est placé nu au fond de la fosse, la tête orientée vers le couchant. S'il s'agit d'une femme, une peau de chèvre de sa couleur clanique est nouée autour de ses hanches et son labret est placé à côté de son oreille gauche, ainsi que des grains de café, du tabac, une aiguille, des feuilles à tresser. Les grosses pierres sont déposées sur le corps et la fosse est refermée avec de la terre. Les ossements des animaux sacrifiés sont brûlés près de la tombe et les cornes du troisième bœuf servent aux libations (eau, café, sang). Une semaine après le décès, un bœuf est à nouveau sacrifié par la famille du défunt, afin de se protéger de la mort qui a frappé, de réintégrer les endeuillés qui se lavent avec son sang

²⁴² Ce ne sont pas les frères du mort ni ses camarades de classes d'âge qui mangent de la viande des animaux sacrifiés lors de l'enterrement. Il leur est interdit de consommer cette viande, car ce serait pour eux comme 'manger la viande du mort', sa chair même (Buffavand 2008 : 65).

et de restaurer la vitalité du groupe. Ne reste visible de la tombe qu'une pierre dressée au centre ou trois selon le clan (*ibid.* : 82). Cet événement a lieu quelques mois après l'enterrement, en même temps que sont plantées à proximité des herbes pour cacher la tombe. Le souvenir de l'emplacement est gardé en mémoire par la famille du défunt, qui viendra sacrifier quelques bovins et faire des libations sur ce petit autel pour se concilier les faveurs de l'ancêtre.

Des secondes funérailles ont lieu plusieurs mois après l'inhumation, avec les parents, la belle-famille et les amis du défunt. Il s'agit d'une grande célébration, au cours de laquelle sont mises en scène les qualités guerrières de la société, éclatent ou se nouent les alliances, s'affirment les hiérarchies sociales, s'expriment finalement les valeurs fondamentales de la culture. Les participants amènent leurs plus belles vaches et leurs bœufs favoris sur la tombe et le nombre d'animaux sacrifiés n'a d'équivalent dans aucune autre cérémonie (*ibid.* : 14). Buffavand laisse entendre qu'une cinquantaine d'animaux au moins peuvent être sacrifiés pour les gens ordinaires (*ibid.* : 175). Il s'agit d'un sacrifice exceptionnel, en comparaison de celui fait pour les personnes hors du commun que sont les *komorut*, ces intermédiaires entre le dieu *tumo* et les hommes, et qui n'en connaissent tout au plus qu'une vingtaine (*ibid.* : 123).

En effet, la mort d'un *komorut* entraîne des rituels funéraires plus discrets que d'ordinaire. Un jour pour l'inhumation et un jour pour les secondes funérailles. Il est enterré soit dans le bush, soit dans sa concession ou dans l'enclos à veaux. Le lieu de son inhumation est ensuite abandonné par les membres de sa famille et demeure chargé d'interdits. C'est un espace sacré, car même mort le *komorut* reste un intermédiaire entre les hommes et le surnaturel, capable d'infliger maladies et infortunes à ceux qui se risquent à perturber sa dernière résidence. Là, en effet sont déposés ou cachés ses objets personnels (la peau de bœuf qui lui sert de couche, son tabouret et son appuie-tête, ses sandales, etc.). L'endroit se transforme en brousse avec les années, mais il est toujours chargé de son caractère sacré. Seules les pierres dressées sur sa tombe demeurent visibles, si ses descendants entretiennent son souvenir. Pour le *komorut*, à la différence des gens ordinaires qui ont une ou trois pierres, ses enfants et neveux vont chacun planter une pierre. Le premier fils plante la sienne en premier, qu'il dresse et maintient par de petites pierres disposées tout autour. Puis les autres enfants le suivent, formant ainsi une ligne de pierres qui se dirige vers l'ouest. Lorsque l'un d'eux voudra implorer ou remercier *tumo*, il sacrifiera un animal sur la pierre qu'il a plantée pour son père *komorut* (*ibid.* : 123).

Chez les Tishana, proches parents culturels des Bodi (Abbink 1997a), les membres adultes de la société, ayant des enfants et petits-enfants, sont inhumés dans la région dite de leurs

ancêtres (*du'ut*) (Abbink 1992 : 225). Les femmes sont enterrées dans celle de leur mari, car elles deviennent par le mariage des membres du *du'ut* de ce dernier. Les funérailles des uns et des autres sont identiques, à quelques détails près. Ainsi, le défunt (homme ou femme) est gardé dans sa hutte, enveloppé dans un tissu blanc (une innovation inspirée de la culture Amhara). Autrefois, du lait et de l'eau étaient versés dans la bouche du défunt (une offrande pour son âme et l'esprit du lignage) et le reste de la gourde était consommé par sa famille. Durant quatre à cinq jours, ses amis, ses proches (consanguins et affins) se rassemblent près de sa hutte. Une palissade évoquant l'enclos à bétail est construite, afin de délimiter l'espace de la sépulture et de la piste de danse. Elle se trouve à quelque deux cent mètres ou plus de son établissement. Une vache est tuée, toujours une laitière pour une femme âgée, et son sang est versé dans les mains du fils le plus âgé, ainsi que sur celles d'un autre fils ou agnat. La pierre utilisée pour abattre la vache est également enduite et, si c'est une femme, le piquet central de sa hutte. La peau de l'animal sert à envelopper le corps pour l'inhumation (en position fœtale). Parfois une peau de chèvre est ajoutée pour une femme ou, alors, elle la remplace directement si la famille est pauvre. La tête de l'animal est découpée et fixée sur un des piquets de la palissade²⁴³. Les intestins vont être lus par un expert, car ils portent un message sur le devenir de la famille du défunt, ainsi que sur celui du pays (pluies, récoltes, etc.). De la viande est offerte aux enfants du défunt, ainsi que de la graisse de l'estomac. La tombe est creusée par les proches parents masculins du défunt, jusqu'à quatre ou cinq mètres de profondeur, tandis que d'autres personnes (amis, agnats, affins, voisins) dansent et chantent à côté. Il est attendu que les affins donnent à sacrifier une vache en l'honneur du défunt et un bœuf, de préférence, qui va être inclu dans une danse consistant en un simulacre d'attaques. Le corps est déposé avec la tête tournée vers l'ouest (soleil couchant) et recouvert de couches de terre et de pierres (*ibid.* : 229). L'emplacement de la tombe est démarqué par des pierres, dont l'une au centre est celle recouverte du sang de la première vache sacrifiée. Les restes de la hutte du défunt sont amenés sur la tombe, afin de servir d'abri pour les gens de son lignage qui vont surveiller la tombe durant trois mois. De la bière et des céréales sont offertes aux participants. L'âme du mort est censée avoir quitté le corps maintenant. Les danses et chants se poursuivent encore quelques jours et des gens d'autres régions amènent encore des vaches à sacrifier. Après trois mois, la hutte est démantelée par les parents du défunt et les ossements des animaux sacrifiés lors des funérailles sont brûlés. Avant de partager la bière locale amenée sur le site, quelques gouttes sont versées sur sa tombe. Cette célébration signifie que les funérailles sont terminées, que l'âme du défunt est en paix, ainsi que l'esprit de son lignage. Ses membres ont

²⁴³ Il s'agit d'une palissade symbolique faite de quelques piquets seulement. Trois ou quatre suffisent pour évoquer l'enclos et délimiter l'espace de l'inhumation et des funérailles (Abbink 1992 : 226).

rempli leurs obligations envers l'un des leurs, restaurant ainsi les chances d'une prospérité et fertilité nouvelles. Plus tard, un arbre pourra être planté à cet endroit (*ibid.* : 230).

Chez les Mursi, à la mort d'un prêtre (*komoru*), son corps est emmené dans sa hutte. Son bétail ainsi que celui de toute sa communauté sont amenés dans son établissement. Il est dit que le bétail pleure alors le mort. Plusieurs animaux sont sacrifiés et consommés sur place. Une fosse est creusée et son successeur (idéalement son fils) place le corps, tandis que le sang d'une chèvre coule sur son dos. Le défunt est enveloppé dans une peau de bovin et sa tête est orientée à l'ouest, plus précisément vers le lieu d'où ils sont originaires, au-delà du fleuve Omo (Turton 1973 : 331).

Chez les Suri, les défunts sont enveloppés dans une peau de bovin avant d'être inhumés. Des sacrifices ont lieu, car ce sont les principaux véhicules ou moyens de résoudre les tensions sociales émergeant dans cette situation dramatique de la vie, d'éloigner l'infortune et d'atteindre les forces supranaturelles. Une vache au minimum doit être sacrifiée, battue à mort devant le reste du troupeau. Sa viande est alors consommée par les membres seniors de la famille du défunt (Abbink 2003 : 345, 353-354).

Chez les Rendille, hommes et femmes sont enterrés en position fœtale, dans une fosse peu profonde. Les premiers sur le côté droit en face de l'entrée de leur hutte, les seconds sur le côté gauche, à côté de l'entrée de la hutte (Spencer 1973 : 59). Chaque membre de l'établissement place une pierre et de la terre sur le corps. Les cheveux préalablement rasés des défunts sont placés au sommet du monticule de terre et l'emplacement est recouvert de branchages secs et épineux. Après deux jours, une brebis enceinte est tuée près de la tombe, sa tête, son estomac et le fœtus sont déposés là. La hutte des défunts est détruite et reconstruite à un nouvel endroit, juste hors de l'enceinte principale. Un feu nouveau est allumé et une brebis est tuée, puis cuisinée. C'est le rituel de purification de la hutte et l'enceinte principale est agrandie pour l'inclure. Après un mois, les restrictions pesant sur les parents proches sont levées par une cérémonie, durant laquelle une chèvre femelle est sacrifiée.

Chez les Nandi, seules les personnes très âgées (sans dents) sont enterrées dans une fosse peu profonde au sein de l'enclos à bétail de leur établissement. Elles n'ont pas besoin d'être dévorées par les hyènes dans le bush pour atteindre le pays des esprits (*koret ap oiiik*), car elles vont l'atteindre directement ; il est pensé être sous terre et à l'image de ce qui se trouve au-dessus (Hollis 1909 : 72). Leur corps est enveloppé dans une peau en cuir, déposé sur le côté droit pour un homme, sur le côté gauche pour une femme. La sépulture est recouverte d'un petit monticule

fait de terre et de bouse (fig. 166). Johnston rapporte quant à lui que seuls les grands chefs et les devins sont inhumés, dans une fosse creusée dans l'enclos à bétail. Un tumulus de bouse de vache est élevé sur la tombe et des buissons épineux sont plantés au-dessus (Johnston 1904 : 880).

Chez les Toposa, les hommes et femmes sont enterrés dans le bush, enveloppés dans une peau de bovin, sur le côté droit et en position accroupie. Leurs ornements sont semi-enterrés avec eux (Tornay 2009a : 58). Un tumulus de pierres est construit au sommet de la tombe, qui va s'agrandir par l'ajout de pierres et de petites branches offertes par ses parents, proches et amis durant les quelques cinq mois que durent les funérailles. Elles donnent également lieu au sacrifice d'un taureau (Nalder 1937 : 77).

Chez les Sebei, les hommes et femmes adultes étaient autrefois abandonnés dans le bush, afin d'être dévorés par des hyènes. Ils étaient déposés sur le côté droit pour les uns, sur le côté gauche pour les autres. Les plus âgés étaient placés sur leur couverture en cuir, celle qu'ils utilisaient pour dormir (Goldschmidt 1973 : 83). Cette coutume a maintenant disparu, remplacée par l'inhumation, suite à l'influence des Européens présents dans la région. Les hommes sont ainsi enterrés près de l'habitation de leur première femme. Les parures sont retirées, leur corps est lavé et placé sur les couvertures en cuir servant auparavant à dormir. Leur appuie-tête est déposé dans la tombe et leur corps est finalement recouvert d'autres couvertures en cuir et en tissu. Puis, la fosse est comblée et la terre bien tassée. Aucun signe extérieur ne marque la tombe. Les funérailles des hommes et femmes Sebei prennent fin lors d'une cérémonie rituelle qui a lieu moins de deux mois après la mort. Elle vise à éloigner la pollution engendrée par la mort, ainsi qu'à régler publiquement les questions d'héritage et de propriété pour les survivants. Elle implique d'abord le sacrifice d'un animal. Si le défunt est riche, son animal favori (*keintet*) ou un taureau de substitution est mis à mort d'un coup de lance en plein cœur. Le crâne de l'animal favori est placé à l'entrée de l'enclos (Goldschmidt & Goldschmidt 1976 : 142). Si le défunt n'est pas un grand propriétaire de bétail, un bélier est sacrifié (Goldschmidt 1973 : 80). Le chyme de l'animal sacrifié est ensuite répandu sur le chemin qui conduit à la rivière où vont se laver les parents du défunt. Une fois de retour, la distribution de la viande a lieu et le tabou sur la consommation de bières et de nourritures est maintenant levé pour les proches endeuillés (veuf ou veuve, enfants). La discussion peut alors commencer sur ces questions d'héritage (*ibid.* : 78-84).

Chez les Maasai, seuls sont enterrés les chefs, les prophètes et les personnes riches. Un lieu ombragé est choisi avec attention dans le bush. Le corps, enduit de la graisse d'un bœuf ou

d'un mouton sacrifié, est transporté dans une peau de bœuf et placé dans une fosse recouverte ensuite de pierres (Hollis 1905 : 305). À chaque fois qu'une personne passera par-là, elle déposera une pierre au sommet de la sépulture. Des tumuli de pierres sont ainsi disséminés sur le territoire, marquant l'emplacement des sépultures de ces personnages importants. Une année après l'inhumation, le crâne des chefs est secrètement prélevé par le premier fils qui sacrifie à cette occasion une chèvre et fait des offrandes (sang, lait, miel). La possession du crâne est censée conforter l'héritier dans sa prise de pouvoir et lui transférer une part de la sagesse de son père (Johnston 1904 : 828).

Les Dodoth n'enterrent également que les personnes considérées comme importantes. Elles sont déposées dans l'enclos à bétail familial, enveloppées dans la peau de l'un de leurs bœufs (Marshall 1966 : 7, 177).

Chez les Karimojong, la mort des hommes implique la mort de leur bovin favori, afin que la famille endeuillée ne soit plus rappelée de sa perte, cet animal étant l'intime symbole de leur vie (Dyson-Hudson 1966 : 95). Ils sont enveloppés dans une couverture en cuir et enterrés à l'intérieur de leur enclos à bétail (*ibid.* : 102).

Chez les Barabaig, seuls les hommes et les femmes ayant eu une vie exemplaire, de nombreux enfants ou une richesse suffisante pour assurer les huit à neuf mois de funérailles, sont inhumés. En effet, elles donnent lieu à de nombreux sacrifices animaux et à la consommation d'une grande quantité de bière. Les défunts masculins sont enterrés dans leur enclos à bétail, enveloppés dans la peau d'un bœuf noir sacrifié pour l'occasion, en position assise avec la tête à l'est et dépassant suffisamment pour que ses femmes et enfants puissent l'enduire de beurre. Durant les funérailles, les membres du clan et lignages vont se réunir plusieurs fois pour ériger un monument funéraire en forme de cheminée, fait de terre et de bouse de vaches, et pouvant atteindre plus de trois mètres de haut pour deux mètres de large à la base. À la fin des funérailles, une fois le monument achevé, un bœuf noir est à nouveau sacrifié dans l'enclos, sa viande partagée. Sa peau est prélevée, car elle est supposée avoir des propriétés magico-religieuses, l'animal étant entré en contact avec le surnaturel. De l'herbe particulière, symbolisant les cheveux des défunts, est placée au sommet du monument, ainsi que les sandales et le bâton qu'ils avaient l'habitude d'utiliser pour conduire le bétail. Les femmes sont rarement honorées par de telles funérailles, à moins d'avoir eu de nombreux enfants qui ont eux-mêmes des enfants, et même dans ce cas, le rituel funéraire demeure relativement simple par rapport à celui des hommes. L'inhumation reste similaire, mais aucun sacrifice animal n'a lieu et le monument érigé sur la

tombe est de petites dimensions, avec au sommet la cuillère et la jarre à cuisiner qui est percée et déposée à l'envers (Klima 1970 : 102-105).

Chez les Dinka, l'inhumation a lieu juste après la mort. Le corps est déposé sur une couverture et une autre le recouvre ensuite complètement. Selon Lienhardt, la tête est tournée vers l'ouest (1961 : 289), la direction associée à la mort et aux ancêtres, mais selon Deng à l'est, là où se lève le soleil et où commence la vie (1972 : 131). L'emplacement de la sépulture se trouve à côté de la maison (fig. 167), à droite pour un homme et à gauche pour une femme (Morton 2006d). Seuls les chefs de famille sont inhumés dans l'enclos à bétail (Deng 1972 : 131). Les hommes sont parfois accompagnés dans la tombe de leur animal favori (Titherington 1927 : 175) ou alors il est abattu et ses cornes sont déposées sur la tombe (Baumann & Westermann 1962 : 269-270). Ryle montre également que les cornes de l'animal mis à mort, favori ou non, peuvent être déposées à la base du tumulus en terre recouvrant la tombe des hommes importants (1982 : 164-165). Les femmes sont quant à elles toujours inhumées vêtues de leur jupe en cuir, un élément essentiel de leur personnalité sociale (Lienhardt 1961 : 290). Au troisième jour, un bélier est sacrifié pour l'esprit du mort, puis le lendemain, un mouton et deux chèvres tout au plus sont également sacrifiés. Leur viande est donnée aux plus pauvres qui viennent honorer les défunts. Quelque temps après l'inhumation, un taureau est sacrifié pour les hommes défunts et une chèvre pour les femmes, afin de plaire à leur esprit et de s'assurer qu'il ne vienne blesser les vivants ou tuer leur bétail (*ibid.* : 290). Ce sacrifice final, avec la consommation de viande qui le suit, permet de purifier les endeuillés et de les réintégrer dans la communauté.

Les Dinka semblent n'accorder que peu d'attention aux tombes, qui ne sont d'ailleurs pas marquées dans le paysage, surtout pour les gens ordinaires (*ibid.* : 263). Ils se préoccupent par contre davantage des lieux de commémoration des morts, autrement dit des cénotaphes. Ces espaces semblent en effet ne pas contenir le corps des défunts²⁴⁴. Il s'agit par exemple d'arbres ou de bosquets considérés comme sacrés, qui possèdent une plateforme agencée contre leur tronc et qui sont couverts d'ossements et de cornes d'animaux sacrifiés à proximité. Une petite hutte est construite non loin, afin que l'esprit du défunt y réside en compagnie d'une femme âgée agissant comme sa servante (Titherington 1927 : 171). Ces cénotaphes, faits de terre et de boue avec des cornes insérées à la base, prennent parfois la forme d'un taureau ou plutôt d'un demi-taureau (fig. 168 et 169). Certains sont entourés d'une barrière et de piquets, afin que du bétail y soit attaché et sacrifié lors de leur réfection. Ceci en vue de plaire à l'ancêtre, de s'assurer de sa bienveillance.

²⁴⁴ Lienhardt note que les « *mount-shrines* » contiennent de la terre prélevée sur les tombes, mais ne sont pas construits au-dessus d'elles (1961 : 263).

D'autres sont constitués d'une base circulaire, avec des cornes implantées à l'intérieur et ornés d'une branche d'arbre fourchue (fig. 170). Seligman rapporte que sur les tombes (mais peut-être s'agit-il des cénotaphes) des hommes importants, des représentations en terre crue de bétail étaient placées à leur sommet (Seligman n.d.). Les cénotaphes se trouvent généralement à l'intérieur des villages, près des huttes d'habitations. Ils sont regroupés et arrangés de manière spécifique, car chaque mont-autel représente un ancêtre particulier ou un groupe d'ancêtres liés aux personnes vivant là (Lienhardt 1961 : 263). Ce sont ainsi les localisations domestiques de la divinité, des divinités claniques et des ancêtres, auprès de qui les vivants demandent vie et vitalité (*ibid.* : 264).

Chez les Nuer, les hommes sont enterrés nus dans une fosse située à gauche de la hutte (Evans-Pritchard 1953a : 5). S'ils décèdent dans un campement, ils sont enterrés sur place. Les femmes sont inhumées avec leur jupe en cuir dans l'établissement de leur mari. Les corps sont déposés sur le côté droit et sur une couverture en cuir. Une autre peau recouvre le corps et des pièces en cuir sont également placées sur les oreilles pour prévenir tout contact avec la terre. L'orientation de la tête varie selon l'origine et le sexe d'une personne. Par exemple, les personnes habitant à l'ouest du pays ont le visage tourné vers l'est, s'il s'agit d'un homme, et vers l'ouest, s'il s'agit d'une femme. Les Nuer vivant à l'est du pays sont tous orientés à l'ouest, une direction associée au lieu d'origine supposé de leurs ancêtres et au mouvement du soleil dont la symbolique est là celle du passage de la vie à la mort. Une fois la fosse remplie de terre, le sol est aplati, afin que rien ne signale l'emplacement de la sépulture (Evans-Pritchard 1949 : 56-57).

Pour le chef Nuer à peau de léopard, la sépulture se présente différemment. Une plateforme est construite dans sa tombe et il est étendu sur une peau de bœuf, avec une seconde le recouvrant complètement. La sépulture est élaborée dans le sol même de sa hutte, qui sera ensuite abandonnée, à moins d'être purifiée par les fumigations d'un tas de bouse séchée. Quelques jours après l'inhumation du corps, le spécialiste rituel de la famille (*gwan buthni*) sacrifie un bœuf si la personne est riche, une chèvre ou un mouton si elle est pauvre, voire une plante particulière si sa famille ne peut se procurer du bétail. Il demande alors au mort de quitter le monde des vivants, de ne pas les troubler mais de veiller sur eux (Evans-Pritchard 1949 : 57-58).

Les funérailles ont lieu trois ou quatre mois après l'inhumation, elles visent à se débarrasser de la dette que ressentent les vivants envers le mort et à s'assurer qu'aucune autre infortune ne les menace. Des sacrifices animaux ont lieu, dont l'ampleur dépend du statut, de l'identité et de la richesse du défunt. Par exemple, pour un jeune homme non marié, il semble que

seul son bovin favori soit sacrifié, ses cornes pouvant être déposées sur sa tombe (Baumann & Westermann 1962 : 269-270). Pour une femme âgée, une vache est sacrifiée si le troupeau est suffisamment important et pour une jeune femme, un veau mâle. Evans-Pritchard livre une description plus détaillée pour les personnes socialement importantes, tel un chef à peau de léopard ou un ancien respecté (1949). Ainsi, deux bovins sont sacrifiés à l'esprit du mort, dont une vache laitière, ce qui représente le plus grand sacrifice pour les Nuer. D'autres animaux sont sacrifiés également, par exemple un bovin pour chaque femme du défunt. La viande est partagée parmi les parents du défunt, qui s'installent ensuite en face de la hutte pour écouter les oraisons commémoratives. Ils déposent au sol les possessions du défunt (lances, parures, plumes, pipes, habits, etc.) et placent juste à côté la tête et la peau d'un bœuf sacrifié précédemment. Le spécialiste rituel s'adresse au défunt, lui demandant de veiller maintenant sur ses enfants et ses proches, d'accepter son statut de fantôme (*jook*) et de reposer en paix dans le 'grand campement pastoral'. Il s'adresse également au dieu Nuer, lui demandant d'accueillir le défunt et son bœuf. D'autres personnes font des oraisons similaires, tout en consommant de la bière et en faisant des libations. C'est l'occasion pour elles d'exprimer leurs griefs publiquement et de régler définitivement les disputes passées. À la fin des discours, le spécialiste rituel asperge de lait tous les participants, ainsi que le bétail, la hutte et les possessions du défunt, qui vont ensuite être redistribuées. Il répand également du beurre sur leur dos et la poitrine, ainsi que sur les lances. Le lendemain matin, une chèvre est sacrifiée et coupée en deux. Une moitié est gardée dans la cour de l'établissement du défunt, elle représente la vie et la prospérité ; l'autre est jetée dans le bush, elle représente la mort et l'infortune. Ce rite permet de se débarrasser du mal et de maintenir le bien à l'intérieur de la famille. Les funérailles se terminent avec le rasage des cheveux de tous les parents. Ce rite symbolise la coupure définitive du mort d'avec les vivants. Pour le chef à peau de léopard, comme pour les personnes importantes (par l'âge ou le statut social), tous les taureaux de son troupeau ont leurs oreilles découpées, afin disent les Nuer que son bétail prospère.

9.3.5. De la régénérescence dans le rituel

Il est une particularité régulièrement abordée dans la littérature ethnographique à propos des rituels funéraires, celle de la mise à mort rituelle de personnages hors du commun. Il s'agit d'êtres masculins hautement considérés, aux statuts élevés, appartenant à des clans spécifiques, et à l'influence sociale, religieuse, rituelle voire politique considérable. L'importance de leurs rituels funéraires et de la participation animale à l'intérieur de ceux-ci est révélée par les éleveurs et agropasteurs eux-mêmes. Certains d'entre eux ont soit assisté aux cérémonies, soit en ont entendu parler. Les informations qu'ils délivrent tout d'abord aux administrateurs coloniaux puis aux anthropologues de terrain sont précises, mais leur véracité est parfois mise en doute. Evans-Pritchard disait que la croyance dans le régicide rituel était une indication des valeurs mystiques associées à la royauté, mais qu'il n'était en lui-même qu'une « *fiction* » (1948 : 20). Or, après avoir fait couler beaucoup d'encre à son sujet, il a finalement été reconnu que le meurtre rituel de certains rois africains a bel et bien existé (Graeber 2011). Aucun observateur occidental n'a pu assister, semble-t-il, à ces mises à mort rituelles. Elles ont été rapidement interdites par les gouvernements coloniaux et nationaux qui les trouvaient ignobles et qui ne comprenaient que trop superficiellement leur signification. Là où elles ont été identifiées, de grandes variations inter- et intra ethniques existent quant à leur mode de réalisation. Elles s'expliquent par les représentations et pratiques propres à chaque groupe ou à ses divers éléments constitutifs (tribus, clans). La mémoire des acteurs et témoins de ces rituels joue également un rôle, puisqu'ils ne partagent pas nécessairement les mêmes souvenirs d'un même événement. Mais, au-delà des différences, ces rituels tendent tous à participer d'un même symbolisme qui témoigne que les idées entourant la mort des gens ordinaires ne s'appliquent pas à celles de ces hommes hors du commun. Ces derniers sont porteurs du destin de leur société. Ils doivent mourir vivants, afin que la vie de leur peuple puisse se perpétuer. Leur mise à mort rituelle, par suffocation ou strangulation généralement, vise à s'assurer que la vie (le souffle de vie) dont ils sont les garants soit maintenue auprès de leur peuple, ne s'échappe pas ou ne s'éteigne pas avec eux, mais se perpétue. Leur mort est ainsi partagée publiquement, car les cérémonies sont destinées avant tout pour le bien du peuple et non pour ces principaux réceptacles de vie. L'expérience contrôlée de leur disparition individuelle est transformée en une expérience collective de vitalité, elle est supposée produire une régénération de vie pour la société. Cela est rendu possible par leur sacrifice, ainsi que par celui du bétail, médium privilégié entre le divin et les hommes.

Chez les Shilluk, le roi (*reth*) est dit incarner la divinité Nyikang, le fondateur légendaire du peuple Shilluk²⁴⁵. Chaque roi possède un troupeau sacré consacré à cet ancêtre (Baumann & Westermann 1962 : 269), dont il est supposé être l'incarnation. Il n'est alors pas censé décéder de mort naturelle. Il peut mourir dans un combat avec un peuple ennemi, dans un duel avec un prince rival, être étouffé par ses propres femmes ou serviteurs lorsque ses forces physiques déclinent²⁴⁶. Son corps est emmené dans un village avec lequel il a des liens personnels et historiques forts et il est placé à l'intérieur d'une hutte qui est ensuite totalement scellée. Westermann dit qu'il peut être emmuré vivant dans cette hutte, afin d'y mourir par manque d'oxygène (1912 : 136). Il y repose sur un brancard, fait de piquets et de lanières provenant du cuir d'une vache sacrifiée pour l'occasion. Il est habillé avec une peau de léopard et accompagné dans la hutte de deux jeunes filles qui se voient offrir du tabac et une pipe. Il va rester là, avec les jeunes filles mourant auprès de lui, pour une période allant de quatre mois à plus d'une année, c'est-à-dire, jusqu'à ce que toute chair ait disparu (Seligman 1911). Entretemps a lieu l'élection du nouveau roi qui demande à ce que tout le troupeau royal lui soit retourné²⁴⁷. Les funérailles de son prédécesseur vont ensuite se dérouler dans un autre village. Ses restes sont ainsi déplacés dans son village natal ou d'adoption (non à la capitale royale), généralement dans la hutte qu'il avait l'habitude d'occuper. Elle devient sa tombe et son autel (*kengo*). Son corps est toujours déposé sur le côté droit. Westermann dit que les ossements peuvent aussi être placés dans la peau, tannée et transformée en sac, d'une vache offerte par un chef Shilluk et sacrifiée pour l'occasion (1912 : 136). Les os ainsi enveloppés sont inhumés dans un endroit secret. Les funérailles sont menées par des membres d'un clan spécifique (*ororo*), issus d'une branche déchue du clan royal, ainsi que par des membres du clan royal lui-même. Il ne s'agit toutefois pas d'une affaire purement clanique, la mort du roi concerne tout le pays. Ainsi, tout son peuple est invité à participer à ses funérailles, qui comprennent des danses et des chants et s'étalent sur plusieurs jours. La popularité du roi est ainsi révélée par le nombre de participants (Howell & Thomson 1946 : 20). Tous les chefs sont conviés, chacun apportant un bovin²⁴⁸. Ils sont tous rassemblés à un même endroit et frappés d'un coup de lance (Westermann 1912 : 136). D'autres animaux sont

²⁴⁵ Le roi ne doit pas être confondu avec un faiseur de pluie. Il est un expert rituel qui prie pour faire venir la pluie qui est finalement vue comme l'œuvre du dieu. Le roi est un médiateur entre l'homme et les puissances surnaturelles, auxquelles il est supposé s'adresser et être capable d'influencer (Schnepel 1991 : 58).

²⁴⁶ La strangulation serait la méthode traditionnelle pour tous les membres du clan royal (Howell & Thomson 1946 : 19).

²⁴⁷ À la mort du roi, l'esprit de Nyikang le quitte pour entrer dans une effigie de bois. Le nouveau roi, une fois élu, engage un simulacre de combat contre l'armée de cette effigie qui incorpore l'esprit de Nyikang du roi défunt. Il est vaincu et capturé par cette armée. Ainsi, il va pouvoir être possédé par l'esprit de Nyikang qui va aller de l'effigie à son corps, afin qu'il en ressorte victorieux (Graeber 2011 : 3).

²⁴⁸ Westermann (1912) rapporte que les chefs amènent des vaches pour le sacrifice, mais Howell et Thompson (1946) disent que ce sont des taureaux. Cette différence peut s'expliquer de plusieurs manières, sans que je sache laquelle privilégier actuellement : ils relatent les funérailles de *reth* différents et pour lesquels les rituels varient selon leur région d'origine ; une trentaine d'années séparent ces deux funérailles et certaines procédures auraient été modifiées ; ces auteurs ne sont pas spécialement attentifs au sexe des animaux.

fournis également par la famille du roi défunt. Plus de trois cents bovins peuvent alors être sacrifiés et consommés sur place (Howell 1952 : 103). La viande est distribuée par le chef du clan royal et par le fils le plus âgé du roi défunt. Le prestige du roi défunt est dit reflété par le nombre d'animaux sacrifiés (Schnepel 1991 : 50-51). Une barrière temporaire est construite autour de la tombe, formant un écran semi-circulaire contre lequel sont appuyées les lances du défunt, ainsi que les bannières de chaque division Shilluk. Au sommet des piquets qui la composent sont également accrochées toutes les cornes des animaux sacrifiés (Howell & Thomson 1946 : 24). L'installation du nouveau roi ne commencera qu'une fois les funérailles achevées.

Chez les Dinka, le maître du harpon (*master of the fishing-spear*) est regardé, à l'instar du roi Shilluk, comme porteur ou garant de la vitalité de son peuple. Principal dépositaire des traditions et croyances de son peuple, il est dit que c'est dans la vie de ce 'chef suprême' que reposent la puissance spirituelle et la protection de la société (Deng 1972 : 132). Pour les Dinka, plus précisément, la vie se trouve essentiellement dans le souffle. Ainsi, la suffocation et la strangulation sont les pratiques courantes de mise à mort (Seligman 1934 : 21-22). Ils s'assurent par-là que le maître n'emporte pas le 'souffle de vie' de son peuple avec lui. Ils se l'approprient, le conservent et le partagent dans ces cérémonies mortuaires proprement publiques. Sa mort naturelle serait une véritable menace, ne pouvant entraîner qu'une diminution de vitalité pour la société. C'est pourquoi il doit être enterré vivant, afin que son successeur puisse prendre de lui tout ce qui est essentiel et non affaibli par la dégénérescence et la mort qui s'en suit.

Il y a plusieurs maîtres du harpon en pays Dinka, possédant chacun leur propre territoire et renommée. Une certaine variabilité de leur mise à mort rituelle peut donc être observée (Deng 1972 ; Lienhardt 2004). Toutefois, le symbolisme reste identique et des traits généraux communs peuvent être dégagés, tels que présentés ci-dessous.

De manière générale, lorsque le maître du harpon devient faible, malade ou très vieux, il appelle son peuple, c'est-à-dire sa tribu, à se réunir auprès de lui, dans son établissement, afin d'être enterré vivant. Il s'agit d'un acte qui doit être volontaire, mais il arrive également qu'il lui soit imposé. Tous les lignages de sa tribu sont censés amener du bétail pour les sacrifices à venir, témoignant ainsi de leur solidarité et unité. Le bétail est attaché à des piquets plantés tout autour de l'emplacement de l'inhumation (Lienhardt 2004 : 126). Durant quelques trois jours, les gens s'affairent à la réalisation de la tombe, tout en chantant et dansant. Une fosse profonde est creusée, parfois par un clan spécifique, au centre de son établissement, dans son campement pastoral ou alors dans une forêt pour que personne ne retrouve sa tombe (*ibid.* : 124). Deux

plateformes en bois sont construites. Elles servent, pour l'une, de lit pour le défunt ; pour l'autre, d'abri empêchant tout contact physique avec la terre. Un taureau, appartenant à la divinité clanique, est sacrifié et sa peau sert de cadre pour le lit. Le maître du harpon s'installe sur ce dernier, avec une peau de bovin sous lui et une autre au-dessus. Il est enterré avec une gourde de lait, ainsi qu'un animal domestique, parfois encore vivant. Il peut s'agir d'un bœuf, d'un bélier ou du taureau favori du maître du harpon. Dans quelques cas, ce dernier tient dans sa main droite du lait, dans la gauche du millet. Ses mains sont fermées sur leur contenu, assurant ainsi fertilité et abondance pour la venue du nouveau maître. Ensuite, il est descendu au fond de la fosse. Les gens s'arrêtent de danser et de chanter et construisent alors un enclos autour de la tombe, à peu près deux fois plus grand que la surface de la tombe. Il est soit composé de piquets en bois soit d'herbes particulières servant à nourrir le bétail en saison sèche (*ibid.* : 132). Du lait est répandu sur la tombe qui est refermée partiellement avec de la bouse de vaches ou des cendres de bouse. Tous les gens de sa tribu viennent en déposer. Une fois le maître décédé par manque d'oxygène, ils recouvrent entièrement la tombe de bouse et sacrifient un autre taureau, ainsi qu'un veau femelle. Le lendemain de l'inhumation commencent les funérailles proprement dites. Elles durent environ un mois et sont très onéreuses et fastidieuses, car elles comprennent d'importantes quantités de nourriture et de boisson (porridge et bière), ainsi que de nombreux sacrifices d'animaux. Certains de ces sacrifices sont destinés au maître défunt et aux divinités, afin de se concilier leurs faveurs, tandis que d'autres servent à fournir la nourriture pour les festivités liées à l'installation du nouveau maître du harpon (Deng 1972 : 134-135 ; Lienhardt 2004 : 123). L'enclos qui entoure la tombe est finalement retiré et un autel en terre près de l'établissement de la famille du défunt est construit.

Chez les Nyangatom, il est un sacrifice rare mais indispensable qui présente des similitudes avec les cas précédents. C'est celui de l'homme-*asapan*, car il permet d'assurer la transition générationnelle. Dans cette société sans chef, les dépositaires sacrés de la souveraineté sont les 'Pères du pays'. Il n'y a pas ici de réceptacle individuel du pouvoir, comme dans le cas de la royauté. Toutefois, l'enjeu social est identique : le renouvellement de la société passe par le sacrifice, en l'occurrence métonymique, d'un souverain qui ne doit ni dépérir ni décéder d'une mort naturelle. Ainsi, les 'Pères du pays' ne peuvent s'en aller naturellement. Leur mort sociale doit être signifiée par la mort physique d'un des leurs, c'est-à-dire de l'homme-*asapan*. Choisi par ses pairs, cet individu n'est pourtant pas un bouc émissaire. Selon Tornay : « *structurellement son sacrifice équivaut, sinon à un régicide, au meurtre d'un être dont la lignée assume la responsabilité de régénérer le pouvoir dans la société* » (2001 : 283). Il appartient à un clan particulier possédant des compétences rituelles (en lien avec la pluie, le feu, etc.) et à une section étrangère anciennement agrégée aux

sections formatrices des Nyangatom. La ‘fourniture’ de l’homme-*asapan* devrait ainsi être entendue comme le paiement d’une dette perpétuelle. Tout d’abord, l’homme-*asapan* sacrifie un bœuf en l’égorgeant et impose ses mains sur les ‘Fils du pays’ pour les transformer en ‘Pères’. Ensuite, il est sacrifié par sa génération et donc par sa société. L’animal n’était que le substitut provisoire de sa personne. Le sacrifice de l’homme-*asapan* est ainsi bien l’homologue du régicide rituel. Il relève du registre cosmologique, car sa fonction est, au fil des générations, de renouveler l’énergie qui traverse la société (*ibid.* : 282-283).

Chez les Hamar, un récit révèle des parallèles avec les cas précédents de mise à mort rituelle. Il est cependant trop bref pour pouvoir opérer un transfert de sens total. En effet, un seul exemple est actuellement connu qui livre, en outre, trop peu d’informations sur l’identité du personnage concerné. Si sa mort peut revêtir un même symbolisme de régénération, cette dernière ne s’applique ici qu’au niveau familial et non sociétal. Il s’agit du meurtre d’un homme riche, très âgé et ayant de nombreux enfants. Ces derniers se réunissent et décident qu’il est temps pour lui de partir. En effet, ils estiment que le laisser devenir encore plus vieux risque de leur porter malheur. Ils espèrent, en contrant son dépérissement et en prenant sa vie, maintenir ainsi leur bonne fortune. Ils enduisent sa hutte d’une épaisse couche de bouse fraîche et d’argile, mettent le feu à la bouse sèche et au tabac qu’ils déposent à l’intérieur puis scellent l’entrée. L’homme, emmuré dans sa propre hutte, décède par suffocation. Ils emmènent ensuite son corps pour l’enterrer et construisent un tumulus de pierres sur sa tombe. Afin d’apaiser l’esprit du mort, ses descendants sacrifient un mouton femelle sur sa tombe et déposent la graisse de l’animal entre les pierres (Strecker 2013 : 16-17).

9.4. Conclusion

Dans ces différentes sociétés pastorales et agropastorales, ce schéma sacrificiel s’explique au-delà de sa diversité par l’enjeu de la régénération. En effet, le sacrifice de l’homme-*asapan* assure, dans la société Nyangatom sans chef, la transition générationnelle. De même chez les Dinka, le sacrifice du maître du harpon assure la transmission de la vie (*wei*) qu’il est pensé contenir vers son peuple et, chez les Shilluk, le sacrifice du roi assure le passage de l’esprit Nyakang de la victime vers son successeur. Par la mise à mort rituelle de ces hommes hors du commun, avant qu’ils ne dépérissent véritablement, il s’agit de garantir la perpétuation de la société, c’est-à-dire, la prospérité du pays, des hommes et des animaux. Le sacrifice trouve sa justification dans l’idée que la santé de ces hommes est une cause de souci majeur pour la sécurité et la continuité de la société. Tous ces êtres hors du commun, qualifiés ou non de souverains

divins ou sacrés, ont pour obligation d'agir pour assurer la fertilité des hommes, des animaux, du pays et pour écarter tout mal (famine, sécheresse, maladie). Ils remplissent ces obligations par des paroles et actes magico-rituels, qu'ils accomplissent directement ou qu'ils délèguent selon leur compétence ou situation. S'ils venaient à échouer, ils pourraient se voir purement et simplement éliminés.

Comme il sera montré dans le chapitre suivant, ces faits évoquent des analogies intéressantes avec certains rites des royautés sacrées ou divines de la région des Grands Lacs. Là, soit le roi est revitalisé périodiquement par le sacrifice d'un animal de substitution, soit la société est revitalisée par le régicide ou l'incitation au suicide du roi. En outre, un ou plusieurs humains ou animaux (parfois de substitution) sont sacrifiés lors de la nouvelle intronisation. La croyance que la santé de ces êtres souverains est une cause majeure de souci pour le bien-être du pays semble confirmer les propos de James G. Frazer (1854-1941). Il peut être rapporté brièvement ici la pensée de cet anthropologue britannique, qui est à rattacher à l'évolutionnisme du XIX^e siècle. En cette fin de siècle, il distingue, 'un premier temps de la magie' et un 'second temps de la religion'. Puis, il assimile l'homme à la divinité, parce que l'homme possède précisément des pouvoirs surnaturels qui, selon lui, sont un attribut de celle-ci. C'est dans ce contexte qu'apparaît pour la première fois l'expression de 'roi divin', dans l'immense répertoire de mythes, croyances, coutumes et rites qu'il réunit sous le titre *The Golden Bough* (1890). L'expression est ensuite reprise et précisée par Seligman dans son livre *Egypt and negro Africa. A study in divine kingship* (1934 : 4-7). Il dégage alors quatre caractéristiques principales des rois divins africains : (1) le roi divin détient un pouvoir sur la nature, (2) il est considéré comme le centre dynamique de l'univers, (3) le bien-être de l'univers dépend de ses actions et du cours de sa vie, qui doivent donc être strictement régulés, (4) il doit être rituellement mis à mort ou invité à se suicider à l'approche de la sénescence ou après un certain temps de règne. Les puissances physiques du roi divin sont ainsi considérées liées à la fertilité du pays, des hommes et des animaux et le meurtre rituel du roi est l'acte rituel permettant d'assurer la prospérité, ainsi que le maintien de la communauté politique.

Il est donc des personnages dans les sociétés pastorales et agropastorales est-africaines qui partagent de nombreux points communs avec ces rois divins, qu'il s'agisse des interdits pesant sur eux, des compétences rituelles ou des pouvoirs qui leur sont alloués. Ces points communs continuent de nous questionner sur le sens à donner à cette apparente continuité de pratiques, voire de représentations, observées dans cette partie du nord-est de l'Afrique. Je reviendrai sur cette question de continuité dans la dernière partie intitulée *Ethnoarchéologie*. Pour l'instant, il y a lieu d'étendre notre réflexion sur le pastoralisme africain en mettant au jour l'importance de la

possession du bétail dans ces monarchies dites également sacrées et de déterminer les enjeux culturels et sociopolitiques impliqués par la participation animale dans les rituels funéraires.

L'importance culturelle, sociale, économique, politique ou rituelle du bétail n'est en effet pas propre aux sociétés pastorales et agropastorales est-africaines, régulièrement définies comme des sociétés 'à petite échelle'. En effet, dans le chapitre suivant, nous verrons que le bétail a également joué un rôle essentiel dans des sociétés plus souvent qualifiées de 'complexes', comme les anciens royaumes de la région des Grands Lacs. Je m'intéresserai ici exclusivement à la période précoloniale, car les observations ethnographiques et les données historiques ou ethnohistoriques qui peuvent lui être rapportées sont les plus pertinentes pour l'archéologie du pastoralisme, telle que je l'aborde dans cette thèse. Dans cette région d'Afrique, il y avait tout un ensemble de valeurs associées au bétail, qui organisaient les pratiques et les représentations des membres de ces sociétés dites complexes (fig. 171-175). Ainsi, dans l'ancien Rwanda, ils existaient des armées-bovines et des poèmes qui louaient leurs exploits, des poésies dynastiques qui ne dépeignaient du paysage de la geste souveraine que ce qui évoquait la déambulation du bétail, des bracelets allant de la cheville au genou qui alourdissaient la marche des femmes et la rendaient similaire au balancement lent des vaches, des troupeaux royaux et des vaches sacrées sous la responsabilité de pasteurs appartenant à des sociétés secrètes ou à des clans spécifiques, etc. (Kagame 1961 ; Vidal 1978 ; Harroy 1984). Toutefois, je me concentrerai surtout ici sur la question des rituels funéraires et du rôle du bétail dans ceux-ci.

10. LE RÔLE DU BÉTAIL DANS LES ROYAUMES DE LA RÉGION DES GRANDS LACS

10.1. *Avant-propos*

La région des Grands Lacs est située le long de la branche occidentale du Rift est-africain. Elle s'inscrit dans un espace de hautes terres de mille à deux mille mètres d'altitude, avec des massifs montagneux et volcaniques parfois imposants, comme le horst de Ruwenzori (5120 mètres) ou le volcan Muhabura (4129 mètres), et isolée plus ou moins fortement du reste du continent par les grands marais du Haut-Nil (Bahr-el-Ghazal) et le lac Kioga vers le nord, par la grande forêt équatoriale du bassin de la République Démocratique du Congo à l'ouest, par les steppes de la vallée du Rift à l'est et les steppes à épineux des abords du lac Turkana, prolongées vers le sud jusqu'à la rivière Malagarazi et jusqu'aux abords desséchés du lac Rukwa. Ce vaste espace comprend de nombreux lacs, d'importance variable (Victoria, Tanganyika, Albert, George, Edouard, Kivu, Kioga)²⁴⁹, et se trouve à l'intérieur ou à la frontière de plusieurs pays (République Démocratique du Congo, Ouganda, Burundi, Rwanda, Ouganda et Tanzanie).

Cette région ne constitue pas un ensemble clos et figé, car la délimitation géoculturelle présentée ici se veut « *plutôt une commodité de localisation cartographique* » (Chrétien 1986 : 266). La 'Civilisation des Grands Lacs' doit être relativisée, car elle présente un degré de situations intermédiaires à sa périphérie. En effet, des groupes régulièrement exclus de l'espace 'interlacustre' présentent des aspects politiques, sociaux ou culturels très voisins de cette 'Civilisation des Grands Lacs' et entretiennent des relations étroites avec elle. Si leurs institutions politiques peuvent être plus morcelées que celles des royaumes, elles sont analogues dans leur forme, symbolisme et vocabulaire (*ibid.* : 256-257).

Cette région revêt un intérêt particulier pour qui cherche à comprendre le rôle du pastoralisme dans la genèse d'entités sociopolitiques complexes. Les données disponibles sur le sujet sont toutefois délicates à traiter. En effet, elles proviennent tout d'abord de sources orales, c'est-à-dire, de mythes, de légendes populaires, de généalogies royales, de récits à prétentions historiques transmis à travers les générations et enregistrés à partir du XIX^e siècle. Aucun document écrit n'existe pour la période précoloniale. Ensuite, ces sources orales, interprétées et réinterprétées par les auteurs qui les consignèrent vont donner lieu à une historiographie complexe mais de grande valeur (Kagame 1959 ; Vansina 1962a).

²⁴⁹ Le cadre lacustre aurait joué un rôle dans les derniers millénaires de l'Holocène. Il aurait favorisé le développement d'une civilisation aquatique de l'Afrique moyenne. Cette dernière aurait vécu entre le VIII^e et le I^{er} millénaire avant notre ère, du Tchad aux lacs kenyans en passant par le Mweru et le Victoria (Sutton 1974).

Le corpus littéraire du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, fruit des observations de missionnaires, explorateurs, voyageurs ou administrateurs coloniaux, s'avère difficile à maîtriser, tant les descriptions sont hétéroclites, inégales et empruntées des biais de l'époque. De précieuses informations sont toutefois livrées dans les publications des premiers occidentaux à pénétrer dans la région, tels les Anglo-Saxons Richard F. Burton (1860), John H. Speke (1863), Henry H. Stanley (1879), Samuel W. Baker (1866), John Roscoe (1911) ou encore l'autrichien Oscar Baumann (1894). De manière générale, ils étaient fascinés par l'aspect verdoyant de la région des Grands Lacs, ainsi que par sa fertilité, sa densité humaine, l'apparente prospérité de sa population et l'abondance de ses troupeaux, dont les vaches *Sanga* à longues cornes attirèrent l'attention par leur côté esthétique et leur rôle social. Mais l'étude de l'élevage, dans ses dimensions économiques, techniques ou politiques, a été souvent négligée en raison du sentimentalisme prêté aux sociétés observées (Chrétien 1988). Les données ethnographiques recueillies au cours des XX^e et XXI^e siècles sont quant à elles nombreuses et diverses, permettant une meilleure compréhension des dynamiques à l'œuvre dans cette région d'Afrique de l'Est. C'est sur celles-ci essentiellement que je me repose pour cette étude.

En préambule, il importe de rappeler que l'évolution complexe de la région fut récemment marquée par les administrations coloniales allemande, anglaise et belge qui, au XX^e siècle, en modifièrent profondément les anciennes structures politiques. J'aborde ici, de manière préférentielle, les périodes précédant la colonisation ; celle qui voit le développement des pouvoirs monarchiques entre les XV^e et XVIII^e siècles, et celle qui connaît un renforcement et une restructuration de ces pouvoirs entre le XIX^e siècle et le début du XX^e siècle. L'étude se fonde sur un dépouillement important, mais évidemment partiel en raison de la vaste littérature concernant cette région, ainsi que de l'accessibilité limitée à certains ouvrages et articles. Je souhaite mettre en évidence des éléments des rituels funéraires propres à éclairer la nature des relations entre pouvoir politique, autorité sacrée, société et nature au sein de la région des Grands Lacs, et qui peuvent présenter des analogies pertinentes pour l'archéologie.

10.2. Environnement social et économique

À la différence de l'espace occupé par les sociétés dites à petite échelle précédemment étudiées, la région des Grands lacs connaît une forte densité de peuplement, liée particulièrement à un environnement naturel et un climat favorable. L'abondance des précipitations et la longueur des saisons des pluies se prêtent à une association exceptionnelle entre une riche agriculture et un

élevage intensif, hormis dans les zones riveraines du lac Victoria²⁵⁰. Ces deux activités se trouvent liées d'un point de vue spatial, mais également dans les aspects économiques, sociaux et culturels de la vie des habitants de la région. Bien qu'une partie d'entre eux soient là préférentiellement attachés à l'élevage des bovins (les catégories *tutsi* ou *hima*), il apparaît qu'une large majorité puisse être qualifiée d'agropasteurs au regard de l'activité globale des familles. Les catégories considérées comme préférentiellement agricoles (*iru* ou *butu*) sont en effet également des propriétaires de gros de bétail. L'assimilation de ces catégories à deux grandes races dites hamitique d'une part et bantu de l'autre a fait couler beaucoup d'encre et participa au fantasme hamitique (Chrétien 1977a). La région, au cœur de l'aire linguistique bantu et constituant peut-être un de ses plus anciens foyers, a été régulièrement aspirée par ce fantasme qui voulait que toute culture ait été l'œuvre de pasteurs conquérants venus du nord, plus précisément d'Éthiopie. Je ne reviendrai pas sur l'hypothèse hamitique, déjà traitée dans cette thèse et dont l'impact sur la connaissance de la région est connu (Niyonkuru 1997 ; Eltringham 2006).

Il importe toutefois de rappeler que c'est au cours du I^{er} millénaire avant notre ère que les populations de langue bantu, progressant depuis le bassin du Congo, vont occuper les alentours des lacs, de la vallée de la Kagera, puis les montagnes qui les dominent²⁵¹. La région a alors connu un peuplement varié, né de la rencontre et de la cohabitation de ces populations avec celles des langues sud-couchitiques, sud-nilotiques ou centrales soudaniques. Les groupes de langues bantu intégrèrent des éléments venus d'ailleurs et plusieurs modèles économiques se mirent en place (culture d'ignames de la forêt, de légumineuses, de sorgho et d'éleusine, élevage de bovins des plateaux de l'est et métallurgie du fer dès le VI^e siècle au moins avant notre ère). Le développement d'une civilisation agropastorale remarquable fut ainsi très tôt favorisé par cette '*situation-carrefour*' (Mworoha & Mukuri 2004).

Vers l'an mille, une spécialisation pastorale se mit en place dans les hauts plateaux intermédiaires allant du Bunyoro au Buha, tandis que les basses zones furent largement destinées à l'agriculture, avec comme plantes privilégiées le bananier et le taro (Schoenbrun 1993). La spécialisation pastorale est née du réseau de relations articulées entre les différentes communautés humaines autour des principales ressources de la région (bétail, terres fertiles, espaces sauvages) (Schoenbrun 1994 : 73). L'occupation et la maîtrise de l'espace montagnard et lacustre par ces

²⁵⁰ La mouche tsé-tsé, porteuse d'un parasite transmettant une maladie potentiellement mortelle pour l'homme et le bétail, se trouvait en périphérie de la région, sans vraiment la pénétrer, du moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Cette situation était donc particulièrement propice à l'élevage (Chrétien 1986 : 258).

²⁵¹ Jusqu'au II^e millénaire avant notre ère, la région a connu un climat plutôt humide et favorable au développement de ce que les archéologues nomment la '*civilisation aquatique*' (Sutton 1974). Les premières organisations sédentaires de l'âge de Pierre semblent en effet associées à la pêche.

communautés ont été largement déterminées par les évolutions climatiques (alternance de phases humides et sèches) et par la diffusion de ces nouvelles plantes venues d'Asie et qui prospérèrent dans les zones basses. Certaines communautés ou familles accordèrent une importance plus grande à l'élevage, tandis que d'autres à l'agriculture, en fonction de paramètres environnementaux locaux, de leurs capacités de travail ou d'accès à la terre. Le développement de la civilisation lacustre, des chefferies et états auxquels elle donna naissance, ne devrait donc pas nécessairement être regardé comme le fruit unique d'invasions venues d'ailleurs, mais comme l'œuvre d'interactions multiculturelles de longue durée (Mworoha & Mukuri 2004 : 70-71).

Diverses théories sont avancées pour expliquer les origines des entités politiques étatiques dans la région des Grands Lacs. Certaines évoquent la diffusion de la royauté divine le long du Nil depuis l'Égypte (Seligman 1934) ou la conquête de Hamites venus du nord (Beattie 1960 ; D'hertefelt *et al.* 1962). La plupart des historiens de la région des Grands Lacs admettent en effet l'existence d'une progression de pasteurs vers le sud dans les premiers siècles du I^{er} millénaire de notre ère. Il s'agirait principalement des Nilotes Luo, représentés par leurs clans Bito et Hinda, ainsi que des Couchites Hima, Huma ou Tutsi d'origine éthiopienne, prétendument Galla (Oromo). Leur avancée aurait marqué en profondeur la région, car ils auraient réussi à s'imposer dans les sociétés présentes comme les nouveaux leaders des systèmes politiques (Oliver 1982). Cette progression a souvent été exploitée pour supporter l'hypothèse hamitique. Mais les éléments de la culture pastorale et la royauté sacrée en milieu bantu pourraient bien avoir des origines plus anciennes. Selon plusieurs auteurs, les ruines de la civilisation Zimbabwe-Monomotapa en Rhodésie du Sud montrent l'existence d'une société d'éleveurs et agriculteurs (Bantu) réunis dans un État fort vers le XI^e siècle déjà, et donc antérieur à l'apparition présumée des royaumes interlacustres avec lesquels des similarités institutionnelles sont pourtant observées. De Heusch (1966 : 12-20) rapporte que s'il y a lieu de croire à l'existence de plusieurs vagues successives de pasteurs conquérants participant à l'expansion, du Nil au Zambèze, d'un complexe culturel spécifique et relativement homogène, articulé autour d'éléments pastoraux et de la royauté sacrée, l'existence de ce dernier remonterait à une période fort ancienne. Cependant, sa source historique, possiblement commune pour les civilisations des Grands Lacs et Zimbabwe-Monomotapa, échappe encore aux investigations des chercheurs, historiens, archéologues ou anthropologues.

D'autres auteurs avancent, sans forcément rejeter ces explications, des processus locaux, tels un climat favorable, un certain enclavement, la guerre ou le commerce. Selon Robertshaw, l'émergence d'une complexité sociale est à mettre en lien avec la capacité des élites à attirer des

suivants (dépendants ou fidèles) dans ces espaces qui requéraient, en partie, d'être défrichés avant d'être utilisés pour l'agriculture, l'élevage ou l'habitat (1999). Un tel travail nécessitait de la main d'œuvre, ainsi qu'un contrôle des ressources économiques et humaines, ce qui aurait contribué à l'évolution sociopolitique de la région. La création de ces nouveaux espaces aurait également favorisé la migration de populations pastorales (soudaniques et couchitiques) vers la région des Grands Lacs. Elles auraient trouvé, dans ces espaces désormais débarrassés de vecteurs de maladies pour le bétail comme la mouche tsé-tsé ou la tique, une opportunité d'étendre leur activité pastorale auprès d'agriculteurs ou agropasteurs établis de façon permanente dans ces environnements favorables.

Vers le XV^e siècle, de nombreuses entités politiques vont émerger, de grande ampleur pour certaines, comme le Buganda, dont les très nombreux clans s'unifièrent pour former une large confédération sous la direction d'un leader unique. L'émergence d'une telle complexité sociale et politique dans la région des Grands Lacs aurait été rendue possible grâce aux diverses stratégies mises en place par les élites pour attirer des gens corvéables et pour maintenir leurs fidèles ou en gagner de nouveaux. Ces stratégies comprennent, d'une part, la création d'une autorité rituelle et l'élaboration de cérémonies et de fêtes particulières, d'autre part, le contrôle des biens de prestige obtenus par l'intermédiaire des échanges à longue distance et la gestion indépendante de la production du fer. Le contrôle de la production du fer, du commerce, mais aussi des réserves agricoles, assurait aux élites une accumulation de richesses leur servant finalement à maintenir leurs statuts et leurs fidèles (Robertshaw 1999).

Les siècles suivants virent une compétition accrue entre les différentes et grandissantes entités politiques, le développement de marché et l'augmentation des échanges à longue distance. Ainsi, le Buganda, entre le XVIII^e et le XIX^e siècle présentait un gouvernement hautement centralisé qui prenait la forme d'une puissante et dominatrice monarchie dans la région. En effet, elle fut capable d'étendre son territoire au dépend des royaumes pastoraux voisins, notamment grâce à une riche agriculture capable de supporter une population considérable et à des armées de grande envergure (Ray 1977 : 366).

La dynamique de peuplement dans la région des Grands Lacs fut ainsi animée par l'histoire des échanges entre populations humaines d'origines diverses et leurs ressources matérielles et symboliques. Elle contribua à insérer la région dans un vaste ensemble allant, à la fin du XIX^e siècle, de Lualaba (au sud-ouest de la République Démocratique du Congo) à l'océan Indien. Dès 1840, les traitants de Zanzibar greffèrent leurs activités (l'ivoire surtout) sur les vieux

réseaux commerciaux, fondés sur le sel et le fer notamment et noués par les colporteurs *banyamwezi* entre le sud du lac Victoria et la rive orientale du lac Tanganyika (Chrétien 1986 : 251). L'urbanisation de l'intérieur du continent fut croissante à cette période. Les axes commerciaux se tournèrent vers les mondes musulmans du nord et de l'est du continent et d'importants centres économiques s'établirent à la fin de la route des caravanes, attirant une grande variété de produits de toute la région des Grands Lacs (Burton 2001). Si certains royaumes, comme le Bujji, se trouvèrent marginalisés et virent leurs souverains perdre de leur autorité aux profits des maîtres des nouveaux marchés, d'autres mieux intégrés aux réseaux arabo-swahili tirèrent profit de la situation. Ainsi, le roi du Buganda et sa cour devinrent les maîtres du commerce et de la guerre. Leur pouvoir se renforça et se centralisa toujours davantage. Sa capitale, ainsi que celle du Karagwe et du Rusubi, devinrent de véritables lieux d'étapes, mais aussi des points de départs pour des razzias (bétail, femmes esclaves, ivoire) dans les régions moins organisées de l'ouest (Chrétien 2004 : 10-11). Une peste bovine ravagea les cheptels de la région en cette fin de XIX^e siècle. Elle eu pour conséquence un durcissement des conflits politiques. Ces divers phénomènes renforcèrent le développement du modèle monarchique, pour l'amener dans certaines régions vers un pouvoir 'absolu', au détriment des régimes plus équilibrés et patriarcaux antérieurs (Mworoha 1977 : 297).

Le pastoralisme trouva une situation privilégiée dans cette région d'Afrique centrale. Si la terre cultivable était riche et abondante pour les agriculteurs, le bétail demeurait rare et, une fois introduit, il devint le bien de prestige par excellence. Selon Schoenbrun (1993 : 54-55), le pastoralisme aurait gagné en importance, non seulement en raison d'un environnement favorable, mais surtout suite à diverses pressions exercées par les aînés sur les jeunes membres de la société. Exclus ou retardés dans leur accès aux terres arables et fertiles, c'est-à-dire, dans leur indépendance économique, les jeunes hommes auraient trouvé dans le pastoralisme une échappatoire aux tensions générées par leurs parents et par les relations extractives de leurs chefs et spécialistes religieux. De prospères pionniers, devenus plus riches en bétail que leurs aînés, auraient utilisé leur surplus pour se marier et pour attirer des suivants sous leur égide, dans des espaces encore dénués d'habitants. Ce tournant vers le pastoralisme leur aurait permis d'acquérir du prestige et d'accumuler de la richesse matérielle, relationnelle et symbolique. Il aurait ainsi été à la source d'une dynamique de migrations, de conquêtes et d'expériences politico-sociales diverses.

Le bétail devint un enjeu économique et social toujours plus important, mais également un moyen de construire les systèmes politiques, par référence à sa possession ou sa non-possession (Bonte 1991a). La valeur accordée au bétail généra des pratiques et des

comportements différents (alimentation, occupation territoriale, division du travail) et une distinction entre éleveurs et agriculteurs émergea peu à peu. Les clivages dits ethniques, opposant les catégories de potiers-chasseurs *batwa*, de cultivateurs *butu* ou *iru* et d'éleveurs *tutsi* ou *hima*, vont se durcir en statuts sociaux. Pourtant, presque tous continuèrent à pratiquer l'élevage et l'agriculture (Mworoha & Mukuri 2004 : 73). De nombreux auteurs considèrent que le bétail a été à la source des relations de subordination et domination, ainsi que de la stratification sociale conçue en termes de castes (Rwanda, Ankole), de classes (Bunyoro, Buhaya) ou de relations féodales. Ils se fondent sur l'observation des relations de dépendance personnelles et contractuelles entre éleveurs et agriculteurs, connues sous le nom d'*ubuhake* au Rwanda et d'*ubugabire* au Burundi. Ainsi, un *butu* ou *tutsi* venait offrir ses services à un homme supérieur en prestige et en richesse qui, en échange, lui accordait protection et lui concédait une ou plusieurs vaches. Toutefois, la nue-propriété du bétail demeurait auprès de l'homme de condition aisée (le *shebuja* ou patron) puisque son partenaire (l'*umugabire* ou client) n'en avait que l'usufruit. Les royaumes interlacustres ont régulièrement été décrits par les anthropologues et historiens comme 'féodaux', en raison de l'administration des activités productives et des superstructures caractéristiques de la royauté. Cette comparaison avec la féodalité occidentale est un lieu commun qui a conduit à l'emprunt d'un vocabulaire spécifique et des notions qu'il exprime, tels ceux de fief, serf, vassal, seigneur, suzerain, clientèle, etc. (Botte *et al.* 1969). Elle doit être envisagée avec prudence, car elle mène à une certaine schématisation des rapports humains (le monde des maîtres ou seigneurs serait celui des possesseurs de bétail, tandis que le monde des dépendants ou serfs serait celui des agriculteurs), qui est finalement assez éloignée de la réalité interlacustre.

Les relations sociales et politiques ainsi fondées, en partie, sur la propriété du bétail doivent toutefois être comprises pour la région, selon Bonte (1991a), dans le cadre particulier des représentations idéologiques et symboliques associées à la royauté sacrée. Si le bétail tenait une place privilégiée dans les relations de domination politique, c'est en raison de son association avec l'office royal et ses attributs surnaturels (pouvoir sur les forces de la nature, garant de la prospérité et fertilité du pays, des hommes et des animaux). Le bétail se voyait en effet attribuer des valeurs particulières correspondant à cette association. Avec le développement des pouvoirs monarchiques, il se trouvait au centre de nombreux rituels royaux et venait à être entouré d'une certaine mystique. Au Bunyoro, il y avait des troupeaux de vaches sacrées qui fournissaient le lait pour la consommation personnelle du roi, un lait intimement lié au bien-être du roi et du pays et dont la consommation cérémonielle par autrui était un signe d'allégeance (Beattie 1959 : 138, 143). Au Burundi, le roi possédait des taureaux sacrés liés à la vitalité du royaume et nommés *ingabe*. Certains d'entre eux étaient considérés comme des amulettes vivantes accompagnant le roi

lorsqu'il changeait d'enclos, tel le taureau *Mubabura* 'celui qui retrouve la piste', c'est-à-dire, son éclaircur (Mworoha 1977 : 121, 160). Au Rwanda, le roi possédait des taureaux sacrés gardés à la capitale et qui assuraient la fécondité du bétail royal (Del Perugia 1978). Ils étaient les symboles de la force et de capacité reproductive du souverain.

L'importance culturelle du pastoralisme dans la région des Grands Lacs semble liée à cette association régulière du bétail avec la royauté sacrée, une association qui généra des formes multiples de stratifications. Certaines stratifications ont été d'ordre politique et fondées sur la circulation hiérarchique du bétail (entre gouvernants et gouvernés), d'autres de nature sociale, impliquant une possession symbolique tout autant que matérielle, ainsi qu'une distribution du bétail entre des groupes dominants et des groupes dominés, tels les éleveurs et les agriculteurs ou les hommes et les femmes (Bonte 1991a : 84). Ce système de stratifications a été hiérarchiquement structuré autour de principes, conçus en référence à la possession et à la non-possession du bétail, s'appliquant aussi bien au complexe politique et symbolique de la royauté sacrée qu'au sein du fonctionnement de la famille. Au bétail était attribuée la propriété de générer et structurer les relations politiques et sociales²⁵².

Le pastoralisme était le mode de subsistance privilégié de la noblesse, il était un idéal proclamé. Toutefois, selon Bonte, ce n'était pas parce qu'une personne était un éleveur qu'il avait pour autant une position sociale privilégiée (1991a : 70-71). C'était plutôt parce que cette personne avait une place privilégiée au sein de la royauté sacrée qu'elle devenait un pasteur riche possédant de nombreux animaux. Ceux qui étaient bien nés, ceux qui avaient prêté allégeance ou qui étaient estimés par le roi trouvaient là un moyen de s'enrichir et surtout d'asseoir leur statut par la mise en valeur de leurs troupeaux grandissants. Par exemple, au Rwanda, où le légendaire Gihanga se trouve à l'origine du bétail comme valeur socio-économique, un mythe affirme que ses vaches ont permis à l'aristocratie *tutsi* de construire une société à classes, sur la base de liens de dépendance (*ubuhake*). Par des dons de vaches, savamment dosés, les pasteurs *tutsi* contraignèrent en effet les paysans à travailler pour eux, sans jamais perdre la nue-propriété du bétail (De Heusch 1982 : 53). Ce phénomène, qui articulait le rôle du gros bétail dans les contrats sociaux au fonctionnement des pouvoirs royaux, fut finalement à l'origine de la formation

²⁵² Bonte (2004) rappelle que cette propriété se retrouve dans de nombreuses sociétés pastorales et agropastorales est-africaines. Le bétail, particulièrement les bovins, joue un rôle décisif pour distinguer, pour classer les hommes et les femmes, les éleveurs et les agriculteurs, les peuples en général. Les logiques classificatoires sont mises en jeu dans le cadre d'un « univers du bétail » commandé par les valeurs dominantes de l'élevage et par l'idée d'une origine surnaturelle des bovins (*ibid.* : 20). Toutefois, cette propriété prit une autre dimension au sein des royaumes interlacustres, car les images du taureau-roi et de la vache-royaume n'ont pas été que métaphoriques. Elles exprimaient et définissaient des relations politiques d'autorité et de domination et légitimaient le pouvoir politique lié à la fécondité et prospérité que la royauté assurait (Bonte 1991a: 80).

d'aristocraties, au sein desquelles les composantes pastorales se sont avérées être déterminantes, comme au Rwanda et en Ankole (Mworoha & Mukuri 2004 : 73).

Dans les sociétés interlacustres, l'office royal était essentiellement d'ordre rituel, mais ses rites n'étaient pas de simples actes magiques, gratuits et superficiels. Ils avaient une 'véritable efficacité', car ils opéraient une action dans l'esprit des gens et dans le corps social. Ils étaient considérés comme indispensables à un ordre social et naturel capable d'établir une hiérarchie sur le plan social et politique (Bonte 1991a). Ainsi, à la différence des sociétés dites à petite échelle, où un échange généralisé de bétail assurait et assure encore le bon déroulement de la vie sociale, dans les sociétés interlacustres, ce dernier fut rendu possible grâce aux relations entre le bétail et la royauté.

10.3. Organisation politique

Une diversité d'organisations politiques a été observée parmi les quelques dizaines de sociétés occupant cette région d'Afrique centrale. Il y avait des États puissants, à l'image des dix principaux royaumes qu'ont été l'Ankole (Nkore), le Buganda, le Buha, le Buhaya, le Bunyoro (Nyoro), le Burundi, le Busoga, le Rwanda, le Toro, ou encore des chefferies locales ou des sociétés dites à petite échelle, parfois qualifiées de segmentaires comme le Bwamba, le Rwenjura et le Kigezi (Mafeje 1991 ; Robertshaw 2010). Parmi toutes ces sociétés, les lignages demeuraient la principale forme de l'organisation politique, tant au niveau local qu'au sein des royaumes²⁵³. Un processus de transition d'une forme politique à une autre est perceptible ici, qui tend à être obscurci par une trop rigide dichotomie anthropologique entre sociétés acéphales et États centralisés. Il n'est pour autant pas à être interprété en termes évolutionnistes, car les sociétés dites à petite échelle ne sont pas destinées nécessairement à devenir des royaumes centralisés. Elles sont plutôt influencées par des tendances à la centralisation, notamment lorsque certains clans et lignages imposèrent leur prééminence politique et s'établirent comme des dynasties régnantes (Mafeje 1991 : 17). Ainsi, si le pouvoir centralisé peut se former 'au-dessus' de sociétés préexistantes à système lignager et segmentaire, sa naissance n'entraîne pas leur disparition, mais en modifie les structures essentielles, tout autant que les pratiques et représentations de ses membres.

Le processus de formation du pouvoir royal a sans doute été complexe et le moment de sa constitution n'est toujours pas défini précisément. Néanmoins, les premiers noms de rois sont

²⁵³ Les royaumes sont sommairement définis ici comme des groupes politiques souverains, dirigés par un leader unique qui délègue l'autorité à des représentants en charge des unités territoriales divisant le pays (Vansina 1962b : 325).

connus dès les XIII^e et XIV^e siècles grâce aux généalogies royales du Buganda et du Rwanda. Assurément, le XIV^e siècle fut une période d'accélération historique qui vit l'apparition d'un type nouveau de pouvoir, à savoir la monarchie ou royauté sacrée (Mworoha & Mukuri 2004 : 72). Ce pouvoir fut probablement fondé sur les structures politico-sociales antérieures, claniques et lignagères. Dans tous les cas, il fonctionna avec celles-ci²⁵⁴. Les traits culturels, les pratiques rituelles et les représentations symboliques qui le définissaient se retrouvaient partagés aussi bien dans les sociétés dites complexes que dans celles dites à petite échelle de la région des Grands Lacs.

Dans cette région, la monarchie sacrée s'articulait autour d'un ensemble de traits culturels, de pratiques rituelles et de représentations symboliques qui exprimaient la permanence de l'institution et la vitalité du pays. Elle ne se caractérisait ici ni par une extension territoriale ni par une forte centralisation politique, mais par la jonction de trois éléments (Chrétien 1986 : 259-260). Tout d'abord, il y avait un enracinement religieux marqué par des rituels périodiques (fêtes de semailles, rituel d'intronisation, funérailles, cultes spéciaux, etc.), des croyances populaires et des objets symboliques (regalia, tambours, etc.). Le roi, qu'il fut appelé *mukama* (Bunyoro, Buhaya), *mugabe* (Ankole), *mwami* (Basoga, Burundi) ou encore *kabaka* (Buganda), apparaissait toujours dans les mythes, légendes et récits à prétention historique comme généalogiquement lié aux dynasties mythiques et à leurs héros fondateurs, justifiant ainsi sa place comme gardien de l'ordre social et naturel. Un ordre gouverné par des forces mystérieuses, sur lesquelles il était supposé agir par ses activités rituelles, afin de maintenir la prospérité du pays. De là découlerait la vision du souverain comme un magicien, un grand prêtre, un médium entre les forces cachées et les pouvoirs terrestres²⁵⁵. C'était cette force surnaturelle, cette puissance dynamique de vie et de fécondité, qui conférait à l'office royal son caractère sacré. Je m'arrêterai pour cette étude exclusivement sur les rituels funéraires en lien avec la royauté et qui renvoient en partie à ce rôle de régénération. Les traits culturels qui vont être dégagés présentent en effet de stimulantes pistes de recherche pour l'archéologie.

Ensuite, il y avait une compétence territoriale spécifique articulée à la périphérie des enclos-capitales. Par exemple, à la fin du XIX^e siècle, le Burundi présentait une structure territoriale double, avec un domaine royal (*icibare*) constitué d'un ensemble de collines sous le contrôle du roi et d'une résidence située au cœur de ce domaine. Cette résidence se trouvait sur

²⁵⁴ L'hypothèse de pouvoirs claniques précédant les pouvoirs monarchiques est partagée par la grande majorité des auteurs. La royauté est ainsi considérée comme procédant d'une logique supralignagère (Chrétien 1986 : 260).

²⁵⁵ Cette croyance dans la force surnaturelle du roi se serait développée entre le XV^e siècle et le XVII^e siècle, à l'ombre d'un univers religieux véhiculé par un culte de possession caractéristique dans la région (le *kubandwa*) (Mworoha & Mukuri 2004 : 72).

une colline qui devenait royale dès lors que le roi (*mwami*) y installait son enclos (*ikiramba*). Comme il lui était possible d'installer des enclos royaux sur diverses collines, il créait ainsi un réseau de capitales royales dans lesquelles il allait résider alternativement. Ces dernières avaient une importance démographique variable et des fonctions spécifiques (politiques, rituelles, économiques). Une trentaine de domaines royaux pouvaient exister au centre du pays, formant un bloc territorial d'où étaient diffusées les informations vers la périphérie (Mworoha 1977 : 117-124 ; Chrétien 2004), là où se trouvaient des représentants ayant fait allégeance au roi.

Finalement, il y avait une structuration sociale lignagère favorisant une dynastie et les groupes lignagers qui lui étaient alliés et qui prenaient la forme de clans ou castes suite aux cloisonnements héréditaires. La royauté sacrée apparaît en effet comme l'instrument idéologique de la prise de pouvoir de quelques-uns. Elle s'est sans doute élaborée à partir des structures politico-sociales préexistantes, notamment les structures dites claniques. Elle les a même intégrées, les réseaux lignagers et claniques fonctionnant au sein même des institutions monarchiques. En effet, il y avait des clans dynastiques, des clans fournisseurs d'épouses royales, des clans responsables de rituels royaux, etc. Toutefois, les privilèges de ces pouvoirs claniques antérieurs ont été réduits, dès le XVI^e au moins, au profit d'une autorité monarchique. La royauté sacrée présentait ainsi une structure politique complexe qui allait se définir en rupture avec l'ordre domestique, familial ou lignager, et avec son mode de production et d'échanges. Elle désignait alors un être hors du commun, un héros civilisateur, qui émanait à n'en pas douter d'un clan déterminé, mais qui était rendu, par les éléments de la structure symbolique qui la composait, extérieur au groupe dont il était appelé à prendre en charge le destin²⁵⁶. En effet, c'était la royauté qui s'emparait du roi et non l'inverse (Chrétien 1977b : 67 ; Mworoha 1977 : 291). Leader unique, symbole du royaume, propriétaire de tout ce qui s'y trouvait, juge suprême et maître des forces productives et reproductives, le roi n'avait toutefois que rarement une autorité absolue. Cette dernière était contrebalancée par diverses institutions (cours et conseils par exemple), selon un principe de délégation des pouvoirs (administratifs, judiciaires, législatifs, militaires ou religieux) à des représentants territoriaux chargés à différents niveaux du gouvernement des provinces, districts et villages (Vansina 1962b).

La royauté ne devrait pas être limitée à une structure ou « *rouerie* » politique (De Heusch 1982 : 15), au sommet de laquelle se trouverait le roi puis ses représentants. Elle fut également

²⁵⁶ La structure symbolique comprenait l'ensemble des caractéristiques suivantes : l'inceste royal, l'anthropophagie ou inceste alimentaire, l'assimilation du roi à un sorcier ou à la divinité, les interdits entourant sa personne, le régicide finalement. Ces caractéristiques définissaient une formidable puissance magique abolissant la frontière entre la culture – dont le roi se séparait au moment de sa sacralisation – et la nature qu'il investissait souverainement (De Heusch 1981 : 68).

une structure magico-religieuse, de par le projet qui se trouvait au fond de l'ordre symbolique qui la constituait. Avant d'être une emprise sur les hommes, elle était pour certains auteurs une emprise illusoire sur la nature. Frazer (1890) fut le premier à mettre en évidence que le roi était un chef politique d'un type particulier, tirant son pouvoir du contrôle qu'il était censé exercer sur la nature, et particulièrement la pluie. Ainsi, par le fait d'être le garant de la prospérité et fertilité des hommes, des plantes et des animaux, le roi demeurait à l'intérieur du territoire humain (De Heusch 1981 : 69).

De fait, le roi apparaissait comme une créature ambivalente, portant la lourde responsabilité de l'ordre naturel. Il était le symbole du royaume et sa santé était perçue comme intrinsèquement liée à la prospérité du pays. À cette fin, le corps royal, identifié à l'espace du royaume qui était censé appartenir tout entier au souverain (humains, animaux et plantes), était utilisé aussi longtemps qu'il était parfait, intact, ou alors il était remplacé après un temps déterminé, à moins qu'un sacrifice de substitution n'ait permis la régénération. Sa puissance sur l'ordre naturel se voyait finalement accaparée par son groupe qui lui destinait une mort sacrificielle, de crainte que sa déchéance physique et mentale ne conduisit au dépérissement des énergies cosmiques qui lui étaient mystérieusement associées. Cette pratique, qui va être maintenant détaillée, avait pour but de démultiplier les forces productives et reproductives, c'est-à-dire de renouveler la fécondité générale, tout autant que d'exprimer la permanence de l'institution royale.

10.4. Rituels funéraires

En préambule, il importe de rappeler que la description de ces rituels funéraires se fonde sur les témoignages de personnes ayant directement participé aux funérailles ou en ayant seulement entendu parler. Les auteurs cités sont donc confrontés à des informations tantôt vagues, tantôt précises et souvent variables selon les points de vue. La prudence est de mise dans ce contexte, car si les travaux s'enrichissent mutuellement, favorisant la compréhension générale, le détail de certains rituels présente parfois de légères variations (durée des rites, identité et quantité des dons, identités des participants, emplacements des objets, etc.). Toutefois, ces dernières n'affectent ni le contenu général de ces rituels ni leurs significations. Ainsi, elles ne portent pas à conséquence pour l'étude des relations complexes entre pouvoir, bétail et société que je souhaite traiter ici. En effet, ces variations sont probablement le résultat de la diversité des témoignages et de la nature complexe et secrète des rites en jeu. Les éléments considérés comme

pertinents pour mon propos sont mis en évidence ci-dessous, mais pour de plus amples informations, je renvoie le lecteur à ma bibliographie sélective.

Dans la vie des habitants de ces royaumes et des formations politiques voisines, le bétail tenait une place singulière, sa possession définissant souvent le degré de richesse, de noblesse et de pouvoir. À la mort d'une personne, le bétail trouvait une place privilégiée dans les rituels funéraires, dépendante de son identité et de son statut. Il apparaît en effet que la mort entraîne une hiérarchie classificatoire des défunts. Les rites funéraires des rois étaient plus longs et plus complexes que ceux des chefs de lignages qui étaient eux plus élaborés que ceux de leurs femmes ou de leurs enfants. Les différences de statut et d'identité (sexe et âge) sont ainsi marquées par des cérémonies plus ou moins élaborées. Je m'attache ici exclusivement aux rituels funéraires royaux et laisse de côté ceux des gens ordinaires, dont l'intensité des funérailles et de la participation animale, sous formes de sacrifices, d'enveloppements des corps des défunts, de dépôts rituels ou d'offrandes funéraires, reste très faible, voire nulle (Roscoe 1911 : 152 ; Smets 1941 : 116-127 ; D'hertefelt *et al.* 1962 : 94-97, 162-163, 219-220 ; Meyer 1984 : 215-217). Quelques exceptions existent toutefois, comme pour les plus riches hommes *tutsi* du Rwanda, qui pouvaient être inhumés sous un tumulus de terre, déposés sur un lit en bois et enveloppés dans des étoffes et des couvertures en cuir. Pour eux, une vache était abattue et sa viande servait à nourrir les endeuillés (Roscoe 1923b : 198). En Ankole, les riches pasteurs voyaient également une de leurs vaches être abattue pour leur inhumation. En outre, tous les taureaux adultes de leurs troupeaux étaient sacrifiés au surlendemain de leur mort, lorsque que tous les membres de leur famille venaient à se réunir (*ibid.* : 146). Au Busoga, certains chefs étaient inhumés avec leurs femmes et leurs esclaves, et pour marquer la fin des funérailles, une vache et une chèvre étaient sacrifiées et leur viande distribuée aux endeuillés (*ibid.* : 131-132).

Je me penche essentiellement sur le cas des funérailles du roi du Burundi, qui donnaient lieu à des cérémonies festives faites de consommation importante de boissons alcoolisées et de viande. Souvent traité dans la littérature ethnographique, notamment par des auteurs anciens qui livrent des détails importants sur l'utilisation du bétail, il est à mon avis le plus éloquent sur la participation animale. Je montrerai ensuite que ces funérailles ne sont pas si uniques dans la région des Grands Lacs. En effet, des analogies avec d'autres formations politiques de la région (annonce de la mort du roi, boucanage, sacrifices humains, sacrifices de bétail, transfert de biens, etc.) sont également présentes.

10.4.1. Burundi

Le roi (*mwami*) n'était pas censé mourir d'une mort naturelle, mais selon la tradition il devait prendre un poison lorsque ses cheveux commençaient à grisonner (Ndayishinguje 1977 : 16). Le roi maintenant décédé, son cadavre était confié durant trois jours à la reine-mère qui s'occupait de l'enduire de beurre. Entretemps, les hommes chargés d'annoncer son décès se rendaient auprès des différents chefs disséminés dans le royaume, qui mettaient alors le pays en deuil. Toutes les activités créatrices (métallurgie, agriculture, reproduction humaine et animale, musique, etc.) devaient alors cesser durant un mois. Le roi étant le garant de la prospérité et de la fertilité du pays, leur continuité était considérée comme un sacrilège. Les messagers allaient également à la rencontre des spécialistes des rituels funéraires royaux : les *biru*²⁵⁷. Ces derniers appartenaient à l'aristocratie politico-ritualiste du Burundi ancien (les *banyamabanga*) et étaient chargés de la préparation de la tombe et de sa surveillance dans la région des tombeaux royaux (Nkiko-Mugamba), située dans les hautes collines boisées de la crête Congo-Nil²⁵⁸. Ces forêts constituaient de véritables « temples » (Chrétien & Mworoha 1970 : 49), délimités par la disposition d'arbres sacrés. Une fois achevés les préparatifs liés au déplacement du roi vers sa dernière résidence, un cortège de fidèles (aristocrates, notables, courtisans, suivantes, devins) quittait la cour et emmenait son corps sur une litière, avec ses objets personnels (bracelets, anneaux, lances, arc, flèches, bouclier, pots à lait,alebasse à baratter, tambour, etc.) et ses habits. Sa parenté proche (les *bagamva*) restait en revanche à demeure, car durant cette période intermédiaire, entre l'annonce de la mort de l'ancien et la proclamation du nouveau roi, des membres de la famille royale, des fidèles et des chefs dispersés sur l'ensemble du territoire convergeaient à la cour pour participer au deuil (Mworoha 1977 : 268). C'était l'occasion pour eux de consoler la famille et d'établir les premières relations avec l'héritier et son entourage.

Le cortège voyageait durant plusieurs jours, voire une semaine, car la région des nécropoles royales était située à une centaine de kilomètres (Ndayishinguje 1977 : 18). Une joie collective s'emparait des participants, dont les cris et chants exprimaient la satisfaction d'escorter leur souverain. Le roi était accompagné d'une partie de son troupeau (jusqu'à plusieurs centaines de vaches, ainsi que des veaux et des taureaux, dont un *ingabe* au moins, et de cadeaux divers destinés aux *biru* (un porc, des paniers de nourriture (sorgho, miel), le bœuf et le chien du roi, son

²⁵⁷ Les *biru*, nommés également *banyange*, sont membres de l'important clan *butu* des *bajiji*. Ces spécialistes rituels administrent eux-mêmes leurs régions, qui forment ainsi des chefferies autonomes, où le roi et les grands chefs ne sont pas autorisés à pénétrer.

²⁵⁸ Les bois sacrés liés aux tombeaux des rois sont situés au nord-ouest du pays, à la frontière du Rwanda, à plus de 2000 mètres d'altitude, dans la province de Kayanza. Ils couvrent quatre collines (Budandari, Buruhukiro de Muganza, Mamvya et Remera. Les tombes des reines mères se trouvent au centre du pays, près des capitales de la région de Muramvya, à Mptosa (Niyonkuru 1995 : 59).

cuisinier et son trayeur, ainsi qu'une jeune fille destinée à enduire de beurre le cadavre du roi durant le boucanage) (Smets 1941 : 221 ; Chrétien & Mworoha 1970 : 55). Sur le chemin, la population offrait encore des cadeaux pour témoigner de son respect envers le roi défunt, mais des biens pouvaient également être saisis de force par les membres de l'aristocratie politico-ritualiste qui se trouvaient dans le cortège. En effet, ces derniers avaient le pouvoir de s'emparer de tous les bovins rencontrés lors de leurs déplacements²⁵⁹. Des troupeaux entiers étaient ainsi saisis et abattus, donnant lieu à de véritables festins (Baumann 1894 : 86). À la différence des simples éleveurs qui pratiquaient l'élevage pour s'enrichir, ces aristocrates avaient pour tradition de ne pas accumuler du bétail, mais de l'abattre régulièrement. Ils étaient assurés de voir leur troupeau renouvelé par le futur roi, puisque celui-ci se devait de sceller des liens positifs avec eux, s'il voulait maintenir la bonne marche de la monarchie. En effet, ces aristocrates formaient avec les *baganwa* la classe dirigeante du Burundi, puisqu'ils étaient les dépositaires des secrets de la monarchie, les organisateurs de la fête annuelle des semailles, ainsi que les responsables des cultes royaux comme certains non royaux (Mworoha 1977 : 150-163).

Les spécialistes rituels *biru* trouvaient dans la mort du roi une opportunité de renouveler leurs fortunes. Durant une année entière, ils recevaient des biens divers et multiples (taureaux et vaches laitières, bières, miel, sorgho, etc.) envoyés par les autres membres de l'aristocratie à laquelle ils appartenaient, aidés des sujets et chefs du royaume. Tous les présents étaient déposés dans le nouvel enclos construit par leur soin pour accueillir la dépouille royale. La dernière résidence du roi était considérée comme son « *palais funéraire* » et avait la même apparence que celle de son vivant (Niyonkuru 1995 : 60). Il s'agissait d'un enclos (*ikirimba*), composé d'une hutte (*ingoro*) au centre et de cours pour les animaux et les gens. D'autres huttes étaient construites pour la jeune femme chargée du boucanage et pour les *biru* en charge des rites.

Le corps du roi, enduit de beurre mélangé avec des herbes odoriférantes et de la terre rouge, était placé sur une claie à l'intérieur de l'*ingoro*, juste au-dessus d'un foyer, et était enveloppé dans la peau d'un de ses taureaux sacrés préférés²⁶⁰. Il s'agissait du taureau dynastique (*rusanga*) auquel le roi était identifié et dont la viande allait être consommée par les gardiens dans la hutte (Guillet & Ndayishinguje 1987 : 39). Ses os, ainsi que du bois odoriférant, servaient à alimenter le feu qui brûlait de manière continue durant trois mois environ, afin d'assurer la complète dessiccation du corps, et d'une certaine manière sa survie. Le boucanage était en effet une

²⁵⁹ Il s'agissait du *kunyaga*, un droit de prise s'exerçant sur le bétail et manifestant l'identité du roi en tant que propriétaire de tout le bétail du pays. Ce droit pouvait s'appliquer lors de chacun de ses déplacements, réels ou supposés (Chrétien & Mworoha 1970 : 56).

²⁶⁰ Selon Meyer, il était aussi enveloppé dans des peaux d'antilopes des marais et des tissus de ficus, mais toujours sans aucune de ses parures (1916 : 185-186).

technique d'embaumement traduisant, selon Chrétien et Mworoha (1970 : 62), le désir d'éviter la décomposition de la dépouille vénérée. Toutefois, si cette technique évoque un processus de momification, il faut se rappeler que la conservation du corps n'était pas garantie à long terme. Ce n'était d'ailleurs pas son objectif premier. Le corps était en effet rendu à la nature, le palais funéraire se voyait envahi avec le temps par la brousse, faisant disparaître toutes traces de sa présence. Au cours du boucanage, un ver sortait du cadavre et était placé dans un pot à lait, puis dans une auge en bois. Du lait était versé sur lui et alors il était censé se transformer en un python ou un lion qui allait pouvoir gagner un bosquet sacré, désormais habité par l'esprit du roi (Meyer 1984 : 153). Les soins apportés au corps servaient surtout à faire en sorte que le corps du roi demeurait « *vivant* » (Ndayishinguje 1977 : 20-21), pour un temps et sous une forme ou une autre, puisque le roi était dit s'incarner dans ce python ou lion.

La veillée funèbre prenait des allures festives. Des cruches de beurre, de bière et de miel, ainsi que des taureaux et des vaches laitières étaient régulièrement amenés par les délégués royaux auprès de l'aristocratie politico-ritualiste, qui bénéficiait de ces privilèges en raison des connaissances secrètes qu'elle possédait²⁶¹. Ainsi, des présents affluaient et du bétail était quotidiennement abattu par les gardiens et leurs fidèles²⁶². Les ossements des animaux servaient également à maintenir le feu du boucanage allumé (Smets 1941 : 222). Le bétail des *biru* était ainsi presque entièrement consommé lors du deuil royal, sous forme de brochettes et accompagnées de bière et d'hydromel. Van der Burgt (1903 : 204), cité par Meyer (1984 : 154), rapporte que des « *hécatombes de sacrifices humains* » avaient également lieu « *pour apaiser les mânes du roi* ». Il s'agissait de certains grands *batwale* (populations pygmées), hauts personnages *barundi* ou encore de prétendument sorciers et sorcières accusés d'avoir causé la mort du roi. Ils étaient très probablement des victimes de la politique du prétendant au trône ou du nouveau roi. De jeunes filles et d'importantes personnes du pays étaient également tuées, mais cette fois afin d'accompagner le défunt dans l'au-delà. Une telle mort était considérée comme un honneur (Meyer 1984 : 154-155, 241).

Les rites de conservation achevés, certains *biru* rentrèrent ensuite chez eux, tandis que d'autres se rendirent à la cour pour opérer un dernier rituel, le *kwugara ibirimba* (fermer l'enclos royal), consistant à s'emparer des vaches et autres biens du roi, qui les attendaient dans l'enclos où il décéda auparavant (Chrétien & Mworoha 1970 : 58). Ces *biru* ramenèrent ce « *butin* », ainsi

²⁶¹ Les *abashingantabe* qui sont les cadres administratifs et techniques (Mworoha 1977) et nommés aussi fidèles conseillers royaux (Smets 1941).

²⁶² Un gardien explique qu'« *un jour on abattait une vache, un autre on abattait un taureau et une vache ngumba [...]. Tout le temps on était entrain soit de traire, soit d'abattre une vache* » (Chrétien & Mworoha 1970 : 61).

que tous les troupeaux et cruches de bière qu'ils rencontraient sur leur route (Smets 1941 : 223). Puis, ils étaient reçus dans leur cour avec des cris de joie, car ils avaient accueilli un nouveau roi sur leur terre. En effet, son successeur pouvait désormais être intronisé et le deuil national levé. Le rituel *kwugara ibirimba* avait lieu plusieurs mois après la mort du roi, voire une année après. Les funérailles prenaient véritablement fin à ce moment, avec la fermeture de la hutte et de l'entrée de l'enclos. Cet espace était sacré et il demeurait tabou pour toutes autres personnes que les *biru* qui le gardaient (Chrétien & Mworoha 1970 : 49). Le roi n'était pas enterré. Il demeurait, entouré de ses objets personnels, dans son palais funéraire qui finissait par s'écrouler (Smets 1941 : 222)²⁶³. Avec le temps, ce palais était envahi par une végétation dense et se transformait en un bosquet toujours considéré comme sacré (fig. 176 et 177).

Chaque année, des cérémonies de commémoration avaient lieu, d'une durée plus courte que celle des funérailles, mais comprenant les mêmes procédures rituelles. Elles avaient pour fonction d'honorer le mort et de s'assurer par diverses offrandes que son esprit demeurait apaisé et ne venait pas nuire aux vivants (Smets 1941 : 223). Le roi régnant envoyait, par l'intermédiaire de personnages importants du royaume (aristocrates, notables, chefs) les cadeaux traditionnels (bétail, cruches de bière et d'hydromel, tambours, etc.) au palais funéraire du roi défunt. Tandis que certains *biru* le restauraient, d'autres se partageaient ses biens qui s'apparentaient finalement aussi bien à des offrandes au roi qu'à des présents rémunérateurs pour eux-mêmes. Des animaux étaient sacrifiés, leur viande consommée avec de la bière dans une ambiance festive. Un taureau sacré était abattu et sa peau servait au renouvellement du linceul. Ce rituel annuel impliquait la surveillance régulière de la tombe, ce qui bénéficiait à nouveau aux *biru*, et ravivait le souvenir du roi défunt, ce qui permettait au souverain en place d'honorer son ancêtre tout en affirmant sa participation à la continuité dynastique.

Les rites funéraires de l'ancien royaume du Burundi ancien donnaient donc lieu à des cérémonies festives, faites de consommations importantes de boissons alcoolisées et de viande. L'accueil du roi défunt dans son dernier palais était vécu comme une célébration joyeuse, impliquant une redistribution importante de richesses. L'abattage de nombreux bovins par les spécialistes rituels *biru* faisait partie d'une tradition connue sous le nom de *kuragirira kubaba* (faire paître le bétail en vue de l'abattre après). Elle était également pratiquée par d'autres dignitaires de l'aristocratie politico-ritualiste à laquelle ces *biru* appartenaient. À la différence des simples éleveurs qui pratiquaient l'élevage *kurigira gutunga* (faire paître le bétail pour s'enrichir), ces

²⁶³ Selon Meyer, il finissait toutefois par être enterré dans cette forêt gardée par les *biru*, à laquelle ils avaient seuls accès avec les membres de la famille royale. L'enclos était abandonné. Il finissait par tomber en ruines et seuls quelques arbres allaient marquer son emplacement, livrant ainsi aux passants la signification passée de cette place (1984 : 154).

aristocrates ne cherchaient pas à accumuler indéfiniment du bétail, mais destinaient celui-ci à être abattu puis consommé. Cette pratique d'abattage massif était aussi coutumière dans les royaumes du Buha (Tanzanie) et du Bushi (Kivu), où les spécialistes rituels s'occupant des funérailles des monarques bénéficiaient des mêmes privilèges que les *biru* du Burundi.

Ces aristocrates ne pouvaient être considérés comme des éleveurs professionnels, puisque leur fonction les destinait plutôt à des comportements de consommations massives, propres aux périodes de fêtes et symboliques de la prospérité qu'ils étaient censés attirer sur le pays. L'abattage régulier de cette richesse par excellence qu'était le bétail ne relevait pas d'une pratique irrationnelle. Bien au contraire, selon Mworoha, il s'agissait pour cette aristocratie d'une logique de renouvellement perpétuel et intégral du troupeau, et cela, à des périodes précises, c'est-à-dire, lors des funérailles du roi, de l'intronisation de son héritier ou de la fête des semailles (Mworoha 1977 : 154). La régénération de leur troupeau était rendue possible grâce aux dons offerts par le roi, les chefs ou autres notables lors des cérémonies dont ils avaient la responsabilité. Par leurs dons, tous ces personnages importants s'assuraient du soutien de cette aristocratie puissante, car détentrice des secrets de la monarchie et responsable de ces principaux cultes, donc garante de sa continuité.

10.4.2. *Rwanda*

Le roi était censé, comme au Burundi, consommé un poison lorsqu'il devenait vieux. Il ne devait pas mourir de manière naturelle (Roscoe 1923b : 189 ; Ndayishinguje 1977 : 16). Son cadavre était ensuite confié à un spécialiste rituel qui lui prodiguait des soins particuliers et lui coupait les ongles et les cheveux. Un autre spécialiste était chargé d'annoncer la disparition du souverain, en enlevant les lances du palais et en détruisant un pilier de l'entrée. Des messagers étaient envoyés dans tout le pays pour le mettre en deuil, c'est-à-dire, cesser toutes activités créatrices. Avant son enterrement, des vaches d'un troupeau dit des 'respectables' étaient traites. Leur lait était en partie versé sur la paume du roi défunt et en partie réservé pour la fabrication du beurre qui allait servir à l'embaumement. Les vaches du roi, celles provenant de son troupeau personnel et appelées *nyambo*, n'étaient pas tuées. Reconnaisables à leurs cornes effilées, longues et s'élevant vers le ciel, elles étaient élevées et gardées pour leur beauté et pureté de robe, sans aucun égard pour la production du lait ou de la viande. Il était impensable de les abattre, des pasteurs s'en occupaient jusqu'à leur fin naturelle, puis leur ensevelissement obéissait à des rites particuliers exigés par la noblesse de leur race (Del Perugia 1978 : 183-184). Ainsi, seuls un taureau et un bélier étaient sacrifiés et leur viande déposée dans la hutte mortuaire. À l'intérieur,

un feu était allumé et les morceaux de viande étaient grillés. La graisse qui s'en dégageait était récupérée et frottée sur la tempe et le sein du cadavre qui était boucané. Après quelque temps, un ver sortait du cadavre et il était placé dans un pot à lait.

Le corps, avant d'être transporté au cimetière royal, était enveloppé dans la peau de ce taureau sacrifié²⁶⁴. Il s'agissait là du taureau dynastique blanc, c'est-à-dire du taureau de règne appelé *rusanga* et dont la couleur évoquait l'abondance, la joie et la victoire (De Heusch 2005 : 152). Il était assimilé au roi et représentait la force et la vigueur qui animaient le pays. Son homologue humain s'étant éteint, il devait être sacrifié et le futur souverain devait quant à lui introniser son propre *rusanga*. Selon de Perugia, les restes du taureau étaient inhumés dans une terre rouge selon des rites particuliers. Il était dit également que deux grands chefs se donnaient volontairement la mort à la cour pour « *faire l'oreiller du roi* », c'est-à-dire, pour l'escorter dans l'au-delà où il allait désormais cheminer (Del Perugia 1978 : 296)²⁶⁵.

Les spécialistes rituels construisaient deux huttes au cimetière royal, une pour la traite des vaches, une autre qui devenait le palais funéraire du roi. Après quatre mois, la cour envoyait des offrandes aux spécialistes rituels qui allaient enterrer le pot contenant le ver dans l'enclos de cette deuxième hutte et y planter deux arbres (figes et érythrine). Le roi était placé à l'intérieur de la hutte, inhumé dans une fosse appelée 'l'abreuvoir' et dans laquelle du lait était versé (Chrétien & Mworoha 1970 : 62). Des offrandes et des sacrifices avaient régulièrement lieu pour apaiser son esprit (De Heusch 1982 : 127). Roscoe ajoute que si un seul bovin était tué à la mort du roi, deux à trois cents étaient sacrifiées pour marquer la fin de ses funérailles (Roscoe 1923b : 190)²⁶⁶. Son successeur était choisi parmi ses fils, soit par lui-même avant son décès, soit par les chefs du royaume. La levée du deuil avait lieu quatre ans après, lorsqu'un émissaire de la cour réalisait les offrandes dues à l'esprit du roi défunt (bière, hydromel, taureau, vache stérile) et que les gardiens de la tombe obtenaient leurs cadeaux (quatorze vaches, un tambour, des domaines à gérer) en récompense des services rendus (Mworoha 1977 : 284-287).

²⁶⁴ L'emplacement du palais funéraire d'un roi dépendait du nom qu'il possédait. Les règnes des rois se succédaient selon un cycle de quatre noms qui suivaient un ordre fixe. Chaque cycle s'ouvrait par un roi dit « roi vacher » appelé alternativement Cyilima ou Mutara, puis suivaient les noms de Kigeri, Mibambwe et Yuhi. Quatre localités de l'ancien Rwanda servaient de cimetières royaux officiels, où étaient inhumés les rois selon leur nom (les Mutara, les Cyilima et Kigeri à Rutare, les Mibambwe à Remeera, les Yuhi à Kayenzi et les rois tombés sur le champ de bataille ou qui s'étaient donnés la mort à Butangampundu (D'hertefeldt & Coupez 1964 : 363).

²⁶⁵ De Perugia nous dit également que si le roi-vacher, Cyilima, enveloppé dans la peau en cuir d'un bovin, n'était plus le souverain des Rwandais, il demeurait toutefois celui des ruminants jusque dans la tombe. Celui-ci gardait en effet le pouvoir de faire paître les vaches, les troupeaux du royaume n'obéissant qu'à ce mort (Del Perugia 1978 : 297).

²⁶⁶ La plupart des auteurs parlent d'un taureau sacrifié à la mort du roi, celui dynastique. Toutefois Roscoe dit, peut-être à tort, que c'est une vache (Roscoe 1923b : 189). Une vision différente qui rappelle le problème évoqué précédemment pour les funérailles des *reth* Shilluk, les anthropologues ne semblant pas toujours attacher une attention particulière au sexe des animaux.

10.4.3. Buha

Au Buha, pays composé de six royaumes, le roi (*mwami*) était soit étranglé soit énuqué, lorsque la fin de sa vie approchait. Les *biru* (dits être les enfants de femmes esclaves) prenaient en charge le corps qu'ils venaient chercher à la cour pour le mener à la nécropole royale. En chemin, ils s'emparaient de tout ce qu'ils trouvaient, notamment des vaches qui allaient servir pour le linceul du roi. À son palais funéraire, une de ces vaches *razziées* était sacrifiée. Ses cornes étaient détachées de sa peau, qui allait servir de couverture pour le défunt. La couleur de la robe pour le linceul variait selon l'origine du roi. La tête du *mwami* était insérée à l'emplacement de celle de la vache, ses bras et ses jambes à celui des pattes de l'animal. Le roi était enveloppé dans cette peau qui était ensuite cousue. Il était aspergé de lait et déposé au-dessus d'un feu pour son boucanage. Une fois le corps sec, il était placé dans une auge en bois et le tout était à nouveau enveloppé dans une couverture en cuir. Le roi était alors déplacé vers sa sépulture définitive. Il reposait sur une plateforme à l'intérieur d'une nouvelle hutte. Généralement, la sépulture se situait sur les hauteurs, sur les hautes collines du pays. La période de deuil durait plusieurs semaines, durant lesquelles personne n'était autorisé à travailler aux champs (D'hertefelt *et al.* 1962 : 220). Tous les autres gens étaient enterrés de manière ordinaire dans leur village, très souvent le jour de leur décès, sans sacrifice animal (Grant 1925 : 419-420 ; D'hertefelt *et al.* 1962 : 219 ; Mworoha 1977 : 288)²⁶⁷.

10.4.4. Bushi

À la mort du roi, tous ses insignes royaux étaient retirés par les spécialistes rituels et son corps était enduit de beurre par son héritier. Ces spécialistes étaient chargés des préparatifs liés à l'enterrement. Le sang d'un taureau sacrifié pour l'occasion était versé avec du lait et répandu sur le cadavre, placé dans une sorte d'auge en bois. Il était ensuite transporté dans la peau d'un taureau sacrifié vers la région où l'attendait son palais funéraire. Une hutte était construite et un lit était dressé à l'intérieur. Les spécialistes rituels boucanaient son corps durant un mois, une période durant laquelle ils voyaient affluer de nombreux cadeaux (bétail, boissons, vivres, etc.) envoyés par la cour. Quelque temps après, une fois un ver blanc sorti du linceul et qui était censé se transformer en léopard, le roi était inhumé. Ce changement d'état marquait la continuité du

²⁶⁷ Toutefois, quelques exceptions demeurent. La mère du roi était également enveloppée dans la peau d'une vache d'une couleur spéciale, séchée au-dessus d'un foyer puis conservée dans une hutte particulière, dont l'entretien était assuré par un clan *ba* bien déterminé. Son cadavre n'était pas inhumé, mais gardé là, dans un lieu réservé à la dynastie royale. Les jumeaux et enfants nés en présentation du siège et décédés à la naissance étaient placés dans des pots de terre qui étaient conservés à l'intérieur ou à côté de la hutte (D'hertefelt *et al.* 1962 : 209, 219).

royaume, car l'animal sauvage symbolisait non pas tant la survie de la personne royale que celle de sa fonction, transmise à son héritier (Mworoha 1977 : 287-288).

10.4.5. *Bunyoro*

La mort du roi (*mukama*) au Bunyoro (Nyoro), occasionnée par la consommation d'une boisson empoisonnée, était cachée à son peuple durant quatre mois. Durant ce laps de temps avaient lieu les rites de conservation (Ingham 1953). Au préalable, les spécialistes rituels versaient du lait dans la bouche du roi et enlevaient ses intestins pour les enterrer à part. Selon Fisher, ils étaient enveloppés dans la peau d'un jeune veau et jetés au lac (1911 : 125). Ensuite, sa mandibule était prélevée par ses servantes et aussitôt expédiée au nord du pays, auprès d'une princesse du clan royal *bito*. Du millet était placé dans la main du roi défunt et son fils le plus âgé en mangeait, un acte symbolisant la transmission de l'office tenu jusque-là par son père. Les rites de conservation pouvaient maintenant démarrer. Ils consistaient essentiellement à boucaner le corps royal et à organiser des sacrifices humains. Le corps était déposé dans une hutte, sur une plateforme, au-dessus d'un foyer qui restait allumé tout ce temps précédant l'annonce de sa mort. Le sang du roi coulait dans un bol en bois, il allait ensuite être versé sur la viande provenant des bovins sacrifiés pour l'intronisation du successeur. La viande était consommée par les fils du roi défunt et ses chefs (*ibid.* : 125). Après le boucanage, le corps du roi était transporté par un cortège funéraire et inhumé à quelques kilomètres de son établissement royal, non loin de l'autel où était également enterrée sa mandibule (*rusaya*).

En effet, la mandibule du roi (*rusaya*) se voyait accordée une sépulture particulière. Il s'agissait d'une fosse profonde et suffisamment large pour accueillir un corps en position couchée. Elle était appelée *iziba*. Ce nom signifiait puits, indiquant par-là que le roi était le fournisseur de l'eau pour son peuple. De nombreuses personnes participaient à la préparation de la tombe, qui durait plusieurs semaines. Une fois achevée, la mandibule était enveloppée dans la peau d'une vache et placée dans un coffre rectangle en bois, avec les biens personnels du roi. Au fond de la fosse, une étoffe était déposée et une des femmes du roi défunt (la plus âgée ou sa préférée) s'y installait, avec la mandibule sur ses genoux. Certaines personnes étaient ensuite saisies, leurs bras et jambes brisés, puis elles étaient jetées encore vivantes dans la fosse, sur la femme qui s'y trouvait déjà. Les mises à mort se poursuivaient jusqu'à ce que la fosse soit entièrement comblée par leur corps. Selon Ingham, il s'agissait de simples spectateurs (1953 : 140), mais d'après Fisher, il pourrait bien s'agir des veuves et des serviteurs personnels du roi (1911 : 126).

La tombe était ensuite marquée par une grande tablette en terre de forme rectangulaire, faisant office de toiture, avec une ouverture circulaire au centre. Cette dernière était scellée avec la peau du plus grand taureau du troupeau royal sacrifié pour l'occasion. La peau était étendue et fixée sur la tablette par neuf têtes de houes. Ensuite, une hutte était construite au-dessus pour protéger le tout. À l'intérieur étaient installés des biens divers destinés à satisfaire les besoins du roi défunt dans l'au-delà (lances, boucliers, tambours, perles, cloches en fer, ustensiles de cuisine, pot à lait, etc.), mais pas les regalia qui restaient au palais pour le souverain suivant. La tombe était gardée et maintenue propre par une des femmes principales du roi (*omugo*) et par un homme (*mutaka*) appartenant à un de ses clans préférés. Un taureau restait auprès d'eux et il était mis à mort pour que sa peau remplaça celle, une fois devenue trop vieille, qui couvrait la fosse (Ingham 1953 : 143). Elle était enduite, comme l'ancienne l'avait été, avec de la bouse de vache fraîche pour la maintenir en bon état le plus longtemps possible (Fisher 1911 : 126).

Le corps du roi était lui aussi enveloppé, en position accroupie, avec ses ongles et cheveux préalablement découpés et préservés pour l'occasion, dans la peau d'une vache (Ingham 1953 : 143) ou d'un taureau blanc provenant du troupeau sacré (Roscoe 1923a : 114)²⁶⁸. Son inhumation avait lieu au même moment habituellement que sa mandibule, dans une fosse similaire (*iziba*), c'est-à-dire, avec une tablette en terre, la peau d'un bovin scellant l'ouverture et une hutte par-dessus. Son corps était couché en position allongée sur le côté droit. Ses vêtements étaient déposés sur lui. Sa lance et son bâton de marche étaient déposés également dans la tombe, avec un panier contenant ses bracelets (Roscoe 1923a : 126). Selon Ingham, aucun sacrifice humain n'avait lieu pour le roi défunt (1953 : 144). Toutefois, d'après Roscoe dont la description plus ancienne du rituel funéraire diffère quelque peu, deux veuves de clans différents étaient choisies pour entrer dans la tombe. Elles se couchaient de chaque côté du roi et se couvraient de tissus comme si elles allaient s'endormir. Elles mourraient ainsi de suffocation ou de faim (Roscoe 1923a : 126). Le taureau leader de son troupeau était sacrifié à la fin des funérailles (*ibid.* : 114). Son successeur amenait du bétail aux gardiens, *razzié* en Ankole, et le lait des vaches qu'il trayait était répandu sur la tombe, comme une offrande de nourriture pour son père défunt. Il laissait le bétail aux gardiens et s'en allait établir son propre palais (Ingham 1953 : 143).

Environ une année après l'inhumation, le souverain régnant faisait organiser une fête pour le roi défunt. Un homme du clan *babito* était choisi pour se faire passer pour ce dernier. Il

²⁶⁸ Le troupeau sacré du roi se trouvait dans l'enclos de la capitale royale. Il comptait entre quatre-vingt et cent bovins, principalement des vaches, qui étaient choisis et gardés pour le roi. Ils provenaient de tout le pays, aucun éleveur ne pouvant refuser de donner un bovin au troupeau sacré s'il lui était demandé. Les vaches fournissaient au roi le lait et les taureaux la viande qu'ils consommaient quotidiennement (Roscoe 1923a : 113-114).

portait son nom et vivait durant huit jours comme un roi dans l'enclos funéraire, se voyant offrir des présents et de la nourriture en abondance. Puis le lendemain, il était étranglé juste derrière la tombe royale et plus personne n'entendait parler de lui. Cette cérémonie avait lieu chaque année, tout comme les offrandes en bétail (plusieurs vaches) envoyées par le souverain régnant vers la résidence funéraire de son prédécesseur. Les animaux étaient sacrifiés sur la tombe, leur gorge tranchée permettait au sang de s'y répandre. La viande était quant à elle consommée par les hommes et femmes surveillant la tombe (Roscoe 1923a : 126-127).

10.4.6. *Ankole*

En Ankole, nommé aussi Nkore, le roi (*mugabe*) n'était pas supposé devenir vieux mais était appelé à boire un poison lorsqu'il sentait ses capacités physiques ou mentales diminuer²⁶⁹. Il n'était pas dit que le roi était mort. La nouvelle était répandue dans tout le pays par le verbe *kutasya* (retourner), une expression utilisée pour annoncer le retour du bétail dans les enclos après avoir pâturé la journée. Toutes activités créatrices devaient alors cesser et tout le monde se rasait les cheveux en signe de deuil. Le corps du roi était pris en charge dans l'enclos royal par la femme principale du roi, assistée de la sœur du roi et d'hommes du clan *abahangwe*. Toutes les parures étaient retirées, le corps lavé avec de l'eau et placé en position accroupie, typique des éleveurs. Une vache blanche était traite, une partie du lait était versé dans la bouche du roi, une autre était réservée pour plus tard. Un mouton blanc était amené, puis ces deux animaux domestiques étaient mis à mort, leur gorge tranchée. Leur viande était partagée entre les hommes du clan *abahangwe*, veillant sur le corps, et des servantes, aidant à la préparation des peaux. Durant deux jours, des hommes de l'enclos royal préparaient ces peaux pour l'enveloppement du roi, tandis que des spécialistes rituels s'affairaient à la construction de la hutte funéraire dans la forêt Esanza. La dépouille royale était couchée sur la peau de vache, celle de chèvre était placée vers la partie de l'estomac et refermée de sorte à former un sac. Du millet et le reste de lait étaient versés au préalable dans ce sac. La peau de vache était finalement repliée de sorte à envelopper le tout, puis était cousue fermement.

Au matin du troisième jour, un cortège d'hommes du clan royal transportait le corps vers le cimetière royal, dans la forêt Esanza. Durant le trajet de quelques cinquante kilomètres, ces hommes abattaient du bétail pour se nourrir et avaient le droit de se saisir de tous les bovins rencontrés. Arrivés à la lisière de la forêt, ils attendaient les spécialistes rituels, se nourrissant

²⁶⁹ Il en allait de même pour la mère du roi, qui se voyait tendre le poison par son fils. Les rituels funéraires en lien avec elle étaient similaires à celui du *mugabe*. Elle était enveloppée dans une peau de vache de couleur blanche provenant de son propre troupeau et était ensuite déposée sur un lit, dans une hutte spécifique, au sein de la forêt Kabigirira, près d'Esanza. Tous ses taureaux étaient sacrifiés pour ses funérailles (Roscoe 1923b : 59-60).

exclusivement de lait, de viande et de bière. Ces spécialistes allaient conduire le roi vers sa sépulture ; une hutte contenant un lit en bois et dont les pieds étaient fichés dans le sol. Le corps était déposé au-dessus et la peau de vache l'enveloppant était alors ouverte. Sous le lit, une grande calebasse recueillait les liquides cadavériques qui sortaient du cadavre ainsi exposé durant un mois ou plus, selon le temps nécessaire à la décomposition. Les liquides étaient ensuite mélangés au lait d'une vache à la robe rouge et, de ce mélange, un gros ver allait finalement sortir après quelques temps. Il était dit être le roi ressuscité et était emmené en forêt par un spécialiste rituel qui allait revenir ensuite avec un lionceau, dit être la nouvelle incarnation du roi. Un taureau blanc était tué et son sang servait à le nourrir. Un mois après, assurés de la bonne santé de l'animal sauvage, les hommes du clan *abahangwe* retournaient à la capitale annoncer la renaissance du roi, démarrer les funérailles et préparer l'accession au trône du prince héritier. C'était durant les funérailles que tous les taureaux adultes du roi défunt étaient sacrifiés, de nouveaux taureaux allaient être introduits au troupeau royal par son successeur (Roscoe 1923b : 60). Il arrivait qu'à ce moment-là également, la sœur principale du roi se donnait la mort par étranglement (*ibid.* : 61), ainsi que les femmes du roi rendues veuves (*ibid.* : 55). Elles le faisaient d'elles-mêmes ou étaient incitées à le faire, cela étant considéré comme la bonne chose à faire (*ibid.* : 62). La dépouille royale semblait n'avoir plus grand intérêt, elle était soit inhumée en forêt, encore enveloppée en position accroupie dans la peau en cuir (Meyer 1984 : 153), soit abandonnée dans la hutte. L'esprit du roi défunt recevait toutefois des offrandes chaque année par le souverain héritier ; deux vaches dont le lait servait à nourrir les spécialistes rituels, deux autres dont la viande était offerte au lionceau (Roscoe 1923b : 50-55).

10.4.7. Buganda

Au Buganda, le roi (*kabaka*) n'était jamais dit mourir mais avoir disparu ou s'être en aller (Ray 1977 : 336). L'annonce de sa mort était retardée le plus longtemps possible, jusqu'à ce que les principaux chefs se soient décidés sur le prince devant lui succéder. Ensuite, le feu sacré, situé à l'entrée de l'enclos royal, était éteint et le chef qui en avait la charge sacrifié. Alors, les cris de lamentations commençaient. Un état de chaos et d'anarchie s'emparait du pays et, de la mort du roi, il était simplement dit : 'le feu s'est éteint' (Roscoe 1911 : 103). Son corps était pris en charge par sa sœur qui le faisait transférer dans une grande hutte près de l'enclos royal, où il était lavé et couché sur un lit. Son successeur venait là le trouver et le couvrir d'une étoffe en tissu. Il le regardait une dernière fois avant de partir vers son couronnement. Le roi défunt était quant à lui emmené à Kirega pour être embaumé par les membres de la garde royale ; ces entrailles étaient retirées, nettoyées avec de la bière, puis mises à sécher. Tout son corps était également mis à

sécher, dans des étoffes en fibres végétales, jusqu'à ce que plus aucun liquide ne s'en échappât. Dès le troisième mois, la dépouille royale était déplacée dans différents lieux, afin d'y accomplir diverses cérémonies. Elle était alors régulièrement enduite de beurre, toujours enveloppée dans des fibres végétales, souvent renouvelées. Entretemps, sa tombe était construite sur une colline dans le Busiro. Il s'agissait d'une hutte, dans laquelle était placé un lit. Le roi était déposé au-dessus, sur des couvertures en fibres végétales, puis d'autres le recouvraient finalement complètement. L'intérieur de la hutte funéraire était ensuite entièrement remplie d'étoffes et les piquets qui la maintenaient debout étaient retirés. La hutte s'effondrait et plus personne ne pouvait y pénétrer.

Deux grands enclos étaient construits autour d'elle, celui à l'extérieur formant une véritable protection contre les animaux sauvages. Le premier enclos intérieur contenait donc la dépouille royale dans sa tombe et, autour d'elle, étaient placés des femmes et des hommes emmenés de force (« *taken as prisoners* ») pour les funérailles (Roscoe 1911 : 106). Leurs mains étaient attachées dans le dos et ils étaient mis à mort sur place (Roscoe 1901 : 129). Il s'agissait des femmes du roi défunt, placées à intervalles réguliers à partir de la gauche de la porte d'entrée de la hutte effondrée. Elles étaient battues à mort et avaient les jambes brisées, de sorte que si elles étaient seulement étourdies, elles n'auraient pu s'échapper. D'autres femmes étaient également mises à mort ; la cheffe de cuisine, celle en charge de la bière, celle en charge de l'eau, celle en charge de ses vêtements et celle en charge du lait. Les hommes étaient également battus à mort, mais ils étaient quant à eux placés à partir de la droite de l'entrée. Il s'agissait du chef cuisinier, du chef brasseur, du chef des pasteurs et du chef médecin, ainsi que de centaines d'autres personnes, dont l'identité ou le statut n'a pas été précisé par Roscoe. Toutes ces personnes, dit-il, étaient envoyées pour servir le roi défunt qui était censé en avoir besoin dans l'au-delà (1911 : 107). Elles n'étaient pas inhumées, mais laissées là où elles tombaient. La porte du premier enclos était ensuite scellée. À l'intérieur du second enclos, de nouvelles personnes étaient tuées, très certainement des gens condamnés par le roi pour leur crime (Roscoe 1901 : 129). Le nombre de ces prisonniers ou captifs variait entre une cinquantaine ou une centaine, voire même davantage (Roscoe 1902 : 45). Ensuite, la porte de cet enclos était également scellée et des gardiens étaient chargés de veiller sur la tombe royale et ses occupants²⁷⁰.

Quand tous les rites étaient terminés, des chefs de la garde royale, ceux qui s'étaient occupés de la surveillance de la tombe et de l'embaumement du roi, retournaient à la cour pour

²⁷⁰ La description du rituel funéraire par Roscoe varie sur un point à ce sujet, puisque dans sa publication de 1902, il avance que seuls les proches du roi se trouvaient mis à mort dans le premier enclos, les prisonniers et captifs se trouvant dans le deuxième (1902 : 45). Quelques années après, il dit que les prisonniers se trouvaient dans les deux enclos (1911 : 107).

annoncer le succès des funérailles. Ils recevaient alors du bétail, des femmes et des étoffes en récompense de leur travail. Après cinq mois, le crâne du roi défunt était prélevé, afin que sa mandibule puisse être transformée en « *effigy* » (Roscoe 1911 : 109). Elle était placée dans une fourmilière pour que toute chair disparaisse, puis était lavée avec de la bière et du lait. Entretemps, le crâne était ramené dans le Busiro et était enterré avec honneur près de la hutte funéraire. D'anciennes princesses et veuves royales avaient dès lors la charge de le surveiller et de s'assurer qu'il demeura toujours en bon état. La mandibule était enveloppée dans une étoffe en fibres végétales, enduite de beurre et décorée de perles et de coquillages. Elle était placée dans un récipient en bois, également enveloppé d'étoffes végétales, qui était scellé avec le cordon ombilical du roi défunt, conservé à sa naissance. La mandibule était ensuite placée dans un temple, où le roi successeur venait lui rendre visite au moins une fois durant son règne. Lors de cette visite, juste avant son départ, il ordonnait que des personnes soient saisies, jusqu'à des centaines, puis sacrifiées, afin de rejoindre l'esprit du roi défunt (*ibid.* : 112).

Les mêmes rites étaient pratiqués pour la reine défunte. Son corps était embaumé et inhumé dans le Busiro, au cimetière royal. Son corps reposait sous un tumulus et de nombreuses personnes étaient mises à mort près de sa tombe. L'embaumement était également pratiqué pour la mère du roi, les veuves du roi, ainsi que pour les princes, mais aucun sacrifice humain n'était alors pratiqué. Quant au prélèvement de la mandibule de la reine défunte, les opinions divergent selon les informateurs, certains affirmant qu'il existait, d'autres qu'il n'était jamais pratiqué pour les femmes (*ibid.* : 115-116).

10.5. Conclusion

La présente description révèle finalement bien certaines pratiques funéraires caractéristiques en rapport avec la mort de personnages hors du commun, comme l'ont été les rois de la région des Grands Lacs. Ces pratiques peuvent être résumées comme suit. Tout d'abord, l'annonce de la mort comportait des formules spéciales. Dans ces sociétés à tradition orale, où la parole pouvait avoir une valeur performative, il ne devait pas être dit que le roi était mort, mais qu'il dormait (Roscoe 1923a : 121), qu'il avait cédé le tambour (Chrétien & Mworoha 1970 : 71), que le feu s'était éteint (Roscoe 1902 : 43), que le lait s'était répandu ou que l'obscurité était revenue (Mworoha 1977 : 290). Les formules variaient donc selon les pays, mais toutes visaient finalement à affirmer la permanence du royaume auquel le roi était identifié. Le roi ne mourrait donc jamais. Ce garant de l'ordre cosmique devait vivre sous une forme ou sous une

autre, à défaut de voir tomber le chaos et l'anarchie sur son peuple. Son déclin physique et mental était en effet pensé comme une menace pour l'équilibre des rapports entre l'univers et la société.

Ensuite, le passage de vie à trépas n'était pas laissé au hasard, il était organisé. La mort du roi était rituelle, son moment déterminé par son état actuel et par les sorciers et dignitaires de la cour. Sa mort intervenait suite à la consommation d'une boisson empoisonnée, par suffocation ou étranglement. Puis, le corps était alors rapidement traité de manière à éviter son dépérissement, tout était fait pour garantir sa survie d'une certaine manière. Il était enduit de beurre, nourrit de lait, boucané, enveloppé avec des étoffes en fibres végétales et avec des peaux de bovins abattus pour l'occasion.

En outre, le roi était placé dans une résidence funéraire spécialement construite pour sa dépouille et rappelant sa demeure terrestre. Il s'agissait d'un enclos composé de palissades et d'une hutte centrale de forme pyramidale ou conique. Cette dernière accueillait la dépouille royale qui était le plus souvent déposée sur un lit en bois, mais parfois à l'intérieur d'une auge en bois (sarcophage). D'autres huttes étaient construites également pour les personnes chargées de la surveillance et de l'entretien du lieu, souvent des membres d'un clan particulier. La dernière demeure du roi était située dans une région spécifique, sur des collines qui constituaient de véritables nécropoles, comprenant les sépultures des principaux membres de la royauté (roi, reine-mère, reine, princes et princesses) (Roscoe 1911 : 116 ; Roscoe 1923b : 62). Ces dernières se trouvaient dans des environnements boisés, des forêts considérées comme sacrées.

Puis, des sacrifices et mises à mort rituelles d'animaux domestiques et d'humains avaient lieu. Le bétail participait en effet activement du rituel funéraire. Le roi était en théorie le propriétaire éminent de tous les troupeaux de son royaume et particulièrement de son troupeau royal, avec lequel il entretenait des liens privilégiés. Dans la région des Grands lacs, le bétail jouait un rôle important sur le plan matériel comme sur le plan du rang social, mais il importe également de tenir compte du plan affectif pour bien mesurer toute l'étendue de sa participation au rituel funéraire. En effet, le roi, comme tout éleveur aimait ses vaches. Il passait du temps avec elles, les contemplait, s'enquérail de leur santé et dialoguait avec elles (Mworoha 1977 : 124-126 ; Ndayishinguje 1977 : 28, 122). Roscoe dit des Bahima de l'Ankole qu'ils prenaient soin de leurs vaches comme de leurs propres enfants, qu'ils leur parlaient et les cajolaient, et lorsque leurs préférées venaient à mourir, la peine de certains était si extrême qu'ils en venaient à se donner la mort (1907 : 94-95). Le rapport entre l'animal et l'homme était si intense que la mort de l'un pouvait entraîner la mort de l'autre, et réciproquement. Ainsi, lorsque le roi venait à disparaître,

une partie de son bétail l'accompagnait vers son palais funéraire et disparaissait finalement avec lui. La mise à mort d'animaux domestiques, jusqu'à plusieurs centaines, était une pratique courante pour le plus grand propriétaire de richesse 'mobilière' qu'il était et qui le faisait également apparaître comme le plus grand dispensateur. Si le roi recevait, il donnait tour à tour, jouant le rôle de régulateur et planificateur des richesses du pays, tout en assurant son prestige. Au décès du roi, le taureau dynastique, animal sacré appartenant au troupeau royal et l'ayant accompagné durant sa vie, était alors rituellement mis à mort. Étroitement associé au souverain, il finissait par servir de linceul funéraire ou de couverture de fosse. Parfois, il s'agissait d'une vache, comme au Buha ou en Ankole. D'autres animaux étaient abattus lors des funérailles, afin de fournir la viande du banquet funéraire. D'autres encore étaient sacrifiés, afin de s'accorder les faveurs de l'esprit du roi défunt.

Il y a une analogie forte entre le roi et ce taureau dynastique, qui explique sans doute la signification de l'enveloppement. Ainsi, au Rwanda, de même que ce taureau régnait sur le bétail du troupeau royal, de même le roi régnait sur les hommes et femmes du pays. Si le roi était enveloppé dans cet animal non castré, donc fécond, qu'il devenait en quelque sorte ce taureau en revêtant sa robe blanche, donc symbole d'abondance, de joie et de victoire, c'était pour être définitivement associé à sa vitalité. Le roi, identifié au taureau, s'unissait définitivement avec ce garant de prospérité et d'énergie : ils faisaient corps. Un « *corps-fétiche* », dirait de Heusch (1990 : 7). L'enveloppement est sans doute à interpréter en lien avec cette idée de fécondité, assurée envers le bétail par le taureau dynastique et envers le royaume par le souverain. Cette idée est également compatible avec l'enveloppement des rois dans une peau de vache, puisqu'il s'agit d'un animal aussi bien producteur (lait) que reproducteur (veau). L'enveloppement et le boucanage qui s'en suivent sont ainsi les signes de la particularité du corps du roi, un symbole de la permanence de la royauté et de la vitalité du pays²⁷¹. Ces pratiques n'étaient réalisées que pour les rois, voire parfois pour les femmes, leurs enfants princiers, ou leurs mères.

Finalement, la pratique de la mise à mort des épouses, esclaves, prisonniers ou membres de la suite royale était fréquente dans les royaumes de cette région d'Afrique centrale. Il convient toutefois, d'après les travaux récents sur la notion de sacrifice (Albert & Midant-Reynes 2005), de distinguer clairement le mode opératoire ayant conduit à la mort de ces personnes. S'agissait-il véritablement d'une mort sacrificielle, d'une mise à mort rituelle, ou encore d'un suicide collectif

²⁷¹ Le traitement particulier du corps du roi (enveloppement, boucanage ou prélèvement de la mandibule) évoque des cas similaires aux sociétés dites à petite échelle, comme celles des Hamar où le *bitta*, enveloppé dans une peau de bovin, voit finalement son crâne être prélevé et déposé dans une grotte dans les hautes montagnes du pays, auprès des crânes de ces prédécesseurs, afin disent les Hamar qu'ils puissent tous ensemble continuer à veiller sur le pays.

à l'occasion des funérailles de ces grands personnages qu'étaient les rois ? Bien que difficile à établir, une définition du sacrifice doit être proposée, afin de mieux cerner le sens des pratiques funéraires présentées jusqu'ici. Une définition élargie voudrait que toute destruction de richesses ou mise à mort d'êtres vivants (humains ou animaux), ritualisée et inspirée par des motifs magico-religieux, relève du sacrificiel. Une définition étroite introduit la référence à des puissances surnaturelles (divinités, esprits) destinataires et la notion d'offrande pour parler de sacrifice, mais encore faudrait-il disposer d'actes précis, objectivables et d'un discours indigène explicite. Testart, inspiré par Hubert et Mauss (1898) dit alors « *Il n'y a pas de sacrifice qui ne soit offert, en principe à une puissance surnaturelle. Il y faut un tiers, en plus du sacrificiant et du sacrifié. Tout sacrifice suppose une translation, celle qui fait passer le sacrifié des mains du sacrificiant vers le destinataire du sacrifice* » (2005b : 41). Ainsi, les morts nombreux déposés dans les sépultures des rois n'ont rien de sacrificiel, ce sont des morts d'accompagnement. Ils n'étaient pas offerts au roi défunt. Ces individus lui appartenaient déjà et lui appartiennent encore dans l'au-delà, comme si la relation entretenue de leur vivant se poursuivait. Le roi ne s'en séparait donc pas, il les emportait avec lui dans la tombe.

Une distinction entre les espaces funéraires est ajoutée par Testart et qui aide à mieux distinguer encore la mise à mort rituelle du sacrifice (2005b : 53-54). Le premier espace est celui clos de la chambre sépulcrale, c'est-à-dire ici, la fosse, tombe, hutte ou le premier enclos. Ils contiennent les objets personnels du défunt et si des animaux ou personnes s'y trouvent, alors ils ne sont nullement à considérer comme des offrandes ou des sacrifiés, mais comme des accompagnants, des gens liés de façon personnelle avec le défunt. Certains sont rituellement mis à mort pour fournir une suite au défunt, d'autres se suicident pour montrer leur affliction. Si le motif de ces pratiques peut tout d'abord apparaître d'ordre religieux, ces personnes étant placées auprès du défunt pour lui être utiles dans un autre monde qui serait à l'image de celui des vivants, il importe également de tenir compte d'autres motifs, notamment sociaux et aussi peut-être plus prosaïques. En effet, la raison de ces dépôts peut être l'ostentation des richesses, le prestige, l'affichage du rang, l'attachement à la propriété, l'envie de confort ou de sécurité au-delà de la mort. Le second espace funéraire est un espace ouvert qui se trouve autour de la tombe, c'est la zone des offrandes au mort. Dans cette zone peuvent se trouver des cadavres humains et animaux qui résultent très certainement de sacrifices. En effet, cette zone périphérique est un lieu d'échanges entre le défunt, les vivants, les dieux et les esprits. Là, les vivants font des dons au mort qui offre à son peuple une partie de son troupeau, à travers les membres de sa famille ou de sa suite, afin de festoyer à sa mémoire. Ils y font également des sacrifices aux esprits, divinités, ancêtres fondateurs, afin que le mort trouve sa route vers l'autre monde. Si les motifs des sacrifices semblent certainement religieux ici, leur modalité (provenance, quantité et durée) peut

toutefois traduire des motifs sociaux (ostentation pour marquer la grandeur du défunt ; envie de conserver ses biens auprès de soi, même si cette conservation prend la forme d'une destruction).

Dans la région des Grands Lacs, la mort du roi entraînait celle de nombreuses autres personnes et animaux qui étaient, tantôt des accompagnants, tantôt des sacrifiés. Si le roi venait à disparaître, il ne le faisait jamais seul ; la royauté qui l'avait capturé le condamnait à mourir, mais ne l'abandonnait pas à lui-même. D'ailleurs, sa tombe restait toujours sous surveillance et des cérémonies de commémoration avaient toujours lieu en son honneur. Selon de Heusch, ce régicide devait être entendu comme un sacrifice, à la différence que le destinataire n'était pas une entité surnaturelle, mais le peuple dans son entier (2005 : 155). Sa mort sacrificielle n'était pas qu'une curiosité ethnographique, ce à quoi l'avait quelque peu reléguée l'école fonctionnaliste. D'ordre magique, elle avait une véritable portée symbolique. Elle assurait la prospérité et la continuité de l'ordre naturel et social.

Dans le chapitre suivant, intitulé *Ethnoarchéologie*, nous verrons que la description des pratiques pastorales actuelles et subactuelles, ainsi que la mise en lumière des représentations associées au bétail dans les sociétés pastorales et agropastorales est-africaines, peuvent être d'une utilité remarquable pour les archéologues cherchant à élargir leur horizon interprétatif. Nous verrons également que l'étude du pastoralisme africain a tout à gagner d'une collaboration étroite en archéologues et anthropologues.

PARTIE III

ETHNOARCHÉOLOGIE

11. ETHNOARCHEOLOGIE DU PASTORALISME EN AFRIQUE

11.1. *(In)visibilité du pastoralisme en archéologie*

Le pastoralisme africain n'a fait que récemment l'objet d'une attention particulière en archéologie. Il faut en effet attendre les années 1980 et surtout 1990 pour que se développe un intérêt pour des populations mobiles anciennes, autres que celles des chasseurs-cueilleurs-collecteurs puisque reposant cette fois sur un mode de subsistance différent, à savoir l'élevage d'animaux domestiques (Mchugh 1974 ; Smith 1978 ; Sherratt 1981 ; Robertshaw & Collett 1983b, 1983a ; Sherratt 1983 ; Smith 1984 ; Chang & Koster 1986 ; Cribb 1987 ; Gautier 1987 ; Wendorf *et al.* 1987 ; Clutton-Brock 1989 ; Cribb 1991 ; Sadr 1991 ; Bradley 1992 ; Chaix & Grant 1992 ; Smith 1992a ; Marshall 1994 ; Bradley *et al.* 1996 ; Gifford-Gonzalez 1998 ; Macdonald 1999).

Pourquoi un tel manque d'investigation envers les éleveurs de la préhistoire ? Est-ce en raison de représentations négatives vis-à-vis de l'élevage et des populations pastorales (chapitre 6) ? Est-ce en raison de leur invisibilité sur le terrain archéologique ? Ces populations pastorales, sont-elles véritablement plus archéologiquement invisibles que celles des chasseurs-cueilleurs ? S'il semble que ce soit l'intérêt nouveau pour la néolithisation en Afrique qui amène les éleveurs sur le devant de la scène archéologique, leur étude demeure encore et toujours problématique.

Certains chercheurs pensent qu'ils sont archéologiquement invisibles dans la mesure où les pasteurs laissent peu de vestiges derrière eux. Souvent en mouvement, ils sont dits posséder et transporter peu d'artefacts et occuper des endroits pour un court instant seulement. Durant leurs brèves installations, ils n'opéreraient dans leur environnement que de faibles changements et, en outre, peu susceptibles de laisser des traces pérennes (Robertshaw 1978 ; Smith 1983, 2005a). Les rares déchets laissés derrière eux, ainsi que les mauvaises conditions de préservation des sites (souvent sujets à la déflation éolienne et au lessivage par l'eau de pluie) contribueraient également à leur invisibilité (Gifford 1978). Il est aussi reconnu une certaine difficulté à classer les vestiges archéologiques d'un site selon un mode spécifique de subsistance. En effet, la seule présence d'ossements d'animaux domestiques est souvent dite insuffisante pour distinguer s'il s'agit d'une population de chasseurs-cueilleurs avec bétail ou d'éleveurs disposant de savoirs-faire pastoraux (Fauvelle-Aymar 2004). Ce qui apparaît comme plus important est le profil d'abattage, qui livre des informations sur la gestion du cheptel (Maggs & Whitelaw 1991 : 5). L'archéozoologie s'avère ainsi une discipline précieuse dans l'étude du pastoralisme, permettant non seulement l'identification de restes de bétail domestique, mais surtout une réflexion

approfondie sur les relations entre les hommes, les animaux et leur milieu (Balasse *et al.* 2002 ; Balasse & Ambrose 2005 ; Jousse & Lesur 2011 ; Linseele & Chaix 2011).

Pour étudier le pastoralisme en archéologie, il faut se donner les moyens d'une observation appropriée en prenant en considération que la signature archéologique des populations pastorales n'est très certainement pas univoque (Fauvelle-Aymar *et al.* 2006). Par exemple, certains anthropologues évoquaient l'existence de différentes formes de pastoralisme en Afrique orientale au début du XX^e siècle (Hazel 1979) et plus récemment des écologistes et agronomistes (Carrière & Toutain 1995 ; Carrière 1996) parlent de différents systèmes d'élevage pastoraux, ainsi que de leur impact variable sur l'environnement et le milieu qu'occupent leurs acteurs (semi-nomades, transhumants, ou agropasteurs sédentaires). Plusieurs possibilités, qui vont cette fois au-delà des critères fauniques, s'offrent aux archéologues dans leur quête d'identification du pastoralisme et des activités associées.

Ainsi, la découverte de fragments de fumier vitrifié lors de fouilles archéologiques est susceptible d'informer la présence d'enclos à bétail. Des études ethnoarchéologiques montrent en effet que la vitrification de fumier procède du brûlement des bouses en décomposition, accumulées sous forme de tas ou couches plus ou moins épaisses (Peter 2001). Ces études montrent également que la présence de fumier stratifié est presque exclusivement associée à l'élevage d'animaux domestiques (Chang & Koster 1986 ; Brochier *et al.* 1992). Ces animaux doivent par moments être réunis et confinés, cela pour différentes raisons (protection contre les prédateurs, traite, collecte de sang, soin, etc.), produisant alors des quantités parfois importantes de bouses. Les raisons pour lesquelles les éleveurs mettent feu aux bouses présentes dans leurs enclos sont diverses, mais elles sont le plus souvent liées à des questions d'entretien, d'hygiène, de sécurité (enfumage pour se protéger des insectes volants, feu pour tuer les tiques et autres parasites présents au sol). Les bouses peuvent aussi être prélevées et séchées au soleil, afin plus tard d'être utilisées comme combustibles. Elles sont donc des éléments essentiels de la vie pastorale et leur étude peut finalement livrer des informations précieuses sur les éleveurs, leurs pratiques pastorales ainsi que leurs conditions même d'existence (possibilité de connaître la diète et la paléovégétation, de retrouver des microorganismes, etc.) (Shahack-Gross *et al.* 2003 ; Linseele *et al.* 2010 ; Shahack-Gross 2011). Il importe de noter également que si l'existence d'une accumulation de fumiers, de bouses ou de crottins dans un lieu relativement bien délimité marque la présence effective et prolongée d'animaux, elle ne doit pas être immédiatement considérée comme la preuve d'un pastoralisme impliquant une domestication animale. Par exemple, à Uan

Afuda en Libye, le fumier mis au jour dans une grotte se rapporte à un parcage de mouflons à manchette, mais non à leur élevage (Di Lernia 2001).

L'analyse des composants lipidiques des résidus organiques trouvés dans les céramiques permet d'identifier une gamme considérable de substances (cires, résines, graisses, etc.). Ceci constitue une incontestable opportunité pour qui cherche à identifier le pastoralisme et ses pratiques associées. En effet, les céramiques, parmi les vestiges les plus communément retrouvés en archéologie, sont maintenant devenues un matériau privilégié pour l'étude de ces résidus. Il apparaît que les graisses animales sont de loin les principaux composants des résidus lipidiques retrouvés sur ces céramiques (Dunne *et al.* 2012 ; Dunne *et al.* 2013). Différentes techniques et méthodes sont utilisées, afin de pouvoir assigner l'origine de ces graisses à des animaux domestiques et démontrer ainsi l'existence de pratiques de traite chez les éleveurs de la préhistoire. Il est désormais possible de dire que le lait et ses produits dérivés (beurre, fromage, etc.) font partie du régime alimentaire des sociétés pastorales depuis plusieurs millénaires en Afrique, comme le laissaient déjà suggérer les scènes de traite observées dans les arts rupestres africains (chapitre 3). Des investigations, en divers lieux du continent africain et fondées sur l'identification des résidus lipidiques dans les céramiques pré-et protohistoriques, permettraient de jeter un regard nouveau sur le pastoralisme, ainsi que sur l'émergence et l'extension de ses pratiques.

La présence de structures en pierres (stèles, cercles de pierres, tumuli, etc.) peut révéler l'existence de pratiques pastorales, relevant aussi bien du profane et que du sacré. Ces structures peuvent en effet être associées à des enclos à bétail, des habitats, des abris, des marqueurs territoriaux, ou encore être liées à des espaces sacrés, des monuments commémoratifs, des autels et des sépultures (Sierksma 1963 ; Chang & Koster 1986 ; Lane *et al.* 2007b ; Clack & Brittain 2010 ; Hildebrand & Grillo 2012 ; Davies 2013 ; Di Lernia & Tafuri 2013). Ces structures prennent des dimensions parfois si importantes qu'elles peuvent être observées depuis le ciel et faire l'objet de photographies aériennes (Maggs 1976). Leur étude permet d'établir alors des cartes de répartition des sites, ainsi que des études typologiques. Toutefois, comme il n'est pas toujours évident de les associer à des activités pastorales ou à des populations d'éleveurs, un regard critique doit toujours être gardé.

Le pastoralisme peut être appréhendé à travers une approche spécifique du paysage et de la mobilité, en menant des recherches sur les relations entre les conditions écologiques-environnementales et les modèles de territorialité (Biagetti & Di Lernia 2003 ; Grove 2007 ;

Barnard & Wendrich 2008 ; Manning 2008 ; Lane 2010, 2013). Une telle recherche peut posséder une réelle valeur prédictive pour l'identification d'enclos, d'habitats ou de campements. Il importe ici de se concentrer non pas sur un site unique, mais sur tout un ensemble de sites. En effet, la quête de bons pâturages et leur usage pour le bétail conduisent à la création par les éleveurs de plusieurs sites d'occupations, fréquentés selon les saisons et les ressources alentours disponibles (fourrage, eau, bois), ainsi que selon les envies ou impératifs socio-culturels des éleveurs (Coppolillo 2000 ; Adriansen & Nielsen 2005 ; Butt 2010). Matt Grove (2007) dit bien l'importance de considérer les sites repérés non comme des points statiques dans un territoire, mais de chercher à comprendre les processus dynamiques qui peuvent les relier. Ces sites ne doivent pas non plus être entendus comme des lieux parfaitement délimités livrant forcément une grande quantité d'artefacts. Concernant les sociétés mobiles, qui laissent peu de structures visibles ou d'artefacts derrière elles et, de plus, largement dispersés dans le paysage, il est essentiel de s'intéresser à la distribution d'artefacts individuels au sein d'un espace soigneusement prospecté, plutôt que de se concentrer sur un site seulement, dont les frontières relèvent souvent d'une décision archéologique et non d'une véritable observation.

L'identification de sites archéologiques en lien avec des activités de groupes pastoraux peut aussi être opérée à travers des sources écrites et orales (Fauvelle-Aymar *et al.* 2006). En parcourant les écrits des premiers explorateurs en Afrique, des ethnographes, administrateurs coloniaux, missionnaires ou commerçants, il arrive de trouver des mentions spécifiques sur des lieux utilisés pour faire pâturer du bétail, sur l'architecture des enclos, sur des techniques particulières d'élevage, sur la culture matérielle des éleveurs, etc. S'il n'est pas toujours évident d'associer les sites découverts à des groupes d'éleveurs particuliers, de donner une attribution culturelle aux assemblages mis au jour, les documents historiques anciens et plus récents peuvent néanmoins suggérer une continuité d'usage pastoral de certains espaces à travers les siècles et permettre ainsi une meilleure compréhension du pastoralisme et de son évolution. En s'appuyant sur la connaissance et la mémoire des éleveurs actuels, il est possible également de découvrir des vestiges témoignant d'occupations pré- ou protohistoriques, ainsi que subactuels. Une approche ethno-historique s'avère en effet précieuse, afin d'avoir une vision plus complète des processus (climatiques, écologiques, culturels, économiques, politiques, etc.) affectant la mobilité humaine et animale, les activités profanes et rituelles, les formes de subsistance et d'occupations territoriales, les structures sociales, etc. (Damm 2005 ; Lane *et al.* 2007b ; Clack & Brittain 2011 ; Brittain & Clack 2012 ; Grillo 2012).

Généralement, les archéologues vont construire leurs analogies à partir des vestiges archéologiques des sites ainsi découverts et des éléments de la culture matérielle des populations vivant dans l'aire de leur recherche. Suite aux critiques avancées à l'approche historique directe, ils sont toutefois de plus en plus nombreux à avoir pris conscience qu'une correspondance spatiale dans la distribution des populations passées et présentes n'établit pas nécessairement une continuité temporelle entre elles (Stahl 1994 ; Lane 2005). En effet, cette stratégie de recherche visait à restreindre la sélection des analogies à des aires géographiques limitées dans lesquelles était supposée exister une continuité entre les populations passées et présentes (Steward 1942 ; Ascher 1961). Une fois la connexion historique établie, sur la base de similarités formelles ou fonctionnelles des artefacts, ainsi que sur la base des correspondances spatiales, les rapports et compte-rendus ethnographiques pouvaient alors être utilisés librement pour animer les vestiges archéologiques et pour illustrer des aspects moins accessibles des modes de vie passés. Les perspectives critiques développées dès les années 1960 et 1970, en réaction à ces usages trop simplistes et illustratifs de l'analogie, permettent de nos jours une conscience éclairée des critères servant à distinguer certains types d'analogie et à en renforcer leur pertinence. Ces perspectives ont pris naissance avec l'arrivée d'archéologues estimant que le développement de solides analogies impliquait de leur part un engagement sur le terrain ethnographique, dans le but de répondre à leurs problématiques archéologiques. De nos jours, de telles stratégies de recherche sont généralement connues sous l'appellation d'*ethnoarchéologie*.

11.2. Définir l'*ethnoarchéologie*

Les archéologues connaissent un problème essentiel lorsqu'ils se trouvent face au matériel qu'ils mettent au jour et qui va servir à l'élaboration de données multiples et variées, à leur analyse et interprétation. En effet, « *the evidence of the archaeological record does not speak for itself* » (Gould 1985 : 638). Les vestiges archéologiques ne peuvent pas dire aux archéologues comment ou pourquoi ils ont été créés, ils ne peuvent pas non plus leur dire quelles significations ils possédaient. Un intérêt fort pour la compréhension et l'interprétation du passé est toutefois bien présent et les archéologues sont ainsi toujours à la recherche de moyens à même de faire parler les vestiges qu'ils découvrent, de manière adéquate ou satisfaisante et dans un langage pertinent et accessible.

L'analogie ethnographique a été et demeure une des premières méthodes utilisées pour interpréter les vestiges archéologiques, et cela dès les débuts de l'archéologie. Les premiers usages de l'analogie sont repérés dès le XVII^e siècle dans les travaux d'érudits, savants, antiquaires et naturalistes européens (Trigger 1989 : 52-54). Ils n'ont toutefois pas connu un succès immédiat,

pour des raisons aussi bien scientifiques qu'idéologiques²⁷². C'est au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle qu'ils vont trouver une certaine légitimité (Orme 1974). Ils apportèrent en effet un éclairage novateur, autorisant non seulement la définition des objets, grâce principalement à des analogies formelles, mais également le développement d'hypothèses sur les comportements humains passés. Malgré les conclusions pleines de bons sens qu'ils autorisèrent, encore beaucoup de temps fut nécessaire avant qu'une réelle valeur ne leur soit reconnue. Aujourd'hui, une ambivalence profonde demeure quant à l'analogie ethnographique. Certains archéologues l'embrassent de manière non critique, en usant à tout va ou en projetant le présent sur le passé, alors que d'autres (et largement en réaction à ces derniers) s'en défient, rejetant même son utilisation dans l'interprétation archéologique, la considérant comme non scientifique, subjective, fantaisiste ou poétique. La plupart des archéologues se situent entre ces deux extrêmes, l'estimant comme partie intégrante du processus heuristique, mais sous certaines conditions. Ils se définissent comme ethnoarchéologues ou disent faire de l'ethnoarchéologie et sont alors fortement concernés par la légitimation de l'usage de l'analogie ethnographique. Mais qu'est-ce que l'ethnoarchéologie ?

L'origine précise du terme 'ethnoarchéologie' demeure incertaine. Toutefois, le terme d'ethnoarchéologue apparaît pour la première fois sous la plume de l'anthropologue et naturaliste américain Jesse W. Fewkes (1900). Il qualifie celui ou celle qui récolte personnellement des informations ethnographiques dans le but de favoriser l'identification de vestiges archéologiques. Il propose ainsi de mener des entretiens sur l'histoire des migrations Hopi, sur la composition des différents clans ou encore sur la signification et l'origine des coutumes. Selon lui, la reconnaissance des anciens sites d'habitations Hopi serait accomplie de meilleure manière « *under guidance of the Indians by an ethno-archaeologist, who can bring as a preparation for his work an intimate knowledge of the present life of the Hopi villagers* » (Fewkes 1900 : 579). Par la suite, débats et mécontentements divers autour de l'ethnoarchéologie et de l'usage de l'analogie vont finalement conduire à l'apparition de nouveaux termes servant à décrire l'engagement ethnographique de l'archéologue, tels que 'living archaeology', 'action archaeology', 'actualistic studies', 'archaeoethnography', 'ethnographic archaeology', 'archaeological ethnography', 'ethnographies of archaeological practices', 'material culture studies' (Kleindienst & Watson 1956 ; Watson 1979 ;

²⁷² Le regard porté sur les peuples « *sauvages* » et leurs « *coutumes barbares* », c'est-à-dire contraire à l'enseignement chrétien, paraît quelque peu « *rebutant* » au premier abord (Lafitau 1724 : tome 1, épître a iii). La vision médiévale traditionnelle souligne en effet que ces peuples, rencontrés pour la première fois aux XVI^e et XVII^e siècles lors des grandes périodes d'exploration et de colonisation du monde par les puissances européennes occidentales, ont dégénéré moralement et technologiquement en raison de leur éloignement géographique du Proche-Orient et du contact perdu avec la révélation divine (Triguer 1989 : 52). Leur humanité est d'ailleurs souvent contestée. Il semble alors impossible que des êtres frustes, naïfs, oisifs, vivant à l'état de nature et « *n'ayant ni science ni métier* » puissent présenter un quelconque intérêt aux savants des XVII^e et XVIII^e siècles dans leur volonté d'explication du monde et des hommes (Lafitau 1724 : 2, tome 2).

Gould 1980 ; Binford 1981 ; Edgeworth 2006 ; Harrison & Schofield 2009 ; Hicks 2010 ; Hamilakis 2011). Si certaines innovations terminologiques reflètent de nouvelles aires de recherches, des approches et conceptions spécifiques de la culture matérielle et des comportements humains, d'autres apparaissent comme des « *neological flights of fancy aimed at escaping a caricature of ethnoarchaeology* » (Cunningham 2009 : 117). Dans ce contexte, définir de manière univoque l'ethnoarchéologie s'avère une entreprise périlleuse.

Un polycentrisme de l'ethnoarchéologie contemporaine est constaté, qui se traduit par la multitude de ses définitions. L'ethnoarchéologie recouvre en effet des notions assez différentes ; technique ou stratégie d'investigation, elle se veut empirique pour certains, conceptuelle pour d'autres (Coudart 1992)²⁷³. Depuis le début du XXI^e siècle, elle est généralement considérée comme une recherche ethnographique archéologiquement orientée, aussi bien au niveau de ses objectifs que de ses méthodes (David & Kramer 2001). L'objectif général est la réunion d'informations directement pertinentes et utiles à l'interprétation des vestiges archéologiques. Il est souhaité pouvoir reconstituer et analyser une chaîne opératoire, identifier des comportements ou des règles sociales, élaborer des référentiels transculturels, définir des régularités et tenter d'isoler les mécanismes responsables de ces dernières (Gallay 2002 ; Roux 2007). La méthode consiste essentiellement en une combinaison des méthodes de l'anthropologie (observation participante) et de l'archéologie (techniques de fouilles et d'enregistrement des caractéristiques des sites et artefacts). Il s'agit là notamment de s'intéresser au rôle de la culture matérielle et de l'environnement construit dans les sociétés actuelles, ainsi qu'aux divers processus (culturels, naturels, mécaniques, physico-chimiques, etc.) qui participent à leur transformation en vestiges ou contextes archéologiques (Lane 2006). L'ethnoarchéologie apparaît ainsi moins comme une démarche conceptuelle ou une discipline à part entière que comme une stratégie empirique de recherche destinée à affiner, à enrichir et à critiquer les méthodes et procédures d'inférence archéologique en permettant à ses acteurs, à savoir des personnes formées à l'archéologie, une mise en relation des éléments de la culture matérielle et des comportements humains. L'importance du terrain se voit ici clairement soulignée. En effet, cette mise en relation, susceptible de livrer une meilleure compréhension des liens qui unissent culture matérielle et comportements humains, est réalisée grâce à l'emploi de l'archéologie dans l'étude des sociétés actuelles d'une part et, d'autre part, grâce à l'usage de méthodes et d'informations ethnographiques. Si cette analyse archéologique et ethnologique du présent s'attelle au développement d'hypothèses d'interprétations de situations passées, les modèles se doivent d'être

²⁷³ Pour en savoir plus sur l'histoire de l'usage de l'analogie ethnographique et des parallèles ethnographiques en archéologie, voir (Ascher 1961 ; Binford 1967 ; Orme 1974 ; Morwood 1975 ; Stiles 1977 ; Charlton 1981 ; Gould & Watson 1982 ; Hodder 1982 ; Atherton 1983 ; Wylie 1985, 1988 ; David & Kramer 2001 ; Lyman & O'Brien 2001 ; Lane 2005 ; Yu 2014 ; Lane 2015).

ensuite confrontés avec les données des fouilles elles-mêmes et avec tous les autres modes d'approches (biologie, palynologie, tracéologie, analyse physico-chimique, expérimentation, etc.) des réalités anciennes (Pétrequin 1991).

Le fondement de la pratique ethnoarchéologique est double, cela au-delà des objectifs qu'elle se fixe. D'une part, il relève de l'uniformitarisme. Cette théorie, empruntée à la géologie et à la biologie, permet d'envisager les règles présidant aux transformations préhistoriques comme étant les mêmes que celles qui régissent des processus de transformations actuelles. Elle autorise ainsi le dégagement de lois transculturelles ou diachroniques. D'autre part, le fondement relève du raisonnement par analogie, qui est un mode de raisonnement par induction sous-tendant l'interprétation. Ce double fondement n'est pas exempt de critiques, portant aussi bien sur le plan épistémologique qu'éthique ou politique (Hamilakis 2011). Elles se concentrent notamment sur les problèmes épistémologiques soulevés par l'usage de l'analogie (Wylie 1985), sur l'allochronie des populations contemporaines (Fabian 1983) et sur l'hypothèse souvent implicite et éthiquement problématique que la fonction archéologique première des populations contemporaines est de servir de référents pour les populations passées et de sources d'informations utiles pour les archéologues (Fewster 2001)²⁷⁴.

Ici, se dégage une des problématiques majeures de l'ethnoarchéologie, celle du 'contexte ethnographique de référence'. De manière générale, l'analogie est définie en archéologie comme l'usage d'informations provenant d'un contexte spécifique, à savoir le présent, afin d'expliquer des données issues d'un autre contexte, à savoir le passé. Le contexte présent est appelé 'source' et le contexte passé 'cible', car c'est vers lui que tend le transfert des informations et interprétations. L'analogie se retrouve dans les interprétations les plus ordinaires, tous les archéologues en font usage d'une manière ou d'une autre²⁷⁵. Il y a derrière cet usage l'idée que les choses du passé étaient comme celles du présent. Plus les liens peuvent être établis entre elles, plus les contextes dans lesquels elles apparaissent sont dits ou supposés analogues. Ce mode de raisonnement analogique paraît assez évident, plein de bon sens exposé ainsi. Il est central dans la manière d'aborder le passé, et comme toute chose évidente, il nécessite d'être étudié de manière critique, car les enjeux de l'analogie sont extrêmement conséquents pour toute tentative descriptive ou interprétative du passé.

²⁷⁴ L'ethnoarchéologie est ainsi définie par certains comme une pratique coloniale désuète cherchant dans les endroits les plus reculés du monde (non-occidental) des exemples vivants de peuples préhistoriques. Gosden dit ainsi : « *I feel that ethnoarchaeology is immoral, in that we have no justification for using the present of one society to interpret the past of another, especially as the present is often seen as latter-day survival of a stage passed elsewhere in the world* » (Gosden 1999 : 22).

²⁷⁵ Le « *recours à des connaissances développées dans d'autres domaines de recherche ou par d'autres acteurs n'est rien de moins qu'un impératif : qui, parmi les universitaires que nous sommes, possède des compétences suffisantes en matière de techniques de chasse ou de pêche, d'agriculture ou d'artisanat - domaines que nous abordons inlassablement dans nos travaux ? Bien peu sans doute* » (Gosselain 2011 : 90). « *In a strict epistemological sense, we cannot understand the past except via our knowledge of processes and events operating in the present* » (Watson 1979 : 1).

11.3. Analogie ethnographique en archéologie

L'analogie ne se laisse pas si facilement saisir. Elle est en tant que mode d'inférence et méthode scientifique rarement discutée en sciences humaines et aucune théorie unifiée n'existe actuellement à son sujet (De Coster 1978 ; Itkonen 2000). Son usage premier est attesté durant l'Antiquité en mathématique dans une formule introduite par Aristote, où quatre termes inégaux sont proportionnellement comparés à une égalité de rapport ($A:B :: C:D$) ou ($A/B=C/D$). L'analogie apparaît alors comme une identité de proportions : A est à B ce que C est à D . Elle vise non les termes considérés séparément, mais la relation qui les unit respectivement deux à deux (Lloyd 1966). Elle fonctionne donc par un alignement de deux paires d'attributs, A et B d'une part, C et D d'autre part, qui sont dits être dans un rapport identique. Par exemple, l'expression ($2:4 :: 6:12$) ou ($2/4=6/12$) montre un rapport identique entre les deux cas, soit $\frac{1}{2}$. L'identité de proportions présente un caractère parfaitement symétrique.

Au cours du temps, l'analogie va passer d'un sens quantitatif à un sens qualitatif de similitude de rapports. Elle s'éloigne du seul domaine mathématique et de ses problématiques géométriques et métriques initiales pour pénétrer des domaines intellectuels variés, notamment grâce à sa « *capacité à produire l'unité au travers de la pluralité en inscrivant des éléments isolés dans une continuité logique* » (Delattre & De Libera s.d.). Elle n'est désormais plus définie comme une 'identité' de rapports entre deux cas, mais plutôt comme une 'similitude' de rapports entre deux ordres de phénomènes. Elle s'apparente à une forme de comparaison, établissant une relation de ressemblance partielle entre deux choses distinctes, mais considérées équivalentes à certains égards. À travers la construction de cette relation, elle autorise le transfert d'une propriété connue dans un domaine 'source' (l'ethnologie pour notre propos) vers un autre domaine 'cible' moins bien connu (l'archéologie) et permet de conclure à des propriétés, caractéristiques ou fonctions jusque-là insoupçonnées.

Familière à la pensée grecque, courante au Moyen-Âge et à la Renaissance, l'analogie serait aux Temps Modernes le meilleur instrument de la science. Liée aux opérations mentales les plus diverses, imbriquées dans la nature même du langage, elle est l'un des déterminants fondamentaux du fonctionnement cognitif, non seulement en matière d'apprentissage ou de transmission des connaissances, mais aussi, à certaines conditions, en matière de découverte ou de production de représentations nouvelles (Gadoffre 1980 : 6 ; Ancori 2005 : 10). Tous les grands inventeurs, tels que Galilée, Joule, Carnot, Cuvier, Darwin, Huygens, Maxwell, Geoffroy Saint-Hilaire, Pasteur, etc., ont possédé à un degré extraordinaire le sens des analogies (Bouasse *et al.* 1909). De nos jours, le terme signifie dans son usage courant une inférence, telle que si deux

choses (ou plus) se ressemblent à certains égards, elles se ressemblent également sous d'autres (Shaw & Ashley 1983). Autrement dit, l'analogie établit une relation entre deux choses (ou plus) qui sont distinctes et pourtant similaires sous certains aspects.

L'analogie consiste, dans sa forme la plus commune, en un ensemble de propositions : *A* ressemble à *B*, par rapport à la possession de la propriété *X*. *A* possède également la propriété *Y*. Donc, il est inféré que *B* possède également la propriété *Y*. Ceci peut être traduit sous forme de symboles, tels que $AX : BX :: AY : BY$. Le quatrième terme *BY* de cette relation n'est pas connu. Il est inféré des trois termes connus, sur le principe de l'existence d'une relation symétrique entre les quatre termes. L'analogie peut être vue comme une forme de similarité hautement sélective. Dans ce processus analogique, certaines choses sont sélectionnées en raison de leur similarité, tandis que d'autres sont ignorées. L'analogie à quatre termes est courante en archéologie, en tant qu'analogie ethnographique. Elle prend généralement la forme suivante $A:X :: B:X$. Par exemple, dans cette association, *A* et *B* sont des cultures considérées comparables parce que partageant une certaine similarité *X*. *A* est la culture contemporaine (source) et *B* la culture ancienne (cible). Dès lors, des inférences de sens peuvent être réalisées à partir des objets ou pratiques de la culture présente sur des pratiques ou objets reconnus similaires dans la culture passée²⁷⁶.

La grande diversité d'application du concept d'analogie complique toute tentative de rendre une théorie générale et unifiée. Toutefois, même si l'analogie « *may occur in many contexts, serve many purposes, and take on many forms* », elle contient partout et toujours l'idée d'une équivalence partielle entre les éléments en considération (Shelley 2003 : 1). Cette relation de ressemblance implique l'existence non seulement de similitudes, mais également de différences. Bien que considérée comme une forme de comparaison (Ippoliti 2006 : 2), l'analogie ne peut être confondue avec cette dernière. La littérature philosophique sur l'analogie explique bien que l'analogie n'est pas qu'une relation de similarité (Bunge 1969, 1973). Une analogie, dont les arguments seraient fondés exclusivement sur l'étude des ressemblances, est décrite comme une « *fallacy* » (Fischer 1970 : 247). Ses arguments livrent l'illusion d'une « *perfect analogy* » (*ibid.* : 247), car ne tenant pas du tout compte des différences ils sollicitent une relation d'identité ou d'homologie. Mais l'analogie est, de par sa nature même, une ressemblance entre deux ou plusieurs termes qui sont à d'autres égards dissemblables. Il est régulièrement souligné : « *If there*

²⁷⁶ Les formes structurales de l'analogie montrent une grande variété, mais la plupart d'entre elles ont l'allure d'une analogie à quatre termes (Durrenberger & Morrison 1977). Ce type d'analogie varie, mais ses formes communes sont $A:B::C:D$, $A:B::B:C$, $A:B::C:B$.

were no dissimilarities, we would have an identity rather than an analogy » (*ibid.* : 259). Dire de deux choses comparées qu'elles sont similaires, c'est dire également qu'elles ne sont pas identiques. Les arguments analogiques tirent donc leur plein pouvoir de leur capacité à intégrer et à établir (au niveau de leurs postulats) une relation de « *partial similarity that involves a consideration of differences as well* » (Wylie 2002 : 147). Il importe ainsi de ne pas présumer de l'identité de deux objets, alors même qu'ils ne sont que comparés (dans leurs propriétés, attributs ou leurs relations). Il apparaît que c'est l'observation à la fois de leurs similarités et de leurs différences, ainsi que leur claire énonciation dans les postulats, qui constituent le bien-fondé des arguments analogiques.

Le renforcement de la pertinence d'une interprétation dépend de l'examen attentif et critique des deux faces de l'analogie, c'est-à-dire de la source (ethnographique) et de la cible (archéologique). Au plus simple, la comparaison soutenant une inférence analogique est une évaluation purement formelle, point par point, des similarités et des différences des caractéristiques de la source et du sujet. Les conclusions interprétatives sont élaborées, dans ce cas, à partir de l'hypothèse que si deux objets partagent certaines caractéristiques, ils pourraient bien en partager d'autres. Plus les similarités sont nombreuses entre la source et le sujet, plus la validité de l'analogie se renforce. Une telle argumentation n'est justifiée que dans la mesure où une prémisses tacite - le principe d'uniformité - peut être supposée, qui affirme que les modes d'association des caractéristiques observées dans un contexte connu sont valables pour tous les contextes. Autrement, les similarités observées entre la source et le sujet pourraient être totalement accidentelles et non indicatives de similarités supplémentaires. Au plus complexe, les comparaisons analogiques vont incorporer généralement des considérations de pertinence, qui mettent en jeu une connaissance des principes sous-jacents de connexion, qui structurent l'association des caractéristiques de la source et de la cible. Ces considérations de pertinence entrent dans les arguments analogiques dès lors que les analogues sont comparés pour les relations qu'entretiennent les caractéristiques qu'ils partagent, plutôt que pour la simple présence ou absence de ces caractéristiques. Les analogies qui incorporent de telles considérations sont typiquement des analogies relationnelles. Les plus convaincantes établissent que la source et la cible ne possèdent pas seulement des caractéristiques communes, mais sont aussi similaires au regard de leurs « *determining structures* » (Weitzenfeld 1984), celles considérées comme non-accidentelles et responsables de la présence et de l'interrelation de leurs caractéristiques²⁷⁷. Ces structures déterminantes sont matérielles, technologiques, fonctionnelles, historiques, causales,

²⁷⁷ Weitzenfeld soutient que la validité d'un raisonnement par analogie requiert des relations déterminantes entre les caractéristiques connues et celles inférées. « *For an inference from some known properties of a particular to other properties, there must be some determining relations between the properties. That is, the properties must be values of variables bound by a non-accidental relation. This set of non-accidental relation I call the determining structure of the particular* » (Weitzenfeld 1984 : 142-143). C'est ici l'isomorphisme des structures déterminantes qui valide l'usage de l'analogie.

psychologiques, culturelles, etc. La justification des inférences analogiques va finalement dépendre de la nature et du degré de connaissance des structures déterminantes qui lient les caractéristiques connues du domaine source et celles inférées du domaine cible (Wylie 1988 : 138). La pertinence de l'interprétation par analogie serait alors d'autant plus forte s'il est, par exemple, reconnu pour la source ethnographique et la cible archéologique des contraintes écologiques ou technologiques communes, des structures économiques, sociales ou politiques similaires, des continuités historiques et/ou culturelles.

Il semble bien difficile pour l'archéologue de rejeter le raisonnement par analogie, car les inférences concernant le passé semblent irrémédiablement analogiques. En effet, les connexions - ces structures déterminantes ou ces relations d'interdépendance structurales et fonctionnelles - entre les variables matérielles, comportementales ou culturelles sont justement ce qu'il ne peut observer directement ; elles sont des éléments de contextes culturels passés qui doivent être reconstruits par inférence. Si l'approche comparative requiert de la part de l'ethnoarchéologue d'être ainsi concerné par les ressemblances, les différences entre les données de la source et de la cible ne doivent pas pour autant être négligées, ces dernières pouvant informer en quoi le passé se distingue du présent (Wylie 1985). En effet, une attention concentrée uniquement sur la continuité formelle des témoins matériels passés et présents risque fort de conduire à une continuité historique toute illusoire et à un renforcement des préjugés et stéréotypes courants sur les sociétés africaines, tel leur conservatisme (Lane 2005 ; Gosselain 2011 : 104). Le danger est réel alors de projeter le présent sur le passé, empêchant de découvrir l'existence de types d'artefacts, de comportements ou de formes sociales qui n'auraient pas de parallèles directs avec le présent (Stahl 1993).

Dans le cadre de cette thèse, je développe une approche ethnoarchéologique qui se veut comparative et critique de la source et de la cible, ceci afin de pouvoir interpréter ou réinterpréter le matériel archéologique comme ethnographique, tout en parant à la tentation de projeter impunément les modèles ethnographiques identifiés comme *traditionnels* dans un passé lointain (Wylie 1985, 1988 ; Stahl 1993). Je mets aussi en avant l'idée que ce sont principalement de multiples analogies ethnographiques, et non une analogie ethnographique unique, qui offrent le meilleur potentiel de découvertes, d'inférences et de justifications pour l'archéologie (Shelley 1999b, 1999a). Il s'agit là pour l'ethnoarchéologue qui cherche à tirer des inférences et reconstruire par analogie les cultures anciennes à prendre en considération plusieurs sources ethnographiques, dit autrement à mener une recherche anthropologique et transculturelle (Peregrine 1996, 2001, 2004). Je suis ainsi la proposition de K. Heider (1967) qui avançait que les

conclusions archéologiques devraient être informées par plusieurs sources analogiques pertinentes, et non par la seule et unique retenue par l'archéologue²⁷⁸. Il importe ici de définir au mieux le champ analogique sur lequel vont se fonder le raisonnement et l'intuition qui conduisent à la formation d'hypothèses (Forest 1992). En effet, à puiser inconsidérément dans le stock ethnologique l'homme du passé risque bien d'être vêtu d'un véritable habit d'Arlequin, comme le disait A. Leroi-Gourhan (1964). Dans la partie précédente, j'ai donc tenté de mobiliser au mieux le savoir ethnologique, anthropologique et historique permettant de fonder ma pratique analogique sur le pastoralisme africain, situant le plus clairement possible mes analogues multiples dans leurs contextes géographiques et temporels spécifiques. Ce vaste champ analogique étant posé, il est désormais possible d'en critiquer le contenu, d'en apprécier la configuration et d'en déterminer les éléments pertinents pour les cas ou les contextes archéologiques abordés. Si la grande variété des contextes ethnographiques étudiés a l'avantage de montrer l'étendue de certains phénomènes, elle montre également qu'ils se manifestent de manières diverses. De ce fait, elle peut entraîner des conclusions hésitantes, évasives, voire imprécises. Ce flou est peut-être le prix à payer pour élargir l'horizon interprétatif en archéologie (Shelley 1999b).

Le champ analogique ici dégagé, au sein d'un vaste corpus d'observations et d'enquêtes ethnographiques anciennes, récentes ou actuelles, offre à l'archéologue une riche panoplie d'hypothèses. Son rôle n'est pas de prouver une interprétation particulière des données archéologiques, mais plutôt d'apporter à l'archéologue une palette d'interprétations possibles et de générer une conscience de la diversité des expressions collectives et individuelles de la vie sociale. L'archéologue ne peut toutefois se contenter des seules observations ethnologiques et des raisonnements ou théories qui gravitent autour d'elles. Pour tenter de valider l'hypothèse interprétative qu'il avance à propos des documents archéologiques, il doit « *oublier l'ethnologie* » (Testart 2006b : 386). Le temps de la validation est différent de celui de la formation des hypothèses. L'archéologie possède en effet ses propres critères de validation et elle doit y faire recours avec rigueur. La prudence est donc toujours de mise dans l'approche ethnoarchéologique, parce que même s'il apparaît qu'une chose est 'vraie' en ethnologie, cela ne veut pas nécessairement dire qu'elle l'est pour l'archéologie. Après avoir ouvert et balisé le champ des possibles, exploré les corrélats de ces derniers, il est régulièrement soutenu que l'archéologue doit élaborer lui-même ses propres critères archéologiques, afin de valider l'hypothèse qu'il aura choisie parmi la panoplie livrée par l'ethnologie. Les raisonnements et constatations

²⁷⁸ « ...the archaeologist who had ventured into ethnography would need to guard against basing all his assumptions on one contemporary culture. The point is that these assumptions must be based on a whole range of possibilities, not on any single ethnographic model » (Heider 1967 : 62). « ...this paper [is] a plea for archaeologists to do more than indiscriminately raid the ethnographic literature to find convenient hints for ingenious reconstructions. It is a plea for the archaeologist to steep himself in a wide range of ethnographies, and to be explicit, critical, and cautious in his choice of assumptions base on these ethnographies. Reconstruction of prehistoric behavior is not by any means impossible, but it is terribly difficult » (ibid. : 62-63).

ethnologiques ne peuvent lui suffire, il lui faut « *un indice, une preuve ou un indice de preuve, direct ou indirect, mais qui provienne effectivement de l'époque étudiée* » (Testart 2006b). Le champ analogique avancé dans cette thèse permet de penser beaucoup de choses, mais pour en être sûr de quelques-unes, des corrélats matériels s'avèrent, semble-t-il, nécessaires. S'il faut donc soumettre les hypothèses interprétatives aux exigences de la vérification empirique, existe-t-il bien des corrélats pour les cas que j'étudie ? C'est ce que nous allons voir dans les pages suivantes.

Jusqu'à présent, les données archéologiques et ethnologiques ont été traitées dans des chapitres distincts, ceci afin de rendre compte au mieux des connaissances et des approches propres à chaque discipline sur la question du pastoralisme africain. L'opération, consistant à réunir en un tout cohérent, homogène et structuré divers éléments de connaissance, s'avère une entreprise délicate ici. Précédemment, j'ai mis en évidence quelques-uns des reproches faits à l'ethnoarchéologie, je ne vais donc pas revenir là-dessus. Mon souhait est dans les chapitres suivants de tirer parti des observations faites dans le monde ethnographique, notamment celles témoignant de relations entre des faits matériels et leurs significations. De telles relations sont appelées régularités (Roux 1992 ; Gallay 2002). Ces régularités vont être utilisées dans le processus interprétatif archéologique, compte tenu soit d'une analogie entre les faits matériels archéologiques et ethnographiques (analogie ponctuelle), soit d'une analogie entre les faits matériels et les contextes archéologiques et ethnographiques (analogie contextuelle).

Dans le chapitre sur les arts rupestres, je fais l'hypothèse que l'intérêt commun des pasteurs préhistoriques pour la représentation peinte ou gravée des encornures, robes et encolures bovinnes révèle l'importance symbolique, esthétique et/ou pratique de ces parties animales. Il est également fait l'hypothèse que cette représentation témoigne, dans certains cas, de pratiques pastorales spécifiques, telles que la déformation artificielle des cornes, le marquage des robes et la transformation des encolures. Ces pratiques sont actuellement réalisées par différents pasteurs du nord-est et de l'est de l'Afrique, soulevant la possibilité de leur continuité dans le temps et l'espace. Je suggère en effet que ces pratiques pastorales ont une histoire millénaire en Afrique et que cette histoire peut être éclairée de remarquable manière par l'étude du phénomène des animaux favoris, tel qu'il apparaît de nos jours.

Dans le chapitre sur les dépôts rituels, je soutiens que la participation animale dans les rituels funéraires atteste de la valeur extra-économique qu'une société accorde à son bétail. Cette participation peut prendre différentes formes (cuir, sang, contenu stomacal, morceaux de viande, cornes, bucranes, etc.) et relever de différentes pratiques (sacrifices, offrandes, dépôts). Je

fais l'hypothèse qu'une différence d'emplacement des dépôts rituels, les uns en fosse et les autres en surface, témoigne de rituels funéraires bien distincts dans leur temporalité, fonctionnalité et signification. Pour mieux saisir cette différence, je vais faire appel aux données ethnographiques et à l'anthropologie qui nous rappellent que les biens funéraires (objets, armes, vêtements, animaux, plantes, etc.) ne sont pas déposés par hasard, mais choisis en raison de leur relation avec le mort et de leur signification sociale.

12. LE BETAIL DANS LES ARTS RUPESTRES

Dans les arts rupestres abordés dans cette thèse, je me suis concentré de manière quasi exclusive sur les représentations de bovins et de personnages humains, le plus souvent en association avec ces animaux domestiques. Ces représentations sont d'une grande diversité, de par leur style, technique ou thématique, qui révèle l'existence de plusieurs 'écoles' d'art rupestre territorialement limitées. Ces écoles sont également inscrites dans une temporalité spécifique, dont les grandes lignes sont connues, mais qui pourraient être à l'avenir encore mieux précisées (Willcox 1984 ; Anati 1986 ; Cervícek 1986 ; Bachechi 1999 ; Coulson & Campbell 2001 ; Le Quellec 2004 ; Le Quellec *et al.* 2005 ; Mazel 2005 ; Edwards 2006 ; Judd 2009 ; Le Quellec 2009b ; Riemer 2009 ; Dupuy 2010 ; Sukova 2011 ; Kleinitz 2012 ; Gallinaro 2013 ; Le Quellec 2013 ; Dupuy 2014). En effet, la chronologie des arts rupestres africains demeure essentiellement relative. Les essais de datations directes, par exemple pour les peintures ou les patines rocheuses, sont encore rares, quant aux résultats, ils ne sont pas toujours fiables (Di Lernia & Gallinaro 2010 ; Gomes *et al.* 2013 ; Le Quellec 2013 ; Rosina *et al.* 2014)²⁷⁹. Si cette chronologie pourrait être encore affinée par de nouvelles données paléoenvironnementales, archéozoologiques et archéologiques, il n'en demeure pas moins que l'association entre un site archéologique et un site rupestre situé à proximité ne peut être parfaitement assurée. Toutefois, il est généralement convenu que les représentations de bovins dans une région donnée d'art rupestre ne peuvent être antérieures aux plus anciens restes fauniques de bétail domestique s'y trouvant également, ou alors elles le seraient de peu. Ainsi, ces représentations sont supposées attester non seulement l'existence du pastoralisme dans une région, mais leur plus large distribution géographique est aussi censée révéler l'ampleur de son expansion.

En Afrique, les représentations de bovins occupent une place éminente dans les arts rupestres, devant celle des animaux de la grande faune sauvage. Des troupeaux entiers peuvent être figurés, aussi bien que des animaux isolés, veaux, vaches, taureaux ou bœufs. Les bovins montrent des signes évidents de domestication et les scènes de la vie ordinaire et rituelle figurées sur les parois traduisent bien qu'ils revêtaient pour les éleveurs de la préhistoire une importance économique, aussi bien que sociale et culturelle. Au-delà de la diversité des styles, des techniques ou des thématiques des arts rupestres pastoraux des régions étudiées (Sahara, vallée du Nil, Corne de l'Afrique et Afrique de l'Est), il apparaît une certaine unité chez les peintres et graveurs de

²⁷⁹ Par exemple, pour le Sahara central, Muzzolini (1983) a ordonné de manière fiable les milliers de peintures de la Tassili-n-Ajjer, mais il reste toujours des 'inclassables'. Pour son classement, il a défini des styles de peintures à partir d'un ensemble de critères fondés sur des façons de faire, des manières, des tours de main proprement artistiques. Il a démontré que chaque style de peintures était lié à des traits culturels et techniques différenciés pouvant être ordonnés selon un ordre chronologique relatif (Le Quellec 2012b).

bovins, à savoir un intérêt commun pour la représentation des parties du corps animal que sont les cornes, les robes et les encolures. S'ils se sont employés à les reproduire avec soin, habileté, fidélité, mais parfois aussi avec une certaine fantaisie, ce n'est probablement pas uniquement parce ces éléments permettraient de distinguer plus facilement les bovinés d'autres ruminants à cornes, mais plutôt parce que ces parties du corps animal devaient posséder une signification ou/et fonction toute particulière aux yeux des éleveurs. Ces derniers ont figuré certains bovins avec une finesse et une originalité remarquables dans les traits, les proportions, les positions, les couleurs ou encore dans la relation à l'espace environnant, qui dépassent l'ordre du nécessaire et de l'utilitaire pour notre perception extérieure. Il semble bien qu'une intention esthétique, voire également symbolique, participe à la création de telles représentations (Dissanayake 1995). Elles attestent à n'en pas douter d'une relation au monde animal d'une rare complexité. Les bovins ainsi figurés montrent des traits spécifiques qui, au-delà de leur diversité et de leur inégalité de répartition, pourraient bien suggérer une continuité de pratiques pastorales dans le temps et l'espace. Il s'agit notamment d'encornures asymétriques ou en avant²⁸⁰, de robes aux motifs extraordinaires (au sens littéral du terme) et d'encolures décorées ou porteuses d'éléments sous-jugulaires²⁸¹.

12.1. Déformation des encornures

L'existence d'une pratique de déformation artificielle des cornes aux temps préhistoriques a été suggérée par plusieurs auteurs, sur la base de formes spécifiques d'encornures bovines représentées dans les arts rupestres africains (Seligman 1932 ; Leclant 1956 ; Huard 1959 ; Wright 1961 ; Cervícek 1971, 1974, 1976 ; Schwabe 1984 ; Dupuy 1992a ; Le Quellec 1993b ; Bailloud 1997 ; Lutz & Lutz 1997 ; Allard-Huard 2000 ; Chaix 2004 ; Lenssen-Erz 2012). Au sein de la typologie des formes proposées pour ces représentations peintes et gravées d'encornures, j'ai retenu uniquement trois types, car ce sont les seuls considérés par les chercheurs comme résultant (éventuellement) d'une manipulation humaine.

Un premier type est celui 'en avant'. Les bovins montrent alors des cornes se dirigeant tout d'abord vers le haut puis vers l'avant. Il est très rare que les pointes se tournent vers l'arrière. Parfois, les encornures ont des bases épaisses et des pointes fortement recourbées en direction du museau. Les cornes sont parallèles, proches l'une de l'autre, voire accolées. Parfois, elles sont

²⁸⁰ Lajoux dit d'ailleurs que si le poitrail, l'encolure, les articulations et attaches des membres sont esquissés avec une grande sûreté d'exécution au Sahara central dans la Tassili-n-Ajjer, c'est finalement « *dans la représentation des cornes que la précision et la magnificence de l'art des peintres s'expriment dans sa plus grande intensité* » (Lajoux 2012 : 127-128).

²⁸¹ L'emphase sur l'encolure n'est sans doute pas anodine, lorsque l'on sait aujourd'hui que les bovins communiquent notamment par la position de celle-ci et de la tête. C'est en effet par des mouvements de tête qu'un bovin transmet des informations au reste du troupeau et trouve sa place dans la hiérarchie. En outre, les encornures apparaissent là également comme des organes de communication, puisqu'ils vont donner davantage d'expressivité et de visibilité aux mouvements (Spengler Neff *et al.* 2015).

même fusionnées, confondues sur presque toute leur longueur, formant alors un étui unique avec seulement les deux pointes distinguées (fig. 178). Ces dernières peuvent alors soit diverger, soit prendre la même direction vers l'avant. Les bovins porteurs de telles encornures sont appelés bovins à cornes en avant et sont abondamment représentés dans l'Atlas saharien, dans les massifs du Sahara central (notamment Tassili-n-Ajjer, Messak, Fezzan), ou encore dans l'Aïr méridional (Dupuy 1987, 1989 ; Le Quellec 1991, 1998 ; Grandini 1999). La fréquence de ces bovins dans l'art rupestre saharien, la qualité et la précision de leur exécution, laissent penser que les encornures en avant étaient bien une réalité zoologique et non, comme le pense Le Quellec (2000), une simple convention graphique destinée à résoudre la difficulté de représenter en plan, et sur une tête vue de profil, des cornes en lyre se développant dans les trois dimensions de l'espace. Il est avancé que la Tassili-n-Ajjer serait le lieu d'invention de la pratique de la déformation artificielle des encornures (Allard-Huard 2000). De là, la pratique aurait été diffusée entre le V^e et III^e millénaire avant notre ère en direction du sud, vers le Hoggar, l'Adrar des Iforas, l'Aïr, et en direction de l'est, vers le Tibesti, l'Ennedi, le Gebel Uweinât, le Gilf Kebir et la vallée du Nil. Dans les autres régions étudiées, telles le désert oriental, la Corne de l'Afrique et l'Afrique de l'est, des bovins aux encornures en avant sont également représentés (Arundell 1936 ; Chaplin 1974 ; Bravo 2009). Cependant, les informations à leur sujet sont faibles et j'ai donc décidé de privilégier ma recherche sur un autre type d'encornures considérées comme artificielles, celui 'asymétrique'.

Un deuxième type est celui 'asymétrique'. Ce type d'encornures a fait l'objet d'une recherche approfondie, en raison de sa relative facilité de distinction dans les peintures et gravures rupestres et de son importance culturelle chez les éleveurs est-africains actuels. Les bovins possèdent ici des cornes partant dans des directions opposées : une corne est tournée vers le bas, l'autre corne vers le haut. Généralement, c'est la corne gauche qui est orientée vers le bas (fig. 179). La courbure des cornes peut être plus ou moins accentuée, prenant parfois l'allure d'une spirale lorsque les cornes sont exagérément allongées. Les plus anciennes représentations de bovins aux encornures asymétriques sont dites se trouver, comme pour le type en avant, dans la Tassili-n-Ajjer, dans l'oued Djerat plus précisément. Elles seraient datées du VI^e millénaire avant notre ère (Allard-Huard 2000 : 227). La pratique d'une telle déformation aurait ensuite été diffusée vers le sud et l'est, comme pour le type en avant, et elle aurait trouvé dans le Groupe C un essor remarquable. Elle est en effet considérée comme un trait caractéristique de cette culture nubienne datée entre le milieu du III^e millénaire et le milieu du II^e millénaire avant notre ère²⁸². La

²⁸² S'il est possible d'associer une forme d'encornures à une culture, dans le cas présent l'encornure asymétrique avec le Groupe C, se pourrait-il alors que l'encornure en avant soit associée à la culture Kerma (voisine et contemporaine), dans la mesure où la très

présence d'encornures asymétriques dans la région du BET (Borkou-Ennedi-Tibesti) témoignerait de l'influence de cette culture dans le Sahara tchadien et/ou de son implantation.

Selon Allard-Huard (2000 : 223), il y aurait eu deux courants de communication différents en Afrique du nord, de sens inverse, séparés en latitude par quelques 500 kilomètres et, dans le temps, par un ou deux millénaires. Un courant initial septentrional de sens ouest-est a fait véhiculer la pratique de la déformation par la Tassili-n-Ajjer, le Tibesti et le Gebel Uweinat. Puis, à partir du III^e millénaire avant notre ère et jusqu'à l'âge du Fer un second courant méridional de sens est-sud ouest, issu du Nil nubo-soudanais, a transmis au Sahara tchadien et jusqu'en Air des traits culturels du Groupe C. Ainsi, il n'est par exemple pas si simple de déterminer l'identité ou l'origine des auteurs des représentations de bovins aux encornures déformées, notamment de manière asymétrique. En effet, de telles représentations sont par exemple, pour les régions du désert tchadien et du Sahara oriental, supposées être l'œuvre de pasteurs, soit vivant déjà au Tibesti au IV^e millénaire avant notre ère et se déplaçant ensuite vers la vallée du Nil au moment de la désertification du Sahara, soit transhumant vers le Sahara, en passant au sud de l'Ennedi et ensuite vers le Tibesti, et diffusant dès le III^e millénaire avant notre ère des traits culturels propres aux éleveurs de Nubie. Allard-Huard avance ici une hypothèse diffusionniste, sur laquelle il importe d'avoir un regard critique. En effet, bien que s'appuyant sur des documents rupestres nombreux, sur leurs spécificités comme leurs similarités, l'auteure s'inscrit de manière explicite dans la continuité d'une théorie hamitique fortement critiquable (chapitre 6). Elle parle régulièrement d'« *influence hamitique* » (*ibid.* : 129, 159), dit que « *la déformation artificielle d'une des cornes de bœuf [...] constitue le trait culturel le plus caractéristique des Hamites* » (*ibid.* : 113) et qualifie le bovin à encornure asymétrique de « *bœuf hamitique* » (*ibid.* : 132).

Le long du cours du Nil, de la Première à la Cinquième cataracte, des dizaines et des dizaines de bovins sont représentés avec une encornure asymétrique et, dans la très grande majorité des cas, avec la corne gauche tournée vers le bas et la corne droite orientée vers le haut²⁸³. Il est régulièrement avancé que l'homogénéité des représentations bovines dans la vallée du Nil témoignerait de l'influence des pasteurs nubiens du Groupe C et/ou de Kerma (Hellström & Langballe 1970 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993 ; Allard-Huard 2000 ; Edwards 2006 ; Kleinitz 2012). Les sites rupestres seraient alors à associer à des occupations du Groupe C ou

grande majorité des bucranes montrant une déformation artificielle est de ce type ? L'ethnographie atteste que certains groupes ethniques ont des formes d'encornures favorites déformées artificiellement. Pour les Mursi, ce sont les encornures en avant, pour les Hamar les encornures asymétriques (Insoll *et al.* 2015). Pour les Borana, ce sont les encornures ballantes qui sont leurs favorites, mais leur forme est cependant naturelle (Haberland *et al.* 1963 : 92-93).

²⁸³ Parmi les 1922 représentations bovines étudiées par Judd en Nubie (2009 : 113, fig. 14), 57 montrent une déformation, c'est-à-dire 2% du cheptel figuré. Pour les cornes en avant, 281 sont dénombrées (11%).

koushites. Dans le désert oriental et dans la Corne de l'Afrique, des bovins sont également représentés avec une asymétrie de leurs encornures. Dans cette dernière région, l'emphase sur les encornures, notamment sur celles asymétriques, est parfois accentuée par le port d'un élément accroché à l'une des pointes : un morceau d'étoffe (Anfray 1967 : 23), un gland de poils (Joussaume *et al.* 1994 : 7) ou une pendeloque (Joussaume 2007 : 110).

L'art rupestre pastoral de la Corne de l'Afrique est supposé tirer son origine de la Nubie et du Soudan, suite à l'introduction de la domestication du bétail dès le III^e millénaire avant notre ère. Des affinités entre cet art rupestre et l'art mobilier des cultures nubiennes (Groupe C essentiellement) ont été observées, suggérant une origine septentrionale de certains de ses thèmes ou motifs (Clark 1954a ; Cervícek 1971 ; Joussaume 1981 ; Brandt & Carder 1987 ; Joussaume 1995). Deux voies de passage sont proposées : l'une partant du nord et passant le long des plaines côtières érythréennes pour atteindre la République de Djibouti, les plaines du Harar en Éthiopie et finalement la Somalie ; l'autre partant du Soudan du Sud et passant par le Sidamo dans le sud de l'Éthiopie (Joussaume *et al.* 1991). Il peut être supposé que les représentations de bovins aux encornures asymétriques témoignent de l'existence de la pratique de la déformation, une pratique dont la diffusion aurait pris les mêmes voies que celles du bétail en Afrique. La distribution des sites rupestres comprenant de telles représentations concorde relativement bien avec les scénarios d'introduction du bétail domestique en Afrique, ainsi que de sa diffusion ultérieure (fig. 180). Toutefois, les modalités d'expansion de l'élevage, des pratiques et représentations associées, demeurent floues. Cette expansion a été très inégale et contrainte par des facteurs nombreux, aussi bien culturels que naturels (Lesur-Gebremariam 2010). Plusieurs scénarios peuvent être envisagés, impliquant des migrations humaines et animales, aussi bien que des contacts entre éleveurs et chasseurs-cueilleurs, des échanges de biens et services, des transferts de pratiques, techniques et de connaissances liées à l'élevage, des phénomènes d'acculturation ou d'assimilation. Ces scénarios ne sont pas exclusifs les uns des autres et ils peuvent tous être envisagés à une période ou à une autre à l'échelle du continent. La distribution des représentations de bovins à encornures asymétriques dans la Corne de l'Afrique et en Afrique de l'Est semble indiquer le Rift africain comme un espace privilégié de passage et de séjour pour les éleveurs et leurs animaux. Ses vallées qui traversent toute la partie orientale du continent du nord au sud ont joué et jouent encore un rôle formidable de couloir de migrations humaines et animales, de facilitation dans les échanges entre populations riveraines ou de zone de refuge pour les populations menacées (Faye 2009). Des données linguistiques indiquent également que des éleveurs de gros bétail auraient migré le long des marges nord des hauts plateaux éthiopiens, de l'Érythrée au Somaliland, et quelque part entre 5000 et 3500 avant notre ère, en direction du sud à

travers le Rift éthiopien (Ehret 2011). Les données archéologiques attestent quant à elles de pratiques d'élevage dans la Corne à partir du II^e millénaire av. J-C., peut-être même dès le III^e millénaire à Djibouti avec une tradition locale de production céramique (Lesur *et al.* 2013 ; Gutherz *et al.* 2015). L'absence de figurations dans le Soudan du Sud et au-delà pourrait ainsi être expliquée. Il est en effet constaté une difficulté, même une impossibilité à franchir pour les hommes et leur bétail la barrière naturelle du Sudh, composée de marais inhospitaliers et infestés de parasites vecteurs de maladies infectieuses pour le bétail. Toutefois, cette absence pourrait également résulter, en partie du moins, de la rareté actuelle de la recherche archéologique dans la région et ses environs immédiats (Fernandez 2011 ; Lesur *et al.* 2014) ou encore pour des raisons tout autres et d'ordre culturel.

Un troisième et dernier type est celui 'ballant'. Les bovins aux encornures dites ballantes se distinguent par des cornes recourbées vers le bas et l'avant. Ils sont fréquemment représentés dans les peintures de la Tassili-n-Ajjer, mais apparaissent également dans les peintures ou gravures d'autres massifs sahariens, comme le Messak, le Hoggar, l'Adrar des Iforas, l'Aïr, le Tadrart, ou encore le Tibesti (Dupuy 1989 ; Le Quellec 1998 ; Allard-Huard 2000 : 233). Dans la vallée du Nil et le désert oriental, ces encornures semblent très rarement représentées, voire même absentes²⁸⁴. Pour la région de la Corne de l'Afrique et de l'Afrique de l'Est, cela semble également être le cas ou alors il faudrait considérer les bovins du style 'peigne' (*comb style*) montrant deux cornes tournées vers le bas comme essentiellement porteurs de telles encornures. Quelques auteurs seulement émettent la possibilité que le type 'ballant' résulterait d'une manipulation anthropique (Le Quellec 1993b : 175 ; Allard-Huard 2000 : 233, 303). D'autres, majoritaires, avancent que les encornures ballantes ou pendantes en avant résultent de caractères génétiques propres à certains bovins et que cela aurait été la raison même de leur sélection par les éleveurs, ainsi que finalement la raison de leur figuration sur les parois rupestres (Cervícek 1971 ; Alzieu 1983 ; Dupuy 1989).

La pratique de la déformation artificielle des encornures est identifiée actuellement dans une trentaine de groupes ethniques d'Afrique de l'Est. Elle connaît ou a connu cependant une extension plus large, puisqu'il a été fait mention de son existence au milieu du XX^e siècle parmi les Hanya d'Angola et au tout début du XIX^e siècle parmi les Nguni et Namaqua d'Afrique

²⁸⁴ Ce type d'encornures est même totalement absent dans certains des corpus que j'ai analysés. Par exemple, aucune des 553 images de bovins publiées par Hellström et Langballe (1970) ne montrent un bovin à l'encornure ballante. Dans son étude sur les peintures et gravures rupestres du Sahara et de la vallée du Nil, Allard-Huard ne fait jamais mention de cornes ballantes pour la Nubie ou le désert oriental (2000). Des investigations plus poussées pourraient peut-être faire changer une telle vision.

australe²⁸⁵. Ainsi, la pratique transcende les frontières ethniques, culturelles, linguistiques ou naturelles. Trois types de déformations sont bien reconnus, ainsi que trois techniques différentes. Il y a peut-être d'autres types de déformations artificielles, mais dans la littérature ethnographique les mentions relatives à cette pratique sont succinctes et très peu d'informations sont disponibles sur l'origine des encornures, ainsi que sur leur signification. Il est en effet rarement précisé si une forme est naturelle ou artificielle. Par exemple, Gulliver soutient que les Karimojong déforment les encornures dans une multitude de directions : vers la tête, au-dessus du frontal, vers l'arrière au-dessus de la nuque, en bas vers les yeux, « *and so on* », dit-il (1952 : 72). Au regard de la documentation analysée et des discussions avec des éleveurs Hamar du sud-ouest éthiopien, j'émetts quelques réserves sur le fait que les cornes soient déformées ou puissent être déformées dans n'importe quelle direction. Dyson-Hudson (1966) dit aussi que les Karimojong déforment artificiellement les cornes de leurs animaux. Une classification du bétail est proposée, fondée sur la forme de leurs cornes, mais il n'est pas précisé lesquelles sont artificielles, toutes ou seulement quelques-unes ? Il est seulement dit « *not all animals have their horns trained : the trouble is taken mainly with the name oxen* » (1966 : 98). Je ne retiens donc que trois types, puisque seuls ceux-ci sont clairement reconnus par les éleveurs et les ethnologues comme relevant d'une déformation d'origine anthropique, et surtout d'une déformation intentionnelle, souhaitée et appréciée par les propriétaires des animaux qui l'exhibent²⁸⁶.

Le type le plus répandu est celui asymétrique, avec généralement la corne gauche tournée vers le bas²⁸⁷. La technique la plus communément utilisée consiste à fracturer la base de l'étui corné avec une masse en pierre, puis à forcer la corne dans la direction souhaitée (culturellement valorisée et/ou chargée d'un symbolisme spécifique). Le pourtour de la pointe de la corne est incisé, afin qu'un lien puisse l'enserrer. Ce lien est ensuite relié à un tendeur en bois inséré dans le cuir du fronteau de l'animal, préalablement incisé avec un couteau. Le lien est ensuite tendu, afin que la corne déformée soit forcée à se reconsolider la pointe tournée vers l'avant et le bas. Une seconde technique existe, mais elle est moins répandue, puisque reconnue uniquement au Soudan du Sud chez des éleveurs parlant des langues nilo-sahariennes (les Shilluk,

²⁸⁵ Je n'ai pas eu connaissance de travaux récents sur ces groupes ethniques pour me prononcer définitivement sur la continuité actuelle de cette pratique parmi ces éleveurs.

²⁸⁶ Le type ballant, signalé par certains archéologues comme relevant d'une déformation artificielle, n'est pas retenu ici. En effet, il est généralement reconnu que les encornures ballantes résultent de caractères génétiques propres à certains bovins (Alzieu 1983), de traitements aux conséquences inattendues ou d'accidents (Kysely 2009). Il s'agit donc d'un phénomène essentiellement naturel, plus rarement accidentel. Certains éleveurs apprécient fortement de telles encornures, comme les Borana du sud-éthiopien (Haberland *et al.* 1963). Chez les Pokot, il est quelques bovins aux encornures ballantes résultant d'une déformation, mais celle-ci n'est jamais intentionnelle. Il s'agit en fait d'une opération échouée de déformations. Ces bovins sont dépréciés et ont une fonction rituelle amoindrie. Ils ne sont jamais retenus pour devenir des animaux favoris (Brown 1990 : 61).

²⁸⁷ La terminologie des types de déformations ici employée s'appuie uniquement sur la forme des encornures. Elle n'est en rien le reflet ou la traduction des termes utilisés par les éleveurs est-africains eux-mêmes qui, comme il a été mentionné précédemment, ont selon leur appartenance ethnique donné à chacune des formes existantes d'encornures un nom spécifique et parfois une signification propre.

Dinka, Nuer et les Murle). Ces éleveurs incisent les étuis cornés avec la pointe d'une lance chauffée à blanc, puis inclinent les étuis dans la direction des entailles. L'opération peut être répétée plusieurs fois, en différents endroits des étuis, ce qui n'est à ma connaissance pas le cas pour la déformation avec la masse en pierre. Une troisième technique existe et semble être l'œuvre d'éleveurs parlant des langues bantu uniquement (Barrow 1802 ; Hauenstein 1967). Elle consiste à chauffer les étuis cornés avec un tison, afin de les assouplir et de les tourner ensuite dans la direction souhaitée.

Un autre type d'encornures artificielles est observé sur les bovins d'Afrique de l'Est aujourd'hui, c'est celui dit en croissant de lune ou en anneau. Il n'est pas évident de lui donner un nom unique, car selon la croissance des cornes après la déformation, l'encornure va être plus ou moins ouverte ou fermée. La déformation porte sur les deux cornes et fait appel aux mêmes techniques que pour celle asymétrique. Les pointes des cornes sont là forcées à se rapprocher l'une de l'autre au sommet du crâne du bovin. Pour cela, les bases des étuis cornés sont fracturés et les pointes incisées avec un couteau sur tout leur pourtour. Ensuite, un lien est passé et tendu entre elles, afin qu'elles convergent l'une vers l'autre. Les cornes forment une demi-lune ou un U, mais avec le temps elles peuvent finalement se rencontrer, se toucher ou se croiser formant alors un cercle ou ovale complet au-dessus de la tête animale. Il est difficile d'avoir une idée précise de la distribution de cette déformation, les ethnologues étant peu loquaces sur cette pratique pastorale. Elle est assurément pratiquée par les Hamar, les Karimojong (Gulliver 1952), les Turkana (Pavitt 1997), les Samburu (Jones 1984), les Pokot (Brown 1990) et les Mursi (Insoll *et al.* 2015).

Le dernier type de déformations est celui 'en avant'. La technique apparaît comme un mélange des deux précédentes (fig. 181). En effet, les deux cornes sont fracturées à leur base et rapprochées l'une de l'autre par un lien fixé entre les pointes préalablement incisées, comme pour le type en croissant de lune ou en anneau. Puis, les deux cornes sont rabattues vers le bas et l'avant, comme pour le type asymétrique (à la différence qu'une seule corne est là rabattue vers l'avant). La corde partant des pointes est tendue vers le museau de l'animal grâce un petit bâton de bois glissé dans la chair du frontal. Les cornes vont ainsi croître toutes deux parallèlement vers le haut puis vers l'avant. Ce type d'encornures déformées est très apprécié des Mursi (Insoll *et al.* 2015) et des Dassanetch (Almagor 1972) du sud-ouest de l'Éthiopie, ainsi que des Murle du Soudan (Streck 1982) ou encore des Karimojong du Kenya (Gulliver 1952).

La déformation des encornures apparaît comme une pratique pastorale essentielle à la transformation des bovins en animaux favoris. Elle est primordialement réalisée dans le contexte de ce phénomène propre aux éleveurs est-africains²⁸⁸. L'origine de ce phénomène, des pratiques et représentations associées, demeure encore une énigme pour l'ethnologie. L'amalgame entre langue et culture est une constante de l'ethnologie, en particulier de celle des Nilotes. Toutefois, au regard des groupes ethniques déployant de nos jours ce phénomène, il m'est difficile de ne pas me demander si son origine n'est pas à chercher dans des populations appartenant à la famille linguistique nilo-saharienne, plus particulièrement à la branche soudaniqu orientale (langues surma-nilotiques). Les Nilotes des ethnologues, dont le berceau pourrait se situer aux confins du Soudan et de l'Éthiopie méridionale, ont par leur expansion dès le premier millénaire de notre ère largement contribué à façonner le visage de l'Est africain (Tornay 2014 : 17-19). Actuellement, c'est au sein de populations nilo-sahariennes que le phénomène des animaux favoris est le mieux représenté et c'est auprès de leurs proches voisins de langue afro-asiatique qu'il se rencontre également. Est-ce en raison de la dynamique expansive de ces populations ? En l'absence de vestiges archéologiques, de documents historiques ou de témoignages en lien avec la déformation et les Nilotes du I^{er} millénaire et de la première moitié du II^e millénaire de notre ère, il n'est pas permis d'être affirmatif sur la question. En remontant encore plus loin dans le temps, les données à disposition sont encore plus fragiles et délicates à manipuler. Il paraît cependant intéressant de rappeler que pour les anciens Égyptiens, les homologues de nos Nilotes étaient les Nubiens, connus comme les habitants du pays de Koush et comme des éleveurs pratiquant la déformation (type en avant et type asymétrique). Si les informations sur leur langue demeurent peu nombreuses, elles indiquent tout de même une appartenance à la famille des langues nilo-sahariennes, à la branche soudaniqu orientale (Rilly 2006, 2007). En outre, une étude ethnoarchéologique récente et centrée sur cette problématique de la déformation a permis de montrer que les méthodes utilisées par les éleveurs de Kerma sont similaires à celles des éleveurs est-africains actuels (Chaix *et al.* 2012). L'ensemble de ces données permet-il de considérer finalement les éleveurs parlant des langues nilo-sahariennes comme les initiateurs de la pratique de déformations des encornures bovines ?

La vallée du Rift, qui semble au regard des données de l'art rupestre sur la déformation la voie privilégiée de pénétration de cette pratique vers le sud, est aujourd'hui le domaine exclusif de populations, dont les langues appartiennent au phylum afro-asiatique. L'origine de l'ensemble

²⁸⁸ La déformation des encornures n'est cependant pas l'apanage des éleveurs africains. En effet, en Suisse, des éleveurs valaisans déforment les cornes de leurs vaches favorites, afin de les rendre plus belles et mieux armées aux combats de 'reines'. Certaines pratiques d'élevage, certaines conceptions ou représentations des bovins domestiques trouvent de remarquables similitudes entre les éleveurs possédant des animaux favoris en Afrique et ceux ayant des reines de la race d'Hérens en Suisse (Preiswerk & Crettaz 1990).

des langues afro-asiatiques est située dans l'actuel Soudan, sur les collines bordant les côtes de la mer Rouge, et les locuteurs d'un proto-couchitique au mode de vie pastoral et en partance pour le sud auraient gagné les hautes terres éthiopiennes à partir du V^e millénaire avant notre ère (Philippson 2009). L'art rupestre pastoral de la Corne de l'Afrique débute vers le III^e millénaire de notre ère et montre des affinités stylistiques avec la céramique du Groupe C de Nubie, groupe dans lequel la déformation est une pratique avérée par la découverte de bucranes aux encornures asymétriques à Faras, au sud de l'Égypte. La présence de représentations de bovins aux encornures déformées dans la région de la Corne témoigne-t-elle d'une transmission de savoir-faire pastoraux par des éleveurs de Nubie ou indique-t-elle une pratique de déformations artificielles des encornures propre à des locuteurs couchitiques vivant déjà dans la Corne ? Des locuteurs de langues couchitiques ont assurément participé aux premiers développements des traditions pastorales dans le Soudan du sud et sur les hautes terres éthiopiennes (Galaty 2009). La pratique de la déformation pourrait-elle faire partie d'un 'package' pastoral diffusé par ces locuteurs migrant à travers le Rift éthiopien et atteignant sa partie méridionale vers le III^e millénaire avant notre ère ? De nos jours, quelques populations de langues afro-asiatiques vivant aux frontières du Soudan du Sud, de l'Éthiopie et du Kenya pratiquent la déformation et possèdent des animaux favoris. Ont-ils hérité cette pratique des locuteurs proto-couchitiques et couchitiques qui les auraient précédés ? Se pourrait-il qu'il y ait eu plusieurs courants d'influence ou de diffusion de la pratique ? Beaucoup de questions et encore peu de réponses définitives, mais assurément l'histoire d'un tel phénomène est complexe, faite sans doute d'interactions multiples, de longues et courtes durées, entre des populations aux modes de subsistance variés, aux origines et aux familles linguistiques diverses, ainsi qu'aux organisations sociales et politiques différentes. Ce phénomène mériterait d'être investigué avec davantage de minutie.

L'emphase sur les encornures n'est pas uniquement marquée par la pratique de la déformation (fig. 182-184). Elle se révèle également sur les bovins des éleveurs est-africains, qu'ils déforment ou non les encornures, par le port d'éléments décoratifs fixés à l'une ou l'autre des pointes, voire également aux deux pointes. Dans le cas des déformations de type asymétrique, c'est généralement la corne droite dressée vers le ciel qui est munie d'un élément décoratif, comme chez les Nuer et les Dinka (Fisher & Beckwith 2010). Dans le cas des cornes en lyre et en avant, déformées ou non, une corne voire les deux peuvent être décorées, comme chez les Nuer, Dinka, Mandari et Murle du Soudan du Sud, ou encore chez les éleveurs de vaches *inyambo* au Rwanda²⁸⁹. Il ne semble ne pas y avoir de règles dans le port d'un élément décoratif, l'une ou

²⁸⁹ Des images de bovins aux encornures ornées d'éléments décoratifs sont très rarement publiées dans la littérature, mais certaines sont accessibles sur divers sites internet. Ainsi, il est possible de voir des photographies témoignant de pratiques

l'autre corne peut être ainsi mise en valeur, ou alors les deux à la fois. Le port de tels éléments semble plus spécifiquement déterminé par le statut ou la valeur du bovin. En effet, ce sont uniquement des bovins favoris ou des vaches sacrées (*inyambo*) qui apparaissent richement ornées²⁹⁰. La variété de ces éléments, que ce soit dans la matière qui les compose ou dans la forme qu'ils présentent, rend difficile toute typologie ou appellation unique. Ainsi, les éleveurs perforent la pointe ou incisent son pourtour pour mieux y fixer une lanière de cuir au bout de laquelle pend un gland ou un pompon fait des poils d'une queue de vache, parfois c'est un morceau de tissu qui pend de la pointe ou encore de simples ficelles (Salgado 2013 ; Yarrow 2015). Il est suggéré que cette pratique d'ornementations des encornures puisse avoir déjà été réalisée par les éleveurs de la préhistoire, notamment ceux de la Corne de l'Afrique. En effet, des éléments figurés aux pointes des encornures apparaissent dans les peintures et gravures de certains bovins en Éthiopie (Anfray 1967 ; Joussaume 1994, 1995 ; Bachechi 2005), en Érythrée (Franchini 1963), en Somalie (Brandt & Carder 1987) et au Somaliland (Gutherz & Jallot 2011).

12.2. Transformation des encolures

Une autre pratique observée de nos jours en Afrique de l'Est et consistant à décorer les encolures de bovins domestiques avec des pendeloques rapportées ou anatomiques, pourrait également remonter au temps néolithique. Des éléments, de formes et de tailles variables, sont figurés sous le cou de bovins peints et gravés dans plusieurs régions d'art rupestre africain. Les plus anciennes représentations de ces éléments jugulaires ou sous-jugulaires se trouvent actuellement dans les massifs du Sahara central. Plus rares dans les peintures que les gravures, ils sont considérés comme un trait culturel gravé ancien originaire de cette région saharienne, particulièrement de la Tassili-n-Ajjer (Allard-Huard 2000). Cependant, la présence de ces éléments ne se limite de loin pas à cette seule région. En effet, dans tous les massifs sahariens, en Haute Égypte, en Nubie et dans le désert oriental également, des bovins sont figurés avec de tels éléments. Il est ainsi suggéré l'existence de deux centres originels, l'un au Sahara central, l'autre en Haute Égypte (Huard 1973 : 96). Le premier serait lié au foyer tassilien qui aurait porté son influence vers l'ouest, dans les massifs du Hoggar, de l'Ahnet, jusque dans l'Atlas saharien, mais aussi vers l'est jusqu'au Djado et au Tibesti occidental, où les témoignages issus des deux foyers interfèrent. Le second centre aurait rayonné au Djebel el Uweinat et au Sahara tchadien par l'intermédiaire du Groupe C de Nubie. Il serait d'ailleurs un trait culturel distinctif de ce groupe d'éleveurs nubiens. La présence de pendeloques sur les bovins figurés dans les arts rupestres de

d'ornementations du bétail au Soudan du Sud (Morton 2006e, 2006c ; Yarrow 2015) ou au Rwanda ancien (Pgkivu 2009, 2013, 2014, 2015).

²⁹⁰ Dans le Rwanda et le Burundi des *bami* (rois), les *inyambo* étaient des vaches réservées au roi. Elles étaient sélectionnées pour leurs cornes en forme de lyre particulièrement gigantesques.

l'Aïr et de l'Adrar des Iforas serait en outre liée à leur expansion ou à leur influence culturelle dans la région (Huard & Allard-Huard 1980). Dans la Corne de l'Afrique, il est rare de trouver des bovins porteurs d'éléments jugulaires tombant finement sous le cou. L'emphase sur l'encolure se remarque dans cette région par une mise en forme spécifique des plis gras du cou animal, appelé le fanon. L'encolure est ainsi décorée d'une série de bandes verticales polychromes ou de volutes. S'agit-il d'éléments peints à même l'encolure, d'une draperie ou d'un plastron en cuir, voire en tissu, déposé sur le cou (Gutherz & Jallot 2011), de pendeloques sous-jugulaires multiples (Joussaume 2007) ou encore de séries de colliers ?

Ces éléments qui pendent ainsi sous le cou des bovins ou qui, plus rarement, surgissent du poitrail sont régulièrement qualifiés de pendeloques par les archéologues²⁹¹. La diversité de leurs formes complique toute interprétation. Dans les gravures et peintures rupestres, les pendeloques peuvent apparaître simples ou multiples, longues ou courtes, fines ou épaisses (fig. 185). Elles peuvent se terminer en une boule ronde ou ovale, voire encore présenter la forme d'un anneau ou d'une fourche. Elles semblent parfois faire intégralement partie du corps animal, leur tracé étant parfaitement continu à celui du bovin. D'autres fois les lignes du corps et celles de la pendeloque sont bien distinctes, semblant traduire l'existence d'un élément rapporté, comme faisant partie d'un collier. La nature des pendeloques, autant que leur fonction, restent mystérieuses pour l'archéologue. S'agit-il d'éléments sous-jugulaires naturels, tels des fanons découpés, des anomalies naturelles ou pathologiques ? S'agit-il d'éléments artificiels et à fonction décorative, tels des pendentifs élaborés, des colliers, des touffes en forme de pompon ; ou à fonction technique, tels des moyens de conduites, des longes, des grelots ou encore des sonnaillles ; ou encore à fonction magico-rituelle, telles des amulettes ?

Actuellement, aucun objet archéologique n'a pu, à ma connaissance, être identifié comme un élément artificiel (collier, cloche, pendeloque en os, en ivoire, etc.). Cette absence ne signifie pas nécessairement que les pendeloques rapportées n'existaient pas au temps préhistorique. Des phénomènes dépositionnels ou post-dépositionnels ont pu concourir à leur disparition ou à leur difficile détection. Il est possible également que les connaissances limitées des chercheurs quant à certaines pratiques pastorales actuelles et subactuelles soient également un obstacle à la reconnaissance de pièces archéologiques comme pendeloques rapportées. Quelques pistes archéologiques, bien qu'encore peu nombreuses, pourraient bien suggérer quant à elles l'existence de pendeloques anatomiques portées par des bovins. En effet, une figurine de bovin

²⁹¹ Des pendeloques sont figurées comme issues du poitrail des bovins uniquement dans le Borkou (Allard-Huard 2000 ; fig. 91, 93, 94). Est-ce l'indice d'une pratique spécifique liée à l'ornementation de l'encolure ou juste une manière particulière de figurer ces éléments ?

modélisée en terre cuite a été découverte à Aniba en Nubie (fig. 186). Elle est associée au Groupe C et datée entre 2000 et 1500 avant notre ère. Le bovin montre sous le menton un appendice suggérant le départ d'une pendeloque (Berger *et al.* 1997 : 12 ; Honegger 2014 : 80). Des céramiques du Groupe C montrent également des représentations de bovins porteurs de pendeloques simples sous le cou ou le menton (Williams 1983 : plate 20). Le port de pendeloques serait d'ailleurs un trait culturel de ce groupe d'éleveurs de Nubie (Allard-Huard 2000). Une céramique découverte sur la nécropole orientale de Kerma est aussi décorée de bovins, dont l'un présente une pendeloque sous-jugulaire (Honegger 2012 : 8, fig. 5). Il pourrait bien s'agir dans ces divers exemples de fanons découpés, à l'instar des fanons que découpent les éleveurs est-africains sur leurs bovins favoris, afin de créer des pendeloques anatomiques, simples ou multiples (fig. 187 et 188). Ainsi, seuls des exemples ethnographiques actuels ou subactuels pourraient bien nous apporter quelques pistes interprétatives quant aux éléments figurés sous le cou des bovins peints et gravés dans les arts rupestres africains.

Au regard des connaissances ethnologiques, il est permis de considérer les pendeloques comme des éléments tantôt artificiels, tantôt naturels. Leur fonction semble essentiellement d'ordre esthétique, mais des fonctions apotropaïques ne sont pas à exclure. Les pendeloques rapportées sont faites en matières périssables, généralement en bois, en os ou en ivoire, et font toujours partie d'un collier accroché autour du cou des bovins. Selon les groupes ethniques et même selon les individus, les colliers des bovins sont d'aspect très variable. Ils peuvent être réalisés, comme chez les Mursi et Bodi du sud-ouest éthiopien (fig. 189), de manière à faire pendre des lanières fines de chaque côté du visage. À celles-ci parfois sont encore accrochées des dents de phacochères et des anneaux métalliques (Eczet & Poissonnier 2013 ; Eczet 2015 : 136, photographie 3 ; Insoll *et al.* 2015). En outre, les éleveurs Mursi faisaient porter à leurs bovins favoris, il y a encore une ou deux générations, des colliers en cuir munis de pendeloques simples en os. Chez les Dinka et Toposa du Soudan du Sud, certains colliers sont accrochés aux encornures des bovins favoris et munis de pendeloques en ivoire²⁹². Celles-ci sont gravées de motifs géométriques, qui reprennent la configuration des scarifications du propriétaire de l'animal, et tombent généralement sur le frontal. Leur fonction est de protéger l'animal et le troupeau de tout danger (animaux sauvages, maladies, mauvais esprits, etc.). Des pendeloques similaires sont réalisées par les éleveurs Longarim du Soudan du Sud, mais il arrive là qu'elles soient fixées entre les encornures même des bovins favoris (Kronenberg 1961). Le port de pendeloques rapportées pour les bovins, notamment les favoris, semble une pratique bien ancrée

²⁹² Des pendeloques ou pendentifs Dinka, Toposa et Longarim sont visibles sur différents sites internet, tels <http://southern Sudan.prm.ox.ac.uk/details/1979.20.147/>, <https://www.pinterest.com/pin/145522631680711420/>.

chez les éleveurs d'Afrique de l'Est, mais encore trop peu documentée pour en apprécier l'étendue, la signification ou la fonction. Elle est connue également chez les Nuer du Soudan du Sud, les Hamar du sud-ouest éthiopien, les Maasai du Kenya et de la Tanzanie ou encore les Kavirondo du Kenya (fig. 190 et 191) (Baumann & Westermann 1962 ; Saitoti & Beckwith 1980 ; Chaix 2010).

Les pendeloques anatomiques sont créées à partir des fanons des bovins, qui sont incisés de sorte à produire un ou plusieurs lambeaux de chair tombant en direction du sol ou alors pointant légèrement vers l'avant. Cette pratique semble limitée à quelques groupes ethniques du sud-ouest éthiopien (Arbore, Banna, Bashada, Dassanetch, Hamar) et du nord Kenya (Ariaal, Karimojong, Pokot, Turkana, Samburu) (Almagor 1972 ; Robbins 2010 ; Fratkin 2011). Chez la plupart des éleveurs, la découpe du fanon entraîne la création d'une pendeloque le plus souvent simple, pendant sous le cou ou le menton. Chez les Dassanetch, la découpe est faite de sorte que la pendeloque émerge plutôt du poitrail de l'animal. Chez les Nguni d'Afrique australe, une découpe encore différente a été observée au début du XIX^e siècle (Barrow 1802). Il est ainsi dit que certains bovins, très certainement les favoris de leurs propriétaires, avaient des cercles découpés à l'intérieur même du fanon, tandis que d'autres montraient des fanons découpés en une série de cordelettes, pendantes telles des pompons. Ces pratiques de découpe des fanons sont malheureusement très mal documentées et il m'est difficile d'en dire davantage actuellement. Ayant assisté chez les Hamar à la découpe d'un fanon, je peux tout de même dire qu'elle doit être réalisée uniquement par des experts, avec l'assistance de plusieurs hommes pour maintenir au sol l'animal qui souffre et qui risque de décéder des suites de saignements abondants si l'opération est mal effectuée et si des soins appropriés ne sont pas réalisés rapidement après l'opération. Les savoir-faire liés à cette pratique sont si complexes qu'il me paraît assez probable que sa distribution dans le temps et dans l'espace résulte d'une transmission d'individus à individus en Afrique, plutôt que d'inventions indépendantes. Il est en effet reconnu que les groupes ethniques concernés par cette pratique et plus largement par le phénomène des animaux favoris sont en Afrique de l'Est historiquement interreliés. L'hypothèse d'une diffusion par contact entre pasteurs d'origines ethniques différentes me semble la plus appropriée pour expliquer son existence et sa répartition actuelle. Une telle hypothèse pourrait être également envisagée pour la préhistoire.

12.3. Marquage des robes

Dans les sociétés pastorales africaines, le marquage du bétail est une pratique ancienne, remontant peut-être au premier temps de la domestication animale. Les indices les plus anciens

pouvant être liés à cette pratique se trouvent dans les arts rupestres africains, notamment dans les peintures et gravures du Sahara (Allard-Huard 2000). Sur les parois des massifs sahariens, les robes des bovins sont représentées avec une remarquable diversité de couleurs, de configurations de couleurs ainsi que de motifs. Si les auteurs de ces représentations étaient certainement influencés par des conventions graphiques et des codes culturels, il semble également qu'ils se soient directement inspirés des robes des animaux qu'ils élevaient, c'est-à-dire qu'ils avaient quotidiennement sous les yeux. Les détails et les configurations des couleurs peuvent en effet être rapportés à de véritables robes bovines (Dupuy 2010). Toutefois, il y a des robes qui nous interpellent en raison des motifs extraordinaires qu'elles exhibent, au sens littéral du terme²⁹³. Ainsi, des bovins présentent des robes ornées de motifs géométriques, tels des points, des cercles concentriques, des spirales, des chevrons, des croix, des rayures verticales ou obliques, des losanges, des rectangles, des carrés, etc., ainsi que des motifs plus abstraits, envahissant partiellement ou totalement le corps animal (fig. 192). Certains de ces motifs seraient en outre à associer à des groupes culturels spécifiques. Sont-ils des signes d'identité ? D'après Huard et Allard-Huard (1980), les zigzags, les croix de Saint-André, les pastilles, les quadrillages et les cercles seraient par exemple des motifs caractéristiques des éleveurs du Groupe C de Nubie (fig. 193). La présence de ces motifs sur les robes de bovins peints et gravés dans le Sahara tchadien et au-delà jusqu'en Aïr, témoignerait de l'existence d'un courant culturel est-ouest venu de Nubie et passant par l'Ennedi et le Borkou à partir du III^e millénaire avant notre ère (Allard-Huard 2000 : 132, 171). La région du Sahara n'est pas la seule à présenter des bovins aux robes dites 'décorées'. Dans la vallée du Nil, notamment en Nubie, les robes de certains bovins sont également décorées de motifs géométriques (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 ; Hellström & Langballe 1970 ; Otto & Buschendorf-Otto 1993 ; Kleinitz 2007a, 2012). Il en va de même dans la Corne de l'Afrique, avec des bovins peints et gravés montrant des motifs similaires aux autres régions, comme des cercles, spirales, points, rectangles, ovales, lignes courbes, etc. (Cervícek 1971 ; Bachechi 1995 ; Cavigliari 1999 ; Le Quellec 2003 ; Guthertz & Jallot 2011). En Afrique de l'Est, les robes des bovins peints sont généralement unies ou bigarrées. Il n'est pas courant d'observer des robes animales avec des motifs géométriques. En effet, à ma connaissance, seuls quelques sites de Tanzanie semblent témoigner d'une telle décoration des robes. Ainsi, à Rukurongo, sur un panneau comprenant onze représentations stylisées de bovins, trois d'entre elles montrent des animaux peints en blanc et ornés d'une série de points rouges recouvrant quasi tout leur corps

²⁹³ N'ayant pas un accès direct aux divers corpus d'art rupestre étudié, mais aussi en raison de l'absence régulière de données chiffrées précises sur mes problématiques, il m'est impossible de dénombrer exactement, pour chaque région, le nombre de bovins porteurs de robes décorées, aussi bien que le nombre de bovins porteurs de pendeloques ou encore d'encornures déformées. Il semble assuré cependant, au regard de la littérature analysée, que de tels bovins soient plus rarement représentés que d'autres.

(Chaplin 1974 : 29, fig. 15, n°5). À Bugombe, sur un panneau comprenant quarante-deux représentations de bovins, une seule livre un animal partiellement dessiné avec des points (*ibid.* 1974 : 4). Les motifs géométriques (points, cercles, lignes, ovales, spirales, etc.) apparaissent donc rarement directement sur les représentations animales. Ils sont toutefois bien présents sur les parois rupestres. Sur certains sites, ils semblent aussi associés à ces représentations de bovins, régulièrement figurés à leur côté, mais aussi isolément sur les parois de grottes et abris sous roche (Gramly 1975 ; Lynch & Robbins 1977 ; Lynch 1980 ; Odak 1989 ; Anati 1996 ; Russell 2012).

Est-ce que les peintures et gravures de bovins aux robes décorées de motifs géométriques représentent des animaux ayant réellement existé ? Est-ce que ces images donnent à voir la réalité ou une partie de la réalité qui entourait les éleveurs de la préhistoire ? Si elles ne relèvent pas de l'imaginaire des éleveurs, témoignent-elles alors de la pratique du marquage des animaux domestiques ? Si oui, de quel marquage s'agit-il ? Quelles fonctions peut-il avoir ? Quelles techniques sont utilisées pour marquer les robes ? Qui sont les animaux marqués ? Qui marque les animaux et dans quel contexte ? Autant de questions auxquelles les archéologues peinent à répondre sans se tourner vers l'ethnologie. En effet, leurs interprétations des motifs géométriques présents sur les robes des bovins ou figurés isolément sur des blocs et parois rupestres reposent essentiellement sur des parallèles ethnographiques. Ils y voient généralement des marques ethniques, claniques et personnelles du bétail, ou encore des marques de possession et d'occupation d'un lieu (Clark 1954b ; Cervícek 1971 ; Gramly 1975 ; Lynch & Robbins 1977 ; Odak 1992 ; Bachechi 1995 ; Anati 1996 ; Keding *et al.* 2007 ; Coulson & Campbell 2010).

Les pasteurs actuels marquent leur bétail et il est donc courant d'observer sur les robes animales des motifs géométriques²⁹⁴. Ils apposent, sur des parties variées du corps, deux grands types de marques, dont la signification et l'usage diffèrent (Landais 2000). Il y a d'une part des marques temporaires, généralement interprétées comme des moyens de gestion technique du troupeau (repérer plus facilement un animal ou un groupe d'animaux), et d'autre part, des marques indélébiles (mais qui peuvent être falsifiables), généralement interprétées comme des marques de propriété.

Les marques temporaires peuvent être obtenues de manières diverses, notamment en rasant le poil ou en le brûlant superficiellement, mais aussi en imprégnant une couleur sur la robe à l'aide de pigments ou de bouse fraîche. Dans la littérature ethnologique, il est très rarement fait mention de ce type de marquage chez les éleveurs africains. Des quelques informations

²⁹⁴ Cette régularité (robe avec motifs / marquage d'origine anthropique) observée en ethnologie est à la base de l'interprétation de l'art rupestre en archéologie.

disponibles, il apparaît néanmoins que ces marques éphémères sont réalisées dans des contextes fort divers et ont des fonctions variées. Chez les Peuls du Mali (Desjeux & Desjeux 2008), à l'occasion de la fête de la traversée des vaches, celles-ci sont marquées de motifs géométriques peints en bleu (fig. 194). Cette fête marque le début de la transhumance des troupeaux qui vont traverser le fleuve Niger pour aller trouver des pâturages plus riches vers le sud. Des dizaines de milliers de bovins sont présents et les éleveurs font évoluer leurs troupeaux sur les rives du fleuve, pour montrer la force de leurs animaux mais surtout leur beauté magnifiée par ces motifs éphémères. Le marquage sert ici à mettre en valeur les bovins. Chez les Samburu du Kenya, les robes des vaches sont parfois ornées de points réalisés avec de la boue ou de l'argile. La signification de ce marquage n'est pas précisée, mais il est possible que l'éleveur se soit là simplement amusé, pendant qu'il avait la responsabilité du troupeau, à décorer son animal préféré (fig. 195). Chez les Hamar du sud de l'Éthiopie, les bovins voient leurs robes enduites de bouse de vache fraîche après avoir subi avec succès certaines transformations physiques contribuant à faire d'eux des animaux favoris. Les personnes participant à ces opérations tracent des lignes courbes sur différentes parties du corps animal. Ce marquage apparaît dans des contextes rituels et revêt une fonction esthétique aussi bien qu'apotropaïque (fig. 196). Il est dit mettre en valeur l'animal, à l'instar des marques permanentes, et assurer sa rapide et saine guérison.

Les marques indélébiles sont actuellement réalisées au fer rouge²⁹⁵. Des fers de différentes formes sont utilisés par les éleveurs africains, séparément ou ensemble. De fait, une grande variété de motifs peut être observée. Il est cependant difficile de se faire une idée précise de cette pratique du marquage et de son importance au sein de sociétés pastorales est-africaines, puisque très peu d'auteurs la décrivent véritablement. Quelques remarques générales peuvent tout de même être avancées à partir des données de mes terrains ethnographiques, ainsi que des sources publiées disponibles (Landais 2000 ; Insoll *et al.* 2015). Cette pratique semble aujourd'hui être exclusivement réalisée par des hommes, le plus souvent des experts. Ils obtiennent leurs outils en fer auprès de forgerons provenant d'autres groupes ethniques, car ils ne maîtrisent pas la métallurgie du fer. Ils apposent sur les robes de leurs bovins trois types de marques. Tout d'abord, il y a un marquage destiné à signaler la propriété des animaux ou dit autrement leur appartenance à telle ou telle communauté humaine (fig. 197). Ses significations et ses fonctions, dans le contexte des sociétés dites à petite échelle, sont essentiellement à mettre en relation avec l'identité lignagère et clanique d'un éleveur, mais aussi avec les systèmes d'alliances, les systèmes de droits relatifs à la maîtrise de l'espace pastoral, ou encore avec la protection contre le vol, la

²⁹⁵ Je ne traite ici que des marques réalisées sur les robes animales, mais il existe également des marques indélébiles réalisées sur les oreilles des bovins. En effet, celles-ci sont incisées de manière spécifique, afin de créer des motifs exprimant l'identité personnelle, clanique ou lignagère d'un éleveur.

maladie ou la mort. La marque représente ici le signe d'une communauté lignagère relativement étendue, désignée généralement sous le terme de clan par les anthropologues (Landais 2000). Se transmettant en principe de génération en génération à l'intérieur de ce lignage ou clan, elle est collective. Toutefois, des processus de différenciation et d'individualisation des marques claniques existent également. Il y a ensuite un marquage réalisé à des fins sanitaires ou thérapeutiques. Lorsqu'un animal souffre en quelque endroit de son corps, l'application du fer rouge est supposée alléger sa souffrance et favoriser sa guérison. L'opération peut être répétée plusieurs fois, dessinant généralement des motifs abstraits sur différentes parties du corps (fig. 198). Il y a finalement un marquage d'ordre esthétique et symbolique, signifiant le statut particulier d'un animal, à savoir celui de favori. Un tel marquage ne se remarque que sur ces bovins avec lesquels les éleveurs d'Afrique de l'est entretiennent une relation d'intimité forte. Les motifs sont divers, chaque éleveur pouvant décorer la robe selon ses propres envies, sa propre vision de l'esthétique bovine (fig. 199). Toutefois, certains motifs, ainsi que leurs emplacements, semblent parfois être caractéristiques de certains groupes ethniques. Ainsi, l'apparence même d'un animal permet-elle de signaler l'appartenance ethnique de son propriétaire. Si ces trois types de marquages ne sont pas toujours présents sur un même bovin, ils ne sont pas pour autant exclusifs les uns des autres. En effet, chez les Hamar par exemple, les animaux favoris possèdent généralement un marquage clanique avant d'afficher les motifs décoratifs liés à leur statut.

L'origine de ces pratiques de marquage temporaire et indélébile reste difficile à déterminer. D'après de nombreux auteurs, les arts rupestres suggèrent qu'elles font partie des systèmes pastoraux depuis plusieurs millénaires déjà. Si la grande ancienneté de ces pratiques peut paraître effectivement probable, au regard des arts rupestres et des données ethnographiques, la nature même des techniques (bouse, argile, pigments, etc.) et des supports (poils, cuir) rend incertaine la découverte d'éléments matériels pouvant définitivement asseoir une telle hypothèse. Quant aux marques indélébiles, une même prudence va de mise. Actuellement, aucune robe animale pré- ou protohistorique n'a été, à ma connaissance, retrouvée avec des scarifications préservées et réalisées du vivant de l'animal. Les seuls témoins archéologiques pouvant être liés à ces pratiques sont donc indirects, puisqu'il s'agit de représentations de bovins peints et gravés dans les arts rupestres ou alors incisés sur des céramiques (culture matérielle du Groupe C notamment). Il est également difficile de savoir si ces pratiques de marquages sont aussi anciennes les unes que les autres et si toutes ou seulement certaines ont été réalisées par les éleveurs de la préhistoire.

Concernant le marquage sanitaire ou thérapeutique, les archéologues n'en parlent pas et les ethnologues le considèrent comme marginal, moins traditionnel (Landais 2000). Est-ce que les motifs abstraits observés sur certaines robes peintes et gravées résultent d'un tel marquage ? Si ce marquage est censé avoir une influence sur la santé des animaux, est-ce que les signes qu'il dessine sont destinés à assurer la prospérité du bétail et par-là du groupe humain qui en dépend ? Ont-ils une valeur apotropaïque, magique ou religieuse ? Faut-il voir au contraire dans ces motifs abstraits des marques claniques ? Comment faire pour distinguer les différents types de marquages ? Il m'est difficile de répondre à ces questions, mais peut-être qu'une typologie des marques observées sur les robes des bovins représentés dans les arts rupestres et sur celles des bovins présents actuellement en Afrique pourraient nous apporter quelques pistes interprétatives. Il est en effet constaté une extraordinaire conservation des marques claniques tout au long de l'histoire, à travers leur transmission d'une génération à l'autre dans les sociétés pastorales.

Pour certains chercheurs, les marques claniques auraient été apposées sur les robes dès le Néolithique (Clark 1954b ; Cervícek 1971 ; Gramly 1975 ; Lynch & Robbins 1977 ; Odak 1992 ; Bachechi 1995 ; Anati 1996 ; Keding *et al.* 2007 ; Kleinitz 2007b ; Coulson & Campbell 2010). L'existence même de la pratique est ainsi clairement mise en relation avec cette période marquée par l'apparition de la richesse comme facteur clé de la vie sociale (Testart 2006b). Dans notre cas, cette richesse est sur pattes et elle est aussi bien matérielle que symbolique et relationnelle (Baroin & Boutrais 2009). A-t-elle constitué le facteur clé de la vie sociale des éleveurs préhistoriques, à l'instar de ceux d'aujourd'hui, pour qui il faut payer en bétail en chaque occasion sociale (prix de la mariée, prix du sang, funérailles, etc.) ? La prédominance du bétail dans les arts rupestres africains, dans des scènes à caractère aussi bien séculier que rituel, ainsi que sa présence notable dans les rituels funéraires, laissent suggérer que la richesse sur pattes a bien pu être un facteur clé de la vie sociale, si ce n'est le facteur clé. Est-ce que certains motifs visibles sur les robes de bovins peints et gravés sont des marques signalant l'identité du clan ou du lignage des propriétaires de cette richesse sur pattes ? Je m'étonne tout de même de ne voir des motifs géométriques que sur certaines représentations peintes et gravées de robes animales, que les bovins soient figurés isolément ou au sein d'un troupeau. En effet, parmi les centaines de milliers de figures répertoriées, il semble bien que les bovins soient rarement ainsi marqués. Ceci contraste fortement avec la pratique des éleveurs actuels qui marquent de manière systématique tous les animaux de leurs troupeaux, signalant par-là l'appartenance de cette richesse sur pattes à telle ou telle communauté humaine. L'observation actuelle des robes animales permet ainsi d'entrevoir l'organisation des communautés humaines. En effet, chaque motif possède un nom propre et est associé à un clan. Par exemple, chez les Turkana, il y a vingt-huit clans, chacun avec

leur marque spécifique (Otha 1987). Le nombre des motifs apparaît donc généralement comme fonction du nombre de clans. Actuellement, la présence de motifs sur les robes animales semble liée à l'existence de communautés humaines organisées en clans et lignages qui apposent leur marque. En était-il de même par le passé ? Est-ce que la présence de motifs sur les robes animales peintes et gravées nous permet-elle d'entrevoir le mode d'organisation des sociétés du Néolithique ? Était-il similaire à celui des sociétés dites à petite échelle d'aujourd'hui ? Faut-il voir au contraire dans la rareté de ces motifs peints et gravés sur les robes l'indice d'un autre mode organisationnel ? Sans doute faut-il également tenir compte que si les éleveurs de la préhistoire ont exprimé le besoin ou l'envie de représenter la réalité dans laquelle ils évoluaient, leurs peintures et gravures ne sont pas nécessairement des transcriptions graphiques fidèles de cette réalité.

D'autres chercheurs suggèrent qu'un marquage esthétique-symbolique a pu également exister dès le Néolithique (Sauvet *et al.* 2009 ; Lenssen-Erz 2012 ; Insoll *et al.* 2015 ; Noguera 2016). Il serait notamment repérable dès le II^e millénaire avant notre ère au Sahara oriental, dans le massif de l'Ennedi plus particulièrement (Keding *et al.* 2007)²⁹⁶. La très forte focalisation sur le motif du bœuf domestique dans les peintures et gravures de cette région fait dire à certains que l'art des pasteurs y ayant vécu s'apparente au 'cattle complex' tel qu'il a été défini par Herskovits : *« Par nature, ledit 'complexe du bétail' pénètre tous les domaines de l'existence, séculiers autant que religieux. Dans cette vision du monde, la possession du bétail est une source de prestige, un capital symbolique autant bien que matériel. Par une sorte de méta-symbolisme, les peintures de bovinés sont une façon de représenter la valeur sociale qui découle de leur possession »* (Sauvet *et al.* 2009 : 108). Le marquage aurait ainsi fait partie des pratiques pastorales de cette région, afin de signer la valeur matérielle, sociale ou symbolique du bétail. Il aurait pris une tournure encore plus remarquable aux alentours du I^{er} millénaire de notre ère²⁹⁷. Dans un contexte d'aridification croissante mettant une pression forte sur les populations humaines, les éleveurs auraient trouvé dans la représentation de bovins toujours plus individualisés un moyen de stimuler le maintien de leur mode de vie pastorale. Le bétail, indicateur de richesse, de prestige et de statut, va faire l'objet d'une élaboration esthétique intense, centrée notamment sur les robes, dont les motifs géométriques deviennent très distincts les uns

²⁹⁶ Les décors de robes animales peintes ou gravées dans l'Ennedi, et qui envahissent partiellement ou totalement le corps animal, trouvent des correspondances dans les représentations de bovins des massifs voisins que sont le Tibesti au nord-ouest et le Borkou à l'ouest. L'art rupestre de ce dernier s'avère en outre d'un intérêt remarquable, car il est dit assurer la continuité rupestre entre le Sahara central, le Djebel el Uweinat et la vallée du Nil (Huard 1953). En outre, la céramique indique qu'entre le IV^e et le milieu du II^e millénaire avant notre ère des liens culturels existaient entre les éleveurs de l'Ennedi et ceux du Wadi Howar à l'est, ainsi qu'avec ceux du Djebel el Uweinat au nord-est. Puis, à partir de 1500 av. J.-C., les liens à l'est s'estompèrent, l'aridification rendant inhabitable la région du Wadi Howar (Lenssen-Erz 2015 : 8). Les correspondances s'expliqueraient ainsi, du moins en partie, par des mouvements de populations de densités encore indéterminées (Huard & Allard-Huard 1980 : 673).

²⁹⁷ Pour les premiers temps de l'élevage dans l'Ennedi, datés vers le IV^e millénaire av. J.-C., la présence de robes essentiellement réalisées avec une seule couleur et rarement porteuses de motifs géométriques suggère que le marquage esthétique-symbolique n'était pas encore une pratique courante à cette période.

des autres (Keding *et al.* 2007 ; Lenssen-Erz 2012). Il y a là une individualisation des animaux souhaitée, recherchée et rendue toujours plus visible par les éleveurs²⁹⁸. Par cette pratique d'ornementation des robes, ils personnalisent leurs bovins, se démarquent et se différencient les uns des autres. L'identité jusqu'alors diffuse des groupes évoluerait ainsi vers une identification plus personnelle et les animaux joueraient là un rôle remarquable. Une relation d'identité homme-animal s'instaurerait ici peu à peu. La présence, d'hommes associés aux bovins, exhibant (dans les peintures uniquement) des lances et des boucliers à la décoration personnalisée, similaire parfois à celle des robes animales, renforce encore davantage cette impression (Sauvet *et al.* 2009 : 108). Le rendu toujours plus manifeste d'identités spécifiques (famille, clan, lignage) grâce aux motifs des robes animales, mais aussi grâce aux ornements corporels, aux coiffes ou aux décors de boucliers serait à mettre en lien avec une plus forte stratification intra – et intergroupe dans la région²⁹⁹. Toutefois, quelle est la réalité des motifs figurés sur les représentations rupestres de robes animales ? D'où proviennent-ils exactement ? Est-ce que les éleveurs se sont inspirés des motifs qu'ils avaient préalablement apposés sur les robes de leurs animaux ou les ont-ils créés uniquement pour être figurés sur les parois rocheuses ? Les archéologues sont ambivalents à ce sujet, reconnaissant la possibilité d'un marquage temporaire ou indélébile, mais voyant aussi dans le détail de certaines robes des formes géométriques « *très éloignées de la réalité* » (*ibid.* : 108). D'autres auteurs, ayant étudié quelques cinq cents peintures de bovins dans la Tassili-n-Ajjer, estiment également que les robes présentant certains motifs géométriques ou abstraits sont « *imaginées* » et « *fantaisistes* » (Dupuy & Denis 2011 : 29). S'ils envisagent la possibilité qu'elles puissent représenter de réels pelages décorés à l'argile, ou bien peints, ou encore brûlés, ils privilégient toutefois l'hypothèse de robes décorées sur les parois de motifs symboliques à des fins mythiques, magiques ou religieuses. De telles robes relèveraient ainsi davantage de l'imaginaire des peintres et graveurs que du 'monde réel'. Toutefois, au regard des pratiques actuelles de marquages des éleveurs est-africains, je me demande bien quelles formes géométriques ou abstraites n'ont pas déjà été réalisées sur les robes de leurs bovins, favoris ou non.

Les arts rupestres nous révèlent bien à mon avis l'ancienneté des pratiques de marquages du bétail. Si des robes figurées sur les parois rupestres peuvent effectivement relever de l'imaginaire des peintres et graveurs, il n'y a toutefois aucune raison de toutes les considérer

²⁹⁸ Le marquage des robes animales aurait pu être réalisé au fer rouge, au moins dès la première moitié du I^{er} millénaire de notre ère. En effet, vers le II^e siècle de notre ère, des objets en fer sont en usage dans la région et une production autonome va démarrer deux siècles plus tard (Keding *et al.* 2007 : 37, 43).

²⁹⁹ À ce sujet, il semble que les peintures et gravures de bovins soient à rapporter à au moins deux groupes distincts de populations humaines. Ces groupes ont coexisté et partageaient sous des conditions écologiques identiques une même base économique (Lenssen-Erz 2015).

comme telles. Les données ethnographiques nous apprennent que la présence de motifs abstraits et géométriques sur les robes animales est toujours associée à des pratiques de marquages, pérennes ou temporaires. Une telle association se retrouve à l'échelle mondiale (Landais 2000). Elle reflète un comportement humain général et non les coutumes d'une culture particulière ou de groupes de cultures interreliées historiquement. Il n'y a *a priori* aucune raison pour que cette généralisation ne puisse être soutenue pour des cultures préhistoriques également (Peregrine 1996 : 320). Toutefois, si les marques indélébiles sont aujourd'hui uniquement réalisées au fer rouge, comment les éleveurs de la préhistoire faisaient-ils pour marquer de manière pérenne les robes animales avant l'invention de la métallurgie ? Est-ce que des pierres taillées et chauffées au feu étaient utilisées pour scarifier les robes ? Est-ce que des bâtons brûlants pouvaient alors suffire à marquer définitivement le bétail ? Je ne connais actuellement aucune étude ethnologique ou ethnoarchéologique qui puisse répondre de manière certaine à ces questions. Le tour d'horizon proposé par Landais (2000) au sujet du marquage du bétail dans les systèmes pastoraux a montré que les techniques de marquages, les règles de transmission des marques, leur sens et leurs fonctions diffèrent selon les civilisations pastorales et selon les époques. Toutefois, des convergences et similitudes frappantes à travers le temps et l'espace ont également été mises en évidence. Landais nous rappelle que ces dernières n'ont rien de si surprenant, dans la mesure où la diversité des 'solutions' efficaces sur le plan organisationnel, économique, juridique, etc., inventées au cours des siècles par les sociétés pastorales ne sont pas illimitées et qu'elles accompagnent une « *formule technique* » (Barrau *et al.* 1973) unique reposant sur la dispersion et la mobilité des unités de production (troupeaux et humains) en fonction de l'état des ressources naturelles. L'ancienneté du marquage, ainsi que sa généralité, s'enracinent ainsi « *au cœur du fait pastoral, en lien avec la recherche permanente de l'indispensable cohérence entre le système technique, l'organisation sociale et la gestion du territoire* » (Landais 2000 : 361), mais aussi et il ne faudrait pas l'oublier, en lien avec le système symbolique.

S'il est envisageable à partir des données archéologiques et ethnologiques de voir une continuité de pratiques pastorales dans le temps et dans l'espace, il serait toutefois naïf de supposer *a priori* une tradition unique et sans interruption du marquage du bétail. Il en va de même des autres pratiques pastorales que sont la déformation des cornures et la transformation des encolures. Appuyer l'hypothèse d'une tradition unique se rapportant à une seule société pastorale se développant de manière continue dans le temps et l'espace reviendrait à postuler un conservatisme impérieux de cette société. Cela reviendrait à faire fi des dynamiques historiques, culturelles ou écologiques concourant à l'existence des sociétés humaines dans leur ensemble, ainsi que des capacités d'innovation et d'adaptation dont elles ont fait et font encore preuve. En

outre, l'archéologie témoigne aussi bien de l'émergence de certaines cultures ou civilisations à des périodes spécifiques de l'histoire que de leur disparition soudaine ou progressive à d'autres. Elle montre également l'existence de hiatus parfois important (plus d'un millier d'années) dans l'occupation de certaines régions, comme dans le massif de l'Ennedi par exemple (Lenssen-Erz 2015 : 9).

Les représentations de bovins aux traits singuliers dans les arts rupestres africains doivent ainsi être considérées comme l'œuvre de plusieurs populations humaines qui ont coexisté pour certaines et se sont aussi succédées dans le temps et l'espace pour d'autres. Les similitudes de traits observés sur ces bovins peints et gravés nous révèlent que ces populations ont eu à un certain moment de leur histoire des pratiques et peut-être même des représentations communes autour du bétail. La vaste chronologie et répartition de ces représentations laissent penser qu'elles ne résultent pas d'une population unique migrant sur plusieurs milliers de kilomètres et durant des milliers d'années à travers le continent africain. Les éleveurs qui peignèrent ou gravèrent des bovins au Sahara entre le VI^e et II^e millénaire de notre ère ne sont ni les auteurs des bovins figurés dans l'art rupestre de la Corne de l'Afrique ou de l'Afrique de l'Est, ni leurs ancêtres directs. Il y a donc une discontinuité des populations, mais une continuité de pratiques peut être envisagée au regard des données archéologiques et des données ethnologiques. Ces pratiques autour du bétail sont observées aussi bien dans les sociétés actuelles et subactuelles que celles pré- et protohistoriques. Cette continuité résulte de phénomènes divers qui restent à explorer avec minutie à une échelle régionale et interrégionale (diffusion démique, chaîne de diffusion culturelle, acculturation, assimilation, échanges, séries réinventions successives, fonds culturel ou symbolique commun, etc.). Il faudrait, pour bien déterminer le rôle de tel ou tel phénomène dans l'apparition de telle ou telle pratique bénéficier de davantage de données archéologiques, surtout de données liant des vestiges matériels à des sites rupestres, et bénéficier d'une chronologie plus fine des arts rupestres. Il faudrait également distinguer les différentes pratiques et observer les différences de traits du bétail entre les régions. Par exemple, le marquage clanique du bétail est une pratique pastorale très largement (mondialement) partagée par les éleveurs, et il n'est nul besoin de faire appel à une diffusion démique ou culturelle pour expliquer sa vaste répartition. Il est plus probable qu'elle résulte des besoins ou contraintes de l'activité pastorale elle-même. Pour la déformation des cornes, il m'est plus difficile d'imaginer que cette pratique ait pu être inventée à plusieurs reprises au cours de l'histoire en plusieurs endroits du continent, surtout lorsqu'il est observé une similarité continue de techniques et d'emphases sur les encornures asymétriques (avec la corne gauche privilégiée tournée vers le bas) et en avant. En outre, la pratique s'exprime de manière systématique au sein d'un phénomène spécifique, celui des animaux favorisés,

mais qui est actuellement toujours observé dans des sociétés historiquement interreliées. Dans ce contexte, la large répartition dans l'espace résulte en grande partie d'une chaîne de diffusions culturelles et non de réinventions successives. Pourrait-il en être de même pour les temps préhistoriques ? La pratique de la déformation serait-elle une tradition millénaire, douée d'un attrait particulier, capable de proliférer dans une grande variété de contextes et de franchir dans la longue durée des chaînes de transmissions qui vont loin par une multitude de petites étapes, en connectant un grand nombre de gens ? J'aurai tendance à le croire.

13. LE BÉTAIL DANS LES DEPOTS RITUELS

Je me suis précédemment intéressé à divers sites archéologiques attestant de la présence de bovins domestiques en Afrique. Certains de ces sites ont servi à nourrir notre réflexion sur l'origine du bœuf domestique et sont devenus autant de points de repère permettant de discuter de la diffusion du bétail sur le continent noir. D'autres sont, de par la nature de leurs vestiges matériels, devenus des témoins privilégiés pour évoquer des pratiques anciennes autour du bétail, qui traduisent son importance économique mais surtout sociale et rituelle pour les éleveurs de la préhistoire. Le bétail est là représenté par ses restes osseux, complets ou partiels, brûlés, découpés ou encore intacts, qui ont été intentionnellement enfouis dans le sol ou placés en surface, dans des espaces spécifiquement destinés à les accueillir. C'est de ces dépôts animaux dont je vais parler maintenant. Certains doivent être interprétés pour eux-mêmes, alors que d'autres doivent être étudiés en relation avec des inhumations humaines. En effet, deux types de dépôts sont ici reconnus. Le premier concerne des animaux à qui il a été réservé un espace (fosse, puits, tumuli, etc.) spécifique et sans relation apparente à une inhumation humaine. Le second concerne des animaux placés dans ou à côté de sépultures humaines et clairement associés à ces dernières. Une telle différence de lieu et de contexte révèlent sans doute des motivations distinctes.

Des sources ethnographiques spécifiques sont ici utilisées pour élargir l'horizon interprétatif en archéologie. Une certaine prudence est de mise, car les informations qu'elles fournissent sur les contextes sociaux des dépôts animaux, sur leurs fonctions et significations, ne peuvent être appliquées directement au domaine archéologique. Les études ethnologiques attestent en effet de la grande diversité des pratiques rituelles et ordinaires autour du bétail, ainsi que de la multitude des significations que les éleveurs attribuent à des pratiques pourtant similaires. Elles sont pour moi des sources d'inspiration, des outils d'analyse permettant d'appréhender le sens possible des vestiges retrouvés par les archéologues. Ces derniers en usent avec modération le plus souvent, cherchant des parallèles ethnographiques pertinents, c'est-à-dire, présentant le plus grand nombre de similarités possibles³⁰⁰.

13.1. Inhumations animales et culte du bétail

Des dépôts de bétail dans des fosses, des puits, sous des tumuli ou encore au sein d'empierrements sont généralement qualifiés d'inhumations animales. Ils sont reconnus dans différents lieux du nord et du nord-est de l'Afrique et prennent des formes variables selon les

³⁰⁰ Seuls quelques sites archéologiques vont être traités. Il s'agit de ceux dont l'interprétation a été en grande partie construite par les archéologues sur des données ethnographiques, rendues explicites ou non.

contextes et les époques, compliquant l'interprétation de cette pratique. Ce qui importe dans le cas de ces dépôts, c'est qu'ils ne sont pas associés à des inhumations humaines. Il y a là véritablement des inhumations de bovins complets ou d'ossements de bovins qui sont réalisées en dehors des rituels funéraires consacrés aux humains. Cette spécificité témoignerait pour certains archéologues de l'existence d'un culte du bétail pour les temps préhistoriques, un culte qui serait à l'origine du *cattle complex* africain actuel ou subactuel (Di Lernia 2006 ; Di Lernia *et al.* 2013). Il aurait pris naissance vers le milieu du VI^e millénaire avant notre ère au Sahara oriental (Napta Playa) et aurait ensuite été diffusé vers l'ouest, au Sahara central, suite à des mouvements de grande amplitude de groupes de pasteurs nomades (Di Lernia 2006 : 60). La grande variabilité tant spatio-temporelle que formelle des manifestations de ce culte ne permet pas à mon avis de soutenir l'hypothèse d'une transmission directe de cette pratique de dépôt animal. Si Di Lernia avance l'idée d'une diffusion démique pour expliquer l'apparition en différents points du continent de dépôts animaux, une diffusion culturelle n'est pas à exclure, tout autant qu'une création indépendante et analogue en différents lieux. Assurément la pratique témoigne d'une relation homme-animal d'une rare complexité pour de nombreuses sociétés pré- et protohistoriques. L'interprétation de cette pratique de dépôt animal n'est pas aisée, en raison notamment des formes multiples qu'elle prend selon les contextes et les périodes. Nous allons voir que les archéologues font alors appel aux données ethnologiques, cherchant chez les éleveurs actuels des pratiques similaires, des pratiques qui laisseraient derrière elles des vestiges matériels si possibles identiques.

En Égypte, à Napta Playa, les archéologues ont mis au jour le corps complet d'une vache, dans une fosse creusée dans le wadi et recouverte par un empierrement. L'inhumation est là datée du milieu du VI^e millénaire avant notre ère. D'autres inhumations animales sous des tumuli ont également été découvertes, mais cette fois seules certaines parties du corps animal ont été déposées. L'interprétation de ces divers dépôts animaux n'est pas aisée. Les archéologues parlent de restes de boucherie, les animaux ayant été abattus, découpés et déposés sous et entre les pierres (Applegate *et al.* 2001). Ils évoquent ainsi de possibles festins de viande, à l'instar d'une pratique commune à différents éleveurs d'Afrique de l'Est qui sacrifient des bovins et consomment leur viande en des lieux spécifiques, généralement à proximité d'abris sous roche (Gramly 1975 : 109). Toutefois, dans ces contextes souvent cérémoniels les ossements ne sont pas enterrés, mais simplement jetés au sol. Les archéologues mentionnent également que les tumuli, notamment celui de la vache complète, pourraient s'apparenter à des autels. Les inhumations animales pourraient alors représenter des sites symboliques, à l'instar des autels que les Dinka, les Nuer et les Shilluk réalisent parfois au-dessus des carcasses de bovins sacrifiés

(Johnson 1990 : 50). Ces autels sont des lieux importants de pouvoirs spirituels et ont des rôles majeurs, puisqu'ils sont des centres de convergences pour des réseaux politiques, sociaux ou familiaux à l'intérieur d'une région donnée. Napta Playa, avec ses divers sites livrant des structures d'habitats, des complexes mégalithiques et des dépôts animaux sous des tumuli, est ainsi considéré comme un centre cérémoniel régional dans lequel le sacrifice du bétail aurait joué un rôle majeur au Néolithique (Wendorf & Schild 1998 : 110).

En Libye, dans la Messak Settafet, des dizaines de structures en pierres ont été découvertes, comprenant aussi bien des tumuli coniques, que des monuments mégalithiques ou des empierrements énigmatiques (Di Lernia 2006 ; Di Lernia *et al.* 2013). Elles sont datées entre 5200 et 3800 av. J.-C. et attribuées à divers groupes de pasteurs s'étant déplacés sur le plateau du Messak en saison sèche. Certaines d'entre elles ont livré les restes de bovins domestiques. Lorsque des squelettes parfois presque complets ont été mis au jour, elles sont généralement interprétées comme des inhumations animales. Lorsque les restes sont fragmentaires, porteurs de marques d'incisions et de grattages ou encore brûlés, ces structures sont considérées comme des monuments à fonction cérémonielle. Les animaux auraient été sacrifiés et leur viande consommée. D'après Di Lernia (2006) ces structures en pierres seraient associées à un culte du bétail, émergeant comme une réponse sociale aux famines et sécheresses récurrentes. Il aurait pris naissance dans un contexte d'aridité favorisant la mobilité humaine et finalement la diffusion de ce culte à travers le Sahara. Ces structures, qui témoigneraient d'offrandes rituelles de bétail à des entités surnaturelles, auraient été réalisées par des éleveurs mobiles les utilisant pour marquer leurs territoires et comme signes d'agrégation pour différents lignages ou sections. Pour soutenir de telles interprétations, les auteurs font appel à diverses sources ethnologiques, mais qui ne sont pas toujours explicitement citées (Herskovits 1926 ; Seligman & Seligman 1932). Ainsi, le sacrifice rituel du bétail, dans des aires marquées par une aridification croissante, serait à mettre en lien avec ces cérémonies d'obtention de la pluie destinées à contrecarrer les changements abrupts de leur environnement (Di Lernia 2006 : 60). Un parallèle est là tiré avec les faiseurs de pluie Dinka qui sacrifient des bovins à des esprits particuliers ou ancêtres, afin qu'ils intercèdent auprès de leur divinité *Deng* pour leur envoyer la pluie. Les cornes des bovins sont placées sur un autel (un poteau nommé *rit*), la viande est mangée et le sang est consommé par les anciens et les gens importants du clan qui se sont réunis à cette occasion. Pour les ossements, aucune information n'a été récoltée par les Seligman (1932 : 198-200). Les structures du Messak Settafet sont également dites témoigner de possibles festins de viande (Di Lernia 2006 : 60), comme les pratiquent les Maasai et Samburu d'Afrique de l'Est dans des aires spécifiques, éloignées des habitations et réservées aux sacrifices d'animaux domestiques et à la consommation de leur

viande (Gramly 1975 : 109). Selon Di Lernia (2006 : 60-61), le principal intérêt de ces parallèles ethnographiques (malgré les différences qu'ils présentent avec les données archéologiques) c'est de nous informer de l'usage rituel du bétail comme outil culturel pour le renforcement des alliances à l'occasion de réunions (claniques ou lignagères) spécifiques. Un tel usage trouverait son origine dans le Néolithique africain, il ferait partie d'un culte du bétail ancien qui aurait été transmis à travers le temps en différents lieux et avec des significations sociales différentes. L'origine du *cattle complex* africain, tel que l'a défini Herskovits, serait à chercher dans cette pratique apparue il y a plusieurs millénaires déjà, qui place le bétail au centre de rituels sociaux accomplis en vue d'exprimer une identité collective (clanique ou lignagère) ou de traiter avec les divinités et les entités surnaturelles. Les bovins auraient servi de médiateurs entre les groupes humains, leur territoire et leurs divinités, et les principaux acteurs de cette médiation seraient des faiseurs de pluie. Les inhumations animales seraient ainsi à considérer comme les témoins matériels de ces rituels et des croyances qui les accompagnent.

En Algérie, dans le Tadrart, le site de Mankhor témoigne également de la nature complexe des relations entre les éleveurs et leurs animaux domestiques. Une trentaine de fosses recouvertes d'un amoncellement de pierres ont là livré des squelettes de bovins presque complets (les cornes étant toujours absentes). Le dépôt est caractérisé par la présence d'un seul bovin généralement, d'un âge relativement jeune (entre 18 mois et 4 ans). Les ossements ont été déposés selon un mode unique et très certainement dans un sac en cuir. Certains sont en connexion anatomique, d'autres ont été sciés. La faible densité d'artefacts et la présence de nombreux foyers proches des inhumations animales suggèrent l'existence d'un lieu dédié à une activité rituelle (Touveron *et al.* 2009 : 185). Selon plusieurs auteurs, cette activité serait liée à un culte du bétail faisant partie d'un fonds commun aux sociétés pastorales sahariennes et dont la manifestation régionale est ici à situer entre les V^e et IV^e millénaires avant notre ère (Ferhat 2003 ; Touveron *et al.* 2009). À l'instar de Di Lernia (2006), il est avancé que ces sociétés auraient développé ce culte dans le but de faire face à des conditions climatiques difficiles, incertaines et changeantes. À l'appui de leur hypothèse ou pour interpréter leurs découvertes, les archéologues font référence à un exemple ethnographique. Ils mentionnent ainsi le rite des 'Taureaux de l'Alliance' que je vais brièvement décrire ci-dessous (Paris 1997). Le sacrifice d'un bovin est un moment essentiel de ce rite qui vise à confirmer ou à établir des alliances entre différents groupes. Ils mettent ainsi en avant l'idée d'un culte du bétail ayant des implications également sociales ou sociopolitiques.

Au Niger, plusieurs sites archéologiques attestent de pratiques spécifiques conduisant tantôt à l'inhumation de bovins en position articulée, tantôt à l'inhumation de restes de bovins désarticulés. Les ossements sont régulièrement placés dans des fosses, recouvertes parfois d'un empilement de pierres. Le caractère rituel des structures n'est pas toujours assuré. Par exemple, dans la région de l'Adrar Bous, des ossements de bovins, incomplets et carbonisés ont été réunis et enfouis dans de petites fosses, pour certaines recouvertes ensuite de pierres. Si le dépôt est intentionnel, il n'est peut-être pas rituel. Ces fosses, datées pour certaines de la fin du VI^e millénaire avant notre ère, pourraient aussi bien être interprétées comme les vestiges de repas ou de festins alimentaires. En d'autres lieux, le caractère rituel des structures semble se confirmer. À Chin Tafidet, les inhumations concernent des bovins en position articulée, ainsi que des restes brûlés de bovins désarticulés. Les corps des animaux sont toujours déposés de la même manière, sur le côté droit, faisant face à l'est. Si les inhumations font bien partie d'un rituel, comme le fait remarquer Paris (2000 : 114), il est impossible de savoir s'il concernait les animaux eux-mêmes ou s'il représentait des offrandes à un individu, un groupe d'individus ou encore à une divinité ou entité surnaturelle. À In Tuduf, plusieurs bovins ont été déposés dans des fosses, le plus souvent en quasi complète connexion anatomique. Les inhumations font partie intégrante d'un rituel consistant dans le sacrifice du bovin, la découpe de ses membres et l'ensevelissement attentionné et organisé de ses restes. D'après Paris (2000 : 119), ce « *ritual cattle butchery* » rappelle les sacrifices faits actuellement par les éleveurs Peul Wodaabe du Niger, à l'occasion de la réunion clanique ou lignagère précédant la cérémonie *gerewol* (une compétition rituelle interlignagère de séduction qui a lieu chaque année). Le rituel Wodaabe dont il est question est appelé 'les Taureaux de l'Alliance' (Paris 1997). Lorsque les clans se réunissent, la famille hôte sacrifie des bovins, de un à trois selon ses intentions de générosité et ses capacités économiques. Le plus souvent un seul animal est sacrifié, habituellement un mâle. Sa gorge est tranchée, puis il est dépecé et démembré. Les morceaux de viande, ainsi que les viscères, peuvent alors être disposés sur un gril, en dessous duquel un feu reste allumé durant plusieurs heures. La peau, la tête, la queue et les jarrets ne sont pas exposés au feu. Lorsque la viande est jugée prête, les morceaux sont déposés sur la peau étendue au sol, en reconstituant l'anatomie de l'animal. À la différence du rituel néolithique qui voit finalement les bovins être inhumés, le rituel Wodaabe des taureaux de l'Alliance s'achève avec la distribution et la consommation des viandes animales par les hommes, les femmes et les enfants assistant aux sacrifices, et la transformation des cuirs en sandales et en amulettes. Paris conclut en disant que le « *rituel (...) apparaît bien comme une célébration incantatoire et symbolique pour la perpétuation d'une communauté humaine solidaire dans le partage d'un dessein bien établi et relativement simple : rester Peuls et pasteurs. C'est le renouvellement de ce vœu qui appelle et justifie l'immolation de ces taureaux de*

ngaanyka » (*ibid.* : 94). Est-ce que des enjeux culturels et sociopolitiques similaires étaient également à l'œuvre dans le rituel néolithique ? C'est en tout cas ce que veut nous suggérer l'auteur de cette découverte archéologique.

Au Soudan, dans le Sahara sud-oriental, des concentrations importantes d'ossements de bétail et de céramiques ont été découvertes dans la région du wadi Howar et datées entre les IV^e et III^e millénaires avant notre ère. Elles indiquent l'importance du bétail, aussi bien pour la subsistance des éleveurs de la région que pour leur vie sociale et rituelle. Les bovins ont été là abattus, leur viande a été consommée et leurs restes, parfois fortement calcinés, ont été déposés dans des fosses pouvant atteindre deux mètres de profondeur. L'inhumation d'une vache complète a également été découverte sur le site d'Abu Tabari (Jesse 2006a : 48). Les interprétations de ces concentrations oscillent entre, d'une part, des aires de rejet n'ayant qu'un caractère séculier et, d'autre part, des témoins matériels d'activités rituelles et festives (Jesse *et al.* 2013b). Dans ce dernier cas, les pratiques autour de l'élevage sont généralement considérées comme un moyen d'unifier les groupes humains (Jesse 2006a : 49). Il est ainsi suggéré l'existence de sacrifices d'animaux à l'occasion de rencontres entre les éleveurs vivant dans la région ou à l'occasion d'événements particuliers. À partir de données ethnographiques qui ne sont pas toujours citées malheureusement, différentes raisons sont données pour ces sacrifices (Jesse *et al.* 2013b : 81). Tout d'abord, les bovins, en raison de valeur économique ou symbolique, auraient été sacrifiés en vue de pouvoir fournir des offrandes à des personnes défunt. Ces concentrations osseuses témoigneraient donc de rituels funéraires particuliers, d'autant plus particuliers car les sépultures humaines de cette culture archéologique (*Leiterband Complex*) sont quasi inconnues. Ensuite, des sacrifices auraient pu être faits en réaction à de mauvaises conditions environnementales ou à des situations sociales difficiles. À l'appui de cette hypothèse, il est rappelé le contexte d'aridification de l'époque et quelques exemples ethnographiques sont mis en avant (Dahl & Hjort 1976 ; De Garine & Koppert 1988 ; De Waal 1989 ; Shipton 1990). Ces derniers indiquent que les changements ou déséquilibres dans l'environnement naturel ou climatique sont attribués par certaines populations pastorales à des phénomènes spirituels, moraux, sociaux ou politiques, et que des rituels et sacrifices sont justement réalisés afin d'y faire face. Finalement, les sacrifices et les dépôts de céramiques pourraient se rapporter à des cérémonies durant lesquelles des individus, clans ou groupes chercheraient à renforcer leur statut, pouvoir ou autorité en dépensant des grandes quantités de biens prestigieux et luxueux. Les concentrations seraient ainsi les vestiges de ces cérémonies aux allures de compétition et comprenant des festins de viande. Il est impossible de déterminer actuellement le sens précis des

vestiges découverts dans le wadi Howar, mais les importantes concentrations semblent bien attester d'une signification allant bien au-delà de la seule subsistance pour le bétail.

Au Sahara, de nombreux dépôts animaux ont ainsi été découverts en divers endroits et à différentes périodes du Néolithique³⁰¹. Ces dépôts sont régulièrement considérés témoigner d'activités rituelles articulées autour du bétail ; sacrifices, inhumations de bovins 'sacrés', offrandes à des entités surnaturelles ou à des individus ; restes de festins, etc. S'ils prennent des formes variées pouvant compliquer leur interprétation, il n'en demeure pas moins qu'ils sont bien identifiés par les archéologues. Ce qui l'est moins dans cette région du continent africain, ce sont les sépultures humaines associées à des restes de bovins domestiques. En effet, elles sont là très rares. Il est pourtant reconnu, nous l'avons vu dans le chapitre sur les arts rupestres, que le bétail était largement bien intégré dans la vie (économique, culturelle, sociale, etc.) des éleveurs sahariens. Est-ce dû à un défaut ou à une insuffisance de la recherche ? Rien n'est moins sûr. Il faudrait plutôt rapporter cette rareté à un phénomène culturel. Paris (2000 : 124) considère l'absence quasi systématique de bétail dans les sépultures humaines au Sahara comme devant être expliquée, d'une part, par une conception particulière du rituel funéraire et, d'autre part, par une idée spécifique de l'au-delà. Cependant, il ne nous en dit pas beaucoup plus sur le sujet. L'association entre l'homme et l'animal dans le rituel funéraire est par contre beaucoup plus manifeste dans la vallée du Nil. Elle est identifiée dès le milieu du VI^e millénaire avant notre ère et est certainement associée à l'émergence d'une complexité sociale dans la région. Elle connaît d'ailleurs une intensité remarquable à partir du III^e millénaire avant notre ère en Nubie, en lien avec le développement du royaume de Kerma.

13.2. Inhumations animales et rituels funéraires

Dans cette partie, je vais traiter du rôle du bétail dans les rituels funéraires et des dépôts d'animaux qui sont cette fois directement associés à des sépultures humaines³⁰². De tels dépôts ne sont en effet pas spécifiquement liés à un culte du bétail. Ils sont à mettre en relation avec la manière dont les sociétés gèrent la mort physique et sociale de leurs membres. Deux types de dépôts vont ici être distingués, principalement en fonction de leur emplacement, mais aussi de leur forme ou contenu. Le premier type concerne des dépôts en fosse de parties découpées du corps animal, comme le cuir, le contenu stomacal, les cornes, les crânes, les fémurs, les trains de côtes, etc., ou alors du corps animal dans son entièreté. Le second se caractérise par des dépôts en surface des parties découpées du corps animal que sont les encornures ou les crânes. Pour

³⁰¹ Dans la vallée du Nil, au nord de la deuxième cataracte, les inhumations animales de petit et gros bétail sont connues dès la période prédynastique dans des cimetières associés aux cultures de Badari, de Maadi et du Groupe A (Flores 2003).

³⁰² Par le terme 'bétail' et 'animal' j'entends parler uniquement du gros bétail, c'est-à-dire, du bovin (bœuf, vache, taureau, veau).

l'archéologie, je vais prendre des exemples provenant de Nubie, où une riche documentation sur les rituels funéraires est disponible. Une attention particulière est accordée au royaume de Kerma, dont la nécropole royale livre des dépôts spectaculaires.

L'interprétation des dépôts animaux n'est pas aisée pour des archéologues ne disposant d'aucuns documents écrits relatant les croyances de ces sociétés à tradition orale du Néolithique et de l'âge du Bronze. Cette absence peut s'avérer être un obstacle important, dans la mesure où les croyances religieuses sont généralement supposées expliquer les pratiques funéraires. Toutefois, les croyances religieuses seules ne suffisent pas à les expliquer (Testart 2004). En effet, les pratiques funéraires possèdent, comme nous allons le voir, des dimensions multiples, aussi bien symboliques, qu'économiques ou politiques. Pour éclairer les divers sens possibles que revêt la pratique du dépôt animal en contexte funéraire, les archéologues recourent pour certains à l'analogie ethnographique. Je vais faire de même en sélectionnant quelques exemples ethnographiques issus de la littérature et de mes terrains en Éthiopie. Il s'agira de voir ce que les rituels des sociétés pastorales et agropastorales dites à petite échelle d'Afrique de l'Est et les sociétés dites complexes que sont les royaumes de la région des Grands Lacs peuvent nous apprendre sur cette pratique du dépôt animal. L'approche ethnoarchéologique proposée ici vise à questionner l'utilisation, la matérialisation et la signification de la richesse sur pattes au moment de la mort d'une personne.

13.2.1. Le dépôt animal en fosse

Dans les fosses, le dépôt animal prend des formes multiples : couvertures en cuir, animaux découpés, animaux entiers, cornes, bucranes, contenu stomacal, etc. En Nubie, le plus ancien témoignage d'une relation homme-animal dans la tombe est livré par le cimetière néolithique d'El-Barga, daté entre 6000 et 5500 av. J.-C. Ce cimetière atteste, de par l'organisation de ses tombes et de par la richesse remarquable de ses offrandes funéraires d'une certaine hiérarchisation de la société (Honegger 2005a). Là, un ensemble daté de 5750 av. J.-C. montre un homme inhumé face à un enfant de deux ans au-dessus duquel un crâne de bœuf domestique a été déposé face contre terre, les cornes dirigées vers l'est. La population néolithique d'El-Barga semble inaugurer d'une pratique funéraire qui ne va cesser de prendre de l'ampleur parmi celles qui lui succéderont dans la région.

Dans la zone du wadi El-Khowi, à une vingtaine de kilomètres au sud d'El-Barga, des gisements néolithiques (habitats et cimetières) connus sous le nom de Kadruka et s'échelonnant entre les VI^e et IV^e millénaires avant notre ère ont, en effet, livré un matériel archéologique

attestant de cette pratique. Ainsi, à KDK 1 par exemple, un homme est recouvert d'une à plusieurs peaux de bovins teintées de jaune et accompagné dans sa tombe d'un riche mobilier funéraire. Sur son squelette ont été déposés deux bucranes aux extrémités enduites d'une couleur blanche. L'homme est considéré comme un membre important d'une communauté d'agropasteurs du V^e millénaire av. J.-C., peut-être un chef politique, économique ou religieux (Reinold 2001). D'autres sépultures mises au jour dans les cimetières de Kadruka montrent des dépôts de cornes en fosses, généralement placées derrière le crâne du défunt (Reinold 1998). D'autres encore montrent des traces de coloration sur tout le pourtour de la fosse, sous et sur les squelettes. Ces traces sont les témoignages d'une peau animale ayant servi de « *linceul* » (Reinold 1987 : 46).

Le cimetière néolithique du Site R12, situé à une dizaine de kilomètres au sud de Kadruka, témoigne de l'importance rituelle du bétail. Il est daté du V^e millénaire avant notre ère. Le bétail est là surtout représenté par ses ossements crâniens. Le cimetière compte 166 tombes, mais seules 36 ont livré des bucranes. Généralement, un seul bucrane est déposé pour le défunt inhumé, habituellement un homme adulte. À noter toutefois que le dépôt animal le plus riche, avec six bucranes, se trouve dans la tombe d'un enfant âgé entre deux et quatre ans. Les bucranes proviennent essentiellement de bovins mâles et sont là interprétés comme de possibles « *symbols of prosperity, prestige and power* » (Salvatori *et al.* 2008 : 61). Il est suggéré que les bucranes proviennent d'animaux faisant partie du troupeau du défunt ou de sa famille et que leur dépôt est lié au statut du défunt (Salvatori *et al.* 2008 : 76).

Le cimetière néolithique d'El-Kadada, situé 180 km en aval de Khartoum et daté du IV^e millénaire avant notre ère, témoigne également de la pratique du dépôt en fosse des bucranes ou des cornes³⁰³. Ces parties du corps animal sont toujours placées à proximité du corps des défunts. Si leur position peut varier d'une tombe à l'autre, elles sont cependant toujours en relation avec les défunts, très souvent en contact direct (Reinold 1987). Un seul bucrane par tombe est généralement déposé. Ce cimetière atteste également de la pratique des morts d'accompagnement, certains individus semblent avoir été mis à mort au cours de cérémonies d'enterrement, puis placés dans les fosses de personnages importants. Dans ces tombes contenant plus d'un individu, un bucrane est quasi systématiquement retrouvé (Reinold 1991,

³⁰³ Le cimetière d'El Kadada comprend 314 inhumations datées majoritairement de la phase finale du Néolithique, seules quelques-unes appartiendraient au II^e millénaire av. J.-C. Les sépultures sont réparties en quatre cimetières et quelques tombes isolées. Le dépôt de bucranes est très bien représenté dans le cimetière C, puisque parmi les 221 tombes, il se retrouve dans près de la moitié des sépultures. Par contre, il est totalement absent sur le cimetière A qui comprend 73 tombes : 38. Comme dans d'autres cimetières du Soudan central, la très mauvaise conservation des ossements ne permet qu'un faible enregistrement des données anthropologiques. Il est ainsi difficile de déterminer si le dépôt de bucranes est propre à un sexe ou à un autre, les squelettes étant trop fortement dégradés.

1992, 2000). Exceptionnellement, des restes de boucherie et parfois même des cadavres d'animaux domestiques (chiens et chèvres ou moutons) « *sacrifiés* » ont été déposés avec le défunt (Reinold 1987 : 29).

Le cimetière d'El-Ghaba, situé à moins d'un kilomètre d'El-Kadada, livre un peu plus de 250 tombes néolithiques, dont plusieurs contenaient des bucranes. Leur découpe les apparente fortement à ceux d'El Kadada. Les dépôts ne comptent pas plus de deux bucranes, posés l'un sur l'autre derrière le crâne du défunt ou alors alignés. Très rarement, des ossements de petits ruminants ont été déposés dans la fosse, ainsi qu'une côte d'un animal de grande taille (Lecointe 1987 : 76).

Le cimetière H29, daté du Kerma ancien, est situé à moins de cent kilomètres au sud de la capitale du royaume de Kerma. Les défunts sont là inhumés sur une couverture en cuir recouverte d'ocre, plus rarement ils se trouvaient placés entre deux couvertures (Welsby 2012 : 21). Sur les 97 tombes fouillées, 25 présentaient un dépôt animal. Les restes animaux ont principalement été découverts dans le remplissage de la tombe, plus rarement à l'intérieur du tumulus. Il s'agit essentiellement de restes de moutons, possiblement de chèvres, interprétés comme les vestiges de repas funéraires ou comme des symboles de festins funéraires (Bangsgaard 2014a : 23). De rares bucranes, ont été retrouvés dans la fosse (cinq au total), et un bucrane était placé en surface, mais il ne semble associé à aucune sépulture. Il est suggéré que les funérailles donnaient lieu dans cette communauté d'éleveurs vivant en périphérie du royaume de Kerma à des festins funéraires sur le cimetière même et que les restes animaux étaient ensuite déposés dans le remplissage des tombes. L'hypothèse de provisions ou d'offrandes pour le mort n'est toutefois pas écartée (Bangsgaard 2014a).

Le cimetière P37, situé à 17 kilomètres au nord du cimetière H29, atteste de dépôts animaux dans douze des treize tombes fouillées. Ces dernières sont datées du Kerma moyen. Les animaux (moutons, chèvres et chiens) sont déposés dans la fosse en même temps que le défunt. Ils sont soit placés complets, soit sous forme de quartiers de viande. Ils seraient là enterrés pour le défunt « *as companions and food for the afterlife* » (Grant 2001). Des fragments de cuir ont également été découverts dans les fosses, témoignant de l'existence de couvertures en cuir placées sous le corps des défunts. Une seule sépulture atteste d'un dépôt en surface. Elle est, par son dépôt animal, la plus riche de ce cimetière. En effet, cinq animaux complets (un chien et quatre moutons) et dix-sept pièces de viande ont été retrouvés dans la fosse, et vingt bucranes ont été disposés en arcs concentriques en surface, en bordure sud du tumulus. Il est suggéré ici

l'existence d'une société hautement hiérarchisée, dont les membres marquaient le statut de leurs défunts par l'intensité des sacrifices animaux qu'ils accordaient au moment de la mort. Dans la fosse, les morceaux de viande servaient d'offrandes au défunt et les animaux complets seraient autant de 'morts d'accompagnement'. Un tel dépôt animal n'était plus apparent une fois la tombe remplie. Le dépôt de bucranes en surface restait par contre bien visible, pour une période de temps assez longue sans doute après l'inhumation. Il devait alors servir à évoquer de manière durable le souvenir de l'individu inhumé (*ibid.* : 549). Selon le statut des personnes décédées, le sacrifice animal fournissait une quantité importante de viande à consommer dans un temps assez court et il est alors avancé que des festins communautaires accompagnaient les rituels funéraires. Ces festins ne se tenaient pas sur le cimetière, mais sur les lieux d'habitations, comme le suggère l'importance des restes de gros bétail trouvés là (*ibid.* : 550).

Si ces cimetières de Nubie et du Soudan central montrent de nombreux points communs dans l'usage du bétail lors de l'inhumation des défunts ou quelque temps après, ils attestent également de la variété des coutumes et des traditions funéraires, d'un cimetière à l'autre et ce même à l'intérieur d'une même zone. Ils suggèrent l'existence de différentes sociétés néolithiques attachant au bétail une valeur extra-économique analogue et ayant atteint un certain stade de hiérarchisation sociale. Quant au mode exact d'organisation politique de ces sociétés, il est difficile de le dire actuellement. Les cimetières montrent que ces sociétés possèdent une identité et/ou idéologie pastorale prégnante, puisque donnant une forte importance rituelle au bétail. À la différence des sites sahariens que nous avons vus précédemment, le bétail n'est plus inhumé de manière individuelle. Son dépôt est ici toujours associé à une inhumation humaine. Il est régulièrement déposé dans une fosse contenant un ou plusieurs défunts. Il est alors représenté par ses restes osseux, crâniens et postcrâniens, ainsi que par sa robe. Ces restes sont souvent en contact direct avec le défunt. Lorsque des morceaux de viande ou des animaux complets sont placés près du défunt, ils proviennent quasi toujours du petit bétail, c'est-à-dire, de moutons ou chèvres. Le gros bétail est ainsi seulement représenté dans la fosse par son crâne, son encornure ou sa robe. Au Néolithique, il n'est en effet quasiment jamais placé en surface. C'est à la fin de cette période et surtout au début de l'âge du Bronze qu'une telle pratique devient plus commune. Le III^e millénaire avant notre ère semble marquer une étape nouvelle dans l'usage rituel du bétail, notamment du gros bétail. Ce changement est peut-être lié à une transformation des structures sociales ou politiques des communautés humaines de cette période. Au Soudan central et en Nubie, il est observé un fort développement des sociétés pastorales et agropastorales, sans doute à base familiale ou clanique. Il est généralement dit qu'elles constituaient de véritables chefferies à

la fin du Néolithique, préluant en cela l'apparition des royaumes africains de la région (O'Connor 1993 ; Reinold 1998 ; Bonnet 2000).

Pour interprétation les dépôts en fosse de petit et gros bétail, les archéologues font peu recours aux données ethnologiques, ne semblant se fonder que sur leur propre matériel. En effet, il est rare de voir une mention explicite d'un groupe ethnique africain actuel ou subactuel, de ses pratiques funéraires et de leurs significations. Les références ethnologiques sont ainsi éludées, volontairement ou non, il est difficile de le savoir. Au regard de la littérature que j'ai explorée, il semble que ce type de dépôt animal ne soit pas une pratique couramment réalisée par les pasteurs actuels vivant en Afrique de l'Est ou alors elle n'a pas été suffisamment documentée. Les problématiques de recherche des archéologues et des ethnologues ne convergent pas toujours. Toutefois, quelques exemples sont connus (Partie II) et je vais en rappeler certains de manière brève. Ils permettent de se faire une idée générale de l'utilisation du bétail dans ce contexte funéraire particulier qu'est le dépôt en fosse des défunts, autrement dit leur inhumation. Nous verrons ailleurs (chapitre 13) qu'il y a lieu de distinguer le temps de l'inhumation de celui des funérailles à proprement parler. En effet, la distinction entre le dépôt en fosse et le dépôt en surface correspond à deux événements funéraires différents. L'un vise à se séparer du défunt, l'autre est davantage porté vers la réintégration.

Dans la fosse, le bétail est essentiellement représenté par sa robe. En effet, il est de coutume dans plusieurs sociétés pastorales et agropastorales d'inhumer les défunts sur ou entre des couvertures en cuir. Pour les plus jeunes défunts, il est toutefois rare de les inhumer ainsi. Ils sont le plus souvent enterrés nus, sans dépôt animal ni mobilier, soit au sein de leur village (dans l'enclos à bétail ou près de l'habitation de leurs parents), soit dans le bush. Les tombes sont très rarement visibles dans le paysage, puisqu'elles ne sont quasiment jamais marquées par un monticule de terre ou par un tumulus de pierres. En outre, leur mort n'entraîne que très rarement un sacrifice animal. Pour les individus adultes (initiés, mariés, sans enfants mais surtout avec), une plus grande participation animale est observée au moment de l'inhumation. Ainsi, chez les Anuak, les individus sont déposés quelques jours après leur décès entre deux couvertures en cuir, afin de prévenir tout contact avec la terre. Si la personne est riche, un taureau est sacrifié pour fournir la couverture qui va l'envelopper. Sa viande sert à nourrir celles et ceux qui ont creusé la tombe (Bacon 1922 : 123). Chez les Lango, les défunts sont enterrés tout de suite après leur mort, généralement près de leur habitation. Les propriétaires d'enclos à bétail sont inhumés au centre de l'enclos. Les défunts sont placés au fond de la fosse, dans la couverture en cuir avec laquelle ils avaient l'habitude de dormir et de la terre est jetée afin de remplir la sépulture. Au sommet de

celle-ci, quelques objets ayant appartenus aux défunts sont déposés, ainsi que les résidus de bière du repas funéraire, les intestins et les testicules d'un mouton sacrifié pour l'occasion (Driberg 1923 : 165-169). Chez les Mandari, les défunts sont enterrés dans la cour de leur établissement, dans une natte en tissu ou dans la peau d'un animal mis à mort pour l'occasion ; une chèvre pour les plus pauvres, un bœuf pour les chefs et les personnes riches. Une deuxième couverture est également déposée sur leur corps, afin d'empêcher tout contact avec la terre. Au-dessus de la tombe, un abri est construit, sur lequel sont fixées les cornes des animaux mis à mort (Buxton 1973). Chez les Shilluk, les défunts (masculins) sont inhumés, dans ou à côté de leur hutte, sur une peau de bovin, avec une seconde les recouvrant complètement. La fosse est creusée par les membres de la famille et une fois remplie de terre une barrière est construite tout autour (Seligman & Seligman 1932). Chez les Bodi, les défunts sont inhumés dans une fosse creusée près de leur établissement, enveloppés dans la peau d'un bovin, dont la couleur de robe doit correspondre à leur couleur clanique. L'enveloppement ne concerne toutefois que les personnes mariées, car elles ont fondé une nouvelle famille et assuré la descendance du clan. Ce dernier marque par l'enveloppement (poils à l'extérieur) son empreinte sur ses membres jusque dans la mort. La fosse est scellée avec des pierres puis de la terre. Les ossements des animaux sacrifiés à cette occasion sont brûlés près de la tombe et les cornes du bœuf servant à l'enveloppement servent aux libations (eau, café, sang) (Buffavand 2008). Chez les Sebei, les hommes sont inhumés entre des couvertures en cuir et en tissu. Le seul mobilier qui les accompagne dans la tombe est leur appui-tête (Goldschmidt 1973). Chez les Maasai, seules les personnes riches, les chefs et les prophètes sont enterrés, dans un lieu ombragé hors des villages. Le corps est enduit de la graisse d'un bœuf ou d'un mouton sacrifié à l'occasion. Ensuite, il est transporté dans une peau de bœuf et placé dans une fosse recouverte ensuite de pierres (Hollis 1905). Les Dodoth n'enterrent également que les personnes considérées importantes. Elles sont déposées dans l'enclos à bétail, enveloppées dans la peau d'un de leur bœuf (Marshall 1966 : 7, 177). Chez les Karimojong, la mort des hommes implique la mort de leur bovin favori, afin que la famille endeuillée ne soit plus rappelée de sa perte, cet animal étant l'intime symbole de leur vie (Dyson-Hudson 1966 : 95). Ils sont enveloppés dans une couverture en cuir et enterrés à l'intérieur de leur enclos à bétail (*ibid.* : 102). Chez les Barabaig, seuls les hommes et les femmes ayant eu une vie exemplaire, de nombreux enfants ou une richesse suffisante pour assurer les huit à neuf mois de funérailles, sont inhumés. Les défunts sont enterrés dans leur enclos à bétail, enveloppés dans la peau d'un bœuf noir sacrifié pour l'occasion, en position assise avec la tête à l'est et dépassant suffisamment pour que les membres de leur famille (enfants, femmes ou maris) puissent l'enduire de beurre (Klima 1970 : 102-105). Chez les Dinka, les défunts sont inhumés tout de suite après

leur mort. Leur corps est déposé, entre deux couvertures en cuir, dans une fosse creusée à côté de leur habitation. Seuls les chefs de famille sont inhumés dans l'enclos à bétail. Les hommes sont parfois accompagnés dans la tombe de leur bovin favori (Titherington 1927 : 175). Il arrive également que l'animal abattu ne soit pas inhumé. Les ethnologues ne parlent malheureusement pas de ce que deviennent ses restes, mais sa viande est très certainement consommée. Ils disent seulement que les cornes sont, dans ce cas, déposées sur la tombe (Baumann & Westermann 1962 : 269-270) ou à la base du tumulus en terre la recouvrant (Ryle 1982 : 164-165). Chez les Nuer, les hommes sont enterrés nus dans une fosse à côté de leur habitation, les chefs à peau de léopard dans le sol de leur maison et les femmes dans l'établissement de leur mari, avec leur jupe en cuir. Les corps sont déposés sur une couverture en cuir, une autre peau vient recouvrir le corps et des pièces en cuir sont placées sur les oreilles pour prévenir tout contact avec la terre.

De ces descriptions, il ressort que le dépôt animal en fosse est aujourd'hui extrêmement rare dans les sociétés dites à petite échelle d'Afrique de l'Est. Il concerne principalement la robe des bovins, qui est transformée en une couverture de cuir. Dans certains cas, des animaux sont spécifiquement abattus pour fournir les couvertures sur ou dans lesquelles vont reposer les défunts, dans d'autres cas, les couvertures sont celles que les défunts utilisaient de leur vivant pour dormir. Les animaux proviennent du troupeau familial. L'inhumation sur ou entre des couvertures en cuir concerne surtout des personnes adultes, ayant acquis un statut et/ou une identité socialement valorisés. Elles sont considérées par leur société comme 'importantes', parce qu'initiées, âgées, riches, prospères, influentes, illustres ou dotées d'un certain pouvoir. Le dépôt concerne très exceptionnellement des animaux entiers. Quand il est pratiqué, ce sont alors des bovins favoris qui sont placés entiers auprès de leurs propriétaires. La relation d'intimité, de proximité ou d'identification qui existait de leur vivant se trouve à nouveau exprimée dans la tombe. Les éleveurs emportent avec eux les animaux qui leur étaient les plus chers, et qui sont alors des accompagnants. Ce sont en effet nullement des offrandes ou des sacrifices³⁰⁴. Au même titre, se trouvent dans la tombe certains objets (par exemple, jupe en cuir, bâton, coiffe d'argile, appuie-tête). Ce sont essentiellement des biens familiers, sans une grande valeur économique, mais qui marquent le statut ou l'identité des défunts. La faible représentativité du dépôt animal en fosse n'est pas si surprenante, dans la mesure où le dépôt est dans son ensemble très modeste. Elle est probablement à rapporter à une politique funéraire particulière, ces sociétés dites à petite échelle privilégiant une politique de distribution plutôt que de dépôt. Cette remarque est d'importance pour les archéologues qui envisagent généralement la qualité et quantité d'un dépôt

³⁰⁴ Une offrande est par définition quelque chose que l'on offre et qui, par conséquent, n'appartient pas à celui à qui on l'offre. Il serait alors incongru de parler d'offrande à propos de tout ce qui a visiblement appartenu au défunt et qu'il emporte avec lui dans l'au-delà (Testart 2004 : 304).

comme un signe évident de richesse et finalement comme preuve d'inégalités sociales. La pauvreté du dépôt ne témoigne ici aucunement d'individus étant égaux du point de vue de la richesse ou vivant dans des sociétés égalitaires. Des dynamiques d'inégalité sont bien présentes dans ces sociétés dites à petite échelle et elles sont généralement liées à une transmission intergénérationnelle des richesses, qu'elles soient matérielles, relationnelles ou symboliques (Mulder *et al.* 2009 ; Mulder *et al.* 2010 ; Smith *et al.* 2011). En outre, l'absence ou la rareté du dépôt animal ne signifie pas une absence de sacrifice animal. En effet, du petit et du gros bétail sont sacrifiés à l'occasion du décès d'une personne et de son inhumation. C'est généralement la famille du défunt qui fournit la plus grande part des animaux à sacrifier. Ces sacrifices marquent la rupture entre le mort et les vivants. Ils sont destinés à l'esprit du mort. La viande des animaux est partagée et consommée, selon des coutumes propres à chaque groupe ethnique. L'intensité de ces sacrifices est à ce moment associée le plus souvent au statut et/ou identité du défunt, ainsi qu'à la capacité économique de sa famille. Cela est particulièrement évident dans les rituels funéraires des monarchies sacrées de la région des Grands Lacs.

Dans les royaumes de la région des Grands Lacs, l'intensité des funérailles et de la participation animale, sous les formes de sacrifices, d'enveloppement des corps des défunts dans des couvertures en cuir, de dépôts animaux ou d'offrandes funéraires, était pour les gens du commun très faible, voire nulle (Roscoe 1911 : 152 ; Smets 1941 : 116-127 ; D'hertefeldt *et al.* 1962 : 94-97, 162-163, 219-220 ; Meyer 1984 : 215-217). Seule la mort de personnes ayant un pouvoir politique ou économique important, comme des chefs de villages ou des riches propriétaires de bétail, donnaient lieu à des funérailles plus prestigieuses. En Ankole, une vache était abattue le jour de l'inhumation d'un riche pasteur et tous ses taureaux adultes étaient sacrifiés le surlendemain, lorsque tous les membres de sa famille étaient réunis. Au Rwanda, un riche éleveur *tutsi* était inhumé sous un tumulus de terre, enveloppé dans des couvertures en cuir. Une vache était abattue et sa viande servait à nourrir les endeuillés. Toutefois, l'intensité de la participation animale demeurait encore faible comparativement à celle impliquée par la mort d'un roi. Au Rwanda, un taureau et un bélier étaient sacrifiés à la mort du roi et leur viande déposée dans une hutte mortuaire. À l'intérieur de celle-ci, un feu était allumé et la viande grillée fournissait la graisse servant au boucanage du roi. Après le boucanage, le corps était transporté vers le cimetière royal, enveloppé dans la peau d'un taureau sacrifié pour l'occasion. Il s'agissait du taureau dynastique, du taureau de règne, dont la couleur de robe blanche symbolisait l'abondance, la joie et la victoire. Il était assimilé au roi et représentait la force et la vigueur qui animaient le pays. Son homologue humain s'étant éteint, il devait lui aussi disparaître. Les restes du taureau étaient inhumés dans un lieu spécifique, selon des rites particuliers, mais qui ne sont pas explicités

(Del Perugia 1978 : 296). Le roi était inhumé à l'intérieur d'une hutte, dans une fosse appelée 'l'abreuvoir' et dans laquelle du lait était versé. Des offrandes et des sacrifices avaient régulièrement lieu pour apaiser l'esprit du mort, mais il n'est pas non plus dit ce que devenaient les restes animaux (De Heusch 1982). Étaient-ils placés dans la fosse ou en surface ? Étaient-ils emmenés ailleurs ? Au Bunyoro, le corps du roi défunt était boucané durant plusieurs semaines, puis transporté par un cortège funèbre pour être inhumé à quelques kilomètres de son établissement royal. Un grand nombre d'hommes participaient à l'élaboration de la sépulture royale, c'est-à-dire au creusement de la fosse et à la construction de la hutte qui allait la recouvrir. Le roi était enveloppé dans la peau d'un bovin, un taureau de couleur blanche provenant du troupeau sacré, et déposé sur des couvertures en cuir et en tissus au fond d'une fosse. Il était inhumé avec certains de ses biens. En effet, ses vêtements étaient posés sur lui, à côté se trouvaient sa lance et son bâton de marche, ainsi qu'un panier contenant ses bracelets (Roscoe 1923a : 126). Deux veuves de clans différents étaient choisies pour entrer dans la tombe avec lui. Elles se couchaient de chaque côté du roi et se couvraient de tissus, comme si elles allaient s'endormir (*ibid.* : 126). La fosse était scellée avec une grande tablette en terre, qui présentait en son centre une ouverture circulaire fermée avec la peau du plus grand taureau royal sacrifié pour l'occasion. La mandibule du roi défunt recevait également une sépulture, construite sur un modèle similaire et située non loin du cadavre royal. Elle était enveloppée dans la peau d'une vache et placée dans un coffret en bois et inhumée avec certains biens personnels du roi. La plus âgée des femmes du roi ou alors sa préférée s'installait au fond de la fosse avec la mandibule royale sur ses genoux. Puis, de simples participants aux funérailles (Ingham 1953 : 140) ou alors les veuves et serviteurs personnels du roi étaient jetés vivants dans la fosse (Fisher 1911 : 126), jusqu'à ce qu'elle soit entièrement comblée.

De ces descriptions, il apparaît à nouveau que le bétail était essentiellement représenté dans la fosse par son cuir. Les robes animales étaient en effet transformées en des couvertures qui allaient servir à recouvrir le sol des sépultures, à sceller les fosses ou encore à envelopper les rois défunts. Les couvertures utilisées pour l'enveloppement provenaient toujours du troupeau royal. Il s'agissait plus particulièrement des taureaux dynastiques, considérés comme sacrés. Les rois étaient identifiés à ces bovins, dont la couleur de robe blanche portait une symbolique toute particulière. Si des mises à mort d'animaux domestiques avaient lieu pour l'inhumation des rois, leur intensité n'était pas à ce moment la plus importante (chapitre 10). Le temps de l'inhumation n'apparaît en effet pas comme le moment fort des abattages ou des sacrifices animaux. D'ailleurs, les auteurs ne font pas mention de dépôts d'animaux découpés ou entiers en fosse. D'autres événements funéraires semblent plus marqués. Il s'agit des veillées funèbres, de la fin des

funérailles et des cérémonies de commémoration. Au Burundi, les veillées funèbres prenaient des allures festives, avec bovins sacrifiés quotidiennement pendant plusieurs mois (Chrétien & Mworoha 1970 : 58). Leur viande servait à nourrir les gardiens en charge de la surveillance des tombes des rois. Des cérémonies de commémoration avaient lieu chaque année et donnaient lieu également à d'importants sacrifices, dans une ambiance festive. Ces cérémonies avaient pour fonction d'honorer le mort et de s'assurer que son esprit demeurait apaisé (Smets 1941 : 223). Au Rwanda, deux à trois cents bovins pouvaient être sacrifiés pour marquer la fin des funérailles d'un roi, et son intégration à la communauté des ancêtres (Roscoe 1923b : 190). Au Bunyoro, des offrandes en bétail étaient annuellement envoyées par le souverain régnant vers la résidence funéraire de son prédécesseur, pour honorer sa mémoire. Les animaux étaient sacrifiés sur la tombe, leur gorge tranchée afin que le sang s'y répande. La viande était donnée aux personnes chargées de surveiller la tombe (Roscoe 1923a : 126-127). Dans la littérature, il n'est quasiment jamais fait mention du devenir des ossements animaux. Étaient-ils inhumés dans un lieu spécifique ? Étaient-ils jetés sans attention particulière ou encore étaient-ils brûlés ? Assurément, le dépôt animal n'était pas visible en surface.

13.2.2. Le dépôt animal en surface

Dans le contexte funéraire, le dépôt animal en surface se remarque par la présence des éléments crâniens des bovins, plus rarement des ovins. Le bétail est en effet représenté par son crâne ou son encornure. Ce type de dépôt est généralement en relation avec une inhumation humaine, simple ou multiple, se trouvant à proximité. Les premiers témoins de cette pratique en Afrique apparaissent au début de l'âge du Bronze.

En Égypte, des bucranes ont été utilisés à Saqqara pour décorer des mastabas datés de la Première dynastie égyptienne (fin du IV^e millénaire et début du III^e millénaire av. J.-C.) et ayant appartenu à de hauts dignitaires égyptiens, ainsi qu'à des membres importants de la famille royale (Morris 2007). Les bucranes, jusqu'à plus de trois cents dans certains cas, étaient réalisés avec de l'argile et de grandes cornes naturelles. Ils étaient soigneusement disposés autour des mastabas. Il est avancé que des bovins ont alors été mis à mort en grand nombre, leur viande consommée et leurs cornes ou crânes prélevés dans le cadre de cérémonies et de rituels associés soit à la construction de ces édifices funéraires (Wengrow 2006 : 242), soit à l'inhumation des défunts (Van Dijk 2013 : 453). Diverses fonctions sont données à ce dépôt animal. Les bucranes auraient été destinés à accompagner les défunts vers l'au-delà et/ou à leur servir de troupeaux dans l'au-delà. Ils auraient éventuellement pu servir à détourner le mauvais œil et à protéger les défunts et

les édifices construits pour eux, le dépôt revêtant alors une fonction magique ou apotropaïque. Ils auraient encore été placés autour des tombes pour signifier de manière ostentatoire la richesse et le pouvoir du défunt (Van Dijk 2013 : 455, 459).

En Nubie, la pratique du dépôt de bucranes apparaît vers le milieu du III^e millénaire avant notre ère. Les bucranes ne sont ici jamais modelés avec de l'argile. Il s'agit de véritables crânes de bovins, découpés de manière spécifique et disposés à même le sol le plus souvent, en bordure des fosses contenant les défunts. La pratique est observée dans différentes cultures archéologiques (Groupe C, Pan-Graves et Kerma), partiellement contemporaines les unes des autres³⁰⁵.

Dans le Groupe C, les bucranes sont desquamés et découpés dans une forme triangulaire. Selon les dépôts, leur nombre varie entre un et six. Ils sont placés soit en surface du cimetière, soit dans une tranchée ou une fosse peu profonde. Parfois une ou plusieurs céramiques sont associées avec leur dépôt. Dans cette culture de Basse Nubie, deux types de dépôts de surface semblent à distinguer. Un premier type serait lié à un événement funéraire spécifique (un rite d'incorporation des endeuillés et de communication avec l'ancêtre défunt) et les bucranes seraient alors déposés juste à côté des tumuli. Les personnes concernées par un tel dépôt sont ici uniquement des hommes et des femmes, jamais des enfants. Un second type pourrait quant à lui représenter des offrandes au cimetière en général et les bucranes seraient ainsi déposés sans connexion aucune avec une sépulture humaine (Bangsgaard 2014b).

Dans la culture des Pan-Graves, les dépôts de crânes sont placés en surface, généralement dans des tranchées peu profondes au sud ou sud-est des fosses contenant les défunts, toujours des adultes hommes ou femmes (Bangsgaard 2013 : 294). Parfois, ils encerclent presque entièrement les fosses où sont inhumés les défunts, ne laissant que peu de doute sur leur relation avec les tombes. Les dépôts concernent essentiellement des chèvres, parfois des moutons et très rarement des bovins. Une particularité de cette culture est la présence de crânes décorés de motifs géométriques peints en rouge et en noir. Le nombre de crânes par tombe varie ici entre deux et soixante-cinq, mais la grande majorité en contient moins de vingt-cinq (Bangsgaard 2014b). Les dépôts sont composés, dans la majorité des cas, d'un grand nombre de femelles adultes et de quelques juvéniles, ainsi que de quelques adultes mâles. Une telle composition

³⁰⁵ Ces cultures ont également en commun la pratique du dépôt animal en fosse. Des animaux entiers (moutons), ainsi que des morceaux de viande (de moutons et de chèvres) pouvaient ainsi être placés dans la fosse avec les défunts. En outre, les défunts étaient pour certains inhumés avec des couvertures en cuir et les tombes étaient aspergées de cendres brûlées (Bangsgaard 2010, 2013).

suggère que les dépôts représenteraient des troupeaux typiques d'établissements familiaux, comme il peut en être observé actuellement en Afrique de l'Est (Bangsgaard 2013 : 291).

Dans la culture Kerma, une pratique similaire de dépôt existait. Toutefois, la quantité de bucranes placés en surface, atteignant près de 5000 bucranes dans certains cas, reflète un développement sociopolitique d'un autre ordre. En effet, les dépôts en surface ont été trouvés en association avec des tombes riches et uniquement dans les cimetières des centres importants de la civilisation Kerma, à savoir la nécropole orientale de Kerma (capitale du royaume) et la nécropole de l'île de Saï (une principauté située 100 km au nord de la capitale). Le traitement des bucranes a varié au cours de l'histoire du royaume ; au Kerma ancien (2500-2050 av. J.-C.), la découpe préserve les os nasaux ; au Kerma moyen (2050-1750 av. J.-C.), les nasaux sont absents ; au Kerma récent (1750-1450 av. J.-C.), seuls subsistent l'os frontal et les prolongements cornus (Chaix 2001, 2007). La présence de ces dépôts est faible au début du royaume. Il est en effet plus courant de déposer des encornures en fosse qu'en surface (Dubosson 2011). Puis, ces dépôts deviennent plus communs au Kerma moyen et plus imposants également. Les tombes s'agrandissent, les dépôts animaux et mobiliers en fosse sont plus fournis et les dépôts en surface peuvent contenir plusieurs centaines ou milliers de bucranes disposés en demi-cercles en bordure sud des tumuli. Au Kerma classique, les bucranes sont moins nombreux dans les dépôts, mais ils sont toujours associés à des tombes de grandes dimensions, témoignant que la pratique joue toujours un rôle essentiel dans le rituel funéraire. L'identité des défunts se voyant accorder de tels dépôts de surface n'est pas assurée, mais très certainement, ce sont des personnages hors du commun et/ou appartenant à l'élite du royaume. Il s'agit essentiellement d'hommes adultes, peut-être les rois, les princes, les hauts dignitaires ou autres individus influents du royaume. Les dépôts ont été réalisés en une seule fois pour ces personnages, après leur inhumation. Il est difficile de déterminer cependant combien de temps après ; quelques heures, quelques jours, ou encore plusieurs semaines ou années ? De plus, quel sens ou fonction revêt ce dépôt ? D'où proviennent les bucranes ? D'animaux mis à mort pour l'occasion ou de crânes réservés depuis longtemps pour le dépôt ? Qu'est-ce que l'ethnologie peut nous apprendre de cette pratique de dépôt en surface et en contexte funéraire ?

Chez les Mandari, les rituels funéraires les plus importants ont lieu après l'inhumation du défunt. Généralement, une période marginale d'une année est tenue, mais elle peut durer jusqu'à deux ans selon les circonstances. En effet, ces rituels peuvent être retardés pour différentes raisons, notamment pour permettre à la famille endeuillée d'accumuler suffisamment de grain pour la réalisation de la bière ou de réunir suffisamment d'animaux à sacrifier, voire aussi

pour permettre le retour des gens partis dans les campements pastoraux éloignés. Ces rituels comprennent trois moments distincts (Buxton 1973). Tout d'abord, un moment commémoratif est construit au-dessus de la sépulture du défunt. Il s'agit d'une série de piquets en bois, aux extrémités fourchues et aux bases plantées tout autour de la sépulture. Ces piquets sont arrangés de manière à former un cône au-dessus de la sépulture. Plus le statut et l'âge du défunt sont élevés, plus cette structure est volumineuse. Un homme grimpe au sommet de la structure et la remplit avec de la terre. Puis, des sacrifices animaux et des messages sont envoyés à l'esprit du mort et aux ancêtres. Il lui est expressément demandé de gagner le pays des ancêtres et de laisser les vivants dans la paix, d'être bienveillant envers eux. La mise à mort du gros bétail est là nécessaire et obligatoire, car « *at death cattle are the only equivalent of human life* » (*ibid.* : 399). Ainsi, au moins un bœuf doit être mis à mort et les familles pauvres sont conduites à contracter de lourdes dettes pour fournir cet animal. Si le défunt est un riche propriétaire de bétail, des dizaines d'animaux domestiques (bovins et chèvres) peuvent être sacrifiés et s'il s'agit d'un chef de village ou de clan, jusqu'à plusieurs centaines. Dans ce dernier cas, parmi ces animaux destinés aux sacrifices se trouvent des bovins favoris aux cornures artificiellement déformées (*ibid.* : 10). Tous ces animaux sont apportés par les frères du défunt, les fils adultes, et les chefs de lignages collatéraux (*ibid.* : 129). Des relatifs (affins et agnats) vivant à de grandes distances vont faire l'effort de venir, afin de témoigner qu'ils partagent des mêmes liens de sang. Il est également attendu que des représentants des 'chefferies voisines' se déplacent pour un chef défunt important. Si ce dernier était vraiment quelqu'un de puissant, des représentants de presque tout le pays vont venir participer à ces rituels funéraires qui prennent place dans l'établissement de sa femme la plus âgée. Les carcasses animales sont desquamées et les morceaux de viande découpés, y compris les têtes. Le tout est soigneusement déposé, exposé sur le monument. Quelques heures plus tard, une partie de ces morceaux de viande est offerte aux participants (affins et agnats) et une autre est emmenée dans le bush pour être cuite et mangée à cette occasion. Sur le monument, ne restent de visibles que les cornes des bovins sacrifiés. Les sacrifices confirment ici le changement de statut du défunt, il est maintenant un ancêtre auquel des offrandes peuvent lui être envoyées, notamment de la part de sa parenté (: 144). Finalement, des danses cérémonielles marquent le terme de ces rituels funéraires. Peu à peu, tous les participants quittent l'établissement où repose le défunt. Généralement, ce lieu est abandonné et la famille du défunt construit un nouvel établissement. Les funérailles prennent ainsi fin, le deuil est levé et le défunt a intégré la communauté des ancêtres.

Chez les Dassanetch, plusieurs jours après l'inhumation d'un homme adulte et initié, au centre de son enclos à bétail et avec certains biens personnels (armes et gourdes de lait), tout son

bétail est appelé à venir dormir sur sa tombe. Puis, un camarade de classe d'âge du défunt va sacrifier plusieurs animaux domestiques (bovins et chèvres), en leur tranchant la gorge. Généralement, le nombre d'animaux sacrifiés correspond au nombre de femmes et d'enfants du défunt. Les carcasses sont placées en demi-cercles autour de la sépulture, la tête des animaux est orientée vers l'ouest, comme celle du défunt, c'est-à-dire, en direction de la terre des ancêtres et du soleil couchant. Le bovin favori du défunt est également mis à mort. Une personne spécifique n'appartenant pas à la famille du défunt est en charge de desquamer les animaux et de découper les chairs animales. Si Houtteman (2011 : 205-206) nous dit que certaines parties du corps sont jetées sur la tombe (rumen, chyme, graisse), il reste malheureusement muet sur le devenir des crânes des bovins et des moutons sacrifiés. Sont-ils laissés à côté de la sépulture ? Assurément, ces sacrifices sont destinés à l'esprit du mort, à s'assurer qu'il accepte son changement de statut et se tourne vers la communauté des ancêtres.

Chez les Shilluk, un mois environ après l'inhumation d'une personne importante (chef de famille, de village ou de clan ; riche propriétaire de bétail ou ancien respecté) des dizaines de sacrifices animaux ont lieu pour ses funérailles. De nombreuses personnes sont conviées dans son établissement, où se trouve sa tombe entourée d'une barrière. De la bière et de la nourriture sont alors consommées et les participants chantent et dansent à cette occasion. Un trou est creusé près de l'endroit où se trouve sa tête et plusieurs de ses objets personnels y sont jetés. Sur la tombe et en surface, les cornes du bétail sacrifié sont déposées. Il s'agit très probablement du bœuf favori du propriétaire, ainsi que d'autres animaux provenant de son troupeau. Les morceaux de viande provenant de ses animaux sont distribués aux participants, selon des règles précises. Puis, les gens quittent les lieux et les funérailles prennent fin. Tout le monde n'a pas droit à de telles funérailles, mais presque dans tous les villages nous dit Westerman, il est possible de voir des cornes s'élevant du sol : « *this is the burial place of such a man* » (1912 : 113).

Chez les Shilluk toujours, les funérailles d'un roi (*reth*) sont remarquables par l'importance des sacrifices et dépôts animaux en surface (Westermann 1912 ; Howell & Thomson 1946). Elles ont lieu plusieurs mois ou années après sa mort et concernent tout le pays. Il ne s'agit pas en effet d'un événement exclusivement familial ou clanique, le roi étant considéré comme l'incarnation de la divinité *Nyikang*, le fondateur légendaire du peuple Shilluk. Ainsi, tous les gens du pays sont invités à participer aux funérailles qui s'étalent sur plusieurs jours et qui comprennent des danses, des chants, des discours et des festins (consommation de viande et de bière). Tous les chefs du pays sont conviés, chacun apportant un ou plusieurs bovins. Avant de venir aux funérailles, les chefs et leurs hommes partent en effet collecter du bétail. Il n'y a aucune

contrainte à donner, mais il est attendu que les gens doivent aider selon leurs moyens (Howell & Thomson 1946 : 20). Une part des animaux destinés aux sacrifices est ainsi fournie par le peuple et les chefs (*ibid.* : 22). Une autre part est fournie par la famille du roi, mais elle est moins importante numériquement parlant (environ un cinquième). Il est difficile de savoir si ces derniers proviennent du troupeau sacré et royal, celui consacré à *Nyikang*. En effet, Howell (1952 : 104) mentionne que ce troupeau est l'objet de conflits entre les héritiers du roi défunt et le nouveau roi. En principe, le troupeau devrait lui être retourné dans son intégralité. Tous les animaux sont finalement rassemblés au même endroit dans le village natal du roi, près de l'endroit où il va être inhumé. Ils sont publiquement sacrifiés, frappés d'un coup de lance. Il peut enfin être dit que le roi a disparu. Plusieurs centaines de bovins sont sacrifiés en quelques jours (quatre ou cinq) et consommés sur place. La viande est distribuée par le chef du clan royal et par le fils le plus âgé du roi défunt. Le nombre des sacrifices animaux est dit refléter le prestige du roi défunt (Schnepel 1991 : 50-51). Autour de sa tombe, qui est construite à l'image d'une habitation Shilluk traditionnelle, une palissade semi-circulaire est installée. Elle forme un écran contre lequel sont appuyées les lances du roi, ainsi que les bannières de chaque division Shilluk. Au sommet des piquets qui la composent sont accrochées toutes les cornes des animaux sacrifiés. Un dernier animal (un mouton) sera sacrifié pour marquer la fin des funérailles, puis tout le monde repartira chez lui. L'installation du nouveau roi pourra alors commencer.

Chez les Tishana, durant les cinq jours suivant le décès d'une personne adulte ayant des enfants, ses amis, ses proches (affins et consanguins) se rassemblent près de sa hutte (Abbink 1992). Le défunt repose encore à l'intérieur de celle-ci. Une palissade est construite à proximité (à une centaine de mètres environ), afin de délimiter l'espace de la sépulture et de la piste de danse. Cette palissade, constituée de quelques piquets, moins d'une dizaine généralement, sert à évoquer l'enclos à bétail du défunt. Des sacrifices animaux ont lieu, le premier d'entre eux porte sur une des vaches de son troupeau. Elle est sacrifiée par le fils aîné du défunt, afin de servir à l'enveloppement. La tête de la vache est prélevée et placée sur un des piquets de la palissade. Il est attendu que les affins et autres parents du défunt donnent des bovins à sacrifier en son honneur, une ou deux vaches au moins, mais préférentiellement des bœufs. La viande des animaux est cuite puis mangée, certains morceaux sont jetés sur la tombe qui a été creusée dans l'espace délimité précédemment. Les participants chantent et dansent en l'honneur du défunt, alors que des membres masculins de sa famille creusent la tombe. Le mort est placé la tête à l'ouest, vers le soleil couchant. La fosse est remplie de terre et de cailloux, et la pierre ayant servi au sacrifice de la première vache est maintenant placée au centre du tumulus. Après l'inhumation, l'esprit du défunt est supposé avoir quitté son corps. Les ossements des animaux sacrifiés sont

ensuite récupérés et placés dans un panier pour sécher. Le panier est installé dans un arbre et sera redescendu trois mois plus tard, lors d'une cérémonie commémorative marquant la fin des funérailles. Les ossements seront alors brûlés.

Chez les Hamar, le leader rituel (*bitta*) défunt est enveloppé dans une peau de bovin complète (avec la queue, la tête et les sabots) (Lydall & Strecker 1979). Il est placé sur une plateforme, au centre d'une hutte spécialement construite pour ses funérailles et qui sera finalement sa tombe. Des bovins sont sacrifiés et le contenu de leur estomac est partiellement versé sur son corps. Les animaux ont été offerts en sacrifice par les membres de sa famille, en reconnaissance de ses accomplissements. La viande des animaux est consommée par les invités qui, durant plusieurs jours vont venir rendre honneur au défunt et répondre à leurs obligations sociales. Les sacrifices peuvent ainsi être très nombreux. Sur le sol de la hutte, les bucranes des animaux consommés sont déposés en forme de couronne (Jensen 1959 : 340). Les grands crânes avec des cornes puissantes forment le cercle extérieur, puis viennent les crânes moins grands et finalement les plus petits à l'intérieur. Les cérémonies qui ont lieu durant cette période assurent au défunt son accès au statut d'ancêtre. Le corps du *bitta* reste dans cette hutte durant plusieurs années, puis sa tête sera finalement prélevée et déposée dans une grotte, avec les crânes de ses prédécesseurs.

De ces descriptions, il ressort que le dépôt animal en surface est une pratique réalisée pour des individus ayant une place importante dans leur société. Il s'agit généralement d'hommes adultes, mariés et avec enfants, qui occupent une fonction rituelle et/ou politique, ou encore qui ont acquis durant leur vie une certaine richesse, qu'elle soit matérielle, relationnelle ou symbolique. Les dépôts de surface concernent exclusivement les cornes et les crânes. Ce sont des parties animales qui sont non consommables ou du moins qui ne présentent pas un grand intérêt du point de vue alimentaire. Elles sont le plus souvent déposées dans un espace ouvert (sol aménagé et dégagé de toutes impuretés) ou au sommet d'une structure (tumulus, palissades). La pratique est courante de n'envoyer aux divinités ou ancêtres, que l'animal 'en esprit' ou de ne leur laisser que ses parties non consommables ; pour le reste l'animal est cuisiné et mangé par les hommes (Testart 2005b : 44). Ceci est parfaitement en accord avec nos données sur les sociétés pastorales et agropastorales africaines, indiquant le ciel comme la résidence du dieu créateur, des divinités, des ancêtres ou des esprits (chapitre 8). Le lieu du dépôt et/ou son voisinage immédiat peut ainsi être considéré comme un lieu d'échange entre le défunt, les vivants, la divinité ou les divinités, les esprits et les ancêtres (*ibid.* : 54). Les vivants font là des dons au défunt et celui-ci offre via sa famille une partie de son troupeau pour que les convives banquettent à sa mémoire.

Les participants chantent, dansent et prononcent des oraisons funèbres. Des sacrifices sont accomplis pour que le mort soit bienveillant envers les vivants, que son esprit soit apaisé, qu'il gagne l'au-delà et accède à la communauté des ancêtres. Le bétail apparaît comme le médium privilégié permettant, d'une part de s'adresser aux puissances célestes, aux esprits, aux ancêtres, et d'autre part, de s'adresser à la communauté des hommes. Le bovin est l'animal sacrificiel par excellence (Bonte 1999).

Les cornes et bucranes provenant des animaux sacrifiés sont déposés à même le sol, sur un monticule de terre, un tumulus de pierres ou encore au sommet de piquets. Ce qui prime dans ce dépôt, c'est qu'il soit visible, ne serait-ce qu'un court instant. Plus il est imposant, plus il révèle le prestige, la renommée, l'importance du défunt pour sa famille, ses proches et amis, sa communauté ou son peuple. Le caractère ostentatoire du dépôt apparaît primordial ici. Il témoigne que du bétail a bel et bien été sacrifié et que les rituels ont été exécutés selon la tradition en vigueur. Toutefois, tout rituel 'religieux' n'est jamais seulement 'religieux'. En effet, dans le rituel se jouent également des stratégies sociales. L'ethnographie nous enseigne que le sacrifice est festin, don aux hommes aussi bien qu'aux divinités, esprits ou ancêtres. Il est signe de munificence et de prodigalité. Tout sacrifice implique une dépense, celle de la bête à tuer, laquelle ne peut être fournie que par un personnage suffisamment riche pour le faire. Cela est particulièrement le cas pour les bovins (Testart 2006a : 50). Toutefois, sacrifier ne peut être perçu comme une simple dépense, une donation ou un acte pieux, c'est aussi un investissement, une manifestation de puissance sociale. Le sacrifice donne lieu à un repas communautaire et la quantité de viande consommée témoigne de la capacité économique et de la générosité du défunt et de sa famille. Ce repas a généralement lieu plusieurs jours, semaines, mois et parfois années après le décès et l'inhumation du défunt. Il s'agit de véritables festins de nourritures et de boissons durant lesquels les discussions sont nourries, et il n'est pas rare de voir des individus chercher à résoudre d'anciennes querelles, à établir de nouvelles alliances, finalement à obtenir des avantages sociaux, économiques ou politiques. De nombreuses données ethnologiques suggèrent en effet que les funérailles sont l'occasion de rehausser ou d'entretenir le prestige d'une personne ou de sa famille et l'ostentation, une manière d'affirmer, de consolider ou de pérenniser les structures sociales en vigueur (Poirier 1968 ; Huntington & Metcalf 1979 ; Bloch & Parry 1982 ; Pearson 1999 ; Hayden 2009). Les sacrifices animaux et l'exposition des crânes ou des cornes ont ainsi des fonctions multiples. Ils visent à assurer une protection contre des puissances invisibles, un soutien des divinités, esprits ou ancêtres, une intégration dans la communauté des ancêtres, une authentification sociale, une justification du pouvoir, une actualisation des alliances, une redistribution des richesses, une régulation des produits. Dans ces

sociétés sans écriture, entasser les restes significatifs des animaux sacrifiés, ne serait-ce pas la façon la plus simple et efficiente de marquer son rang pour une famille et de garder les comptes de ce qui a été donné ? En tant que tel, le sacrifice a définitivement une valeur ostentatoire. Ainsi, une sépulture au dépôt abondant, non seulement honore le défunt, mais amène une richesse symbolique et relationnelle aux vivants.

La distinction faite ici sur la base de l'emplacement des dépôts animaux, certains se trouvant en fosse, alors que d'autres sont en surface, me semble alors justifiée par l'existence de temporalités et fonctionnalités différentes et propres à chacun de ces événements funéraires. C'est du moins ce que nous suggèrent les données ethnologiques. Les dépôts en fosse sont liés à des rituels entourant le décès et, généralement dans les jours suivants, l'inhumation d'une personne. La fosse est véritablement le domaine du défunt. C'est un espace clos qui n'est généralement pas destiné à être réouvert. Les animaux qui y sont placés entiers avec le défunt sont, dans les sociétés dites à petite échelle, à considérer comme des accompagnants. L'ethnologie nous apprend qu'il s'agit d'animaux favoris. Les éleveurs avaient développé avec ces bovins une relation privilégiée, c'était d'ailleurs la plus forte et la plus intime parmi toutes celles qu'ils avaient entretenue avec leur bétail. Le destin de ces animaux a toujours été lié à celui de leurs propriétaires. Il ne paraît pas alors si incongru de les voir côte à côte dans la tombe. Dans les sociétés complexes, le dépôt d'animaux entiers ne semble pas avoir été pratiqué. Est-ce que cela pourrait s'expliquer par l'absence du phénomène des animaux favoris dans cette région des Grands Lacs ? Les rois étaient toutefois enveloppés dans la peau d'un bovin fonctionnant comme leur double animal ; le taureau dynastique. Cette pratique témoigne que des relations homme-animal d'une forte intensité existaient également dans les royaumes interlacustres, mais qu'elles prenaient des formes différentes. En outre, des hommes et des femmes étaient mis à mort pour les funérailles de personnages hors du commun. Dans ces cas également, il s'agit de morts d'accompagnement (Testart 2005b). Ces personnages, généralement les rois, emportaient avec eux dans la tombe des gens destinés à poursuivre le rôle qu'ils remplissaient de leur vivant. Entre eux, il y a perpétuation, continuité d'une relation qui existait dans la vie et qui est censée se poursuivre inchangée dans la mort (femme, cuisinier, serviteur, gardien de troupeaux, etc.). Comme les animaux entiers, ces personnes sont à disposition du défunt, ils ne sont nullement adressés à des divinités ou des puissances célestes.

En considérant la division tripartite des rites de passage proposée par Van Gennep (1909), et en observant les pratiques funéraires des éleveurs actuels, il me semble possible de relier ces dépôts en fosse et en surface découverts en archéologie aux transitions majeures

impliquées dans les rituels funéraires (rites de séparation, de marge et d'agrégation). Précédemment, nous avons vu que le premier temps des rituels funéraires dans le monde pastoral porte sur le traitement et l'élimination du corps du défunt. Ce qui importe pour les vivants, à travers ces rites de séparation, est de se protéger de l'impureté contagieuse de la mort, qui concerne non seulement le défunt et ses biens personnels, mais aussi d'autres personnes et objets ayant participé aux rituels funéraires. Le cadavre est pris en main rapidement, puis il est conduit vers sa sépulture. Les dépôts en fosse sont ici à rapporter à cette phase de séparation, avec ses rituels associés et en lien avec la gestion de la mort physique d'une personne. Dans un deuxième temps, viennent des rites de marge. C'est une période intermédiaire, durant laquelle l'ordre social est souvent perturbé. Les vivants viennent à craindre le pouvoir du mort qui pourrait interférer avec eux et chercher vengeance. Dans un troisième temps, viennent les rites d'agrégation qui canalisent l'éloignement du mort tout en restreignant l'exclusion des deuilés. Leur réintégration sera complète lorsque le défunt aura définitivement quitté le monde des vivants. La levée du deuil et l'accès au statut d'ancêtre ou d'esprit sont des moments clés de ces rites, donnant lieu à des célébrations qui raniment la cohésion sociale. Parmi les rites d'agrégation, se trouvent en effet des repas qui ont pour but de renouer, entre tous les membres d'un groupement survivant, la chaîne qui s'était brisée par la disparition d'un de ses chaînons (*ibid.* : 235). Ces repas ont lieu plusieurs jours, plusieurs semaines ou même années après l'inhumation, car lorsque les funérailles sont célébrées avec faste, elles exigent une forte accumulation de richesses (surtout du bétail destiné au sacrifice, ainsi que du grain pour la fabrication de la bière). Les dépôts en surface des bucranes sont ici à associer avec ces rites d'agrégation. Ils commémorent un acte sacrificiel nécessaire à l'intégration des vivants endeuillés et à l'agrégation du défunt au monde des morts ou à la communauté des ancêtres ou esprits. S'il me paraît envisageable d'analyser les restes animaux découverts en archéologie de cette manière, l'ethnologie nous incite toujours à la prudence interprétative, surtout lorsqu'elle nous révèle la complexité des rituels funéraires, la multiplicité des pratiques et de leurs motivations, la diversité des lieux où peuvent être retrouvés les restes³⁰⁶.

Néanmoins, une telle démarche ethnoarchéologique s'avère pertinente, car elle permet aux archéologues de mieux connaître les sociétés du passé qu'ils étudient et offre aux anthropologues une profondeur historique à certains de leurs sujets d'étude. Cette démarche ouvre assurément le débat sur la profondeur historique des pratiques et représentations en lien

³⁰⁶ Il s'agit d'une généralité, non d'une universalité. En effet, l'inhumation et le dépôt en surface sont parfois associés, comme chez les Himba du nord de la Namibie et du sud de l'Angola (Bollig 1997). À côté de la sépulture de riches hommes ou femmes, des crânes de bovins sont fixés à des piquets, le jour même de l'inhumation. Le nombre de bucranes indique la richesse du défunt. Pour les plus riches, jusqu'à septante crânes peuvent être fichés sur des piquets, ainsi que dans les arbres avoisinants. Pour les plus pauvres, trois ou quatre crânes sont seulement présents. Les animaux sont sacrifiés dans l'habitat du défunt, les crânes sont préparés là également, puis transportés par un cortège funèbre vers la tombe. D'autres bucranes seront fixés à l'avenir, lors de rituels de commémoration.

avec le bétail. Elle semble bien nous révéler que depuis fort longtemps le bétail joue un rôle de médiateur dans de nombreux rituels, qu'il est même un symbole primordial de tout rituel funéraire dans les sociétés pastorales africaines. Là, il ne représente pas uniquement la richesse, le statut, l'identité, le pouvoir, l'autorité d'un défunt ou de sa communauté, il symbolise aussi la vie et la possibilité de régénération.

14. CONCLUSION GENERALE

Cette étude est le résultat d'une recherche interdisciplinaire portant sur la préhistoire et l'histoire du pastoralisme en Afrique du Nord et de l'Est. Elle développe une approche ethnoarchéologique destinée, d'une part, à identifier des pratiques dénotant une relation complexe homme-animal et semblant se perpétuer dans le temps et l'espace, d'autre part, à déterminer les sens possibles de ces pratiques et les raisons de leurs persistance. Pour mener à bien un projet aussi ambitieux, plusieurs étapes ont été nécessaires.

Tout d'abord, il m'a fallu montrer que le pastoralisme est bien visible en archéologie, alors même que la nature du travail pastoral tend à réduire les possibilités de découvrir des vestiges associés. En effet, ce travail, qui consiste dans la manipulation du bétail, requiert moins l'application d'un équipement matériel élaboré que la mise en œuvre immédiate d'un bagage de connaissances intellectuelles (Hazel 1979 ; Digard 1988, 1989). Pour cette raison, j'ai préféré envisager le pastoralisme moins dans son aspect économique qu'idéologique. J'ai ainsi pu montrer que l'idéologie, cet ensemble de valeurs et d'idées communes dans une société, est constituée d'éléments symboliques et matériels qui peuvent être préservés dans les vestiges archéologiques. Je me suis inspiré ici de travaux indiquant que l'idéologie peut être matérialisée, c'est-à-dire, avoir une forme concrète lui permettant d'être partagée par les membres d'une société, et que ce processus de matérialisation s'opère de diverses manières à travers des rituels, des cérémonies, des festins, des objets symboliques, des lieux sacrés, des monuments, etc., rendant alors possible sa manipulation, son contrôle et parfois son extension au-delà même de son groupe originel (Demarrais *et al.* 1996). Cette approche a été particulièrement utile à l'identification et à l'analyse des vestiges étudiés ici, à savoir les restes animaux retrouvés dans des dépôts en fosse ou en surface, ainsi que les représentations de bovins peints et gravés dans les arts rupestres.

Ensuite, j'ai réalisé une historiographie du pastoralisme qui a révélé la profondeur historique de certaines pratiques et représentations en lien avec le bétail, comme le sacrifice animal, la consommation du sang et du lait, le dépôt d'encornures sur les sépultures, l'intimité des relations homme-animal, l'identification de l'éleveur à son bovin favori, le bétail comme source de prestige, etc. J'ai choisi de décrire certaines de ces pratiques en détail, telles qu'elles nous sont connues dans les sociétés dites à petite échelle d'Afrique de l'Est et dans les sociétés dites complexes de la région des Grands Lacs. Il s'agit, d'une part, de pratiques en lien avec la gestion de la mort physique et sociale d'une personne, d'autre part, de pratiques en lien avec l'esthétique et la symbolique du bétail. Il a été montré que le bétail a un rôle de médiateur dans les rituels funéraires, entre les défunts, les vivants et les esprits, ancêtres ou divinités, et qu'il représente une

richesse matérielle, relationnelle et symbolique. C'est en raison de cette valeur emblématique du bétail que ses restes sont utilisés (cuir pour l'enveloppement des corps), consommés (chair pour les festins), déposés (morceaux de viande inhumés avec le défunt) ou exposés (bucranes sur ou à côté des sépultures). Il a été montré également, à travers le phénomène des animaux favoris, que le bétail participe activement de la construction identitaire des pasteurs africains. Les bovins sont modifiés dans leur apparence (encornures déformées, robes décorées, oreilles crantées, fanons découpés, etc.), puis finalement dans leur essence. Ils quittent en effet la sphère des animaux domestiques pour entrer dans une autre plus proche de celle des humains. Ils sont les garants de la bonne fortune de leurs propriétaires et ces derniers vont prendre un nom en rapport avec la couleur de robe de leurs bovins. Ces pratiques en lien avec la mort ou avec l'esthétique et la symbolique du bétail apparaissent au final comme caractéristiques de sociétés ayant attribué une valeur centrale au bétail, que ces sociétés soient dites à petite échelle (sociétés à systèmes lignagers segmentaires, à systèmes de classes d'âge, à systèmes générationnels) ou dites complexes (royaumes de la région des Grands Lacs). Des similitudes remarquables existent entre ces sociétés et qui sont en partie expliquées par le fait que ces sociétés sont historiquement interreliées. Des similitudes remarquables existent également entre ces sociétés et celles de la pré- et protohistoire, et ce sont ces similitudes là qui nous intriguent davantage. Comment en effet expliquer la continuité de ces pratiques pastorales face à la discontinuité des populations observée en archéologie ? Il y a plus d'une réponse à cette question, comme nous l'avons vu. Sans nier l'importance du climat ou de l'environnement dans la diffusion et l'adoption de l'élevage, ces dernières nous sont apparues toutefois comme essentiellement fonction de facteurs humains et culturels. Pour chacune des régions, il a été mis en évidence quels phénomènes pouvaient être à l'œuvre (migrations humaines et animales, acculturations, assimilations, diffusions de techniques, échanges, etc.). Toutefois, la compréhension exacte de l'origine, de la diffusion et de l'adoption des pratiques et représentations en lien avec le gros bétail demeure encore limitée par le manque de données archéologiques et je n'ai pu avancer que quelques hypothèses très générales.

Finalement, dans cette approche ethnoarchéologique, les données ethnologiques ont été exploitées de manière critique, afin de servir une interprétation archéologique contrôlée. Ainsi, en observant les ressemblances et les différences entre mes sources ethnologiques et mes cibles archéologiques, il a été possible d'amener plusieurs conclusions. Par exemple, il a été montré que la présence de restes animaux dans des espaces prédestinés (puits, fosses, fossés, tumuli) relève le plus souvent de pratiques rituelles. La nature de ces restes, ainsi que leurs emplacements, nous informent en outre sur le sens et le temps de la mise à mort animale, ainsi que sur la signification du dépôt (abattages rituels, sacrifices animaux, morts d'accompagnement, offrandes funéraires). Il

a également été montré que les arts rupestres attestent l'importance esthétique et symbolique du bétail pour les éleveurs de la préhistoire, et cela dans toutes les régions abordées (Sahara, vallée du Nil, Corne de l'Afrique, Afrique de l'Est). Ils suggèrent que les pratiques aujourd'hui observées dans le phénomène des animaux favoris, à savoir les déformations des encornures, les décorations des robes ou encore les transformations des encolures, trouvent leurs origines dans le Néolithique africain.

Cette thèse démontre ainsi qu'une collaboration entre archéologie et ethnologie est une condition nécessaire au renforcement de nos connaissances sur le pastoralisme africain. En effet, si l'anthropologie permet d'ouvrir le champ interprétatif en archéologie, l'archéologie a beaucoup à offrir à l'anthropologie en témoignant de la profondeur historique de certains phénomènes. La compréhension des relations homme-animal dans le temps et dans l'espace passe par une telle collaboration.

15. BIBLIOGRAPHIE

- Abbink, J. 1992. Funeral as ritual : an analysis of Me'en mortuary rites (Southwest Ethiopia), *Africa*, 47, 2, 221-236.
- 1997a. The myth of the 'Tishana-Me'en 'kingship' (Southern Ethiopia). Ideological reflections of socioeconomic change, *Anthropos*, 92, 4/6, 551-556.
 - 1997b. The shrinking cultural and political space of East African pastoral societies, *Nordic journal of African studies*, 6, 1-17.
 - 2000. Tourism and its discontents : Suri-tourists encounters in Southern Ethiopia, *Social Anthropology*, 8, 1, 1-17.
 - 2003. Love and death of cattle : the paradox in Suri attitudes toward livestock, *ethnos*, 68, 3, 341-364.
 - 2007. Culture slipping away : violence, social tension and personal drama in Suri society, Southern Ethiopia. In: Rao, A., Bollig, M. & Böck, M. (eds.) *The practice of war : production, reproduction and communication of armed violence*. New York, Berghahn Books, 53-72.
- Abbink, J., Askew, K., Dori, D. F., Fratkin, E., Gabbert, E., Galaty, J. G., *et al.* 2014. Lands of the future : transforming pastoral lands and livelihoods in eastern Africa, *Max Planck Institute for Social Anthropology - Working Papers*, 54, 1-29.
- Achilli, A., Olivieri, A., Pellecchia, M., Ubaldi, C., Colli, L., Al-Zahery, N., *et al.* 2008. Mitochondrial genomes of extinct aurochs survive in domestic cattle, *Current Biology*, 18, 4, 157-158.
- Adams, W. Y. 1977. *Nubia. Corridor to Africa*. Princeton, Princeton University Press.
- 1982. The coming of Nubian speakers to the Nile Valley. In: Ehret, C. & Posnansky, M. (eds.) *The archaeological and linguistic reconstruction of African history*. Berkeley, University of California Press, 11-38.
 - 1995. The kingdom and civilization of Kush in Northeast Africa. In: Sasson, J. (ed.) *Civilizations of Ancient Near East*. New York, Charles Scribner's Sons, 775-789.
- Adamson, J. 1946. Rock engravings near Lake Rudolf, *Journal of the East Africa and Uganda Natural History Society*, 19, 1, 70-71.
- Adriansen, H. K. & Nielsen, T. T. 2005. The geography of pastoral mobility : a spatio-temporal analysis of GPS data from Sahelian Senegal, *GeoJournal*, 64, 3, 177-188.
- Albert, J.-P. & Midant-Reynes, B. 2005. *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris, Soleb.
- Ali, M. Y. & Ibrahim, I. 2012. Rock art in Somaliland : discovery of two new rock painting sites, *The Petroleum Institute Abu Gorditha*, 25, 7-24.
- Allard-Huard, L. 1980. Nouvelles gravures rupestres du Gebel Gorgod, Soudan, 3e cataracte, *Bulletin de la société préhistorique française*, 77, 2, 38-40.
- 1983. Nouvelles stations rupestres dans le secteur de la 3e cataracte du Nil (Nubie soudanaise), *Bulletin de la Société Préhistorique Française. Comptes Rendus des Séances Mensuelles Paris*, 80, 5, 142-143.
 - 2000. *Nil-Sahara dialogues rupestres : l'homme innovateur. II*. Divajeu, Moulin de Lambres.
- Allard-Huard, L., Arcangioli, G., Arcangioli, S., A, B., D, B., Cammelli, M., *et al.* 1996. *Arte rupestre nel Ciad. Borkou, Ennedi, Tibesti*. Segrate, Pyramids.
- Allard-Huard, L. & Huard, P. 1982. Nouveaux témoignages de la culture des Chasseurs au Gebel Gorgod, Soudan, 3e cataracte, *Bulletin de la société préhistorique française*, 79, 4, 124-128.
- Almagor, U. 1971. *The social organization of the Dassanetch of the Lower Omo*. Manchester, University of Manchester.
- 1972. Name-oxen and ox-names among the Dassanetch of Southwest Ethiopia, *Paideuma*, 18, 79-96.
 - 1978. *Pastoral partners : affinity and bond partnership among the Dassanetch of South-West Ethiopia*. Manchester, Manchester University Press.

- 1994. Transformative bones. A theme in the anthropology of death in a pastoral society. *In: Baxter, P. T. W. (ed.) A river of blessings : essays in honor of Paul Baxter.* Syracuse, New York, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 247-258.
- Almagro Basch, M. & Almagro Gorbea, M. 1968. *Estudios de arte rupestre nubio I. Yacimientos situados en la orilla oriental del Nilo, entre Nag Kolorodna y Kars Ibrim (Nubia egipcia).* Madrid, Direccion de Relaciones Culturales.
- Alzieu, J.-P. 1983. *Phylogénie et évolution de Bos Taurus L. Aspects morphologiques et anatomo-physiologiques des origines au seizième siècle.* Toulouse, Thèse École nationale vétérinaire de Toulouse.
- Ambrose, S. H. 1982. Archaeology and linguistic reconstructions of history in East Africa. *In: Ehret, C. & Posnansky, M. (eds.) The archaeological and linguistic reconstruction of African history.* Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 104-157.
- 1984. The introduction of pastoral adaptations to the highlands of East Africa. *In: Clark, J. D. & Brandt, S. A. (eds.) From hunters to farmers : the causes and consequences of food production in Africa.* Berkeley, University of California Press, 212-239.
- 1998. Chronology of the Later Stone Age and food production in East Africa, *Journal of Archaeological Science*, 25, 4, 377-392.
- Amin, M., Willetts, D. & Eames, J. 1987. *The last of the Maasai.* London, Bodley Head.
- Anag, G., Cremaschi, M., Lernia, S. D. & Liverani, M. 2002. Environment, archaeology, and oil : the Messak Settafet rescue operation (Libyan Sahara), *African Archaeological Review*, 19, 2, 67-73.
- Anati, E. 1986. The state of research in rock art. The rock art of Tanzania and the East African sequence, *Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici Brescia*, 23, 15-68.
- 1996. Cultural patterns in the rock art of central Tanzania. *In: Aumassip, G., Clark, D. J. & Mori, F. (eds.) The prehistory of Africa. Colloquium XXIX : the most ancient manifestations of rock-art in Africa and their 'religiousness'. Colloquium XXX : the concept of the 'neolithic' in Africa with particular reference to the Saharan region : XIII international Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, Forli, Italia 8-14 september 1996.* Forli, ABACO, 11-70.
- Ancori, B. 2005. Analogie, évolution scientifique et réseaux complexes, *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 1, 1, 9-61.
- Anderson, D. M. 1993. Cow power : livestock and the pastoralist in Africa, *African Affairs*, 92, 366, 121-133.
- Anderson, D. M. & Johnson, D. H. 1995. *Revealing prophets : prophecy in Eastern African history.* London, James Currey.
- Anfray, F. 1967. Les sculptures rupestres de Chabbè dans le Sidamo, *Annales d'Éthiopie*, 7, 19-32.
- 1976. Les sculptures rupestres de Galma dans le Sidamo, *Annales d'Éthiopie*, 10, 53-55.
- Anfray, F., Annequin, G., Bailloud, G. & Schneider, R. 1965. Chronique archéologique, 1960-1964, *Annales d'Éthiopie*, 6, 3-48.
- Anselin, A. 2000. Bœufs et pasteurs – Soudan, Libye, Égypte antique, *Cahiers caribéens d'Égyptologie*, 1, 71-119.
- Applegate, A., Gautier, A. & Duncan, S. 2001. The North tumuli of the Nabta Late Neolithic ceremonial complex. *In: Wendorf, F., Schild, R. & Associates, A. (eds.) Holocene settlement of the Egyptian Sahara, volume 1. The Archaeology of Napta Playa.* New York, Kluwer Academic, 468-488.
- Arkell, A. J. 1961. *A history of the Sudan from the earliest times to 1821.* London, Athlone Press.
- Arundell, R. 1936. Rock paintings in Bukoba district, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 66, 113-115.
- Ascher, R. 1961. Analogy in archaeological interpretation, *Southwestern Journal of Anthropology*, 17, 4, 317-325.
- Assefa, Z., Pleurdeau, D., Duquesnoy, F., Hovers, E., Pearson, O., Asrat, A., et al. 2013. Survey and explorations of caves in southeastern Ethiopia : Middle Stone Age and Later Stone Age archaeology and Holocene rock art, *Quaternary International*, 30, 1-12.

- Atherton, J. H. 1983. Ethnoarchaeology in Africa, *African Archaeological Review*, 1, 1, 75-104.
- Aumassip, G. 2006. Interventions humaines sur les plantes et les animaux dans le Sahara central, *Comptes Rendus Palevol*, 5, 1, 421-427.
- Ausenda, G. 1995. The segmentary lineage in contemporary anthropology and among the Langobards. In: Ausenda, G. (ed.) *After Empire. Towards an ethnology of Europe's Barbarians*. San Marion, Boydell Press, 15-45.
- Autuori, J. C. 2001. Monarchie pharaonique et royautés divines africaines, *Cahiers caribéens d'Égyptologie*, 2, 27-52.
- Ayad, C. & Snapp, T. 2011. Sud-Soudan : naissance d'un nouvel État, *Géo*, Janvier, 383, 106-121.
- Bachechi, L. 1995. Gesuba : a new site with rock engravings in Sidamo (Ethiopia), *Anthropologie*, 33, 3, 179-190.
- 1999. Nuove incisioni rupestri in Etiopia meridionale, *News 95. International Rock Art Congress*, Turin, CD-Rom.
- 2005. Le incisioni rupestri di Harurona Cave nel Wolayta, *Antrocom*, 1, 2, 107-114.
- Bacon, C. 1922. The Anuak, *Sudan Notes and Records*, 5, 3, 113-129.
- Bailloud, G. 1997. *Art rupestre en Ennedi. Looking for rock paintings and engravings in the Ennedi Hills*. Saint-Maur-des-Fossés, Sépia.
- Baker, S. W. 1866. *The Albert N'Yanza. Great basin of the Nile and explorations of the Nile sources*. London, MacMillan.
- Balasse, M. & Ambrose, S. H. 2005. Mobilité altitudinale des pasteurs néolithiques dans la vallée du Rift (Kenya) : premiers indices de l'analyse du $\delta^{13}\text{C}$ de l'émail dentaire du cheptel domestique, *Anthropozoologica*, 40, 1, 147-166.
- Balasse, M., Ambrose, S. H., Smith, A. B. & Price, T. D. 2002. The seasonal mobility model for prehistoric herders in the south-western Cape of South Africa assessed by isotopic analysis of sheep tooth enamel, *Journal of Archaeological Science*, 29, 9, 917-932.
- Balfour Paul, H. 1956. A prehistoric cult still practised in Muslim Darfur, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 86, 1, 77-86.
- Bangsgaard, P. 2010. *Ritual cows or just another flock of sheep ? Faunal deposit practises at C-Group and Pangrave cemeteries*. Copenhagen, Faculty of Humanities, University of Copenhagen.
- 2013. Pan-grave faunal practices-ritual deposits at five cemeteries in Lower Nubia, *Anthropozoologica*, 48, 2, 287-297.
- 2014a. Animal deposits at H29, a Kerma Ancien cemetery in the Northern Dongola Reach, *Sudan & Nubia*, 18, 20-25.
- 2014b. Nubian faunal practices. Exploring the C-Group 'Pastoral Ideal' at nine cemeteries. In: Anderson, J. R. (ed.) *Fourth Cataract and beyond. Proceedings of the 12th International conference for Nubian studies*. Leuven, Peeters, 347-356.
- Barfield, T. J. 1993. *The nomadic alternative*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- Barich, B. E., Lucarini, G., Hamdan, M. A. & Hassan, F. 2014. *From lake to sand. The archaeology of Farafra Oasis, Western Desert, Egypt*. Sesto Fiorentino, All'Insegna del Giglio.
- Barnard, H. 2009. The archaeology of the pastoral nomads between the Nile and the Red Sea. In: Szuchman, J. (ed.) *Nomads, tribes, and the state in the Ancient Near East : cross-disciplinary perspectives*. Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 15-41.
- Barnard, H. & Wendrich, W. 2008. *The archaeology of mobility. Old world and new world nomadism*. Los Angeles, Cotsen Institute of Archaeology.
- Baroin, C. & Boutrais, J. 2009. Bétail et société en Afrique, *Journal des africanistes*, 78-1/2, 9-52.
- Barrau, J., Bonte, P. & Digard, J. P. 1973. Études sur les sociétés de pasteurs nomades. Sur l'organisation technique et économique, *Centre d'études et de recherches marxistes*, 109.
- Barrow, J. 1802. *An account of travels into the interior of southern Africa, in years 1797 and 1798*. New York, G. P. Hopkins.

- Barth, F. 1964. Capital, investments and the social structure of a pastoral nomad group in South Persia. In: Firth, R. & Yamey, B. X. (eds.) *Capital, savings, and credit in peasant societies*. London, George Allen and Unwin.
- Barth, H. 1859. *Reisen und Entdeckungen in Nord-und Cental-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855*. Gotha, J. Perthes, 1857-1858, 5 vol.
- Barthelme, J. W. 1985. *Fisher-hunters and neolithic pastoralists in East Turkana, Kenya*. Oxford, Archaeopress.
- Barton, J. 1921a. Notes on the Suk tribe of Kenia Colony, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 51, 82-99.
- 1921b. Notes on the Turkana tribe of British East Africa, *African Affairs*, 20, 78, 107-115.
- 1923. Notes on the Kipsikis or Lumbwa tribe of Kenya Colony, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 53, 42-78.
- Bassi, M. 2011. Primary identities in the lower Omo valley : migration, cataclysm, conflict and amalgamation, 1750-1910, *Journal of Eastern African Studies*, 5, 1, 129-157.
- Baumann, H. 1948. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris, Payot.
- Baumann, H. & Westermann, D. 1962. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris, Payot.
- Baumann, O. 1894. *Durch Massailand zur Nilquelle : Reisen und Forschungen der Massai-Expedition des deutschen Antisklaverei-Komite in den Jahren 1891-1893*. Berlin, Reimer.
- Baxter, P. T. W. 1954. *The social organisation of the Boran of Northern Kenya*. Oxford, Unpublished Ph. D. Thesis, Lincoln College.
- 2002. Cattle complex. In: Barnard, A. & Spencer, J. (eds.) *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London, Routledge, 138.
- Baxter, P. T. W. & Almagor, U. 1978. *Age, generation and time. Some features of East African age organisations*. London, Hurst.
- Baxter, P. T. W. & Hogg, R. 1990. *Property, poverty and people : changing rights in property and problems of pastoral development*. Manchester, Department of Social Anthropology and International Development Centre, University of Manchester.
- Beattie, J. 1959. Rituals of Nyoro kingship, *Africa*, 29, 2, 134-145.
- 1960. *Bunyoro : an African kingdom*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Beckwith, C. & Fisher, A. 1999. *African ceremonies*. New York, Harry N. Abrams.
- Beckwith, C., Fisher, A. & Hancock, G. 1990. *African art : people and ancient cultures of Ethiopia and the Horn of Africa*. New York, HN Abrams.
- Beech, M. W. H. 1911. *The Suk. Their language and folklore*. Oxford, Clarendon Press.
- Behnke Jr, R. H. 1980. *The Herders of Cyrenaica: Ecology, Economy, and Kinship among the Bedouin of Eastern Libya*. Urbana, University of Illinois Press.
- Belk, R. 1988. Possessions and the extended Self, *Journal of Consumer Research*, 15, 139-168.
- 1996. Metaphoric relationships with pets, *Society and Animals*, 4, 2, 121-145.
- Berger, C., Geoffroy-Schneider, B. & Leclant, J. 1997. *L'ABCdaire du Soudan. Royaumes sur le Nil*. Paris, Institut du monde arabe.
- Berhe, M. & Butera, J.-B. 2012. *Climate change and pastoralism : traditional coping mechanisms and conflict in the Horn of Africa*. Addis Abeba, Institute for Peace and Security Studies and University for Peace.
- Bernardi, B. 1952. The age-system of the Nilo-Hamitic peoples : a critical evaluation, *Africa*, 316-332.
- 1991. âge. In: Bonte, P. & Izard, M. (eds.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 31-32.
- Bernus, E. 1990. Le nomadisme pastoral en question, *Etudes rurales*, 120, 41-52.
- Beyin, A. & Shea, J. 2008. Evidence for middle and later stone Age cultures on the Buri Peninsula and teh Gulf of Zula, Red Sea coast of Eritrea. In: Schmidt, P. R., Curtis, M. C. & Teka, Z. (eds.) *The archaeology of Ancient Eritrea*. Trenton, Red Sea Press.

- Biagetti, S. & Di Lernia, S. 2003. Vers un modèle ethnographique-écologique d'une société pastorale préhistorique Saharienne, *Sahara*, 14, 7-30.
- Bietak, M. 1979. Ceramics of the C-Group culture. In: Hintze, F. (ed.) *Africa in Antiquity. The Arts of Ancient Nubia and the Sudan*. Berlin, Meroitica 5, 107-127.
- Binford, L. R. 1967. Smudge pits and hide smoking : the use of analogy in archaeological reasoning, *American Antiquity*, 31, 1, 1-12.
- 1981. Middle-range research and the role of actualistic studies In: Binford, L. R. (ed.) *Bones. Ancient men and modern myth*. New York, Academic Press.
- Blench, R. 1993. Ethnographic and linguistic evidence for the prehistory of African ruminant livestock, horses and ponies. In: Shaw, T., Sinclair, P., Andah, B., et al. (eds.) *The archaeology of Africa. Food, metals and towns*. London-New York, Routledge, 71-103.
- 2000. *Extensive pastoral livestock systems : issues and options for the future*. ODI, London.
- Bloch, M. 1971. *Placing the dead : tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar*. London, Seminar Press.
- Bloch, M. & Parry, J. 1982. *Death and the regeneration of life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bolig, M. 1997. Contested places : graves and graveyards in Himba culture, *Anthropos*, 92, 35-50.
- 2000. Staging social structures : ritual and social organisation in an egalitarian society. The pastoral Pokot of Northern Kenya, *ethnos*, 65, 3, 341-365.
- Bolig, M. & Österle, M. 2013. The political ecology of specialisation and diversification : long-term dynamics of pastoralism in East Pokot District, Kenya. In: Bolig, M., Schnegg, M. & Wotzka, H.-P. (eds.) *Pastoralism in Africa. Past, present and future*. New York, Berghahn, 289-315.
- Bolig, M., Schnegg, M. & Wotzka, H.-P. 2013. *Pastoralism in Africa : past, present and future*. New York, Berghahn Books.
- Bonnet, C. 1982. Les fouilles archéologiques de Kerma (Soudan), *Genava*, n.s., 30, 1-42.
- 1984. Les fouilles archéologiques de Kerma (Soudan), *Genava*, 32, 5-20.
- 1990a. Kerma l'un des plus vieux royaumes d'Afrique, *Archeologia*, 258, 32-41.
- 1990b. Kerma, point de rencontre entre l'Égypte et les populations africaines, *Sahara*, 3, 83-88.
- 1990c. *Kerma, royaume de Nubie : l'antiquité africaine au temps des pharaons; exposition organisée au Musée d'art et d'histoire, Genève 14 juin-25 novembre 1990*. Genève, Mission archéologique de l'Université de Genève au Soudan.
- 1992. Entre l'Égypte des pharaons et l'Afrique noire. Le royaume de Kerma, *Historia*, 17, 45-51.
- 1993. Kerma : les apports historiques de l'archéologie, *Etudes nubiennes*, 1, 101-110.
- 1997. Kerma : rapport préliminaire sur les campagnes de 1995-1996 et 1996-1997, *Genava*, n.s., 45, 97-112.
- 2000. *Édifices et rites funéraires à Kerma*. Paris, Errance.
- 2014a. *La ville de Kerma. Une capitale nubienne au sud de l'Égypte*. Lausanne, Favre.
- 2014b. Forty years research on Kerma cultures. In: Anderson, J. R. & Welsby, D. A. (eds.) *Proceedings of the XIIth international conference for Nubian studies*. Leuven-Paris-Walpole, Peeters.
- Bonnet, C., Chaix, L., Lenoble, P., Reinold, J. & Valbelle, D. 1989. Sépultures à chiens sacrifiés dans la vallée du Nil, *Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille*, 11, 25-39.
- Bonnet, C. & Ferrero, N. 1996. Les figurines miniatures de Kerma (Soudan), *Sahara*, 8, 61-66.
- Bonte, P. 1975. Cattle for God : an attempt at a Marxist analysis of the religion of East African herdsmen, *Social Compass*, 22, 3-4, 381-396.

- 1978. Pastoral production, territorial organization, and kinship in segmentary lineage societies. *In: Burnham, P. & Allen, R. F. (eds.) Social and ecological systems.* London, Academic Press, 203-226.
 - 1985. Structures d'âge, organisation familiale et systèmes de parenté en Afrique de l'Est. *In: Abélès, M. & Collard, C. (eds.) Âge, pouvoir et société en Afrique noire.* Paris, Karthala, 57-89.
 - 1991a. 'To increase cows, God created the King' : the function of cattle in intralacustrine societies. *In: Bonte, P. & Galaty, J. G. (eds.) Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa.* Boulder, Westview Press, 62-86.
 - 1991b. Segmentaire (système). *In: Bonte, P. & Izard, M. (eds.) Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris, Presses Universitaires de France, 655-658.
 - 1999. Le sacrifice animal, *La ricerca folklorica*, 40, 79-89.
 - 2004. Des 'peuples du bétail' : origines mythiques et pratiques rituelles de l'élevage en Afrique de l'Est, *Techniques & culture*, 1-2, 43-44, 1-16.
 - 2009. De la boomanie au fétichisme du bétail. Une approche du pastoralisme en Afrique de l'Est, *Journal des africanistes*, 78, 1/2, 197-217.
- Bonte, P. & Izard, M. 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris, Presses Universitaires de France.
- Botte, R., Dreyfus, F., Le Pape, M. & Vidal, C. 1969. Les relations personnelles de subordination dans les sociétés interlacustres de l'Afrique centrale, *Cahiers d'études africaines*, 9, 35, 350-401.
- Bouakaze-Khan, D. 2002. *L'art rupestre de la Corne de l'Afrique. Étude globale dans son contexte archéologique et anthropologique. Modèle d'interprétation. 2 vol.* Panthéon-Sorbonne, Thèse Paris 1, non publié.
- 2007. L'art rupestre de la Corne de l'Afrique : perspectives théoriques, *INORA*, 48, 20-23.
- Bouasse, H., Delbet, P., Durkheim, E., Giard, A., Job, A. & Le Dantec, F. 1909. *De la méthode dans les sciences.* Paris, Alcan.
- Bower, J. 1988. Evolution of Stone Age food-producing cultures in East Africa. *In: Bower, J. & Lubell, D. (eds.) Prehistoric cultures and environment in the Late Quaternary of Africa* Cambridge, British Archaeological Reports, 91-114.
- 1991. The pastoral neolithic of East Africa, *Journal of World Prehistory*, 5, 1, 49-82.
- Bower, J. R. & Nelson, C. M. 1978. Early pottery and pastoral cultures of the Central Rift Valley, Kenya, *Man*, 13, 4, 554-566.
- Bradley, D. G., Loftus, R. T., Cunningham, P. & Machugh, D. E. 1998. Genetics and domestic cattle origins, *Evolutionary Anthropology : Issues, News, and Reviews*, 6, 3, 79-86.
- Bradley, D. G., Machugh, D. E., Cunningham, P. & Loftus, R. T. 1996. Mitochondrial diversity and the origins of African and European cattle, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 93, 10, 5131-5135.
- Bradley, D. G. & Magee, D. A. 2006. Genetics and the origins of domestic cattle. *In: Zeder, M. A., Bradley, D. G., Emshwiller, E., et al. (eds.) Documenting domestication : new genetic and archaeological paradigms.* Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 317-328.
- Bradley, R. J. 1992. *Nomads in the archaeological record : case studies in the northern provinces of the Sudan.* Berlin, Akademie.
- Brandt, S. A. 1984. New perspectives on the origins of food production in Ethiopia. *In: Clark, J. D. & Brandt, S. A. (eds.) From hunters to farmers : causes and consequences of food production in Africa.* Berkeley, University of California Press, 173-190.
- Brandt, S. A. & Carder, N. 1987. Pastoral rock art in the Horn of Africa : making sense of udder chaos, *World Archaeology*, 19, 2, 194-213.

- Brantlinger, P. 1985. Victorians and Africans : the genealogy of the myth of the dark continent, *Critical Inquiry*, 12, 1, 166-203.
- Braudel, F. 1949. *La Méditerranée et le monde méditerranéen au temps de Philippe II*. Paris, Colin.
- Bravo, A. F. 2009. *El arte rupestre prehistórico de África Nororiental : nuevas teorías y metodologías*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Breton, G., Schlebusch, C. M., Lombard, M., Sjödin, P., Soodyall, H. & Jakobsson, M. 2014. Lactase persistence alleles reveal partial East African ancestry of southern African Khoe pastoralists, *Current Biology*, 24, 8, 852-858.
- Breuil, H. 1934. Peintures préhistoriques de Harar (Abyssinie), *L'Anthropologie*, 54, 5/6, 473-483.
- 1952. *Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer d'après les relevés du Colonel Brenans*. Paris, Arts et métiers graphiques.
- Briois, F., Midant-Reynes, B., Machand, S., Tristant, Y., Wuttman, M., De Dapper, M., *et al.* 2012. Neolithic occupation of an artesian spring : KS043 in the Kharga Oasis, Egypt, *Journal Of Archaeology*, 37, 3, 178-191.
- Brittain, M. & Clack, T. 2012. Archaeological and ethno-historical investigations in Mursiland, SW Ethiopia : second interim report, *Nyame Akuma*, 78, 41-57.
- Brochier, J. E., Villa, P., Giacomarra, M. & Tagliacozzo, A. 1992. Shepherds and sediments : geo-ethnoarchaeology of pastoral sites, *Journal of Anthropological Archaeology*, 11, 1, 47-102.
- Brown, J. 1990. Horn-shaping ground-stone axe-hammers, *AZANIA*, 25, 1, 57-67.
- Brown, S.-E. 2004. The human-animal bond and self psychology : toward a new understanding, *Society and Animals*, 12, 1, 67-86.
- Brüderlin, T. 2012. *The incorporation of children into the society : pre-and postnatal rituals among the Hamar of Southern Ethiopia*. Mainz, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität.
- Bryan, M. A. 1945. A linguistic no-man's land, *Africa : Journal of the International African Institute*, 15, 4, 188-205.
- Budka, J. 2007. HUNE 2005 : The Kirebkan Survey. In: Näser, C. & Lange, M. (eds.) *Proceedings of the Second International Conference on the Archaeology of the Fourth Nile Cataract, Berlin, August 4th-6th, 2005*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 58-72.
- Buffavand, L. 2008. *Fureur du guerrier et gloire du meurtrier. Étude des rites funéraires en pays bodi (Éthiopie)*. Lyon, MA Thesis, Université de Lyon II, non publié.
- Bunge, M. A. 1969. Analogy, simulation, representation, *Revue internationale de philosophie*, 23, 87, 16-33.
- 1973. *Method, model and matter*. Dordrecht, D. Reidel.
- Burton, A. 2001. Urbanisation in Eastern Africa : an historical overview, c. 1750-2000, *AZANIA*, 36, 1, 1-28.
- Burton, J. W. 1978. Ghosts, ancestors and individuals among the Atuot of the southern Sudan, *Man*, 13, 4, 600-617.
- 1981. *God's ants : a study of Atuot religion*. St. Augustin, Anthropos Institute.
- 1982. The divination of Atuot philosophy, *Journal of Religion in Africa*, 13, 1, 1-10.
- Burton, R. F. 1860. *The Lake regions of Central Africa. A picture of exploration*. New York, Harper and Brothers.
- Butt, B. 2010. Seasonal space-time dynamics of cattle behavior and mobility among Maasai pastoralists in semi-arid Kenya, *Journal of Arid Environments*, 74, 3, 403-413.
- Butzer, K. W. 1958. *Studien zum vor-und frühgeschichtlichen Landschaftswandel der Sahara I. Die Ursachen des Landschaftswandels der Sahara und Levante seit dem klassischen altertum. II. Das ökologische Problem der neolithischen Felsbilder der östlichen Sahara*. Wiesbaden, Steiner.
- 1959. *Die Naturlandschaft Aegyptens während der Vorgeschichte und der Dynastischen Zeit*. Wiesbaden, Steiner.
- Buxton, J. C. 1973. *Religion and healing in Mandari*. Oxford, Clarendon Press Oxford.

- Buzon, M. R. & Judd, M. A. 2008. Investigating health at Kerma : sacrificial versus nonsacrificial individuals, *American Journal of Physical Anthropology*, 136, 1, 93-99.
- Calegari, G. 1999. *L'arte rupestre dell'Eritrea : repertorio ragionato ed esegesi iconografica*. Milano, Società Italiana di Scienze Naturali.
- Campbell, A. s.d. Rock art of East Africa. A brief summary, *TARA*.
- Campbell, A. C. & Coulson, D. 2012. Konda. World heritage rock painting site, *Adoranten*, 5-18.
- Capart, J. 1904. *Les débuts de l'art en Égypte*. Bruxelles, Vromant.
- Caramelli, D. 2006. The origins of domesticated cattle, *Human Evolution*, 21, 2, 107-122.
- Carrière, M. 1996. *Impact des systèmes d'élevage pastoraux sur l'environnement en Afrique et en Asie tropicale et sub-tropicale aride et sub-aride*. Saarbrücken, Scientific Environmental Monitoring Group Universität des Saarlandes Institut für Biogeographie.
- Carrière, M. & Toutain, B. 1995. *Utilisation des terres de parcours par l'élevage et interactions avec l'environnement. Outils d'évaluation et indicateurs*. Maisons-Alfort, CIRAD-EMVT.
- Carter, P. L. & Clark, J. D. 1976. Adrar Bous and African cattle, *Actes du 7e Congrès panafricain de Préhistoire et d'Étude du quaternaire (Addis Abeba 1971)*, 487-493.
- Cary, M. & Warming, E. H. 1929. *The Ancient explorers*. London, Methuen and Company.
- Catley, A., Lind, J. & Scoones, I. 2013. *Pastoralism and development in Africa. Dynamic change at the margins*. Abingdon, Routledge.
- Cavendish, H. 1898. Through Somaliland and around and south of Lake Rudolf, *The Geographical Journal*, 11, 4, 372-393.
- Cerulli, E. 1956. *Peoples of South-west Ethiopia and its borderland*. London, International African Institute.
- Cervíček, P. 1971. Rock paintings of Laga Oda (Ethiopia), *Paideuma*, 17, 121-136.
- 1973. Felsmalereien in Ost-Äthiopien, *Umschau-Kurberichte aus Wissenschaft und Technik*, 73, 9, 275-276.
 - 1974. *Felsbilder des Nord-Ethiopiens, Oberägyptens und Unternubiens*. Wiesbaden, Steiner.
 - 1976. Rock engravings from the Hamasén region, Eritrea, *Paideuma*, 22, 237-256.
 - 1978. Some African affinities of Arabian rock art, *Rassegna di Studi Etiopici*, 27, 5-12.
 - 1982. Notes on the Chronology of Nubian Rock Art from the End of the Bronze Age onwards. In: Plumley, J. M. (ed.) *Nubian Studies : proceedings of the Symposium for Nubian Studies, Selwyn College, Cambridge, 1978*. Warminster, Arts and Phillips, 57-63.
 - 1986. *Rock pictures of Upper Egypt and Nubia*. Napoli, Herder-Roma.
 - 1993. Chronology and chronology of upper Egyptian and Nubian rock art up to 1400 BC, *Sahara*, 5, 41-48.
- Cervíček, P. & Braukamper, U. 1975. Rock Paintings of Laga Gafra (Ethiopia), *Paideuma*, 21, 47-60.
- Chaïd-Saoudi, Y. 2007. Les bovidés du site Holocène de Mankhor (Sahara Central). Observations paléontologiques, archéozoologiques et taphonomiques, *Athar*, 6.
- Chaix, L. 1986a. Quatrième note sur la faune de Kerma (Soudan), *Genava*, n.s., 34, 35-40.
- 1986b. Les troupeaux et les morts à Kerma (Soudan) : 3000 à 1500 avant J.-C., *Anthropologie physique et Archéologie*, 297-304.
 - 1988. Le monde animal à Kerma (Soudan), *Sahara*, 2, 77-84.
 - 1989. Animaux et sépultures, deux exemples : le dolmen M XI à Sion (Suisse) et la nécropole de Kerma (Soudan), *Anthropozoologica*, n.s., 3, 43-51.
 - 1993. Les moutons décorés de Kerma (Soudan) : problèmes d'interprétation, *Memorie della Soc. Italiana di Sc. Nat. e del Mus. Civico di Storia Nat.*, 26, 2, 161-164.
 - 1994. Nouvelles données sur l'exploitation du monde animal au Soudan central et septentrional, *Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille*, 17, 79-84.
 - 1995. Kerma : sixième note sur la faune - Campagnes 1989-1995, *Genava*, n.s., 43, 53-57.
 - 1996. Les boeufs à cornes parallèles : archéologie et ethnographie, *Sahara*, 8, 95-97.

- 1998a. Une tombe inhabituelle à Kerma, Soudan. *In: Anreiter, P., Bartosiewicz, L., Jerem, E., et al. (eds.) Man and the animal world. Studies in archaeozoology, archaeology, anthropology and palaeolinguistics in memoriam Sandor Bökönyi.* Budapest, Archaeolingua Alapítvány, 147-155.
- 1998b. Nouvelles données sur l'exploitation du monde animal au Soudan central et septentrional = News data on the exploitation of the animal world in middle and northern Sudan, *Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille*, 17, 79-84.
- 2000a. Les animaux et les morts à Kerma (Soudan) entre 2500 et 1500 avant J.-C. Faits archéologiques et interprétations, *Bodson L.(éd.). Ces animaux que l'homme choisit d'inhumer. Contribution à l'étude de la place et du rôle de l'animal dans les rites funéraires. Colloques d'histoire des connaissances zoologiques*, 11, 15-39.
- 2000b. La faune des peintures murales du temple K XI. *In: Bonnet, C. (ed.) Édifices et rites funéraires à Kerma.* Paris, Errance.
- 2001. Animals as symbols : the bucrania of the grave KN 24 (Kerma, northern Sudan). *In: Bruitenhuis, H. & Prummel, W. (eds.) Animals and man in the past. Essays in honour of Dr. A.T. Clason Emeritus Professor of Archaeology.* Groningen, ARC Publicate 41, 364-370.
- 2002. Omniprésence du cuir à Kerma (Soudan) au IIIe millénaire av. J.-C. *In: Audoin-Rouzeau, F. & Beyries, S. (eds.) Le travail du cuir de la préhistoire à nos jours.* Antibes, Éditions APDCA, 31-40.
- 2003. La découpe de l'agneau : un rite funéraire à Kerma (Soudan) vers 2000 av. J.-C, *Revue archéologique de Picardie. Numéro spécial*, 21, 1, 219-224.
- 2004. Les bœufs africains à cornes déformées : quelques éléments de réflexion = African cattle with deformed horns : some thoughts, *Anthropozoologica*, 39, 1, 335-342.
- 2006. Boeufs à cornes déformées et béliers à sphéroïde : de l'art rupestre à l'archéozoologie, *Cahiers de l'AARS*, 10, 49-54.
- 2007. Contribution to the knowledge of domestic cattle in Africa : the osteometry of fossil *Bos taurus* L. from Kerma, Sudan (2050-1750 BC). *In: Grupe, G. & Peters, J. (eds.) Skeletal series and their socio-economic context.* Leidorf, Rahden, 169-248.
- 2010. Le 'bucrane' dans les cultures préhistoriques de la vallée du Nil. *In: Larroque, O. & Nougarede, M. (eds.) Vaca Bruto - Du quotidien au sacré, taureaux d'Afrique noire.* Nîmes, Musée des Cultures Taurines de Nîmes, 17-29.
- 2011. A review of the history of cattle in the Sudan throughout the Holocene. *In: Jousse, H. & Lesur, J. (eds.) People and animals in Holocene Africa : recent advances in archaeozoology.* Frankfurt am Main, Africa Magna Verlag, 13-26.
- Chaix, L., Dubosson, J. & Honegger, M. 2012. Bucrania from the Eastern cemetery at Kerma (Sudan) and the practice of cattle horn deformation. *In: Kabacinski, J., Chlodnicki, M. & Kobusiewicz, M. (eds.) Prehistory of Northeastern Africa. New Ideas and Discoveries. International Symposium.* Poznan, Studies in African Archaeology, 189-212.
- Chaix, L. & Grant, A. 1987. A study of a prehistoric population of sheep (*Ovis aries* L.) from Kerma (Sudan), *Archaeozoologica*, 1, 77-92.
- 1992. Cattle in Ancient Nubia, *Anthropozoologica*, 16, 61-66.
- 1993. Palaeoenvironment and economy at Kerma, Northern Sudan, during the third millennium BC : archaeozoological and botanical evidence, *Environmental Change and Human Culture in the Nile Basin and Northern Africa until the Second Millennium BC*, 399-404.
- Chaix, L. & Hansen, J. W. 2003. Cattle with 'forward-pointing horns' : archaeozoological and cultural aspects, *Krzyżaniak, L, Kroeper, K. Kobusiewicz, M.(eds.). Cultural Markers in the Later Prehistory of Northeastern Africa and Recent Research.* Poznan, 269-281.
- Chaix, L. & Honegger, M. 2011. New data on the transition from Mesolithic to pastoral economy in the Sudan : the case of Wadi El-Arab. *In Origin and early development of food producing cultures in Northeastern Africa - 30 years later. Poznan 3-7 July 2011.* Poznan, Poznan Archaeological Museum, Abstracts : 8-9.

- Chaix, L. & Maamar, H. S. 1992. Voir et comparer la découpe des animaux en contexte rituel : limites et perspectives d'une ethnoarchéozoologie. In: Apdca (ed.) *Ethnoarchéologie, justification, problèmes, limites. XIIe Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes : actes des rencontres, 17, 18, 19 octobre 1991*. Juan-les-Pins, 269-291.
- Chaix, L. & Queyrat, I. 2003. Les figurines animales dans la culture de Kerma, *Anthropozoologica*, 38, 61-67.
- Chamberlain, N. 2005. *The Samburu in Kenya : a changing picture*. Newcastle, Newcastle University Expedition to Samburu District, Kenya.
- 2006. Report on the rock art of south west Samburu District, Kenya, *AZANIA*, 41, 1, 139-157.
- Chang, C. & Koster, H. A. 1986. Beyond bones : toward an archaeology of pastoralism, *Advances in archaeological method and theory*, 9, 97-148.
- Chaplin, J. H. 1974. The prehistoric rock art of the Lake Victoria Region, *AZANIA*, 9, 1, 1-50.
- Charlton, T. H. 1981. Archaeology, ethnohistory, and ethnology : interpretive interfaces, *Advances in archaeological method and theory*, 4, 129-176.
- Cheddadi, A. 2009. La théorie de la civilisation d'Ibn Khaldûn est-elle universalisable ?, *Esprit*, 2, 82-95.
- Chenal-Vélarde, I. 1998. Les premières traces de boeuf domestique en Afrique du Nord: état de la recherche centré sur les données archéozoologiques, *Archaeozoologia*, 9, 1/ 2, 11-40.
- Chittick, H. N. 1962. Rock engravings at Sabu, *Kush*, 10, 328-332.
- Chlodnicki, M. 2010. Archaeological excavations on the tumulus cemeteries at El-Ar 7 and 29 (Shemkhiya), *Polish Archaeology in the Mediterranean*, 19, 430-434.
- Chrétien, J.-P. 1977a. Les deux visages de Cham. Points de vue français du XIXe siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale. In: Témime, E. & Guiral, P. (eds.) *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*. Paris, Éditions du CNRS, 171-199.
- 1977b. *La royauté capture les rois*. Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.
- 1986. L'Afrique des Grands Lacs existe-t-elle ?, *Tiers-Monde*, 27, 106, 253-266.
- 1988. Ethnologie et économie : les productions de l'Afrique des Grands Lacs dans le miroir de la colonisation allemande (1890-1918), *Journal des africanistes*, 58, 1, 51-73.
- 2004. Les capitales royales de l'Afrique des Grands Lacs peuvent-elles être considérées comme des villes ?, *Journal des africanistes*, 74, 1/2, 277-298.
- 2010. Découverte d'une culture africaine et fantasmes d'un missionnaire. Le Dictionnaire français-kirundi du Père Van der Burgt (1903) entre ethnographie, exégèse biblique et orientalisme, *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 1, 1-19.
- Chrétien, J.-P. & Mworoha, E. 1970. Les tombeaux des bami du Burundi : un aspect de la monarchie sacrée en Afrique orientale, *Cahiers d'études africaines*, 10, 37, 40-79.
- Christophe. 2015. *Serre-tête, vallée de l'Omo, Ethiopie, Afrique* [Online]. <http://www.delcampe.net/page/item/id,316230337,var,Serre-tete-headband-Mursi-vallee-de-lOmo--Ethiopie--Afrique,language,I.html>.
- Clack, T. & Brittain, M. 2010. The 'Ella' stone platforms in Mursiland, Lower Omo Valley, south-western Ethiopia, *Antiquity*, 84, 323.
- 2011. Place-making, participative archaeologies and Mursi megaliths : some implications for aspects of pre-and proto-history in the Horn of Africa, *Journal of Eastern African Studies*, 5, 1, 85-107.
- Clark, D. J., Carter, P. L., Gifford-Gonzales, D. & Smith, A. B. 2008. The Adrar Bous cow and African cattle. In: Gifford-Gonzales, D. (ed.) *Adrar Bous : archaeology of a central Saharan granitic ring complex in Niger*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique Centrale, 355-368.
- Clark, J., Williams, M. & Smith, A. 1973. The geomorphology and archaeology of Adrar Bous, Central sahara : a preliminary report, *Quaternaria*, 17, 245-297.

- Clark, J. D. 1954a. Prehistoric art in the Horn of Africa. In: Clark, D. (ed.) *The prehistoric cultures of the Horn of Africa*. Cambridge, Cambridge University Press, 295-315.
- 1954b. *The prehistoric cultures of the Horn of Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1980. The origins of domestication in Ethiopia. In: Leakey, R. E. & Ogot, B. A. (eds.) *Proceedings of the 8th Panafrikan Congress of prehistory and quaternary Studies*. Nairobi, The Louis Leakey Memorial Institute for African Prehistory, 268-270.
- Clark, J. D. & Gifford-Gonzales, D. P. 2008. The fauna from Adrar Bous and surrounding areas. In: Clark, J. & Gifford-Gonzales, D. (eds.) *Adrar Bous : archaeology of a central Saharan granitic ring complex in Niger*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique Centrale, 313-353.
- Clutton-Brock, J. 1989. *The walking larder. Patterns of domestication, pastoralism, and predation*. London, Unwin Hyman.
- Cole, S. 1954a. *The prehistory of Africa*. London, Penguin Books.
- 1954b. The prehistory of East Africa, *American Anthropologist*, 56, 6, 1026-1050.
- Collett, D. & Robertshaw, P. 1983. Problems in the interpretation of radiocarbon dates : the Pastoral Neolithic of East Africa, *African Archaeological Review*, 1, 1, 57-74.
- Colston, R. E. 1886. Journal d'un voyage du Caire à Kéneh, Bérénice et Berber et retour par le désert de Korosko, *Bulletin de la société Khédiviale de Géographie*, 2, 9, 489-568.
- Connor, D. R. 1984. The Kiseiba Plateau and Bir Murr Playa. In: Close, A., Wendorf, F. & Schild, R. (eds.) *Cattle-keepers of the Eastern Sahara : The Neolithic of Bir Kiseiba*. Dallas, Southern Methodist University, 350-403.
- Coote, J. 1992. 'Marvels of everyday vision' : the anthropology of aesthetics and the cattle-keeping Nilotes. In: Coote, J. & Shelton, A. (eds.) *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford, Clarendon Press, 245-273.
- Coppolillo, P. B. 2000. The landscape ecology of pastoral herding: spatial analysis of land use and livestock production in East Africa, *Human Ecology*, 28, 4, 527-560.
- Coudart, A. 1992. Sur l'analogie ethnographique et l'ethnoarchéologie et sur l'histoire des rapports entre archéologie et ethnologie. In: Garanger, J. (ed.) *La Préhistoire dans le monde*. Paris, Presses Universitaires de France, 248-263.
- Coulson, D. & Campbell, A. C. 2001. *African rock art : paintings and engravings on stone*. New York, Harry N. Abrams.
- 2010. The dawn of imagination : rock art in Africa, *TARA*, 1-49.
- Coulson, D., Little, T. & Allen, P. 2013a. Discover Kakapel and the Iteso culture, *TARA*, 1-12.
- Coulson, D., Little, T., Mbaabu, C. & Oloo, W. 2008. Treasures of northern Kenya, *TARA*, 1-29.
- Coulson, D., Little, T., Nyiaracyiza, J., Musalizi, S., Abiti, N., Borona, G. K., et al. 2013b. Nyero and other rock art sites in eastern Uganda, *TARA*, 1-20.
- Counts, D. R. & Counts, D. A. 1991. *Coping with the final tragedy : cultural variation in dying and grieving*. Amityville, Baywood Publishing Company.
- Cremaschi, M. & Di Lernia, S. 1999. *Wadi Teshuinat Palaeoenvironment and Prehistory in South-western Fezzan (Libyan Sahara) : Survey and Excavations in the Tadrart Acacus, Erg Uan Kasa, Messak Settafet and Edeyen of Murzuq, 1990-1991*. Firenze, Ed. all'insegna del Giglio.
- Cremaschi, M. & Zerboni, A. 2009. Early to Middle Holocene landscape exploitation in a drying environment : two case studies compared from the central Sahara (SW Fezzan, Libya), *Comptes Rendus Geoscience*, 341, 8, 689-702.
- Cribb, R. L. D. 1987. The Logic of the herd : a computer simulation of archaeological herd structure, *Journal of Anthropological Archaeology*, 6, 4, 376-415.
- 1991. *Nomads in archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cunningham, J. J. 2009. Ethnoarchaeology beyond correlates, *Ethnoarchaeology*, 1, 2, 115-136.
- D'hertefelt, M. & Coupez, A. 1964. *La royauté sacrée de l'ancien Rwanda : texte, traduction et commentaire de son rituel*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- D'hertefelt, M., Trouwborst, A. & Scherer, J. 1962. *Les anciens royaumes de la zone interlacustre meridionale, Rwanda, Burundi, Buba*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.

- Daannaa, H. S. 1994. Acephalous society and the Indirect Rule System in Africa-British colonial administrative policy in retrospect, *Journal of legal pluralism*, 34, 61-85.
- Dahl, G. & Hjort, A. 1976. *Having herds : pastoral herd growth and household economy*. Stockholm, University of Stockholm, Department of Social Anthropology.
- Damm, C. 2005. Archaeology, ethno-history and oral traditions : approaches to the indigenous past, *Norwegian Archaeological Review*, 38, 2, 73-87.
- Data, D. 2000. Clans, kingdoms, and 'cultural diversity' in Southern Ethiopia : the case of Omotic speakers, *Northeast African Studies*, 7, 3, 163-188.
- David, N. & Kramer, C. 2001. *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Davies, M. 2013. Stone cairns across eastern Africa : a critical review, *AZANIA*, 48, 2, 218-240.
- Davies, M. & Gardiner, A. H. 1936. *Ancient Egyptian paintings*. Chicago, University of Chicago Press.
- Davies, W. V. 2003. Kurgus 2002 : the inscriptions and rock drawings, *Sudan & Nubia*, 7, 55-57.
- De Coppet, D. 2013. Lignage, *Encyclopaedia Universalis (en ligne)*, consulté le 11 décembre 2013, URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/lignage/>.
- De Coster, M. 1978. *L'analogie en sciences humaines*. Paris, Presses Universitaires de France.
- De Garine, I. & Koppert, G. J. 1988. Coping with seasonal fluctuations in food supply among savanna populations : the Massa and Mussey of Chad and Cameroon. In: De Garine, I. & Harrison, G. (eds.) *Coping with uncertainty in food supply*. Oxford, Clarendon Press, 210-259.
- De Heusch, L. 1966. *Le Rwanda et la civilisation interlacustre : études d'anthropologie historique et structurale*. Bruxelles, Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles.
- 1981. Nouveaux regards sur la royauté sacrée, *Anthropologie et sociétés*, 5, 3, 65-84.
- 1982. *Rois nés d'un cœur de vache*. Paris, Gallimard.
- 1990. *Chefs et rois sacrés*. Paris, École pratique des hautes études.
- 2005. La mort sacrificielle des rois africains. In: Albert, J.-P. & Midant-Reynes, B. (eds.) *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris, Soleb, 148-156.
- De Planhol, X. 1968. *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris, Flammarion.
- De Waal, A. 1989. *Famine that kills : Darfur, Sudan, 1984-1985*. Oxford, Oxford University Press.
- Del Perugia, P. 1978. *Les derniers rois mages*. Paris, Phébus.
- Delattre, P. & De Libera, A. s.d. Analogie, *Encyclopaedia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/analogie/> [en ligne], consulté le 9 décembre 2015.
- Demarrais, E., Castillo, L. J. & Earle, T. 1996. Ideology, materialization, and power strategies, *Current Anthropology*, 15-31.
- Deng, F. M. 1972. *The Dinka of the Sudan*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Desjeux, B. & Desjeux, C. 2008. Mali : la grande traversée des troupeaux, *Diafarabé* [Online]. http://bernard.desjeux.free.fr/article.php3?id_article=280&debut_image=30.
- Di Lernia, S. 2001. Dismantling dung : delayed use of food resources among early Holocene foragers of the Libyan Sahara, *Journal of Anthropological Archaeology*, 20, 4, 408-441.
- 2006. Building monuments, creating identity : cattle cult as a social response to rapid environmental changes in the Holocene Sahara, *Quaternary International*, 151, 1, 50-62.
- Di Lernia, S. & Gallinaro, M. 2010. The date and context of Neolithic rock art in the Sahara : engravings and ceremonial monuments from Messak Settafet (south-west Libya), *Antiquity*, 84, 326, 954-975.
- Di Lernia, S. & Tafuri, M. A. 2013. Persistent deathplaces and mobile landmarks : the Holocene mortuary and isotopic record from Wadi Takarkori (SW Libya), *Journal of Anthropological Archaeology*, 32, 1, 1-15.
- Di Lernia, S., Tafuri, M. A., Gallinaro, M., Alhaique, F., Balasse, M., Cavorsi, L., et al. 2013. Inside the 'African Cattle Complex' : animal burials in the Holocene central Sahara, *PLoS One*, 8, 2, e56879.

- Digard, J.-P. 1988. Jalons pour une anthropologie de la domestication animale, *L'Homme*, 28, 108, 27-58.
- 1989. *L'homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*. Paris, Fayard.
- Dissanayake, E. 1995. *Homo aestheticus : where art comes from and why*. Seattle, University of Washington Press.
- Donham, D. L. 1985. *Work and power in Maale, Ethiopia*. Ann Arbor, UMI Research Press.
- Dreyfus-Gamelon, S. 2010. *Cadre pour une politique du pastoralisme en Afrique. Sécuriser, protéger et améliorer les vies, les moyens d'existence et les droits des communautés pastorales*. Addis Abeba, Union Africaine.
- Driberg, J. H. 1922. A preliminary account of the Didinga, *Sudan Notes and Records*, 5, 4, 208-222.
- 1923. *The Lango : a Nilotic tribe of Uganda*. London, TF Unwin, Ltd.
 - 1930a. *The East African problem*. London, Williams and Norgate Ltd.
 - 1930b. *People of the small arrow*. New York, Payson and Clarke.
- Droz, Y. 2003. *La violence et les morts*. Genève, Georg Éditeur.
- Dubosson, J. 2006. *Le statut des bovins et de leur cornage dans les sociétés pastorales d'Afrique de l'est : approche ethnoarchéologique*. Neuchâtel, Université de Neuchâtel Faculté des lettres et sciences humaines, non publié.
- 2011. Cattle sacrifice in funerary rituals of the Kingdom of Kerma : the contribution of ethnoarchaeology, *Documents de la mission archéologique suisse au Soudan*, 2, 18-24.
 - 2013. Esthétique et symbolique du bétail dans l'art rupestre : l'apport de l'anthropologie, *Les Cahiers de l'AARS*, 16, 81-92.
 - 2014. Human 'self' and animal 'other'. The favourite animal among the Hamar. In: Girke, F. (ed.) *Ethiopian images of self and other*. Halle, Zentrum für Interkulturelle Regionalstudien, 83-104.
- Dubosson, J. & Honegger, M. 2009. Ancient Kerma graves of the Eastern cemetery, *Documents de la mission archéologique suisse au Soudan*, 1, 9-13.
- Dumont, L. 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris.
- Dunbar, J. H. 1941. *The rock pictures of Lower Nubia*. Cairo, Government Press.
- Dunne, J., Evershed, R. P., Cramp, L., Bruni, S., Biagetti, S. & Di Lernia, S. 2013. The beginnings of dairying as practised by pastoralists in 'green' Saharan Africa in the 5th millennium BC, *Documenta Praehistorica*, 40, 119-130.
- Dunne, J., Evershed, R. P., Salque, M., Cramp, L., Bruni, S., Ryan, K., et al. 2012. First dairying in green Saharan Africa in the fifth millennium BC, *Nature*, 486, 7403, 390-394.
- Dupire, M. 1962. *Peuls nomades : étude descriptive des Wodaabe du Sabel nigérien*. Paris, Institut d'ethnologie.
- Dupuy, C. 1987. Évolutions stylistique et thématique des gravures de trois stations rupestres de l'Aïr méridional, *Travaux du Laboratoire d'Anthropologie, Préhistoire et Ethnographie des pays de la Méditerranée occidentale*, 125-135.
- 1989. Les gravures naturalistes de l'Adrar des Iforas (Mali) dans le contexte de l'art rupestre saharien, *Travaux du Laboratoire d'Anthropologie et de Préhistoire des Pays de la Méditerranée Occidentale*, 151-174.
 - 1992a. Trois mille ans d'histoire pastorale au sud du Sahara, *Travaux du Laboratoire d'Anthropologie et de Préhistoire des Pays de la Méditerranée Occidentale*, 105-126.
 - 1992b. Bilans. Les gravures rupestres de l'Adrar des Iforas (Mali), 7-13.
 - 1993. Gravures rupestres et histoire du peuplement dans l'Adrar des Iforas du néolithique à nos jours, *Memorie della Soc. Italiana di Sc. Nat. e del Mus. Civico di Storia Nat.*, 26, 2, 181-192.
 - 1996. Mobilité des peuplements et arts rupestres dans les bassins des fleuves Niger et Nil, *Préhistoire anthropologie méditerranéennes*, 5, 173-196.
 - 1998. Réflexion sur l'identité des guerriers représentés dans les gravures rupestres de l'Adrar des Iforas et de l'Aïr, *Sahara*, 10, 31-54.

- 2000. Le Sahara : une terre d'élevage pluri-millénaire. *In*: Bellevin, M., Callot, Y., Chatelet, J., et al. (eds.) *Brèves de désert*. Vétraz-Monthoux, Boussole, 55-66.
 - 2010. Les apports archéologiques des gravures rupestres de l'Aïr (Niger) et de l'Adrar des Iforas (Mali), *Les nouvelles de l'archéologie*, 120-121, 29-37.
 - 2011. Quel peuplement dans l'Adrar des Iforas (Mali) et dans l'Aïr (Niger) depuis l'apparition des chars ?, *Bulletin de la Société d'Etudes et de Recherches Préhistoriques des Eyzies*, 60, 25-48.
 - 2012. Trois époques de gravure rupestre en Adrar des Iforas (Mali). *In*: Huyge, D., Van Noten, F. & Swinne, D. (eds.) *The signs of which times ? Chronological and palaeoenvironmental issues in the rock art of Northern Africa*. Brussels, Royal Academy for Overseas Sciences, 47-69.
 - 2014. Des céréales et du lait au Sahara et au Sahel, de l'épipaléolithique à l'âge des métaux, *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 5, 2-36.
- Dupuy, C. & Denis, B. 2011. Les robes des taurins dans les peintures de la Tassili-n-Ajjer (Algérie) : polymorphisme ou fantaisies ?, *Les Cahiers de l'AARS*, 15, 29-46.
- Durkheim, E. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Durrenberger, P. & Morrison, J. W. 1977. A theory of analogy, *Journal of Anthropological Research*, 33, 4, 372-387.
- Dyson-Hudson, N. 1966. *Karimojong politics*. Oxford, Clarendon Press.
- 1972. The study of nomads, *Journal of Asian and African studies*, 7, 1/2, 2-29.
- Dyson-Hudson, R. & Dyson-Hudson, N. 1980. Nomadic pastoralism, *Annual Review of Anthropology*, 9, 15-61.
- Dyson-Hudson, R. & McCabe, J. T. 1985. *South Turkana nomadism : coping with an unpredictably varying environment*. New Haven, Human Relations Area Files.
- Dyson-Hudson, R. & Smith, E. A. 1978. Human territoriality : an ecological reassessment, *American Anthropologist*, 80, 1, 21-41.
- Eczet, J. & Poissonnier, B. 2013. Décors mobiliers médiévaux et décors corporels actuels: exercice comparatif ethnoarchéologique Shay/Mursi. *In*: Fauvelle-Aymar, F.-X. & Poissonnier, B. (eds.) *La culture Shay d'Éthiopie (Xe-XIV^e siècles)*. *Recherches archéologiques et historiques sur une élite païenne*. Addis Ababa, De Boccard/Centre Français des Etudes Ethiopiennes, 175-190.
- Eczet, J.-B. 2012. Les belles idées de la défigurée : à propos du plateau labial des Mursi (Éthiopie), *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, 10, mis en ligne le 23 octobre 2012, consulté le 06 mai 2013. URL : <http://imagesrevues.revues.org/2501>.
- 2015. Des hommes et des vaches : l'attachement entre les personnes et leurs bovins en pays Mursi (Éthiopie), *Anthropologie et sociétés*, 39, 1-2, 121-144.
- Edgeworth, M. 2006. *Ethnographies of archaeological practice : cultural encounters, material transformations*. Lanham, Altamira Press.
- Edwards, D. N. 2004. *The Nubian past : an archaeology of the Sudan*. London-New York, Routledge.
- 2006. Drawings on rocks, the most enduring monuments of Middle Nubia, *Sudan & Nubia*, 10, 55-63.
- Edwards, D. N., Osman, A., Fadl Tahir, Y., Mustafa Sadig, A. & Soghayroun El-Zein, I. 2012. On a Nubian frontier - landscapes of settlement on the Third Cataract of the Nile, Sudan, *AZANIA*, 47, 4, 450-487.
- Ehret, C. 1967. Cattle-keeping and milking in eastern and southern African history : the linguistic evidence, *The Journal of African History*, 8, 1, 1-17.
- 1971. *Southern Nilotic history : linguistic approaches to the study of the past*. Evanston, Northwestern University Press.
 - 1974. Cushites and the Highland and Plains Nilotes to AD 1800, *Zamani*, 150-169.
 - 1976. Cushitic prehistory. *In*: Bender, M. L. (ed.) *The non-Semitic languages of Ethiopia*. East Lansing, Michigan State University Press, 85-96.

- 1993. Nilo-Saharans and the Saharo-Sudanese Neolithic. *In: Shaw, T., Sinclair, P., Andah, B., et al. (eds.) The archaeology of Africa : food, metals and towns.* London, New York, Routledge, 104-125.
 - 1998. *An African classical age : eastern and southern Africa in world history, 1000 bc to ad 400.* Charlottesville, University Press of Virginia.
 - 2001. *A historical-comparative reconstruction of Nilo-Saharan.* Köln, R. Köppe Verlag.
 - 2002. *The civilizations of Africa : a history to 1800.* Charlottesville, University Press of Virginia.
 - 2006. Linguistic stratigraphies and Holocene history in northeastern Africa. *In: Kroeper, K., Chlodnicki, M. & Kobusiewicz, M. (eds.) Archaeology of early northeastern Africa. In memory of Lech Krzyżaniak.* Poznań, Poznań Archaeological Museum, 1019-1055.
 - 2011. A linguistic history of cultivation and herding in northeastern Africa. *In: Fahmy, A. G., Kahlheber, S. & D'andrea, A. C. (eds.) Windows on the African past. Current approaches to African archaeobotany.* Frankfurt am Main, Africa Magna Verlag, 185-208.
- Eisenstadt, S. N. 1956. *From generation to generation : age groups and social structure.* Glencoe, Free Press.
- Elam, Y. 1973. *The social and sexual roles of Hima women : a study of nomadic cattle breeders in Nyabushozi county, Ankole, Uganda.* Manchester, Manchester University Press.
- Elfmann, P. 2005. *Women's worlds in Dassanetch, Southern Ethiopia.* Mainz, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität.
- Eltringham, N. 2006. 'Invaders who have stolen the country' : the hamitic hypothesis, race and the Rwandan genocide, *Social Identities*, 12, 4, 425-446.
- Emberling, G. 2014. Pastoral states : toward a comparative archaeology of early Kush, *Origini*, 36, 125-156.
- Emberling, G., Williams, B. B., Ingvaldstad, M. & James, T. R. 2014. Peripheral vision : identity at the margins of the early kingdom of Kush. *In: Anderson, J. R. & Welsby, D. A. (eds.) The Fourth cataract and beyond. Proceedings of the XIIth International conference for Nubian studies.* Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 329-336.
- Epple, S. 1995. *Life in Gunne : social relationships in a village in Bashada, South Ethiopia.* Mainz, MA Thesis, Johannes Gutenberg Universität Mainz.
- 2010. *The Bashada of Southern Ethiopia : a study of age, gender and social discourse.* Köln, Rüdiger Köppe Verlag.
- Epstein, H. 1971. *Origin of the domestic animals of Africa.* Africana, New York.
- Equipe 1979. *Production pastorale et société.* Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Erroux, J. 1980. Examen de quelques graines d'orge provenant d'une tombe de l'île de Saï, *Mémoires Archéologiques*, 1, 85-90.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer : a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people.* Oxford, Clarendon Press.
- 1948. *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer lecture, 1948.* Cambridge, Cambridge University Press.
- 1949. Burial and mortuary rites of the Nuer, *African Affairs*, 48, 190, 56-63.
- 1951. Some features of Nuer religion, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 81, 1/2, 1-13.
- 1953a. Nuer spear symbolism, *Anthropological Quarterly*, 26, 1, 1-19.
- 1953b. The sacrificial role of cattle among the Nuer, *Africa*, 23, 3, 181-198.
- 1956. *Nuer religion.* Oxford, Clarendon Press.
- Fabian, J. 1983. *Time and the other : how anthropology makes its object.* New York, Columbia University Press.
- Fage, J. D. & Oliver, R. A. 1970. *Papers in African prehistory.* London, Cambridge University Press.
- Fallet, C. 2010. *Étude paléanthropologique des secteurs anciens de la nécropole orientale de Kerma.* Neuchâtel, Université de Neuchâtel, master de mémoire non publié.

- 2013. Bioarchaeological study of the ancient sectors of the eastern cemetery : latest results, *Documents de la mission archéologique suisse au Soudan*, 30-36.
- Farelius, B. 1993. Where does the Hamite belong, *Nomadic Peoples*, 32, 107-118.
- Fattovich, R. 1996. The Afro-Arabian circuit : contacts between the Horn of Africa and Southern Arabia in the third-second millennia BC. In: Krzyzaniak, L., Kroeper, K. & Kobusiewicz, M. (eds.) *Interregional contacts in the later prehistory of Northeastern Africa*. Poznan, Poznan Archaeological Museum, 395-402.
- 2006. Economic and social development in the Eritrean-Sudanese lowlands in the 4th to 1st millennia BC : a territorial approach. In: Caneva, I. & Roccati, A. (eds.) *Acta Nubica. Proceedings of the Xth International Conference of Nubian Studies, Rome 9-14 September 2002*. Roma, Istituto Poligrafico e Zecca Dello Stato.
- 2010. The development of ancient states in the Northern Horn of Africa, c. 3000 BC–AD 1000 : an archaeological outline, *Journal of World Prehistory*, 23, 3, 145-175.
- Fauvelle-Aymar, F.-X. 2004. Between the first herders and the last herders : are the Khoekhoe descendants of the Neolithic 'hunters-with-sheep', *Before Farming*, 4, article 5.
- 2008. Against the 'Khoisan paradigm' in the interpretation of Khoekhoe origins and history : a re-evaluation of Khoekhoe pastoral traditions, *Southern African Humanities*, 20, 1, 77-92.
- 2013a. *Le Rhinocéros d'or. Histoire du Moyen-Âge africain*. Paris, Alma Édition.
- 2013b. Desperately seeking the Jewish Kingdom of Ethiopia : Benjamin of Tudela and the Horn of Afrique (twelfth century), *Speculum*, 88, 2, 383-404.
- Fauvelle-Aymar, F.-X., Sadr, K., Bon, F. & Gronenborn, D. 2006. The visibility and invisibility of herders' kraals in Southern Africa, with reference to a possible early contact period Khoekhoe kraal at KFS 5, Western Cape, *Journal of African Archaeology*, 4, 2, 253-271.
- Faye, B. 2009. L'élevage dans le Rift. Tradition et modernité. In: Hirsch, B. & Roussel, B. (eds.) *Le Rift est-africain. une singularité plurielle*. Marseille, IRD, 259-269.
- Fedele, F. G. 2008. Wādi at-Tayyilah 3, a Neolithic and Pre-Neolithic occupation on the eastern Yemen Plateau, and its archaeofaunal information, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 38, 153-171.
- Ferhat, N. 2003. Mankhor une nécropole de bovidés au Tassili N'ajjer (Sahara algérien), *Les Dossiers d'archéologie*, 282, 79.
- Fernandez, V. M. 2011. Schematic rock art, rain-making and Islam in the Ethio-Sudanese Borderlands, *African Archaeological Review*, 28, 279-300.
- Ferrero, N. 1990a. Des voyageurs du XIX siècle aux campagnes de Nubie. In: Bonnet, C. (ed.) *Kerma, royaume de Nubie : l'antiquité africaine au temps des pharaons; exposition organisée au Musée d'art et d'histoire, Genève 14 juin-25 novembre 1990*. Genève, Mission archéologique de l'Université de Genève au Soudan, 24-27.
- 1990b. Miniatures en terre. In: Bonnet, C. (ed.) *Kerma, royaume de Nubie : l'antiquité africaine au temps des pharaons; exposition organisée au Musée d'art et d'histoire, Genève 14 juin-25 novembre 1990*. Genève, Mission archéologique de l'Université de Genève au Soudan, 132-135.
- Fewkes, J. W. 1900. *Tusayan migrations traditions*. Washington, G.P.O.
- Fewster 2001. The responsibilities of ethnoarchaeologists. In: Pluciennik, M. (ed.) *The responsibilities of archaeologists : archaeology and ethics. Lampeter workshop in archaeology 4*. Oxford, Archaeopress, 65-73.
- Fischer, D. H. 1970. *Historians' fallacies : toward a logic of historical thought*. New York, Harper and Row.
- Fisher, A. & Beckwith, C. 2010. *Dinka. Legendary cattle keepers of Sudan*. New York, Rizzoli.
- Fisher, R. B. 1911. *Twilight tales of the Black Baganda*. London, Marshall Bros.
- Flores, D. V. 2003. *Funerary sacrifice of animals in the Egyptian Predynastic period*. Oxford, Archaeopress.

- Forest, J. 1992. L'archéologie et l'ethnologie ou la nécessité de «mélanger les genres». In: Apdca (ed.) *Ethnoarchéologie : justification, problèmes, limites*. Juan-les-Pins, Association pour la promotion et la diffusion des connaissances archéologiques, 25-32.
- Fortes, M. A. & Evans-Pritchard, E. E. 1940. *African political systems*. London, Oxford University Press.
- Foster, H. J. 1974. The ethnicity of the Ancient Egyptians, *Journal of Black Studies*, 5, 2, 175-191.
- Franchini, V. 1963. I graffiti rupestri di Edit, *Bollettino dell'Istituto di Studi Etiopici*, 3, 8-13.
- Fratkin, E. 1991. *Surviving drought and development : Ariaal pastoralists of northern Kenya*. Boulder, Westview Press.
- 1996. Traditional medicine and concepts of healing among Samburu pastoralists of Kenya, *Journal of Ethnobiology*, 16, 63-98.
- 2011. *Laibon : an anthropologist's journey with Samburu diviners in Kenya*. Lanham, Altamira Press.
- Fratkin, E., Galvin, K. A. & Roth, E. A. 1994. *African pastoralist systems : an integrated approach*. Boulder, Lynne Rienner Publishers Inc.
- Fratkin, E. & Roth, E. A. 1990. Drought and economic differentiation among Ariaal pastoralists of Kenya, *Human Ecology*, 18, 4, 385-402.
- Frazer, S. J. G. 1890. *The golden bough : a study in magic and religion*. London, Macmillan and Company.
- Freud, S. 1913. *Totem and taboo*. London, Hogarth Press.
- Friedman, R. 2001. Nubians at Hierakonpolis : excavations in the Nubian cemeteries, *Sudan & Nubia*, 5, 29-38.
- Frobenius, L. 1898. *The origin of African civilizations*. Washington, Report of the Secretary of the Smithsonian Institution.
- 1927. Die Forschungsreise in die ägypt-nubische Wüste, 1926, *Mitteilungen des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie*, 20-31.
- Fukui, K. 1979. Cattle colour symbolism and inter-tribal homicide among the Bodi in warfare among East African herders, *Senri Ethnological Studies Osaka*, 3, 147-176.
- 1996a. Conflict as a leveling mechanism. Cattle raiding among the Narim in Southern Sudan, *Nilo-Ethiopian Studies*, 3-4, 1-23.
- 1996b. Co-evolution between humans and domesticates : the cultural selection of animal coat-colour diversity among the Bodi. In: Ellen, R. F. & Fukui, K. (eds.) *Redefining nature : ecology, culture and domestication*. Oxford, Washington D.C. Berg, 319-386.
- Fukui, K. & Turton, D. 1979. *Warfare among East African herders*. Osaka, National Museum of Ethnology.
- Fuller, D. 2004. The Central Amri to Kirbekan survey. A preliminary report on excavations and survey 2003-04, *Sudan & Nubia*, 8, 4-16.
- Gabbert, C. 2012. *Deciding peace. Knowledge about war and peace among the Arbore of Southern Ethiopia*. Halle/Saale, Institute for Social Anthropology and Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Gabbert, C. & Thubauville, S. 2010. *To live with others. Essays on cultural neighborhood in Southern Ethiopia*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag.
- Gadoffre, G. 1980. Introduction. In: Lichnerowicz, A., Perroux, F. & Gadoffre, G. (eds.) *Analogie et connaissance. Tome 1. Aspects historiques*. Paris, Maloine.
- Galaty, J. G. 1982. Being 'Maasai' ; being 'people-of-cattle' : ethnic shifters in East Africa, *American ethnologist*, 9, 1, 1-20.
- 1989. *Pastoralisme, sédentarisation et État en Afrique de l'est*. publisher not identified.
- 2002. How visual figures speak : narrative inventions of 'The Pastoralist' in East Africa, *Visual Anthropology*, 15, 3/4, 347-367.
- 2009. Les sociétés d'éleveurs du Rift. In: Hirsch, B. & Roussel, B. (eds.) *Le Rift est-africain. Une singularité plurielle*. Montpellier, IRD Editions, 389-397.

- Galaty, J. G., Aronson, D., Salzman, P. C. & Chouinard, A. 1981. *The future of pastoral peoples*. Ottawa, International Development Research Centre.
- Galaty, J. G. & Bonte, P. 1991. *Herders, warriors and traders : pastoralism in Africa*. Boulder, Westview Press.
- Galaty, J. G. & Johnson, D. L. 1990. *The world of pastoralism : herding systems in comparative perspective*. New York, Guilford Press.
- Gallay, A. 2002. Maîtriser l'analogie ethnographique : espoirs et limites, *Archeologia e calcolatori*, 13, 79-100.
- Gallinaro, M. 2013. Saharan rock art : local dynamics and wider perspectives, *Arts*, 2, 350-382, 350-382.
- Gatto, M., Hendrickx, S., Roma, S. & Zampetti, D. 2009. Rock art from West Bank Aswan and Wadi Abu Subeira, *Archéo-Nil*, 19, 151-168.
- Gautier, A. 1980. Contributions to the archaeozoology of Egypt, *Prehistory of the Eastern Sahara*, 6, 317-343.
- 1986. La faune de l'occupation néolithique d'El Kadada (secteurs 12-22-32) au Soudan central, *Archéologie du Nil moyen*, 1, 59-111.
 - 1987. Prehistoric men and cattle in North Africa : a dearth of data and a surfeit of models. In: Close, A. E. (ed.) *Prehistory of arid North Africa. Essays in honor of Fred Wendorf*. Dallas, Southern Methodist University Press, 163-188.
 - 2001. The early to late Neolithic archeofaunas from Nabta and Bir Kiseiba. In: Schild, R. & Wendorf, F. (eds.) *Holocene settlement of the Egyptian Sahara, 1, The archaeology of Napta Playa*. New York, Kluwer Academic/Plenum, 609-635.
 - 2007. Animal domestication in North Africa. In: Bollig, M., Bubenzer, O., Vogelsang, R., et al. (eds.) *Aridity : change and conflict in Africa*. Köln, Heinrich Barth Institut, 75-90.
- Gautier, A. & Van Neer, W. 2006. Animal remains from Mahal Teglinos (Kassala, Sudan) and the arrival of pastoralism in the southern Atbai, *Journal of African Archaeology*, 4, 2, 223-233.
- George, K. 1958. The civilized West looks at primitive Africa : 1400-1800 a study in ethnocentrism, *Isis*, 49, 1, 62-72.
- Geus, F. 1986. La section française de la Direction des Antiquités du Soudan : travaux de terrain et de laboratoire en 1982-1983, *Archéologie du Nil moyen*, 1, 13-58.
- 2004. Pre-Kerma storage pits on Sai island. In: Kendall, T. (ed.) *Proceedings of the IXth conference of the international society of Nubian studies, August 21-26, 1998, Boston*. Boston, Northeastern University Press.
- Giansanti, G. 2004. *L'Afrique mystérieuse. Les peuples oubliés de la vallée de l'Omo*. Paris, GEO.
- 2010. *Last African warriors*. Vercelli, White Star.
- Gifford, D. P. 1978. Ethnoarchaeological observations of natural processes affecting cultural materials. In: Gould, R. A. (ed.) *Explorations in ethnoarchaeology*. Albuquerque, University of New Mexico, 77-101.
- Gifford-Gonzalez, D. 1998. Early pastoralists in East Africa : ecological and social dimensions, *Journal of Anthropological Archaeology*, 17, 2, 166-200.
- 2000. Animal disease challenges to the emergence of pastoralism in sub-Saharan Africa, *African Archaeological Review*, 17, 3, 95-139.
- Gifford-Gonzalez, D. & Hanotte, O. 2011. Domesticating animals in Africa : implications of genetic and archaeological findings, *Journal of World Prehistory*, 24, 1, 1-23.
- Gilbert, A. S. 1973. Modern nomads and prehistoric pastoralists. The limits of analogy, *Archaeology*, 4, 307-322.
- Girke, F. 2010. Bondfriendship in the cultural neighborhood. Dyadic ties and their public appreciation in South Omo. In: Gabbert, C. & Thubauville, S. (eds.) *To live with others. Essays on cultural neighborhood in Southern Ethiopia*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 68-98.
- Glowacki, L. & Wrangham, R. 2015. Warfare and reproductive success in a tribal population, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112, 2, 348-353.

- Gobineau, A. D. 1853. *Éssai sur l'inégalité des races humaines, Vol. 4*. Paris, Firmin Didot.
- Goldschmidt, W. R. 1973. Guilt and pollution in Sebei mortuary rituals, *Ethos*, 1, 1, 75-105.
- Goldschmidt, W. R. & Goldschmidt, G. 1976. *Culture and behavior of the Sebei : a study in continuity and adaptation*. Berkeley, University of California Press.
- Gomes, H., Rosina, P., Holakoei, P., Solomon, T. & Vaccaro, C. 2013. Identification of pigments used in rock art paintings in Gode Roriso-Ethiopia using Micro-Raman spectroscopy, *Journal of Archaeological Science*, 40, 11, 4073-4082.
- Goody, J. 1962. *Death, property and the ancestors. A study of the mortuary customs of the Lodagaa of West Africa*. Stanford, Stanford University Press.
- Gosden, C. 1999. *Anthropology and archaeology : a changing relationship*. London-New York, Psychology Press.
- Gosselain, O. 2011. À quoi bon l'ethnoarchéologie ? In: Boissinot, P. (ed.) *L'archéologie comme discipline*. Paris, Éditions du Seuil, 87-111.
- Gould, R. A. 1980. *Living archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1985. The empiricist strikes back : reply to Binford, *American Antiquity*, 50, 3, 638-644.
- Gould, R. A. & Watson, P. J. 1982. A dialogue on the meaning and use of analogy in ethnoarchaeological reasoning, *Journal of Anthropological Archaeology Ann Arbor, Mich.*, 1, 4, 355-381.
- Gourlay, K. A. 1972. The ox and identification, *Man*, 7, 2, 244-254.
- Graeber, D. 2011. The divine kingship of the Shilluk : on violence, utopia, and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty, *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, 1, 1, 1-62.
- Gramly, R. M. 1975. Meat-feasting sites and cattle brands : patterns of rock-shelter utilization in East Africa, *AZANIA*, 10, 1, 107-121.
- Grandini, J. 1999. *Petit guide pratique avec itinéraire GPS (880 points). Libye du sud-est*. Calvisson, Extrem'Sud Editions.
- Grant, A. 2001. The animal remains. In: Welsby, D. (ed.) *Life on the desert edge. Seven thousand years of settlement in the Northern Dongola Reach, Sudan*. Oxford, Archaeopress, 544-555.
- Grant, C. H. B. 1925. Uha in Tanganyika Territory, *Geographical Journal*, 66, 5, 411-422.
- Gratien, B. 1978. *Les cultures Kerma : essai de classification*. Villeneuve-d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III.
- 1986. *La nécropole Kerma. Sai I*. Paris, CNRS.
- 1995. La Basse Nubie à L'Ancien Empire : Égyptiens et Autochtones, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 81, 43-56.
- Gray, S. 2009. The experience of violence and pastoralist identity in Southern Karamoja. In: Schlee, G. & Watson, E. E. (eds.) *Changing identifications and alliances in North-East Africa : Sudan, Uganda, and the Ethiopia-Sudan borderlands*. New York, Berghahn Books, 73-102.
- Gray, S., Sundal, M., Wiebusch, B., Little, M. A., Leslie, P. W. & Pike, I. L. 2003. Cattle raiding, cultural survival, and adaptability of East African pastoralists, *Current Anthropology*, 44, Supplement, 3-30.
- Graziosi, P. 1964a. New discoveries of rock paintings in Ethiopia. Part I, *Antiquity*, 38, 150, 91-98.
- 1964b. New discoveries of rock paintings in Ethiopia. Part II, *Antiquity*, 38, 151, 187-190.
- Griepenow-Mewis, C. & Voigt, R. M. 1996. *Cushitic and omotic languages. Proceedings of the third international symposium, Berlin, March 17-19, 1994*. Köln, R. Köppe Verlag.
- Grigson, C. 1989. Size and sex : evidence for the domestication of cattle in the Near East, *BAR INTERNATIONAL SERIES*, 496, 77-109.
- 1991. An African origin for African cattle ? - Some archaeological evidence, *African Archaeological Review*, 9, 1, 119-144.
- 2014. The history of the camel bone dating project, *Anthropozoologica*, 49, 2, 225-235.

- Grillo, K. M. 2012. *The materiality of mobile pastoralism : ethnoarchaeological perspectives from Samburu, Kenya*. St-Louis, Washington University,.
- Grillo, K. M. & Hildebrand, E. A. 2013. The context of early megalithic architecture in eastern Africa : the Turkana Basin c. 5000-4000 BP, *AZANIA*, 48, 2, 193-217.
- Grove, M. J. 2007. A walk in the dust : linking paths and places in pastoralist archaeology. *TAG* 2007. University of York, Department of Archaeology. 1-32.
- Guillet, C. & Ndayishungije, P. 1987. *Légendes historiques du Burundi : les multiples visages du roi Ntare*. Paris, Karthala Editions.
- Gulliver, P. H. 1952. Bell-oxen and ox-names among the Jie, *Uganda Journal*, 16, 1.
 - 1953. The age-set organization of the Jie tribe, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 83, 2, 147-168.
 - 1955. *The family herds : a study of the pastoral tribes in East Africa, the Jie and Turkana*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Gutherz, X. 2013. Quel Néolithique dans la Corne de l'Afrique ?, *Archéo-Nil*, 23, 73-90.
- Gutherz, X., Cros, J.-P. & Lesur, J. 2003. Nouvelles découvertes de peintures rupestres dans la Corne de l'Afrique : les abris sous roche de Las Geel, République de Somaliland, *Annales d'Éthiopie*, 19, 295-306.
- Gutherz, X. & Jallot, L. 2011. *Les abris ornés de Laas Geel et l'art rupestre du Somaliland*. Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée.
- Gutherz, X., Lesur, J., Cauliez, J., Charpentier, V., Diaz, A., Ismaël, M. O., *et al.* 2015. New insights on the first Neolithic societies in the Horn of Africa : the site of Wakrita, Djibouti, *Journal of field archaeology*, 40, 1, 55-68.
- Haaland, R. & Haaland, G. 2013. Early farming societies along the Nile. In: Mitchell, P. & Lane, P. (eds.) *The Oxford handbook of African archaeology*. Oxford, Oxford University Press.
- Haberland, E. 1959. Archaic tribes of Southern Ethiopia. In: Jensen, A. E. (ed.) *Alt-völker Süd-Äthiopiens*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.
- Haberland, E., Reinhardt, K. & Silz-Riebandt, U. 1963. *Galla Süd-Äthiopiens*. Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Hachid, M., Le Quellec, J.-L., Agsous, S., Amara, A., Beck, L., Duquesnoy, F., *et al.* 2010. Premiers résultats du projet algéro-français de datation directe et indirecte des images rupestres dans la Tasili-n-Ajjer, *Sahara*, 21, 3-4, 27-58.
- Hafsaas-Tsakos, H. 2008. Between Kush and Egypt : the C-Group people of Lower Nubia during the Middle Kingdom and Second Intermediate Period. In: Godlewski, W. & Lajtar, A. (eds.) *Between the Cataracts. Proceedings of the XIth Conference for Nubian studies Warsaw University, 27 August - 2 September 2006. Part one*. Warsaw, Warsaw University Press, 389-396.
 - 2009. The kingdom of Kush : an African centre on the periphery of the Bronze Age world system, *Norwegian Archaeological Review*, 42, 1, 50-70.
 - 2013. Edges of bronze and expressions of masculinity : the emergence of a warrior class at Kerma in Sudan, *Antiquity*, 87, 335.
- Hall, H. 1962. A note on the cattle skulls excavated at Faras, *Kush*, 10, 58-61.
- Hall, S. 1996. Introduction : who needs identity. In: Hall, S. & Du Gray, P. (eds.) *Questions of cultural identity*. London, Sage Publications, 1-17.
- Hamilakis, Y. 2011. Archaeological ethnography. A multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 40, 399-414.
- Hanotte, O., Bradley, D. G., Ochieng, J. W., Verjee, Y., Hill, E. W. & Rege, J. E. O. 2002. African pastoralism : genetic imprints of origins and migrations, *Science*, 296, 5566, 336-339.
- Hanotte, O., Tawah, C., Bradley, D., Okomo, M., Verjee, Y., Ochieng, J., *et al.* 2000. Geographic distribution and frequency of a taurine Bos taurus and an indicine Bos indicus Y specific allele amongst sub-Saharan African cattle breeds, *Molecular Ecology*, 9, 4, 387-396.

- Hardin, G. 1968. The tragedy of the commons, *Science*, 162, 3859, 1243-1248.
- Harrison, R. 2003. *Les morts*. Paris, Le Pommier.
- Harrison, R. & Schofield, J. 2009. Archaeo-ethnography, auto-archaeology : introducing archaeologies of the contemporary past, *Archaeologies*, 5, 2, 185-209.
- Harroy, J.-P. 1984. *Rwanda. Souvenirs d'un compagnon de la marche du Rwanda vers la démocratie et l'indépendance : de la féodalité à la démocratie, 1955-1962*. Bruxelles, Hayez.
- Hassan, F. A. 2002. Palaeoclimate, food and culture change in Africa : an overview. In: Hassan, F. (ed.) *Droughts, food and culture. Ecological change and food security in Africa's later prehistory*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Hauenstein, A. 1967. *Les Hanyu : description d'un groupe ethnique bantou de l'Angola*. Wiesbaden, Franz Steiner.
- Hayden, B. 2009. Funerals as feasts : why are they so important?, *Cambridge Archaeological Journal*, 19, 1, 29-52.
- Hazel, R. 1979. Les formes traditionnelles de pastoralisme en Afrique orientale. Pratiques économiques et normes idéologiques, *Anthropologie et sociétés*, 3, 2, 23-54.
- 1981. Le pasteur est-africain et sa fierté. Essai sur l'idéologie pastorale, *Culture*, 1, 2, 3-14.
- 1997. Robes colorées et cornes déformées : les pasteurs est-africains et leurs bœufs de parade, *Anthropologie et sociétés*, 21, 2-3, 67-85.
- Heider, K. G. 1967. Archaeological assumption and ethnographical facts. A cautionary tale from New Guinea, *Southwestern Journal of Anthropology*, 23, 1, 52-64.
- Hellström, P. & Langballe, H. 1970. *The rock drawings : the Scandinavian Joint Expedition to Sudanese Nubia 1*. Stockholm, Läromedelsförlagen/Svenska Bokförlaget.
- Helmer, D., Gourichon, L. & Stordeur, D. 2004. À l'aube de la domestication animale. Imaginaire et symbolisme animal dans les premières sociétés néolithiques du nord du Proche-Orient, *Anthropozoologica*, 39, 1, 143-163.
- Hendrickson, D., Mearns, R. & Armon, J. 1996. Livestock raiding among the pastoral Turkana of Kenya : redistribution, predation and the links to famine, *IDS Bulletin*, 27, 3, 17-30.
- Hendrickx, S. 2002. Bovines in Egyptian predynastic and early dynastic iconography. In: Hassan, F. (ed.) *Droughts, food and culture. Ecological change and food security in Africa's later prehistory*. New York, Kluwer Academic Publishers, 275-319.
- Henn, B. M., Gignoux, C., Lin, A. A., Oefner, P. J., Shen, P., Scozzari, R., et al. 2008. Y-chromosomal evidence of a pastoralist migration through Tanzania to southern Africa, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105, 31, 10693-10698.
- Hermans, H. J. 2001. The dialogical self : toward a theory of personal and cultural positioning, *Culture & Psychology*, 7, 3, 243-281.
- Herskovits, M. J. 1926. The Cattle Complex in East Africa, *American Anthropologist*, 28, 494-528, 361-388, 494-528, 633-664.
- Hertz, R. 1905. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 10, 48-137.
- 1909. La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 68, 553-580.
- Hess, R. L. 1965. The itinerary of Benjamin of Tudela : a twelfth-century Jewish description of North-East Africa, *The Journal of African History*, 6, 1, 15-24.
- Hesse, C. & Macgregor, J. 2006. *Pastoralism : drylands' invisible asset ? Developing a framework for assessing the value of pastoralism in East Africa*. London, Drylands Programme, International Institute for Environment and Development.
- Heyd, T. 2012. Rock 'art' and art : why aesthetics should matter. In: Macdonald, J. & Veth, P. (eds.) *A Companion to Rock Art*. Oxford, Wiley-Blackwell, 276-293.
- Hibbert, C. 1984. *Africa explored : Europeans in the dark continent, 1769-1889*. Harmondsworth, Penguin.

- Hicks, D. 2010. The material-cultural turn : ethnoarchaeology. *In*: Hicks, D. & Beaudry, M. C. (eds.) *The Oxford Handbook of material culture studies*. Oxford, Oxford University Press, 51-59.
- Hildebrand, E. A., Brandt, S. A. & Lesur-Gebremariam, J. 2010. The Holocene archaeology of southwest Ethiopia : new insights from the Kafa Archaeological project, *African Archaeological Review*, 27, 4, 255-289.
- Hildebrand, E. A. & Grillo, K. M. 2012. Early herders and monumental sites in eastern Africa : dating and interpretation, *Antiquity*, 86, 338-352.
- Hinde, S. L. & Hinde, H. B. G. 1901. *The last of the Masai*. London, W. Heinemann.
- Hintze, U. 1979. The graffiti from the Great Enclosure at Musawwarat es Sufra. *In*: Hintze, F. (ed.) *Africa in Antiquity. The Arts of Ancient Nubia and the Sudan*. Berlin, Meroitica 5, 135-150.
- Hodder, I. 1982. *The present past. An introduction to anthropology for archaeologists*. London, B.T. Batsford.
- Hoefler, M. 1851. *Bibliothèque historique de Diodore de Sicile*. Paris, Adolphe Delahays.
- Hofmayr, W. 1925. *Die Shilluk. Geschichte, Religion, und Leben einze Niloten-Stammes*. Mödling bei Wien, Administration des Anthropos.
- Holl, A. F. 2004. *Sabaran rock art : archaeology of Tassilian pastoralist iconography*. Walnut Creek, Altamira Press.
- Hollis, A. C. 1905. *The Masai : their language and folklore*. Oxford, Clarendon Press.
- 1909. *The Nandi : their language and folklore*. Oxford, Clarendon Press.
- Homewood, K. 2008. *Ecology of African pastoralist societies*. Oxford, James Currey.
- Honegger, M. 1997. Kerma : l'agglomération pré-Kerma, *Genava : bulletin du Musée d'art et d'histoire*, n.s., 45, 97-123.
- 2003. Exploitation du territoire et habitat dans les sociétés pastorales du Soudan : l'exemple de Kerma entre les Ve et IIIe millénaires av. J.-C. *In*: Besse, M., Stahl Gretsche, L.-I. & Curdy, P. (eds.) *Constellations. Hommage à Alain Gallay*. Lausanne, Cahiers d'archéologie romande, 341-352.
- 2004. The Pre-Kerma : a cultural group from Upper Nubia prior to the Kerma civilisation, *Sudan & Nubia*, 8, 38-46.
- 2005a. El-Barga : un site clé pour la compréhension du Mésolithique et du début du Néolithique en Nubie, *Revue de Paléobiologie*, 24, SPI/10, 95-104.
- 2005b. Kerma et les débuts du Néolithique africain, *Genava NS*, 53, 239-249.
- 2012. Excavations at Wadi el-Arab and in the eastern cemetery of Kerma, *Documents de la mission archéologique suisse au Soudan*, 4, 3-9.
- 2014. *Aux origines des pharaons noirs. 10'000 ans d'archéologie en Nubie*. Neuchâtel, Laténium.
- Honegger, M., Bonnet, C., Chaix, L. & Dubosson, J. 2009. Kerma (Soudan) - origine et développement du premier royaume d'Afrique noire, *Archéologie suisse*, 32, 1, 1-13.
- Honegger, M. & Williams, M. 2015. Human occupations and environmental changes in the Nile valley during the Holocene : the case of Kerma in Upper Nubia (northern Sudan), *Quaternary Science Reviews*, 30, 1-14.
- Houtteman, Y. 2011. *Living in the navel of Waag : ritual traditions among the Daasanech of South West Ethiopia*. Gent, Universiteit Gent, Faculteit Letteren and Wijsbegeerte.
- Howell, P. P. 1952. The death of reth Dak Wad Fadiet and the installation of his successor : a preliminary note, *Man*, 52, 102-104.
- Howell, P. P. & Thomson, W. P. G. 1946. The death of a reth of the Shilluk and the installation of his successor, *Sudan Notes and Records*, 27, 5-85.
- Huard, P. 1953. Gravures et peintures rupestres du Borkou, *Bulletin de l'Institut d'études centrafricaines*, ns, 6, 149-160.
- 1959. Les cornes déformées sur les gravures rupestres du Sahara sud-oriental, *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, 18, 109-131.

- 1964. À propos des bucranes à cornes déformées de Faras, *Kush*, 12, 63-81.
 - 1965. Figurations de bovins à pendeloques jugulaires au Sahara central et oriental, *Rivista di storia dell'agricoltura*, 1, mars, 1-19.
 - 1966. Contribution à l'étude des spirales au Sahara central et nigéro-tchadien, *Bulletin de la Société préhistorique française. Etudes et travaux*, 63, 2, 433-464.
 - 1967. Matériaux archéologiques pour la paléoclimatologie post-glaciaire du Sahara oriental et tchadien, *Congrès Panafricain de Préhistoire, Dakar*, 207-217.
 - 1968. Nouvelles figurations sahariennes et nilo-soudanaises de boeufs porteurs, montés et attelés, *Bulletin de la société préhistorique française*, 65, 4, 114-120.
 - 1973. Influences culturelles transmises au Sahara tchadien par le Groupe C de Nubie, *Kush*, 15, 84-124.
- Huard, P. & Allard-Huard, L. 1979. Contribution saharienne à l'approche des cultures pastorales de Nubie. *Communication au IIe Congrès International d'Égyptologie*. Grenoble.
- 1980. Limite occidentale des influences culturelles transmises au Sahara nigéro-tchadien par le Groupe C de Nubie, *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire. Série B: Sciences Humaines Dakar*, 42, 4, 671-692.
- Hubert, H. & Mauss, M. 1898. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 2, 29-138.
- Huffman, R. 1931. *Nuer customs and folklore*. London, Oxford University Press.
- Huffman, T. N. 2005. The stylistic origin of Bambata and the spread of mixed farming in southern Africa, *Southern African Humanities*, 17, 57-79.
- Humphreys, S. C. & King, H. 1981. *Mortality and immortality : the anthropology and archaeology of death*. London, Academic Press.
- Huntingford, G. 1953a. *The Southern Nilo-Hamites*. London, International African Institute.
- Huntingford, G. W. B. 1950. *Nandi : work and culture*. London, His Majesty's Stationery Office for Colonial Office.
- 1953b. *The Nandi of Kenya. Tribal control in a pastoral society*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Huntington, R. & Metcalf, P. 1979. *Celebrations of death : the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Huyge, D. 1998. 'Battered bulls' : rock art destruction in Egypt, *African Archaeological Review*, 15, 1, 3-11.
- 2002. Cosmologie, idéologie et pratiques religieuses individuelles dans l'art rupestre de l'Égypte ancienne, *Bulletin de la Société préhistorique Ariège-Pyrénées*, 57, 65-86.
- 2003. Grandeur in confined spaces : current rock art research in Egypt. In: Bahn, P. G. & Fossati, A. (eds.) *Rock art studies. News of the world 2. Developments in rock art research, 1995-1999*. Oxford, Oxbow books.
- 2009. Rock art. In: Wendrich, W. (ed.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, <http://repositories.cdlib.org/nelc/uee/1460>.
- Huyge, D., Vandenberghe, D., De Dapper, M., Mees, F., Claes, W. & Darnell, J. C. 2011. First evidence of pleistocene rock art in north Africa : securing the age of Qurta petroglyphs (Egypt) through OSL dating, *Antiquity*, 85, 330, 1184-1193.
- Iacumin, P., Bocherens, H. & Chaix, L. 2001. Keratin C and N stable isotope ratios of fossil cattle horn from Kerma (Sudan) : a record of dietary changes, *Il Quaternario (Italian Journal of Quaternary Sciences)*, 14, 1, 41-46.
- Ingham, K. 1953. The Amagasani of the Abakama of Bunyoro, *Uganda Journal*, 17, 2, 138-145.
- Insoll, T., Clack, T. & Rege, O. 2015. Mursi ox modification in the Lower Omo Valley and the interpretation of cattle rock art in Ethiopia, *Antiquity*, 89, 343, 91-105.
- Ippoliti, E. 2006. Demonstrative and non-demonstrative reasoning by analogy. In: Cellucci, C. & Pecere, P. (eds.) *Demonstrative and non-demonstrative reasoning by analogy in mathematics and natural science*. Cassino, Cassino University Press, 307-338.

- Itkonen, E. 2000. *Analogy as structure and process. Approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- Jackson, H. 1923. The Nuer of the Upper Nile Province, *Sudan Notes and Records*, 6, 59-107.
- Jacobs, A. H. 1965. *The traditional political organization of the pastoral Masai*. Nuffield College, University of Oxford.
- James, W. 1890. *The principles of psychology (vol. 1)*. New York, Henry Holt.
- Jensen, A. E. 1959. *Völker Süd-Äthiopiens : Ergebnisse der Frobenius-Expeditionen 1950-52 und 1954-56*. Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Jerardino, A., Fort, J., Isern, N. & Rondelli, B. 2014. Cultural diffusion was the main driving mechanism of the Neolithic transition in Southern Africa, *PLoS One*, 9, 12, e113672.
- Jesse, F. 2006a. Cattle, sherds and mighty walls - the Wadi Howar from Neolithic to Kushite times, *Sudan & Nubia*, 10, 43-54.
- 2006b. A permanent link ? - The Wadi Howar region and the Nile. In: Caneva, I. & Roccati, A. (eds.) *Acta Nubica. Proceedings of the Xth International Conference of Nubian Studies, Rome 9-14 September 2002*. Roma, Istituto Poligrafico e Zecca Dello Stato, 73-80.
- Jesse, F., Fiedler, M. & Gabriel, B. 2013a. A land of thousand tumuli - an archaeological survey in the region of EL Gol, south of the 5th Nile Cataract, north Sudan, *Der Antike Sudan. Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin*, 24, 59-74.
- Jesse, F., Keding, B., Lenssen-Erz, T. & Pöllath, N. 2013b. 'I hope your cattle are well'. Archaeological evidence for early cattle-centered behavior in the eastern Sahara of Sudan and Chad. In: Bollig, M., Schnegg, M. & Wotzka, H.-P. (eds.) *Pastoralism in Africa : past, present and future*. New York, Berghahn, 66-103.
- Jesse, F., Keding, B., Pöllath, N., Bechhaus-Gerst, M. & Lenssen-Erz, T. 2007. Cattle herding in the southern Libyan Desert. In: Bubenzer, O., Bolten, A. & Darius, F. (eds.) *Atlas of cultural and environmental change in arid Africa*. Köln, Heinrich Barth Institute.
- Jesse, F., Kröpelin, S., Lange, M., Pollath, N. & Berke, H. 2004. On the periphery of Kerma : the Handessi horizon in Wadi Hariq, northwestern Sudan, *Journal of African Archaeology*, 2, 2, 123-164.
- Jindra, M. & Noret, J. 2011. *Funerals in Africa : explorations of a social phenomenon*. New York, Berghahn Books.
- Johnson, D. H. 1990. Fixed shrines and spiritual centres in the Upper Nile, *AZANIA*, 25, 1, 41-56.
- Johnson, D. H. & Anderson, D. M. 1988. *The ecology of survival : case studies from North East African history*. Boulder, Westview Press.
- Johnston, H. H. 1904. *Uganda protectorate*. London, Hutchinson.
- Jones, D. K. 1984. *Shepherds of the Desert*. London, Elm Tree Books.
- Jones, S. 1997. *The Archaeology of ethnicity : identities in the past and present*. London, Routledge.
- Jourdan, L. 1980. *Sacrifices de moutons et leur signification rituelle, examen de quelques graines d'orge, dans des tombes kerma de l'île de Saï (Vallée du Nil, début du deuxième millénaire avant J.-C.)*. Valbonne, Centre de recherches archéologiques.
- 1981. Campagne 1976-1977 à l'île de Saï. Offrandes animales dans les tombes de la nécropole Kerma.
- Joussaume, R. 1981. L'art rupestre de l'Éthiopie. In: Roubet, C., Hugot, H.-J. & Souville, G. (eds.) *Préhistoire africaine. Mélanges offerts au doyen Lionel Balout*. Paris, Éditions A.D.P.F., 159-176.
- 1994. L'art rupestre de Djibouti dans son contexte Est-Africain, *Études éthiopiennes*, 1, 31-41.
- 1995. L'art rupestre de la Corne. In: Joussaume, R. (ed.) *Tiya, L'Éthiopie des mégalithes. Du biface à l'art rupestre dans la Corne de l'Afrique*. Chauvigny, Associations des publications chauvinoises, 38-63.
- 2007. Art rupestre à Djibouti : le style de Dorra dans le contexte de la Corne de l'Afrique, *Les Cahiers de l'AARS*, 11, 97-112.

- Joussaume, R., Amblard, S. & Gutherz, X. 1991. Découvertes préhistoriques à Djibouti, *Archeologia*, 268, 26-41.
- Joussaume, R., Bareier, S. & Gutherz, X. 1994. L'art rupestre du Sidamo (Éthiopie), *International Newsletter on Rock Art*, 9, 7-11.
- Jousse, H. & Lesur, J. 2011. *People and animals in Holocene Africa : recent advances in archaeozoology*. Frankfurt am Main, Africa Magna Verlag.
- Judd, M. 2004. Trauma in the city of Kerma : ancient versus modern injury patterns, *International Journal of Osteoarchaeology*, 14, 1, 34-51.
- Judd, M. & Irish, J. 2009. Dying to serve : the mass burials at Kerma, *Antiquity*, 83, 321, 709-722.
- Judd, T. 2009. *Rock art of the Eastern Desert of Egypt : content, comparisons, dating and significance*. Oxford, Archaeopress.
- 2010. Recent discoveries of rock art in the Eastern Desert of Egypt, *Archéo-Nil*, 20, 156-171.
- 2011. What the 'animal' rock art images of the eastern desert of Egypt tell us about the people who drew them, *Rock Art Research*, 28, 2, 187-195.
- Kagame, A. 1959. *La notion de génération appliquée à la généalogie dynastique et à l'histoire du Rwanda : des Xe-XIe siècles à nos jours*. Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales.
- 1961. *L'histoire des armées-bovines dans l'ancien Rwanda : par l'abbé Alexis Kagame*. Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer.
- Karberg, T. 2005. Bemerkungen zu Rinderdarstellungen in Kirbekan, *Der Antike Sudan. Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin*, 16, 89-92.
- Keding, B. 1997. *Djabarona 84/13 : Untersuchungen zur Besiedlungsgeschichte des Wadi Howar anhand der Keramik des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr.* Köln, Heinrich-Barth-Institut.
- Keding, B., Lenssen-Erz, T. & Pastoors, A. 2007. Pictures and pots from pastoralists investigations into the prehistory of the Ennedi Highlands in northeastern Chad, *Sahara*, 18, 23-46.
- Kendall, T., Art, N. M. O. A. & Museum of Fine Arts, B. 1997. *Kerma and the Kingdom of Kush, 2500-1500 BC : the archaeological discovery of an ancient Nubian empire*. Washington DC, National Museum of African Art, Smithsonian Institution.
- Kessy, E. T. 2013. The transition from the Later Stone Age to Iron Age in Kondoa, Central Tanzania, *African Archaeological Review*, 30, 3, 225-252.
- Khalidi, L., Oppenheimer, C., Gratuze, B., Boucetta, S., Sanabani, A. & Al-Mosabi, A. 2010. Obsidian sources in highland Yemen and their relevance to archaeological research in the Red Sea region, *Journal of Archaeological Science*, 37, 9, 2332-2345.
- Khazanov, A. 1984. *Nomads and the outer world*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kilani, M. 2000. *L'invention de l'autre : essais sur le discours anthropologique*. Lausanne, Payot.
- Kinahan, J. 1991. *Pastoral nomads of the central Namib desert : the people history forgot*. Windhoek, Namibia Archaeological Trust-New Namibia Books.
- Kleindienst, M. R. & Watson, P. J. 1956. Action archaeology : the archaeological inventory of a living community, *Anthropology Tomorrow*, 5, 1, 75-78.
- Kleinitz, C. 2004. Rock art and 'rock gongs' in the Fourth Nile Cataract region : the Ishashi island rock art survey, *Sudan & Nubia*, 8, 11-16.
- 2007a. Rock art landscapes of the Fourth Nile Cataract : characterisations and first comparisons. In: Näser, C. & Lange, M. (eds.) *Proceedings of the Second International Conference on the Archaeology of the Fourth Nile Cataract, Berlin, August 4th-6th, 2005*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 213-234.
- 2007b. Rock art and archaeology : the Hadiab survey, *Sudan & Nubia*, 11, 34-42.
- 2009. Meroitic 'property marks' in Fourth Nile Cataract rock art ? A re-evaluation of an enigmatic class of graphic markings. In: Haring, B. J., Kaper, O. E. & Van Zoest, C. (eds.) *Pictograms of pseudo script ? : non textual identity marks in practice use in ancient Egypt and elsewhere :*

- proceedings of a conference in Leiden, 19-20 December 2006*. Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- 2012. Rock art at the Fourth Nile Cataract : an overview. *In*: Wotzka, H.-P. (ed.) *Proceedings of the third international conference on the archaeology of the Fourth Nile Cataract, University of Cologne, 13-14 July 2006*. Köln, Africa Praehistorica 22, 33-50.
- Kleinitz, C., Godlewski, W. & Lajtar, A. 2010. Acoustic elements of (pre)historic rock art landscapes at the fourth Nile cataract, *Polish Archaeology in the Mediterranean*, 2, 1, 149-160.
- Kleinitz, C. & Koenitz, R. 2006. Fourth Nile Cataract petroglyphs in context : the ed-Doma and Dirbi rock art survey, *Sudan & Nubia*, 10, 34-42.
- Kleinitz, C. & Olsson, C. 2005. Christian period rock art landscapes in the Fourth Cataract region : the Dar el-Arab and et-Tereif rock art surveys, *Sudan & Nubia*, 9, 32-39.
- Klima, G. 1970. *The Barabaig : East African cattle-herders*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Knight, J. 2005. Introduction. *In*: Knight, J. (ed.) *Animals in person : cultural perspectives on human-animal intimacies*. Oxford, Berg, 1-13.
- Kohl-Larsen, L. & Kohl-Larsen, M. 1958. *Die Bilderstrasse Ostafrikas*. Kassel, E. Röth.
- Kolosowska, E., El-Tayeb, M. & Paner, E. 2003. Old Kush in the Fourth Cataract Region, *Sudan & Nubia*, 7, 21-25.
- Kopytoff, I. 1987. *The African frontier : the reproduction of traditional African societies*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Koubi, J. 1982. *Rambu solo : 'la fumée descend'*. *Le culte des morts chez les Toradja du sud*. Paris, CNRS.
- Kradin, N. N. 2004. Cultural complexity of pastoral nomads, *World Cult*, 15, 2, 2-21.
- Kronenberg, A. 1961. The Longarim favourite beast, *Kush*, 9, 258-277.
- 1972. *Logik und Leben : kulturelle Relevanz der Didinga und Longarim, Sudan*. Wiesbaden, Franz Steiner.
- Kröpelin, S., Verschuren, D., Lézine, A.-M., Eggermont, H., Cocquyt, C., Francus, P., *et al.* 2008. Climate-driven ecosystem succession in the Sahara : the past 6000 years, *Science*, 320, 5877, 765-768.
- Krzyzaniak, L. 1983. Les débuts de la domestication des plantes et des animaux dans les pays du Nil, *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie Paris*, 96, 4-13.
- Kuper, R. & Kröpelin, S. 2006. Climate-controlled Holocene occupation in the Sahara : motor of Africa's evolution, *Science*, 313, 5788, 803-807.
- Kuper, R. & Riemer, H. 2013. Herders before pastoralism : prehistoric prelude in the Eastern Sahara. *In*: Bollig, M., Schnegg, M. & Wotzka, H.-P. (eds.) *Pastoralism in Africa : past, present and future*. New York, Berghan Books, 31-65.
- Kwekason, A. & Chami, F. 2003. Archaeology of Muleba, south west of Lake Nyanza. *In*: Chami, F., Pwiti, G. & De Chantal Radimilahy, M. (eds.) *Climate Change, trade and modes of production in Sub-Saharan*. Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, 59-85.
- Kysely, R. 2009. Breed character or pathology ? Cattle with loose horns from the Eneolithic site of Hostivice-Litovice (Czech Republic), *Journal of Archaeological Science*, 37, 1241-1246.
- Lafitau, J.-F. 1724. *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, Chez Saugrain l'aîné.
- Lajoux, J.-D. 1962. *Merveilles du Tassili n'Ajjer*. Paris, Le Chêne.
- 2012. *Murs d'images. Art rupestre du Sahara préhistorique*. Paris, Errance.
- Lamarque, P. 1999. The aesthetic and the universal, *Journal of Aesthetic Education*, 33, 2, 1-17.
- Lamphear, J. 1976. *The traditional history of the Jie of Uganda*. Oxford, Clarendon Press.
- 1994. The evolution of Ateker 'new model' armies : Jie and Turkana. *In*: Fukui, K. & Markakis, J. (eds.) *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*. London, Currey, 63-92.
- Landais, E. 2000. Le marquage du bétail dans les systèmes pastoraux traditionnels, *Revue d'élevage et de médecine vétérinaire des pays tropicaux*, 53, 4, 349-363.

- Lane, P., Ashley, C., Seitsonen, O., Harvey, P., Mire, S. & Odede, F. 2007a. The transition to farming in eastern Africa : new faunal and dating evidence from Wadh Lang'o and Usenge, Kenya, *Antiquity*, 81, 62-81.
- Lane, P. J. 2005. Barbarous tribes and unrewarding gyrations ? The changing role of ethnographic imagination in African archaeology, *African archaeology. A critical introduction*, 24-54.
- 2006. Present to past. Ethnoarchaeology. In: Tilley, C., Keane, W., Küchler, S., et al. (eds.) *Handbook of material culture*. London, Sage, 402-424.
- 2010. Developing landscape historical ecologies in eastern Africa : an outline of current research and potential future directions, *African Studies*, 69, 2, 299-322.
- 2013. Trajectories of pastoralism in northern and central Kenya. An overview of archaeological and environmental evidence. In: Bollig, M., Schnegg, M. & Wotzka, H.-P. (eds.) *Pastoralism in Africa : past, present and future*. New York, Berghahn Books, 104-144.
- 2015. Peripheral vision. Reflections on the death and rebirth of ethnoarchaeology. In: Crook, R., Edwards, K. & Hughes, C. (eds.) *Breaking barriers. Proceedings of the 47th Annual Chacmool Archaeological Conference, November 7-9 November, 2014*. Calgary, Chacmool Archaeological Association, 19-34.
- Lane, P. J., Straight, B. & Hilton, C. 2007b. Excavations at Baawa, Samburu District, Kenya: preliminary report on the 2006 season, *Nyame Akuma*, 68, 34-46.
- Lanning, E. 1956. Rock-cut Mweso boards, *Uganda Journal*, 20, 97-98.
- 1960. The earthworks at Kibengo, Mubende District, *Uganda Journal*, 24, 138-196.
- Larcher, P. H. 1850. *Histoire d'Hérodote*. Paris, Charpentier.
- Laroque, O. & Nougarede, M. 2010. *Vaca Bruto - Du quotidien au sacré, taureaux d'Afrique noire*. Nîmes, Musée des Cultures Taurines.
- Latosky, S. 2013. *Predicaments of Mursi (Mun) women in Ethiopia's changing world*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag.
- 2014. Images of Mursi women and the realities they reveal and conceal. In: Girke, F. (ed.) *Ethiopian images of self and other*. Halle, Zentrum für Interkulturelle Regionalstudien, 121-146.
- Law, R. 2009. The "Hamitic Hypothesis" in Indigenous West African Historical Thought, *History in Africa*, 36, 1, 293-314.
- Lawrence, J. 1953. Rock paintings in Teso, *Uganda Journal*, 17, 1, 8-13.
- 1958. Rock paintings in Teso and Bukedi, *Uganda Journal*, 22, 39-42.
- Le Quellec, J.-L. 1991. Le bœuf à corne en avant, *Encyclopédie berbère*, 10, 1553-1554.
- 1993a. Scènes de Taurokathapsia au Sahara central, *Memorie della Societa Italiana di Scienze Naturali e del Museo Civico di Storia Naturale di Milano*, 26, 2, 319-324.
- 1993b. *Symbolisme et art rupestre au Sahara*. Paris, L'Harmattan.
- 1998. *Art rupestre et préhistoire du Sahara : le Messak libyen*. Paris, Payot et Rivages.
- 1999. Répartition de la grande faune sauvage dans le nord de l'Afrique durant l'Holocène, *Anthropologie-Paris*, 103, 161-176.
- 2000. À propos des bovinés à cornes en avant, *Cahiers caribéens d'Égyptologie*, 1, 61-69.
- 2003. L'art rupestre de style dit 'arabo-éthiopien' et l'école de Chabbè-Galma, *Afrique, Archéologie et Arts*, 2, 48-68.
- 2004. *Arts rupestres et mythologies en Afrique*. Paris, Flammarion.
- 2008. 'Chasseurs' et 'Pasteurs' au Sahara central : les 'Chasseurs archaïques' chassés du paradigme, *Palethnologie*, 1, 401-409.
- 2009a. Les images rupestres du Jebel el-Uweynat, *Archéo-Nil*, 19, 13-26.
- 2009b. Les arts rupestres dans le Rift. Une singularité plurielle. In: Hirsch, B. & Roussel, B. (eds.) *Le Rift est-africain*. Marseille, IRD éditions, Publications scientifiques du MNHN, 343-358.

- 2010a. Traite et insufflation sur les images rupestres du Sahara contredisent l'hypothèse de la consommation du lait comme 'révolution secondaire' en Afrique, *Les Cahiers de l'AARS*, 14, 205-246.
 - 2010b. Nil et Sahara : vingt ans plus tard, *Archéo-Nil*, 20, 62-75.
 - 2011. Arts rupestres, écritures et protoécritures en Afrique : l'exemple du libyque, *Afriques. Débats et lectures*, 1-23.
 - 2012a. Question de temps. In: Lajoux, J.-D. (ed.) *Murs d'images. Art rupestre du Sahara préhistorique*. Paris, Errance, 284.
 - 2012b. L'art et les manières. In: Lajoux, J.-D. (ed.) *Murs d'images. Art rupestre du Sahara préhistorique*. Paris, Errance, 308-309.
 - 2013. Périodisation et chronologie des images rupestres du Sahara central, *Préhistoires Méditerranéennes*, 4.
 - 2015a. Théranthropes du Sahara. L'invention d'une méthode d'étude, *Archeologia*, 518, 46-51.
 - 2015b. Nouveaux regards sur les arts rupestres du Sahara central, *Lettre de la Société des Amis du Musée de l'Homme*, 79, 4.
- Le Quellec, J.-L. & Abegaz, G. 2001. New sites of South Ethiopian rock engravings : Godana Kinjo, Ejersa Gara Hallo, Laga Harro, and remarks on the Sappe-Galma school, *Annales d'Éthiopie*, 17, 205-224.
- Le Quellec, J.-L., De Flers, P. & De Flers, P. 2005. *Du Sahara au Nil. Peintures et gravures d'avant les Pharaons*. Paris, Fayard Soleb.
- Leakey, M. D. 1983. *Africa's vanishing art : the rock paintings of Tanzania*. London, Hamish Hamilton.
- Leclant, J. 1956. La 'mascarade' des boeufs gras et le triomphe de l'Égypte, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 14, 128-145.
- 1990. Égypte, Sahara et Afrique, *Archéo-Nil*, 0, 5-9.
- Leclant, J., Huard, P. & Allard-Huard, L. 1980. *La culture des chasseurs du Nil et du Sahara*. Alger, Mémoire du CRAPE.
- Lecointe, Y. 1987. Le site néolithique d'el Ghaba : deux années d'activité (1985-1986), *Archéologie du Nil moyen*, 2, 69-87.
- Lee, R. & Vaughan, M. 2008. Death and dying in the history of Africa since 1800, *Journal of African History*, 49, 3, 341-359.
- Lemarchand, R. 2009. Ethnicity as Myth. The View from Central Africa. In: Lemarchand, R. (ed.) *The Dynamics of Violence in Central Africa*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 49-68.
- Lenoble, P. 2005. Le 'sacrifice humain' des funérailles impériales de Méroé : un massacre de prisonniers. In: Albert, J.-P. & Midant-Reynes, B. (eds.) *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris, Soleb, 164-179.
- Lenssen-Erz, T. 2012. Adaptation or aesthetic alleviation : which kind of evolution do we see in Saharan herder rock art of Northeast Chad ?, *Cambridge Archaeological Journal*, 22, 1, 89-114.
- 2015. Copoperation or conflict ? Identity and scare resources of prehistoric Saharan pastoralists, *African Study Monographs*, 36, 1, 5-26.
- Lenssen-Erz, T., Bubenzer, O., Bolten, A. & Darius, F. 2007. Ennedi Highlands, Chad - artists and herders in a lifeworld on the margins. In: Bubenzer, O., Bolten, A. & Darius, F. (eds.) *Atlas of cultural and environmental change in arid Africa*. Africa praehistorica, 50-53.
- Leonard, W. R. & Crawford, M. H. 2002. *The human biology of pastoral populations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Leroi-Gourhan, A. 1964. *Les religions de la préhistoire*.
- Lesur, J., Guthertz, X., Jallot, L., Diaz, A. & Arthur, J. 2014. Les sociétés de l'Holocène récent du Sud de l'Éthiopie : résultats préliminaires de la mission archéologique dans le Parc National de Nechisar, *Annales d'Éthiopie*, 29, 121-146.

- Lesur, J., Hildebrand, E. A., Abawa, G. & Guthertz, X. 2013. The advent of herding in the Horn of Africa : new data from Ethiopia, Djibouti and Somaliland, *Quaternary International*, 30, 1-11.
- Lesur-Gebremariam, J. 2010. Domestication animale en Afrique, *Nouvelles de l'archéologie*, 120-121, 38-46.
- Leveau, P. 1988. Le pastoralisme dans l'Afrique antique. In: Whittaker, C. R. (ed.) *Pastoral economies in classical antiquity*. Cambridge, Cambridge Philosophical Society, 177-195.
- Lévi-Strauss, C. 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.
- Lewis, B. A. 1972. *The Murle : red chiefs and black commoners*. Oxford, Clarendon Press.
- Lewis, I. M. 1961. *A pastoral democracy : a study of pastoralism and politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*. London-New York, Oxford University Press.
- Lhote, H. 1957. *Peintures préhistoriques du Sahara : mission H. Lhote au Tassili (1956-1957). Exposition au Musée des Arts décoratifs, 1957-1958*. Paris, Les presses artistiques.
- 1958. *À la découverte des fresques du Tassili*. Paris, Arthaud.
- 1976. *Vers d'autres Tassilis : nouvelles découvertes au Sahara*. Paris, Arthaud.
- Lhote, H. 1979. Au Sahara il y a 5000 ans : une civilisation de pasteurs de bœufs, *Archeologia Paris*, 129, 51-57.
- Lienhardt, G. 1961. *Divinity and experience : the religion of the Dinka*. Oxford, Oxford University Press.
- 2004. Burial alive. In: Robben, A. C. G. M. (ed.) *Death, mourning, and burial : a cross-cultural reader*. Malden, Blackwell Publishing, 122-133.
- Linseele, V. 2004. Size and size change of the African aurochs, *Journal of African Archaeology*, 2, 2, 165-185.
- 2012. Animal remains from the early Holocene sequence at Wadi El-Arab, *Kerma*, 4, 16-18.
- 2013a. From the first stock keepers to specialised pastoralists in the West African savannah. In: Bollig, M., Schnegg, M. & Wotzka, H.-P. (eds.) *Pastoralism in Africa : past, present and future*. New York, Oxford, Berghan Books, 145-170.
- 2013b. Early stock keeping in northeastern Africa. Near Eastern influences and local developments, *SENEPSE*, 16, 97-108.
- Linseele, V. & Chaix, L. Recent archaeozoological data on early food production in northeastern Africa. . In: Origin and early development of food producing cultures in Northeastern Africa - 30 years later, Poznan 3-7 July 2011 2011 Poznan. Poznan Archaeological Museum, Abstracts, p. 17.
- Linseele, V., Marinova, E., Van Neer, W. & Vermeersch, P. 2010. Sites with Holocene dung deposits in the Eastern Desert of Egypt : visited by herders ?, *Journal of Arid Environments*, 74, 7, 818-828.
- Little, K. 1991. On safari : the visual politics of a tourist representation. In: Howes, D. (ed.) *The varieties of sensory experience: A sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto, University of Toronto Press, 148-163.
- Little, M. A. & Leslie, P. W. 1990. *The South Turkana ecosystem project : report to the government of Kenya, office of the President*. Binghamton, Department of anthropology, State University of New York.
- 1999. *Turkana herders of the dry savanna: ecology and biobehavioral response of nomads to an uncertain environment*. Oxford, Oxford University Press.
- Little, P. D. 1992. *The elusive granary : herder, farmer and state in northern Kenya*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Littre, E. 1855. *Histoire naturelle de Plin*. Paris, Firmin-Didot et Cie.
- Livingstone, I. 1977. Economic irrationality among pastoral peoples : myth or reality ?, *Development and Change*, 8, 2, 209-230.

- Lloyd, G. E. R. (ed.) 1966. *Polarity and analogy : two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge, Cambridge University Press, Pages.
- Loftus, R., Mac Hugh, D., Ngere, L., Balain, D., Badi, A., Bradley, D., *et al.* 1994. Mitochondrial genetic variation in European, African and Indian cattle populations, *Animal Genetics*, 25, 4, 265-271.
- Lombard, J. 1982. Préface à Nature et formes de pouvoir dans les sociétés dites acéphales - exemples camerounais, *Travaux et documents de l'ORSTOM*, 142, 1-12.
- Longa, A. & Sliwa, J. 2007. The El-Ar P1 cemetery (Fourth Cataract, Sudan), *Polish Archaeology in the Mediterranean*, 19, 420-429.
- Louis-Vincent, T. 1975. *Anthropologie de la mort*. Paris, Payot.
- Lowe, K. 2005. The stereotyping of black Africans in Renaissance Europe. In: Earle, E. D. & Lowe, K. J. P. (eds.) *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 44-47.
- Lutz, R. & Lutz, G. 1997. The domestic cattle in prehistoric Sahara, *Sahara*, 9, 135-140.
- Lydall, J. 1976. Hamar. In: Bender, M. L. (ed.) *The non-Semitic languages of Ethiopia*. East Lansing, African Studies Center-Michigan State University, 393-438.
- 1978. Le symbolisme des couleurs dans le rituel Hamar (Éthiopie). In: Tornay, S. (ed.) *Voir et nommer les couleurs*. Paris, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre, 553-575.
- 1992. The Jab : medicine or sacrifice, *Sociology Ethnology Bulletin of Addis Ababa University*, 1, 2, 80-85.
- 1993. Confronting Hamar with their films : questions about death. In: Flaes, R. M. B. & Harper, D. (eds.) *Eyes across the water, two*. Amsterdam, Het Spinhuis, 11-18.
- 1999. The appealing use of terms of address among the Hamar in Southern Ethiopia, *Paper presented at the seminar Social Interaction and Language Use in Africa, Afrika Studie Centrum, Leiden, 28 October 1999*, Available on <http://www.uni-mainz.de/Organisationen/SORC/content/view/59/41/>.
- 2005. The power of women in an ostensibly male-dominated agro-pastoral society. In: Widlok, T. & Tadesse, W. (eds.) *Property and equality : encapsulation, commercialization, discrimination*. New York-Oxford, Berghahn Books, 152-172.
- Lydall, J. & Strecker, I. 1979. *The Hamar of Southern Ethiopia II. Baldambe explains*. Hohenschäftlarn, Klaus Renner.
- Lydall, J. & Strecker, K. 2001. *Duka's dilemma*. Ethnographic film, 16 mm, 87 min, colour.
- Lyman, R. L. & O'brien, M. J. 2001. The direct historical approach, analogical reasoning, and theory in Americanist archaeology, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 8, 4, 303-342.
- 2003. Cultural traits : units of analysis in early twentieth-century anthropology, *Journal of Anthropological Research*, 59, 2, 225-250.
- Lynch, B. M. 1980. Rock art and sociopolitical boundaries among East African pastoralists, *Anthropology Stony Brook, NY*, 4, 2, 77-90.
- Lynch, B. M. & Donahue, R. 1980. A statistical analysis of two rock-art sites in northwest Kenya, *Journal of field archaeology*, 7, 1, 75-85.
- Lynch, B. M. & Robbins, L. H. 1977. Animal brands and the interpretation of rock art in East Africa, *Current Anthropology*, 18, 3, 538-539.
- 1978. Namoratunga : the first archaeo-astronomical evidence in sub-Saharan Africa, *Science*, 200, 4343, 766-768.
- 1979. Cushitic and Nilotic prehistory : new archaeological evidence from north-west Kenya, *Journal of African History*, 20, 2, 319-328.
- 1983. Namoratunga : the first archaeo-astronomical evidence in sub-Saharan Africa, *Science*, 200, 4343, 766-768.
- Mabulla, A. Z. 2005. The Rock art of Mara Region, Tanzania, *AZANIA*, 40, 1, 19-42.

- Macdonald, K. C. 1999. Invisible pastoralists : an inquiry into the origins of nomadic pastoralism in the West African Sahel. *In: Gosden, C. & Hather, J. (eds.) The prehistory of food. Appetites for change.* London-New York, Routledge, 333-349.
- Macdonald, K. C. & Macdonald, R. H. 2000. The origins and development of domesticated animals in arid West Africa. *In: Blench, M. R. & Macdonald, K. C. (eds.) The origins and development of African livestock : archaeology, genetics, linguistics and ethnography.* London, UCL, 127-162.
- Macdougall, D., Blue, J. & Baxter, P. T. W. 1974. *Boran herdsman, Parts I and II.* Ethnographic film, 16 mm, 66 min, colour.
- Macholdt, E., Lede, V., Barbieri, C., Mpoloka, S. W., Chen, H., Slatkin, M., *et al.* 2014a. Tracing pastoralist migrations to southern Africa with lactase persistence alleles, *Current Biology*, 24, 8, 875-879.
- Macholdt, E., Slatkin, M., Pakendorf, B. & Stoneking, M. 2014b. New insights into the history of the C-14010 lactase persistence variant in Eastern and Southern Africa, *American Journal of Physical Anthropology*, 156, 661-664.
- Machugh, D. E., Shriver, M. D., Loftus, R. T., Cunningham, P. & Bradley, D. G. 1997. Microsatellite DNA variation and the evolution, domestication and phylogeography of taurine and zebu cattle (*Bos taurus* and *Bos indicus*), *Genetics*, 146, 3, 1071-1086.
- Mafeje, A. 1991. *The theory and ethnography of African social formations : the case of the interlacustrine kingdoms.* London, Codesria.
- Maggs, T. 1976. *Iron Age communities of the southern Highveld.* Pietermaritzburg, Council of the Natal Museum.
- Maggs, T. & Whitelaw, G. 1991. A review of recent archaeological research on food-producing communities in southern Africa, *The Journal of African History*, 32, 1, 3-24.
- Mair, L. 1985. The cattle complex, *Man*, 20, 4, 743.
- Maisonneuve, J. 1988. *Les rituels.* Paris, Presses Universitaires de France.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the western Pacific.* New York, E.P. Dutton.
- 1954. *Magic, science and religion.* New York, Doubleday and Company.
- Manning, K. 2008. Mobility strategies and their social and economic implications for Late Stone Age Sahelian pastoral groups: A view from the lower Tilemsi valley, Eastern Mali, *Archaeological review from Cambridge*, 23, 2, 125-145.
- Manzo, A. 1999. *Échanges et contacts le long du Nil et de la Mer Rouge dans l'époque protohistorique (IIIe et IIe millénaires avant J.-C.) : une synthèse préliminaire.* Oxford, Archaeopress.
- 2012. From the sea to the deserts and back : new research in Eastern Sudan, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 18, 75-106.
- Marshall, F. 1990. Origins of specialized pastoral production in East Africa, *American Anthropologist*, 92, 4, 873-894.
- 1994. Archaeological perspectives on East African pastoralism. *In: Fratkin, E., Galvin, K. A. & Roth, E. A. (eds.) African pastoralist systems. An integrated approach.* Boulder, L. Rienner Publishers, 17-43.
- 2000. The origins and spread of domestic animals in East Africa. *In: Blench, R. & McDonald, K. (eds.) The origins and development of African livestock : archaeology, genetics, linguistics and ethnography.* London, Routledge, 191-221.
- Marshall, F., Grillo, K. & Arco, L. 2011. Prehistoric pastoralists and social responses to climatic risk in East Africa. *In: Miller, N. F., Moore, K. M. & Ryan, K. (eds.) Sustainable lifeways: cultural persistence in an ever-changing environment.* Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 39-73.
- Marshall, F. & Hildebrand, E. 2002. Cattle before crops : the beginnings of food production in Africa, *Journal of World Prehistory*, 16, 2, 99-143.
- Marshall, F., Stewart, K. & Barthelme, J. 1984. Early domestic stock at Dongodien in northern Kenya, *AZANIA*, 19, 1, 120-127.

- Marshall, M. H., Lamb, H. F., Davies, S. J., Leng, M. J., Kubsa, Z., Umer, M., *et al.* 2009. Climatic change in northern Ethiopia during the past 17,000 years : a diatom and stable isotope record from Lake Ashenge, *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 279, 1, 114-127.
- Marshall, T. E. 1966. *Warrior herdsman*. London, Secker and Warburg.
- Martinez-Gros, G. 2012. L'État et ses tribus, ou le devenir tribal du monde. Réflexions à partir d'Ibn Khaldoun, *Esprit*, 381, 25-42.
- Masao, F. T. 1979. The Later Stone Age and the rock paintings of central Tanzania, *Studien zur Kulturkunde Wiesbaden*, 48, 1-311.
- Masuda, K. 1997. Histories and ethnic identities among the Banna : an analysis of the Bittas' oral histories. In: Fukui, K., Kurimoto, E. & Shigeta, M. (eds.) *Ethiopia in broader perspective. Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian Studies, Kyoto, 12-17 December 1997*. Kyoto, Shokado Book Sellers, 456-470.
- 2001. The armed periphery : guns, state, and inter-ethnic relations in southern Ethiopia, *Japanese journal of ethnology*, 65, 4, 313-340.
- 2009. Situating the Banna : an ethnographic description of ethnic identification, *Nilo-Ethiopian Studies*, 13, 47-62.
- Mauny, R. 1970. *Les siècles obscurs de l'Afrique noire : histoire et archéologie*. Paris, Fayard.
- Mauss, M. 1926. Effet physique chez l'individu de l'idée morte suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande), *Journal de Psychologie Normale et Pathologie*, 311-330.
- Mazel, A. 2005. Dating rock art. In: Deacon, J. (ed.) *The future of Africa's past. Proceedings of the 2004 Tara Rock Art Conference Nairobi*. Nairobi, TARA.
- Mccabe, J. T. 2004. *Cattle bring us to our enemies*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Mccarthy, M. 1983. *Dark continent : Africa as seen by Americans*. Westport, Greenwood Press.
- Mccorriston, J., Harrower, M., Martin, L. & Ochse, E. 2012. Cattle cults of the Arabian Neolithic and early territorial societies, *American Anthropologist*, 114, 1, 45-63.
- Mchugh, W. P. 1974. Late prehistoric cultural adaptation in southwest Egypt and the problem of the Nilotic origins of Saharan cattle pastoralism, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 9-22.
- Meier, P., Bond, D. & Bond, J. 2007. Environmental influences on pastoral conflict in the Horn of Africa, *Political Geography*, 26, 6, 716-735.
- Meijl, T. V. & Driessen, H. 2003. Introduction : multiple identifications and the self, *Focaal - European Journal of Anthropology*, 42, 17-29.
- Merker, M. 1910. *Die Masai : ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes*. Berlin, Dietrich Reimer.
- Meyer, H. 1916. *Die Barundi : eine völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika*. Leipzig, Otto Spamer.
- 1984. *Les Barundi : une étude ethnologique en Afrique orientale*. Paris, Société française d'histoire d'outre-mer.
- Midant-Reynes, B. 2009. Introduction, *Archéo-Nil*, 19, 5-10.
- Middleton, J. & Tait, D. 1958. *Tribes without rulers : studies in African segmentary systems*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Mietton-Géroutet, N. 1992. Les références éparées à l'Afrique et à l'Éthiopie dans l'Histoire naturelle de Pline l'Ancien, *Bulletin archéologique du C.T.H.S.*, 22, 219-233.
- Monod, T. 1975. *Pastoralism in tropical Africa*. London, Oxford University Press.
- Montet, P. 1954. *Les bœufs égyptiens*. Paris, P. Geuthner.
- Morgan, L. H. 1877. *Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*. London, MacMillan & Company.
- Morkot, R. 2001. Egypt and Nubia. In: Alcock, S. E., D'altroy, T. N., Morrison, K. D., *et al.* (eds.) *Empires. Perspectives from archaeology and history*. Cambridge, Cambridge University Press, 10-41.
- Morris, B. 1994. *Anthropology of the self : the individual in cultural perspective*. London, Pluto Press.

- Morris, E. F. 2007. On the ownership of the Saqqara mastabas and the allotment of political and ideological power at the dawn of the State. In: Hawass, Z. A. & Richards, J. (eds.) *The archaeology and art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor*. Le Caire, Conseil Suprême des Antiquités de l'Égypte, 171-190.
- Morrow, M., Morrow, M., Cherry, P. & Wilkinson, T. A. 2010. *Desert RATS. Rock art topographical survey in Egypt's Eastern Desert. Site Catalogue*. Oxford, Archaeopress.
- Morton, C. 2006a. "Mandari youth with display" *Southern Sudan Project (in development)* Pitt Rivers Museum [Online]. <http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/details/1998.97.382.1/>.
- 2006b. "Mandari youth with ox" *Southern Sudan Project (in development)* Pitt Rivers Museum [Online]. <http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/details/1998.97.385/>.
- 2006c. "Dinka majok ox" *Southern Sudan Project (in development)* Pitt Rivers Museum [Online]. <http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/details/1967.26.218/>.
- 2006d. "Dinka hut and grave" *Southern Sudan Project (in development)* Pitt Rivers Museum [Online]. <http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/details/1967.26.157/>.
- 2006e. "Nuer song-ox" *Southern Sudan Project (in development)* Pitt Rivers Museum [Online]. <http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/details/1998.346.309/>.
- Morton, W. H. 1967. Rock engravings from Loteteleit, Karamoja, *Uganda Journal*, 19, 90.
- Morwood, M. 1975. Analogy and the acceptance of theory in archaeology, *American Antiquity*, 40, 1, 111-116.
- Mulder, M. B., Bowles, S., Hertz, T., Bell, A., Beise, J., Clark, G., *et al.* 2009. Intergenerational wealth transmission and the dynamics of inequality in small-scale societies, *Science*, 326, 5953, 682-688.
- Mulder, M. B., Fazzio, I., Irons, W., McElreath, R. L., Bowles, S., Bell, A., *et al.* 2010. Pastoralism and wealth inequality, *Current Anthropology*, 51, 1, 35-48.
- Murdock, G. P. 1959. *Africa : its peoples and their culture history*. New York, McGraw-Hill.
- Murray, G. W. 1926. Graves of oxen in the Eastern Desert of Egypt, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 12, 248-249.
- Musilova, E., Fernandez, V., Silva, N. M., Soares, P., Alshamali, F., Harich, N., *et al.* 2011. Population history of the Red Sea - Genetic exchanges between the Arabian Peninsula and East Africa signaled in the mitochondrial DNA HV1 Haplogroup, *American Journal of Physical Anthropology*, 145, 592-598.
- Muzzolini, A. 1983. *L'art rupestre du Sahara central : classification et chronologie : le boeuf dans la préhistoire africaine*. Marseille, Université de Provence Aix-Marseille.
- 1995. *Les images rupestres du Sahara*. Toulouse, Alfred Muzzolini.
- 2000. Livestock in Saharan rock art. In: Blench, R. & Macdonald, K. (eds.) *The origins and development of African livestock : archaeology, genetics, linguistics and ethnography*. London, Routledge, 87-110.
- 2001. Les relations entre l'Égypte et le Sahara aux temps néolithiques. In: Cervello-Autuori, J. (ed.) *Africa antiqua. El antiguo Egipto, una civilización africana*. Barcelona, Aula arqueologia, 205-218.
- Muzzolini, A., Agabi, C. & Bernus, E. 1991. Le bœuf à cornes en avant, *Encyclopédie berbère*, 10, 1553-1554.
- Mworoha, E. 1977. *Peuples et rois de l'Afrique des lacs : le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siècle*. Abidjan, Les nouvelles éditions africaines.
- Mworoha, E. & Mukuri, M. 2004. Problématique de la périodisation historique pour la région des Grands Lacs, *Afrique et Histoire*, 2, 1, 67-83.
- Myers, O. 1948. Drawings by the Sudanese artists of seven thousand years ago, Neolithic rock drawings from the pot-holes of the Nile, *The Illustrated London News*, 213, 5717, 556-557.
- Nalder, L. F. 1937. *A tribal survey of Mongalla Province*. London, Oxford University Press.
- Namono, C. 2008. Rock art, myth and sacred landscapes : the case of a rock art site in Tororo District, Uganda, *Southern African Humanities*, 20, 2, 317-331.

- 2010a. *Surrogate surfaces : a contextual interpretive approach to the rock art of Uganda*. Johannesburg, Graduate School of Humanities, University of the Witwatersrand.
- 2010b. Resolving the authorship of the geometric rock art of Uganda, *Journal of African Archaeology*, 8, 2, 239-257.
- Näser, C. 2007. The Humboldt University Nubian Expedition 2005 : works on Sherari and Us. In: Näser, C. & Lange, M. (eds.) *Proceedings of the Second International Conference on the Archaeology of the Fourth Nile Cataract, Berlin, August 4th-6th, 2005*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 118-133.
- Ndayishinguje, P. 1977. *L'intronisation d'un mwami*. Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.
- Ndiema, E. K. 2005. New perspectives on rock art from Mt-Elgon, Trans-Nzoia and Kara-Pokot : a preliminary report. In: Deacon, J. (ed.) *The future of Africa's past. Proceedings of the 2004 Tara Rock Art Conference Nairobi*. Nairobi, TARA, 124-127.
- Nelson, C. M. 1993. Evidence for early trade between the coast and interior of East Africa, www.un.se/digitalAssets/9/9638_NelsonAll.pdf Site accessed 12 Septembre 2014.
- Nelson, J. 2015. *Before they pass away*. Kempen, teNeues.
- Neumann, A. H. 1898. *Elephant-hunting in east equatorial Africa : being an account of three years' ivory-hunting under Mount Kenia and among the Ndorobo savages of the Lorogi Mountains, including a trip to the north end of Lake Rudolph*. London, Rowland Ward.
- Nicolaisen, J. 1963. *Ecology and culture of the pastoral Tuareg : with particular reference to the Tuareg of Ahaggar and Ayr*. Copenhagen, National Museum.
- Nilsson, S. 1868. *Les habitants primitifs de la Scandinavie : essai d'ethnographie comparée, matériaux pour servir à l'histoire du développement de l'homme*. Paris, C. Reinwald.
- Niyonkuru, L. 1995. Royal and funeral trees in Burundi. In: Munjeri, D., Ndoro, W., Sibanda, C., et al. (eds.) *African cultural heritage and the world heritage convention*. Harare, Zimbabwe (11-13 october 1995). Harare, The National Museums and Monuments of Zimbabwe, 59-64.
- Niyonkuru, L. 1997. La survivance et le rôle de l'idéologie Bantu-Hamitique dans la crise burundaise. In: Unesco, C. (ed.) *Colloque international pour une culture de paix et de démocratie au Burundi (20-25 mai 1996)*. Bujumbura, Semaine de l'Université du Burundi.
- Noguera, A. M. 2016. The Chigüéou II rock art site revisited (Ennedi, Chad), www.academia.edu/AlessandroMenardiNoguera, 1-27.
- Noske, B. 1989. *Humans and other animals : beyond the boundaries of anthropology*. London, Pluto Press.
- Nyaem, M. A. 2000. *The rock art of Arabia : Saudi Arabia, Oman, Qatar, The Emirates and Yemen*. Hyderabad, Hyderabad Publishers.
- O'Connor, D. B. 1993. *Ancient Nubia : Egypt's rival in Africa*. Philadelphia, University Museum of Archaeology and Anthropology.
- Obsomer, C. 2007. Les expéditions d'Herkhouf (Vle dynastie) et la localisation de lam. In: Bruwier, M.-C. (ed.) *Pharaons noirs. Sur la piste des Quarante Jours. Catalogue de l'exposition du 9 mars au 2 septembre 2007*. Mariemont, Musée royal de Mariemont, 39-52.
- Odak, O. 1976. Report on the prehistoric art roject of the National Museum of Kenya, *Nyame Akuma*, 9, 6-10.
- 1977. Kakapeli and other recently discovered rock paintings in the western highlands of Kenya, *AZANIA*, 12, 1, 187-192.
- 1980. Recent fieldwork in West Kenya, *Nyame Akuma*, 16, 10-14.
- 1988. Rock art in Kenya, *Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici*, 24, 69-78.
- 1989. Figurative and schematic rock art of Kenya : animal representation and tentative interpretation. In: Morphy, H. (ed.) *Animals into art*. London, Boston, Sydney, Wellington, Unwin Hyman, 161-178.
- 1992. Ethnographic context of rock art sites in East Africa, *Rock Art and Ethnography*, 67-70.
- Olibui, O. & Young, B. 2009. *Shooting with Mursi*. Ethnographic film, 55 min, video HD, colour.

- Oliver, R. 1982. The Nilotic contribution to Bantu Africa, *Journal of African History*, 23, 4, 433-442.
- Orme, B. 1974. Twentieth-century prehistorians and the idea of ethnographic parallels, *Man*, 9, 2, 199-212.
- Orton, J. 2013. Geometric rock art in western South Africa and its implications for the spread of early herding, *South African Archaeological Bulletin*, 68, 197, 27-40.
- 2015. The introduction of pastoralism to southernmost Africa : thoughts on new contributions to an ongoing debate, *AZANIA*, 50, 2, 1-9.
- Orton, J., Mitchell, P., Klein, R., Steele, T. & Horsburgh, K. A. 2013. An early date for cattle from Namaqualand, South Africa : implications for the origins of herding in southern Africa, *Antiquity*, 87, 335, 108-120.
- Österle, M. & Bollig, M. 2003. Continuities and discontinuities of warfare in pastoral societies : militarization and the escalation of violence in east and north east Africa, *Entwicklungsethnologie*, 12, 1/2, 109-142.
- Osypinska, M. 2009. Animals in rock art. Results of archaeological research at the site of El-Gamamiya 67, *PAM*, 21, 703-713.
- Osypinski, P. 2007. Excavations on two Kerma horizon cemeteries in El-Gamamiya, *Polish Archaeology in the Mediterranean*, 19, 400-405.
- 2012. Discovering a prehistoric cattle cemetery in the Eastern Desert, *PCMA Newsletter*, Hellenistic and Graeco-Roman Period, Berineke (Egypt).
- Otha, I. 1987. Livestock individual identification among the Turkana : the animal classification and naming in the pastoral livestock management, *African Study Monographs*, 8, 1, 1-69.
- Ottenberg, S. & Easterbrook, D. L. 2009. *American Anthropology in Africa and Afro-America : the early days of Northwestern's program of African studies*. Evanston, Program of African Studies, Northwestern University.
- Otto, K.-H. & Buschendorf-Otto, G. 1993. *Felsbilder aus dem Sudanesischen Nubien. Vols. I and II*. Berlin, Akademie Verlag.
- Paner, H. 2014. Kerma culture in the fourth cataract of the Nile. In: Anderson, J. R. & Welsby, D. A. (eds.) *The Fourth cataract and beyond. Proceedings of the XIIth International conference for Nubian studies*. Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 53-79.
- Paris, F. 2000. African livestock remains from Saharan mortuary contexts. In: Blench, R. M. & Macdonald, K. C. (eds.) *The origins and development of African livestock : archaeology, genetics, linguistics and ethnography*. London, Routledge, 111-126.
- Paris, P. 1997. Ga'i ngaanyka ou les taureaux de l'Alliance, *Journal des africanistes*, 67, 2, 71-100.
- Parodi Da Passano, G. 1981. Niveaux de comportement d'approche de quelques voyageurs et missionnaires italiens dans l'Afrique de l'Est dans la deuxième moitié du XIXe siècle. In: Caravaglios, M. (ed.) *L'Africa ai Tempi di Daniele Comboni, Atti del Congresso Internazionale di Studi 19-21 November, 1981*. Rome, Africani, Istituto Italo-Africano e Missionari Comboniani 249-258.
- Pavitt, N. 1997. *Turkana : Kenya's nomads of the Jade Sea*. London, Harvill Press.
- Pearson, M. P. 1999. Matérialité et rituel. L'origine des tombeaux en pierre du sud de Madagascar, *Anthropologie et sociétés*, 23, 1, 21-47.
- Peatrik, A.-M. 1991. Le chant des hyènes tristes. Essai sur les rites funéraires des Meru du Kenya et des peuples apparentés, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 11, 103-130.
- 1995. La règle et le nombre : les systèmes d'âge et de génération d'Afrique orientale, *L'Homme*, 35, 134, 13-49.
- Peregrine, P. N. 1996. Ethnology versus ethnographic analogy : a common confusion in archaeological interpretation, *Cross-Cultural Research*, 30, 4, 316-329.
- 2001. Cross-cultural comparative approaches in archaeology, *Annual Review of Anthropology*, 30, 1-18.
- 2004. Cross-cultural approaches in archaeology : comparative ethnology, comparative archaeology, and archaeoethnology, *Journal of Archaeological Research*, 12, 3, 281-309.

- Peristiany, J. G. 1951. The age-set system of the pastoral Pokot. The 'Sapana' initiation ceremony, *Africa*, 21, 3, 188-206.
- 1975. *The ideal and the actual : the role of prophets in the Pokot political system*. Oxford, Clarendon Press.
- Peter, B. 2001. Vitrified dung in archaeological contexts: an experimental study on the process of its formation in the Mosu and Bobirwa areas, *Pula : Botswana Journal of African Studies*, 15, 1, 125-143.
- Petherick, J. 1869. *Travels in Central Africa, and explorations of the Western Nile tributaries. Volumes 2*. London, Tinsley brothers.
- Pétrequin, P. 1991. L'ethnoarchéologie. In: Bonte, P. & Izard, M. (eds.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 78-79.
- Peyras, J. & Troussset, P. 1988. Le lac Tritonis et les noms anciens du Chott el Jérid, *Antiquités africaines*, 24, 1, 149-204.
- Pgkivu. 2009. *Vaches "inyambo" (Ruanda - Urundi)* [Online]. www.flickr.com/photos/pgkivu/3833752490.
- . 2013. *Présentation d'un troupeau de vaches inyambo* [Online]. www.flickr.com/photos/pgkivu/8595469700/.
- . 2014. *Présentation d'une vache inyambo au Mwami Mutara Rudahigwa* [Online]. <https://www.flickr.com/photos/pgkivu/12901198314>.
- . 2015. *Ruanda - Vache sacrée, Reine du Troupeau* [Online]. www.fluidr.com/photos/pgkivu/16272213690.
- Philippson, G. 2009. Langues et histoire dans le Rift. In: Hirsch, B. & Roussel, B. (eds.) *Le Rift est-africain. Une singularité plurielle*. Montpellier, IRD Editions, 367-376.
- Phillipson, D. W. 1977. *The later prehistory of eastern and southern Africa*. London, Heinemann.
- Platt, L. A. & Persico, V. R. 1992. *Grief in cross-cultural perspective : a casebook*. New York, Garland Publishing.
- Pleurdeau, D., Imalwa, E., Detroit, F., Lesur, J., Veldman, A., Bahain, J.-J., et al. 2012. "Of sheep and men" : earliest direct evidence of caprine domestication in southern Africa at Leopard Cave (Erongo, Namibia), *PLoS One*, 7, 7, e40340.
- Podberscek, A. L., Paul, E. S. & Serpell, J. A. 2000. *Companion animals and us : exploring the relationships between people and pets*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Poirier, J. 1968. L'économie de prestige. Les fonctions sociales de l'ostentation économique, *Tiers-Monde*, 9, 33, 3-16.
- Preiswerk, Y. & Crettaz, B. 1990. *Le pays où les vaches sont reines*. Sierre, Monographic.
- Prendergast, M. E. 2011. Hunters and herders at the periphery : the spread of herding in eastern Africa. In: Jousse, H. & Lesur, J. (eds.) *People and animals in Holocene Africa : recent advances in archaeozoology*. Frankfurt am Main, Africa Magna Verlag, 43-58.
- Queyrat, I. 2002. *Les figurines zoomorphes en terre cuite de Gism-el-Arba*. Lille, Université de Lille, DEA Sciences de l'Antiquité.
- Racine, F. 2001. Éthiopiens et Hyperboréens chez Hérodote, *HIRUNDO*, 1, 79-83.
- Ray, B. 1977. Sacred space and royal shrines in Buganda, *History of religions*, 16, 4, 363-373.
- Reinold, J. 1987. Les fouilles pré- et protohistoriques de la Section Française de la Direction des Antiquités du Soudan, *Archéologie du Nil moyen*, 2, 17-60.
- 1991. Les sépultures néolithiques d'El Kadada, au Soudan central, permettent-elles de concevoir la pratique du sacrifice humain, *Méthode d'étude des sépultures*, 91-95.
- 1992. Développement d'un cimetière néolithique de type familial : le cas du cimetière néolithique d'El Kadada (District de Taragma) au Soudan Central, *Archéo-Nil*, 2, 115-128.
- 1998. Le Néolithique de Haute Nubie. Traditions funéraires et structures sociales, *Bulletin de la Société française d'égyptologie*, 143, 19-40.
- 2000. *Archéologie au Soudan : les civilisations de Nubie*. Paris, Errance.

- 2001. Kadruka and the Neolithic in the northern Dongola Reach, *Sudan & Nubia*, 5, 2-10.
- 2005. Le Néolithique soudanais : quelques cas de sacrifices humains. In: Albert, J.-P. & Midant-Reynes, B. (eds.) *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris, Soleb, 156-163.
- 2006. Les cimetières préhistoriques au Soudan - coutumes funéraires et systèmes sociaux. In: Caneva, I. & Roccati, A. (eds.) *Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of Nubian Studies, Rome 9-14 September 2002*. Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 139-162.
- Reisner, G. A. 1923. *Excavations at Kerma I-V*. Cambridge, Peabody Museum of Harvard University.
- Rhotert, H. 1952. *Libysche Felsbilder : Ergebnisse der XI. und XII. Deutschen inner-afrikanischen Forschungs-Expedition (DLAFE) 1933/1934/1935*. Darmstadt, LC Wittich.
- Ricciardi, M. & Wan, B. 1971. *Vanishing Africa*. London, Collins.
- Richard-Molard, J. 1949. *Afrique occidentale française*. Paris, Berger-Levrault.
- Riefenstahl, L. 1982. *Vanishing Africa*. New York, Harmony.
- Riemer, H. 2007. When hunters started herding : pastro-foragers and the complexity of Holocene economic change in the Western Desert of Egypt. In: Bollig, M., Bubenzer, O., Vogelsang, R., et al. (eds.) *Aridity, change and conflict in Africa*. Köln, Heinrich-Barth Institute, 105-144.
- 2009. Prehistoric rock art research in the Western Desert of Egypt, *Archéo-Nil*, 19, 31-46.
- Riemer, H. & Darius, F. 2011. *El Kharafish. The archaeology of Sheik Muftah pastoral nomads in the desert around Dakbla Oasis (Egypt)*. Köln, Heinrich Barth Institut.
- Rigby, P. 1969. *Cattle and kinship among the Gogo*. Ithaca, Cornell University Press.
- 1985. *Persistent pastoralists : nomadic societies in transition*. London, Zed Books Ltd.
- 1992. *Cattle, capitalism, and class : Ilparakuyo Maasai transformations*. Philadelphia, Temple University Press.
- Rilly, C. 2006. Traduire l'intraduisible. La langue perdue et retrouvée de Méroé. In: Bonnet, C., Honegger, M., Lenoble, P., et al. (eds.) *Kerma et Méroé. Cinq conférences d'archéologie soudanaise*. Khartoum, Centre Culturel Français de Khartoum, 26-36.
- 2007. *La langue du royaume de Méroé : un panorama de la plus ancienne culture écrite d'Afrique subsaharienne*. Paris, Honoré Champion.
- 2010. Le royaume de Méroé, *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, en ligne, 2-11.
- Ritner, R. 2009. Egypt and the vanishing Libyan : institutional responses to a nomadic people. In: Szuchman, J. (ed.) *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East*. Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 43-56.
- Robben, A. C. G. M. 2004. *Death, mourning, and burial : a cross-cultural reader*. Malden, Blackwell Publishing.
- Robbins, L. H. 1970. Rock paintings at Napeduh hill, *The Uganda Journal*, 34, 79-80.
- 1972. Archeology in the Turkana district, Kenya, *Science*, 176, 4033, 359-366.
- 1982. Bao games from Northern Kenya and Uganda, *AZANIA*, 17, 1, 163-165.
- Robbins, L. H. & Van Zinderen Bakker, E. 1972. Archaeological research in northern Kenya and Uganda, *Palaeocology of Africa*, 6, 224.
- Robbins, M. & Robbins, L. H. 1971. A note on Turkana dancing, *Ethnomusicology*, 15, 2, 231-235.
- Robbins, P. 2010. *Red-spotted ox : a Pokot life*. Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs.
- Robertshaw, P. 1978. Archaeology of an abandoned pastoralist camp-site, *South African Journal of Science*, 74, 1, 29-31.
- 1999. Women, labor, and state formation in western Uganda, *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 9, 1, 51-65.

- 2010. Beyond the segmentary state : creative and instrumental power in Western Uganda, *Journal of World Prehistory*, 23, 1-15.
- Robertshaw, P. & Collett, D. 1983a. A new framework for the study of early pastoral communities in East Africa, *The Journal of African History*, 24, 3, 289-301.
- 1983b. The identification of pastoral peoples in the archaeological record : an example from East Africa, *World Archaeology*, 15, 1, 67-78.
- Roccati, A. 1982. *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*. Paris, Éditions du Cerf.
- Rohl, D. M. 2000. *The followers of Horus : Eastern Desert survey report*. Basingstoke, Institute for the Study of Interdisciplinary Sciences.
- Roscoe, J. 1901. Notes on the manners and customs of the Baganda, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 31, 117-130.
- 1902. Further notes on the manners and customs of the Baganda, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 32, 25-80.
- 1907. The Bahima : a cow tribe of Enkole in the Uganda Protectorate, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 37, 93-118.
- 1911. *The Baganda : an account of their native customs and beliefs*. London, MacMillan and Co.
- 1923a. *The Bakitara of Banyoro : the first part of the report of the Mackie ethnological expedition to Central Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1923b. *The Banyankole : the second part of the report of the Mackie ethnological expedition to Central Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosenblatt, P. C., Walsh, R. P. & Jackson, D. A. 1976. *Grief and mourning in cross-cultural perspective*. New Haven, Human Relations Area Files Press.
- Roset, J.-P. 1974. Contribution à la connaissance des populations néolithiques et protohistoriques du Tibesti (Nord-Tchad), *Cahiers ORSTOM*, 11, 1, 47-84.
- 1987. Néolithisation, Néolithique et post-Néolithique au Niger nord-oriental, *Bulletin de l'Association française pour l'étude du Quaternaire*, 24, 4, 203-214.
- Rosina, P., Gomes, H., Nash, G. H. & Solomon, T. 2014. Dating beeswax pictograms from Gode Roriso in Ethiopia, *Journal of Archaeological Science*, 49, 206-212.
- Roux, V. 1992. Ethnoarchéologie expérimentale : de nouvelles perspectives. In: Apdca (ed.) *Ethnoarchéologie : justifications, problèmes, limites*. Juiri-Les-Pins, Association pour la promotion et la diffusion des connaissances archéologiques, 45-56.
- 2007. Ethnoarchaeology : a non historical science of reference necessary for interpreting the past, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 14, 2, 153-178.
- Russell, T. 2012. Through the skin : exploring pastoralist marks and their meanings to understand parts of East African rock art, *Journal of Social Archaeology*, 0, 0, 1-28.
- Russell, T. & Kiura, P. 2011. A re-consideration of the rock engravings at the burial site of Namoratung'a South, Northern Kenya and their relationship to modern Turkana livestock brands, *South African Archaeological Bulletin*, 66, 194, 121-128.
- Ryder, M. 1984. Skin, hair and cloth remains from the ancient kerma civilization of Northern Sudan, *Journal of Archaeological Science*, 11, 6, 477-482.
- Ryle, J. 1982. *Warriors of the White Nile : the Dinka*. Amsterdam, Time-Life Books.
- Sadr, K. 1991. *The development of nomadism in ancient northeast Africa*. Philadelphia, University of Philadelphia Press.
- 2003. The Neolithic of Southern Africa, *The Journal of African History*, 44, 2, 195-209.
- 2005. Un néolithique pour l'Afrique australe. Arguments contre une ancienne migration d'éleveurs, *Afrique & histoire*, 4, 2, 135-147.
- 2008. Invisible herders ? The archaeology of Khoekhoe pastoralists, *Southern African Humanities*, 20, 1, 179-203.
- 2013. A short history of early herding in Southern Africa. In: Bollig, M., Schnegg, M. & Wotzka, H.-P. (eds.) *Pastoralism In Africa: Past, Present and Future*. New York, Berghan Books, 171.

- 2015. Livestock first reached Southern Africa in two separate events, *PLoS One*, 10, 8, e0134215.
- Saitoti, T. O. & Beckwith, C. 1980. *Maasai*. New York, Abrams.
- Salgado, S. 2013. *Genesis*. Cologne, Taschen.
- Salvatori, S., Usai, D. & Cenciaioli, L. 2008. *A neolithic cemetery in the northern Dongola Reach : excavations at Site R12*. Oxford, BAR international series.
- Salzman, P. 1971. Movement and resource extraction among pastoral nomads : the case of the Shah Nawazi Baluch, *Anthropological Quarterly*, 44, 2, 185-197.
- Sanders, C. R. 1990. The animal 'other' : self definition, social identity and companion animals, *Advances in consumer research*, 17, 1, 662-668.
- Sanders, C. R. & Arluke, A. 1993. If lions could speak, *The Sociological Quarterly*, 34, 3, 377-390.
- Sanders, E. R. 1969. The hamitic hypothesis : its origin and functions in time perspective, *The Journal of African History*, 10, 4, 521-532.
- Sauvet, G., Layton, R. H., Lenssen-Erz, T., Taçon, P. S. C. & Włodarczyk, A. 2009. La structure iconographique d'un art rupestre est-elle une clef pour son interprétation?, *Zephyrus*, 59, 97-110.
- Schlee, G. 1989. *Identities on the move : clanship and pastoralism in northern Kenya*. London, Manchester University Press.
- Schneider, H. K. 1956. The interpretation of Pakot visual art, *Man*, 56, 103-106.
- 1957. The subsistence role of cattle among the Pakot and in East Africa, *American Anthropologist*, 59, 2, 278-300.
- 1967. Pokot folktales, humor, and values, *Journal of the Folklore Institute*, 4, 2/3, 265-318.
- 1979. *Livestock and equality in East Africa. The economic basis for social structure*. Bloomington, Indiana University Press.
- Schneider, M. 1980. Découvertes néolithiques à Dachstein 1978-1979, *Cahiers Alsaciens d'Archéologie d'Art et d'Histoire*, 23, 27-40.
- Schnepel, B. 1991. Continuity despite and through death : regicide and royal shrines among the Shilluk of Southern Sudan, *Africa*, 61, 1, 40-70.
- Schoenbrun, D. L. 1993. Cattle herds and banana gardens : the historical geography of the western Great Lakes region, ca AD 800-1500, *African Archaeological Review*, 11, 1, 39-72.
- 1994. Social aspects of agricultural change between the Great Lakes, AD 500 to 1000, *AZANIA*, 29, 1, 263-282.
- Schwabe, C. W. 1984. A unique surgical operation on the horns of African bulls in ancient and modern times, *Agricultural History*, 58, 2, 138-156.
- Schweinfurth, G. 1874. *The heart of Africa: three years' travels and adventures in the unexplored regions of Central Africa, from 1868 to 1871. Volume 1*. New York, Harper and Brothers.
- 1912. Über alte Tierbilder und Felsinschriften bei Assuan, *Zeitschrift für Ethnologie*, 44, 627-658.
- Sealy, J. & Yates, R. 1994. The chronology of the introduction of pastoralism to the Cape, South Africa, *Antiquity*, 68, 258, 58-67.
- Seligman, C. G. 1911. The cult of Nyakang and the divine kings of the Shilluk, *Fourth report of the Wellcome tropical research laboratories*, B, General Science, 216-238.
- 1930. *Races of Africa*. T. Butterworth, Limited.
- 1932. *Egyptian influence in Negro Africa*. London, Egypt Exploration Society.
- 1934. *Egypt and Negro Africa. A study in divine kingship*. London, Routledge and Sons.
- Seligman, C. G. & Seligman, B. Z. 1928. The Bari, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 58, 409-479.
- 1932. *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*. London, Routledge and Sons.
- Seligman, G. C. n.d. Report on totemism and religion of the Dinka of the White Nile. Khartoum.
- Seligmann, C. G. 1913. Some aspects of the Hamitic problem in the Anglo-Egyptian Sudan, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 43, 593-705.

- Serpell, J. 1986. *In the company of animals : a study of human-animal relationships*. Oxford and New York, Basil Blackwell.
- Sevette, J.-B. 2006. *Bilâd al-Soudan*. Milan, 5 Continents Editions.
- Shahack-Gross, R. 2011. Herbivorous livestock dung : formation, taphonomy, methods for identification, and archaeological significance, *Journal of Archaeological Science*, 38, 2, 205-218.
- Shahack-Gross, R., Marshall, F. & Weiner, S. 2003. Geo-ethnoarchaeology of pastoral sites : the identification of livestock enclosures in abandoned Maasai settlements, *Journal of Archaeological Science*, 30, 4, 439-459.
- Shaw, W. H. & Ashley, L. 1983. Analogy and inference, *Dialogue*, 22, 3, 415-432.
- Shelley, C. 1999a. Multiple analogies in science and philosophy, *Philosophy of Science*, 66, 579-605.
- 1999b. Multiple analogies in archaeology, *Philosophy of Science*, 66, 4, 579-605.
- 2003. *Multiple analogies in science and philosophy*. John Benjamins Publishing Company.
- Sherratt, A. 1981. Plough and pastoralism : aspects of the secondary products revolution. In: Hodder, I. & Hammond, N. (eds.) *Patterns of the past*. Cambridge, Cambridge University Press, 261-305.
- 1983. The secondary exploitation of animals in the Old World, *World Archaeology*, 15, 1, 90-104.
- Shipton, P. 1990. African famines and food security : anthropological perspectives, *Annual Review of Anthropology*, 19, 353-394.
- Sidebotham, S. E. 2015. *The University of Delaware (USA) / Polish Centre of Mediterranean Archaeology (University of Warsaw) Berenike Project : results of the winter 2013-2014 field season*. London, Honor Frost Foundation.
- Sierksma, F. 1963. Sacred cairns in pastoral cultures, *History of religions*, 2, 2, 227-241.
- Silvester, H. 2006. *Les peuples de l'Omo*. Paris, La Martinière.
- 2009. *Les peintres de la vallée de l'Omo*. Monaco, Malborough Monaco.
- 2013. *Les habits de la nature*. Paris, Editions de la Martinière.
- 2015. *Pastorale africaine*. Paris, Editions de la Martinière.
- Simon, C. 1989. Les populations kerma-evolution interne et relations historiques dans le contexte Égypto-Nubien, *Archéologie du Nil moyen*, 3, 139-147.
- 1991. Quelques réflexions sur les sacrifices humains à Kerma (Soudan), *Méthodes d'étude des sépultures*, 85-89.
- 1992. Les sépultures de Kerma Soudan (3000-1550 BC) : rapport de l'anthropologie, *Archéo-Nil*, 2, 99-113.
- Simonis, R., Scarpa Falce, A. & Calati, D. 2007. Sous zone 3 : Tchad. In: Sites, I. C. O. M. A. (ed.) *Rock art of Sabara and North Africa*. Paris, ICOMOS, 71-81.
- Sip, M. 2007. Excavations of a Kerma-Period cemetery at El-Sadda 4, *Polish Archaeology in the Mediterranean*, 19, 461-466.
- Smets, G. 1941. Funérailles et sépultures des bami (sultans) et bagabekazi (reines mères) de l'Urundi, *Bulletin des séances de l'Institut Royal Colonial Belge*, 12, 2, 210-234.
- Smith, A. B. 1980. Domesticated cattle in the Sahara and their introduction into West Africa. In: Williams, M. a. J. & Faure, H. (eds.) *The Sahara and the Nile. Quaternary environments and prehistoric occupation in Northern Africa*. Rotterdam, Balkema, 489-501.
- 1983. Prehistoric pastoralism in the southwestern Cape, South Africa, *World Archaeology*, 15, 1, 79-89.
- 1984. Environmental limitations on prehistoric pastoralism in Africa, *African Archaeological Review*, 2, 1, 99-111.
- 1992a. *Pastoralism in Africa : origins and development ecology*. London, Hurst and Company.
- 1992b. Origins and spread of pastoralism in Africa, *Annual Review of Anthropology*, 21, 125-141.

- 2000. The origins of the domesticated animals of southern Africa. *In: Blench, M. & Macdonald, K. C. (eds.) Origins and development of African livestock : archaeology, genetics, linguistics, and ethnography.* New York, Routledge, 222-238.
- 2005a. The material culture of nomadic pastoralists. *In: Smith, A. B. (ed.) African herders : emergence of pastoral traditions.* Walnut Creek, Altamira, 31-54.
- 2005b. *African herders : emergence of pastoral traditions.* Walnut Creek, Altamira.
- 2008. Early herders in southern Africa : a synthesis. *In: Badenhorst, S., Mitchell, P. & Driver, J. C. (eds.) Animals and people : archaeozoological papers in honour of Ina Plug.* Oxford, BAR International Series, 94-103.
- Smith, A. D. 1900. An expedition between Lake Rudolf and the Nile, *The Geographical Journal*, 16, 6, 600-624.
- Smith, E. A., Mulder, M. B., Bowles, S. & Hill, K. 2011. Wealth inequality in foraging, horticultural, pastoral, and agricultural populations, *Current Anthropology*, 52, 4, 579-580.
- Smith, R. 2003. What happened to the ancient Libyans ? Chasing sources across the Sahara from Herodotus to Ibn Khaldun, *Journal of World History*, 14, 4, 459-500.
- Smith, S. E. 1978. The environmental adaptation of nomads in the West African Sahel : a key to understanding prehistoric pastoralists, *The nomadic alternative*, 75-96.
- Sobania, N. 1991. Feasts, famines and friends : nineteenth century exchange and ethnicity in the eastern lake Turkana Region. *In: Galaty, J. G. & Bonte, P. (eds.) Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa.* Boulder, Westview Press, 118-142.
- 2002. But where are the cattle ? Popular images of Maasai and Zulu across the twentieth century, *Visual Anthropology*, 15, 3-4, 313-346.
- Soper, R. 1968. Petroglyphs in northern Kenya, *AZANIA*, 3, 1, 189-191.
- 1982. Bantu expansion into eastern Africa : the archaeological evidence. *In: Ehret, C. & Posnansky, M. (eds.) The archaeological and linguistic reconstruction of African history.* Berkeley, University of California Press, 223-244.
- Southall, A. 1970. The illusion of tribe, *Journal of Asian and African studies*, 5, 1-2, 28-50.
- Spear, T. & Waller, R. 1993. *Being Maasai : ethnicity and identity in East Africa.* London, James Currey Publisher.
- Speke, J. H. 1863. *Journal of the discovery of the source of the Nile.* Edinburgh, William Blackwood.
- Spencer, P. 1965. *The Samburu : a study of gerontocracy in a nomadic tribe.* Berkeley, University of California Press.
- 1973. *Nomads in alliance : symbiosis and growth among the Rendille and Samburu of Kenya.* Oxford, Oxford University Press.
- 1991. The Loonkidongi prophets and the Maasai : protection racket or incipient State ?, *Africa : Journal of the International African Institute*, 61, 3, 334-342.
- Spengler Neff, A., Humi, B., Streiff, R., Bigler, M., Haeni, R., Ivmeyer, S., *et al.* 2015. *L'importance des cornes chez la vache.* Frick, Liestal, Colmar, Institut de recherche de l'agriculture biologique.
- Stahl, A. B. 1993. Concepts of time and approaches to analogical reasoning in historical perspective, *American Antiquity*, 58, 2, 235-260.
- 1994. Change and continuity in the Banda area, Ghana : the direct historical approach, *Journal of field archaeology*, 21, 2, 181-203.
- Stanley, H. M. 1879. *À travers le continent mystérieux : découverte des sources méridionales du Nil, circumnavigation du lac Victoria et du lac Tanganika, descente du fleuve Livingstone ou Congo jusqu'à l'Atlantique.* Paris, Hachette.
- Stehli, P. 1978. *Sahara. 10'000 Jahre zwischen Weide und Wüste.* Köln, Museen der Stadt Köln.
- Stenning, D. 1959. *Savannah nomads : a study of the WoDaaBe pastoral Fulani of western Bornu province, northern region, Nigeria.* London, Oxford University Press for International African Institute.

- Sternberg, T. & Chatty, D. 2013. *Modern pastoralism and conservation : old problems, new challenges*. Cambridge, White Horse Press.
- Steward, J. H. 1942. The direct historical approach to archaeology, *American Anthropologist*, 7, 4, 337-343.
- Stiles, D. 1977. Ethnoarchaeology : a discussion of methods and applications, *Man*, 87-103.
- Storemyr, P. 2009. A prehistoric geometric rock art landscape by the First Nile Cataract, *Archéo-Nil*, 19, 121-150.
- Straube, H. 1959. Western Cushitic Peoples of Southern Ethiopia. In: Straube, H. (ed.) *Westkuschitische Völker Süd-Äthiopiens*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 373-387.
- Streck, B. 1982. *Sudan : steinerne Gräber und lebendige Kulturen am Nil*. Köln, DuMont.
- Strecker, I. 1976a. Hamar speech situations. In: Bender, M. L. (ed.) *The non-semitic languages of Ethiopia*. East Lansing, 583-596.
- 1976b. *Traditional life and prospects for socio-economic development in the Hamar administrative district of Southern Gamu Gofa*. Addis Abeba, A Report to the Relief and Rehabilitation Commission of the Provisional Military Government of Ethiopia.
- 1986. *The song of the Hamar herdsman. Celebration of the favourite ox of Southern Ethiopia*. Ethnographic film, 16 mm, 45 min, colour.
- 1988a. Some notes on the uses of 'barjo' in Hamar. In: Beckhaus-Gerst, M. & Serzisko, F. (eds.) *Cushitic-OmotiC : Papers from the International Symposium on Cushitic and Omotic Languages, Cologne, January 6-9, 1986*. Hamburg, Buske Verlag, 61-74.
- 1988b. *The social practice of symbolization : an anthropological analysis*. London, Athlone Press.
- 1993. Cultural variations in the concept of 'face', *Multilingua*, 12, 2, 119-141.
- 1999. The temptations of war and the struggle for peace among the Hamar of Southern Ethiopia, *SOCIOLOGUS*, 49, 227-260.
- 2000. The genius loci of Hamar, *Northeast African Studies*, 7, 3, 85-118.
- 2012. The predicaments of war and peace in South Omo, *African Yearbook of Rhetoric*, 3, 3, 45-53.
- 2013. *Berimba's resistance : the life and times of a great Hamar spokesman. As told by his son Aike Berinas*. Münster, LIT Verlag.
- Sukova, L. 2011. *The rock art of Lower Nubia (Czechoslovak Concession)*. Prague, Charles University.
- Sutton, J. E. 1966. The archaeology and early peoples of the highlands of Kenya and northern Tanzania, *AZANIA*, 1, 1, 37-57.
- 1968. The settlement of East Africa, *Zamani*, 69-99.
- 1974. The aquatic civilization of Middle Africa, *The Journal of African History*, 15, 4, 527-546.
- 1993. The antecedents of the interlacustrine kingdoms, *The Journal of African History*, 34, 1, 33-64.
- Tauveron, M., Ferhat, N. & Striedter, K. 2009. Neolithic domestication and pastoralism in Central Sahara. The cattle necropolis of Mankhor (Tadrart Algérienne). In: Baumhauer, R. & Runge, J. (eds.) *Holocene palaeoenvironmental history of the central Sahara*. London, Taylor and Francis Group, 179-186.
- Tauxier, L. 1937. *Mœurs et histoire des Peuls*. Paris, Payot.
- Teilhard De Chardin, P., Lamare, P., Dreyfuss, M., Lacroix, A. & Base, E. 1930. *Études géologiques en Éthiopie, Somalie et Arabie méridionale*. Paris, Société géologique de France.
- Teka, Z. 2005. Ancient rock art sites in Eritrea : distribution, classification and current status. In: Deacon, J. (ed.) *The future of Africa's past. Proceedings of the 2004 TARA rock art conference Nairobi*. Nairobi, TARA, 121-123.
- 2008. Distribution and significance of ancient rock art sites in Eritrea. In: Schmidt, P. R. & Curtis, M. C. (eds.) *The archaeology of Ancient Eritrea*. Trenton, Asmara, The Red Sea Press, 49-61.

- Tesfay, G. 2000. Rock art around the Zalanbesa area in the Eastern Zone of Tigray (Ethiopia), *Annales d'Éthiopie*, 16, 89-92.
- Testart, A. 2004. Deux politiques funéraires : dépôt ou distribution. *In*: Baray, L. (ed.) *Archéologie des pratiques funéraires : approches critiques. Actes de la table ronde des 7 et 9 juin 2001, Glux-en-Glenne*. Glux-en-Glenne : Bibracte, Centre archéologique européen, 303-316.
- 2005a. *Éléments de classification des sociétés*. Paris, Errance.
 - 2005b. Doit-on parler de 'sacrifice' à propos des morts d'accompagnement ? *In*: Albert, J.-P. & Midant-Reynes, B. (eds.) *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris, Soleb, 34-57.
 - 2006a. Interprétation symbolique et interprétation religieuse en archéologie. L'exemple du taureau à Catal Höyük, *Paleorient*, 32, 2, 23-57.
 - 2006b. Comment concevoir une collaboration entre anthropologie sociale et archéologie ? À quel prix ? Et pourquoi ?, *Bulletin de la société préhistorique française*, 103, 2, 385-395.
- Thomas, L.-V. 1968. *Cinq essais sur la mort africaine*. Dakar, Université de Dakar.
- 1982. *La mort africaine : idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris, Payot.
 - 1983. La vieillesse en Afrique noire, *Communications*, 37, 1, 69-87.
- Thompson, A., Chaix, L. & Richards, M. P. 2008. Stable isotopes and diet at ancient Kerma, Upper Nubia (Sudan), *Journal of Archaeological Science*, 35, 2, 376-387.
- Thompson, L. & Wilson, M. 1969. *The Oxford history of South Africa : South Africa to 1870*. Oxford, Clarendon Press.
- Thomson, J. 1887. *Through Masai land : a journey of exploration among the snowclad volcanic mountains and strange tribes of eastern equatorial Africa*. London, Sampson Low, Marston, Searle and Rivington.
- Thubauville, S. 2005. *Maale material objects in their social and ritual context*. Mainz, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität.
- Titherington, G. 1927. The Raik Dinka of Bahr el Ghazal Province, *Sudan Notes and Records*, 10, 159-209.
- Tomikawa, M. 1978. Family and daily life : an ethnography of the Datoga pastoralists in Mangola, *Senri Ethnological Studies Osaka*, 1, 1-36.
- Tornay, S. 1973. Langage et perception : la dénomination des couleurs chez les Nyangatom du sud-ouest Éthiopien, *L'Homme*, 66-94.
- 1978. De la perception des couleurs à l'aperception symbolique du monde, *Communications*, 29, 1, 119-140.
 - 1979a. Soleil est mort : l'éclipse totale de soleil du 30 juin 1973. *In*: Francillon, G. & Menget, P. (eds.). Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 201-243.
 - 1979b. Générations, classes d'âges et superstructures : à propos de l'étude d'une ethnie du cercle Karimojong (Afrique Orientale), *Production pastorale et société*, 307-327.
 - 1979c. Rites de mort, rites de vie chez les Nyangatom, Éthiopie, *Le Sycomore, Objets et Mondes*, 19, 304-313.
 - 1979d. Armed conflicts in the Lower Omo Valley, 1970-1976. An analysis from within Nyangatom society in warfare among East African herders. *In*: Fukui, K. & Turton, D. (eds.) *Warfare among East African Herders*. Osaka, Senri Ethnological Studies Osaka, 97-116.
 - 1980. Études éthiopiennes. Deux visages de l'ethnographie, *L'Homme*, 20, 2, 99-118.
 - 1988. Vers une théorie des systèmes de classes d'âge, *Cahiers d'études africaines*, 28, 110, 281-291.
 - 1989. *Un système générationnel : les Nyangatom de l'Éthiopie du sud-ouest et les peuples apparentés*. Paris, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.
 - 1995. Structure et événement : le système générationnel des peuples du cercle Karimojong, *L'Homme*, 35, 134, 51-80.

- 2001. *Les fusils jaunes : générations et politique en pays Nyangatom (Éthiopie)*. Paris, Publications de la Société d'ethnologie, Nanterre.
- 2009a. *Rencontres lumineuses au cœur de l'Afrique*. Saint-Maur-des-Fossés, Sépia.
- 2009b. Du corps humain comme marchandise. Mythe primitiviste et harcèlement photographique dans la vallée de l'Omo, Éthiopie, *Afrique & histoire*, 1, 7, 331-342.
- 2014. *Itinéraire nilotique. Afrique orientale*. Paris, Karthala.
- Trigger, B. G. 1989. *A history of archaeological thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Trousset, P. 1982. L'image du nomade saharien dans l'historiographie antique, *Production pastorale et société*, 10, 97-105.
- Tschudi, J. 1956. *Les peintures rupestres du Tassili-n-Ajjer*. Neuchâtel, À La Baconnière.
- Turner, M. D. 2011. The new pastoral development paradigm : engaging the realities of property institutions and livestock mobility in dryland Africa, *Society and Natural Resources*, 24, 5, 469-484.
- Turton, D. 1973. *The social organization of the Mursi. A pastoral tribe of the Lower Omo, South West Ethiopia*. London, University of London.
- 1980. There's no such beast : cattle and colour naming among the Mursi, *Man*, 15, 2, 320-338.
- 1981. Exploration in the Lower Omo Valley of Southwestern Ethiopia between 1890 and 1910. In: Caravaglios, M. (ed.) *L'Africa ai Tempi di Daniele Comboni: Atti del Congresso Internazionale di Studi Africani*. Roma, Istituto Italo Africano e Missionari Comboniani Rome, 202-215.
- 1991. Movement, warfare and ethnicity in the lower Omo Valley. In: Galaty, J. G. & Bonte, P. (eds.) *Herders, warriors and traders: Pastoralism in Africa*. Boulder, Westview Press, 145-170.
- 2004. Lip-plates and "the people who take photographs" : uneasy encounters between Mursi and tourists in southern Ethiopia, *Anthropology today*, 20, 3, 3-8.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive society*. Boston, MA : Estes & Lauriat.
- Valbelle, D. 2012. Comment les Égyptiens du début de la XVIIIe dynastie désignaient les Kouchites et leurs alliés, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, 112, 447-464.
- Valensi, L. 1977. Nègre/Negro : recherches dans les dictionnaires français et anglais du XVII^e au XIX^e siècle. In: Guiral, P. & Temime, E. (eds.) *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*. Paris, Éditions du CNRS, 163-167.
- Van Albada, A. & Van Albada, A.-M. 1996. Allégories picturales d'un groupe du Sahara central. In: XIII^e Congrès De L'union Internationale Des Sciences Préhistoriques Et Protohistoriques, B. (ed.) *The Prehistory of Africa, coll XXIX*. Forli, 151-168.
- Van Der Burgt, J. M. M. 1903. *Dictionnaire français-kirundi : avec l'indication succincte de la signification swahili et allemande*. Bois-Le-Duc, Société "L'Illustration catholique".
- Van Dijk, J. 2007. Retainer sacrifice in Egypt and Nubia. In: Bremmer, J. N. (ed.) *The Strange World of Human Sacrifice*. Leuven, Peeters, 135-155.
- Van Dijk, R. M. 2013. The use of bucrania in the architecture of First Dynasty Egypt, *Journal for Semitics*, 22, 2, 449-463.
- Van Genep, A. 1909. *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Paris, Librairie Critique Émile Nourry.
- Van Neer, W., Linseele, V. & Friedman, R. F. 2004. Animal burials and food offerings at the elite cemetery HK6 of Hierakonpolis. In: Hendrickx, S., Friedman, R. F., Cialowicz, K. M., et al. (eds.) *Egypt at its origins : studies in memory of Barbara Adams*. Leuven, Peeters, 67-130.
- Vannutelli, L. & Citerni, C. 1899. *L'Omo : viaggio d'esplorazione nell'Africa Orientale*. Milano, U. Hoepli.
- Vansina, J. 1962a. *L'évolution du royaume Rwanda des origines à 1900*. Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer.

- 1962b. A comparison of African kingdoms, *Africa*, 32, 4, 324-335.
- Verswijver, G. 2015. *Les Jiye du Soudan du Sud*. Genève, Fondation culturelle Musée Barbier-Mueller et Somogy.
- Vidal, C. 1978. Les anthropologues ne pensent pas tout seuls, *L'Homme*, 18, 3, 111-121.
- Vigne, J.-D. 2000. Les débuts néolithiques de l'élevage des ongulés au Proche-Orient et en Méditerranée : acquis récents et questions. In: Guilaine, J. (ed.) *Premiers paysans du monde. Naissance des agricultures*. Paris, Errance, 143-168.
- 2004. *Les origines de la culture : les débuts de l'élevage*. Paris, Le Pommier.
- Von Höhnelt, L. 1894. *Discovery of Lakes Rudolf and Stefanie. A narrative of Count Samuel Teleki's exploring and hunting expedition in Eastern Equatorial Africa in 1887 and 1888. Volume 2*. London, Longmans, Green, and Co.
- 1938. The Lake Rudolf region : its discovery and subsequent exploration, 1888-1909, *Journal of the Royal African Society of London*, 37, 16-45.
- Waller, R. 1985. Ecology, migration, and expansion in East Africa, *African Affairs*, 84, 336, 347-370.
- Waller, R. & Sobania, N. 1994. Pastoralism in historical perspective. In: Fratkin, E., Galvin, K. A. & Roth, E. A. (eds.) *African Pastoralist Systems: An Integrated Approach*. Boulder, Lynne Rienner Publishers, 45-68.
- Warren, A. 1995. Changing understandings of African pastoralism and the nature of environmental paradigms, *Transactions of the Institute of British Geographers*, 20, 2, 193-203.
- Watson, P. 1979. *Archaeological ethnography in Western Iran*. Tucson, University of Arizona Press.
- Wayland, E. J. 1938. Note on a prehistoric 'inscription' in Ankole and Uganda, *Uganda Journal*, 5, 252-253.
- Weatherby, J. 1965. Bored stones found in caves on Mount Elgon in North-East Uganda, *The South African Archaeological Bulletin*, 85-88.
- Weissenborn, J. 1906. Animal-worship in Africa, *Journal of the Royal African Society*, 5, 18, 167-181.
- Weitzenfeld, J. S. 1984. Valid reasoning by analogy, *Philosophy of Science*, 51, 1, 137-149.
- Welsby, D. A. 2003. *Survey above the Fourth Nile Cataract*. Oxford, Archaeopress.
- 2008. Merowe dam archaeological salvage project 1996-2006. In: Godlewski, W. & Lajtar, A. (eds.) *Between the Cataracts. Proceedings of the XIth Conference for Nubian studies Warsaw University, 27 August - 2 September 2006. Part one*. Warsaw, PAM Supplement series 2.1, 33-48.
- 2012. The Kerma Ancien cemetery at site H29 in the Northern Dongola Reach, *Sudan & Nubia*, 16, 20-28.
- 2013a. Surveys at the Fifth Cataract and on the Sudan Military Railway and excavations at Kawa, *Sudan & Nubia*, 17, 131-136.
- 2013b. Kerma and Kush and their neighbours. In: Mitchell, P. & Lane, P. (eds.) *The Oxford handbook of African archaeology*. Oxford, Oxford University Press, 751-764.
- Wendorf, F., Close, A. E. & Schild, R. 1987. Early domestic cattle in the eastern Sahara, *Palaeoecology of Africa*, 18, 1987, 441-448.
- Wendorf, F. & Schild, R. 1994. Are the early Holocene cattle in the Eastern Sahara domestic or wild ?, *Evolutionary Anthropology : Issues, News, and Reviews*, 3, 4, 118-128.
- 1998. Nabta Playa and its role in northeastern African prehistory, *Journal of Anthropological Archaeology*, 17, 2, 97-123.
- 2001. *Holocene settlement of the Egyptian Sahara. Volume 1 : the archaeology of Nabta Playa*. New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Wendorf, F., Schild, R., Said, R., Haynes, C. V., Gautier, A. & Kobusiewicz, M. 1976. The prehistory of the Egyptian Sahara, *Science*, 193, 4248, 103-114.
- Wengrow, D. 2001. Rethinking 'cattle cults' in early Egypt : towards a prehistoric perspective on the Narmer Palette, *Cambridge Archaeological Journal*, 11, 1, 91-104.
- 2003. On desert origins for the ancient Egyptians, *Antiquity*, 77, 297, 597-600.

- 2006. *The archaeology of Early Egypt : social transformations in North-East Africa, c. 10,000 to 2,650 BC*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Westermann, D. 1912. *The Shilluk people, their language and folklore*. Philadelphia, Board of foreign missions of the United Presbyterian church of NA.
- White, R. & Nkurunziza, J. 1971. Some petroglyphs and petromyths in Ankole and Kigezi, *Uganda Journal*, 35, 2, 175-184.
- Wildung, D. 1996. Die meroitische Keramik. In: Wildung, D. (ed.) *Sudan. Antike Königreiche am Nil*. Tübingen, Wasmuth, 341-368.
- Wilkinson, T. 2003. *Genesis of the pharaohs. Dramatic new discoveries rewrite the origins of ancient Egypt*. London, Thames and Hudson.
- Willcox, A. R. 1984. *The rock art of Africa*. London, Croom Helm.
- Williams, B. 1983. *C-Group, Pan Grave, and Kerma remains at Adindan cemeteries T, K, U, and J*. Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Wilson, J. G. 1970. Preliminary observations on the Oropom people of Karamoja, their ethnic status, culture and postulated relation to the peoples of the late stone age, *Uganda Journal*, 34, 2, 125-145.
- Winkler, H. A. 1937. *Völker und Völkerbewegungen in vorgeschichtlichen Oberägypten im Lichte neuer Felsbilderfunde*. Stuttgart, Kohlhammer.
- 1939. *Rock-drawings of southern Upper Egypt II (including Uwenat)*. London, Oxford University Press.
- Winkler, H. A. & Mond, R. 1938. *Rock-drawings of southern Upper Egypt I*. London, University Press.
- Wion, A. & Poissonnier, B. 2010. Šumgädäl : peintures rupestres et histoires de vaches dans le sud-Gondär, *Annales d'Éthiopie*, 25, 249-259.
- Wolf, P. & Nowotnick, U. 2007. The 4th Season of the SARS Anglo-German Expedition to the Fourth Nile Cataract, *Sudan & Nubia*, 11, 25-34.
- Wright, R. 1961. A painted rock shelter on Mt Elgon, Kenya, *Proceedings of the Prehistoric Society*, ns, 27, 28-34.
- Wylie, A. 1985. The reaction against analogy, *Advances in archaeological method and theory*, 8, 63-111.
- 1988. Simple analogy and the role of relevance assumptions : implications of archaeological practice, *International Studies in the Philosophy of Science*, 2, 2, 134-150.
- 2002. *Thinking from things : essays in the philosophy of archaeology*. Berkeley, University of California Press.
- Yarrow, D. 2015. *Dinka bull* [Online]. https://twitter.com/david_yarrow/status/5527756700491.
- Yimam, B. 2006. Personal names and identity formation : a cross cultural perspective. In: Strecker, I. & Lydall, J. (eds.) *The perils of face. Essays on cultural contact, respect and self-esteem in Southern Ethiopia*. Berlin, LIT Verlag, 37-70.
- Yu, P.-L. 2014. Ethnoarchaeology as a strategy for building frames of reference for research problems. In: Smith, C. (ed.) *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York, Springer, 2535-2545.
- Zaba, Z., Verner, M. & Hintze, F. 1974. *The rock inscriptions of Lower Nubia (Czechoslovak Concession)*. Prague, Universita Karlova.
- Zboray, A. 2009. The rock art of Jebel Uweinat. Some results of the ongoing survey, *Archéo-Nil*, 19, 27-30.
- Zekaria, S. 2008. *Summary and statistical report of the 2007 population and housing census results. Federal democratic Republic of Ethiopia population census commission*. Addis Abeba, United Nations Population Fund (UNFPA).
- Zerboni, A. 2013. Early Holocene palaeoclimate in North Africa : an overview. In: Shirai, N. (ed.) *Neolithisation of Northeastern Africa*. Berlin, Ex Oriente, 65-82.
- Zimmermann, K. 2008. Libye (antique), *Encyclopédie berbère*, 28-29, 4375-4387.

Le bétail et sa représentation chez les pasteurs de l'Afrique du nord et de l'est. Une approche ethnoarchéologique

Volume II

Illustrations

Thèse présentée par Jérôme Dubosson

Pour l'obtention du titre de Docteur en Sciences Humaines

Institut d'archéologie, Faculté des lettres et sciences humaines

Université de Neuchâtel, 1^{er} septembre 2016

Sous la direction du Professeur Matthieu Honegger

Jury

Dr. Louis Chaix, Professeur émérite, Laboratoire Archéologie et peuplement de l'Afrique, Département de Génétique et évolution, Université de Genève, Suisse

Dr. François-Xavier Fauvelle, directeur de recherche au CNRS, Laboratoire Travaux et Recherches Archéologiques sur les Cultures, les Espaces et les Sociétés (TRACES), UMR 5608 du CNRS, Université de Toulouse 2 - Jean Jaurès, France

Dr. Ellen Hertz, Professeure, Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel, Suisse

Dr. Matthieu Honegger, Professeur, Institut d'archéologie, Université de Neuchâtel, Suisse

Dr. Joséphine Lesur, maître de conférences, Laboratoire Sociétés, animaux et plantes en Asie et en Afrique (SAPAA), UMR 7209 du CNRS, Muséum national d'Histoire naturelle, France

PARTIE I : ARCHÉOLOGIE

- Fig. 1. Possibles routes de migration du bétail à travers l'Asie, l'Afrique et l'Europe (Loftus *et al.* 1994 : 2758, fig. 1).
- Fig. 2. Possibles routes de diffusion de l'élevage en Afrique et distribution des principaux types de végétaux sur le continent (Hildebrand & Grillo 2012 : 340, fig. 1).
- Fig. 3. Possibles routes de migrations humaines en Afrique australe (Breton *et al.* 2014 : fig. 1).
- Fig. 4. Distribution de l'art géométrique en Afrique australe et possibles routes de migration des premiers éleveurs dans cette partie du continent africain (Orton 2013 : 35, fig. 10).
- Fig. 5. Répartition des quatre zones d'art rupestre africain abordées dans cette recherche.
- Fig. 6. Peinture d'un bovin dans la Tassili-n-Ajjer (Dupuy & Denis 2011 : 42, fig. 60).
- Fig. 7. Bétail et humains dans une scène peinte dans la Tassili-n-Ajjer (Muzzolini 1995 : 249, fig. 244).
- Fig. 8. Aperçu du bovin peint dans la scène de la figure 7 dans la Tassili-n-Ajjer (Dupuy & Denis 2011 : 43, fig. 72).
- Fig. 9. Bétail et humains dans une scène peinte dans la Tassili-n-Ajjer (Stehli 1978 : 426, fig. 12).
- Fig. 10. Bovins aux encornures asymétriques dans la Tassili-n-Ajjer (Allard-Huard 2000 : 229, fig. 115).
- Fig. 11. Bétail et humains dans une scène gravée dans l'Adrar des Iforas (Dupuy 1987 : 111, fig. 115).
- Fig. 12. Bovin gravé dans l'Adrar des Iforas (Dupuy 1992 : 112, fig. 6d).
- Fig. 13. Bovin gravé dans l'Adrar des Iforas (Dupuy, DR).
- Fig. 14. Bovin gravé dans le Messak (Allard-Huard 2000 : fig. 119).
- Fig. 15. Bovins gravés dans le Messak (Le Quellec 1998 : photo 5).
- Fig. 16. Troupeau de bovins gravés dans le Messak (Gauthier 1996 : 36, fig. 26).
- Fig. 17. Bovin et humains dans une scène gravée dans le Messak (Allard-Huard 2000 : 335, fig. 179).
- Fig. 18. Bovin et humains dans une scène gravée dans le Tibesti (Allard-Huard 2000 : 129, fig. 60).
- Fig. 19. Bovins gravés dans le Tibesti (Allard-Huard 2000 : 173, fig. 85).
- Fig. 20. Bovin gravé dans le Borkou (Allard-Huard 2000 : 189, fig. 93).
- Fig. 21. Bovin et humain dans une scène gravée du Borkou (Allard-Huard 2000 : 178, fig. 88).
- Fig. 22. Bovins et humain dans une scène gravée dans le Borkou (Allard-Huard 2000 : 184, fig. 91).
- Fig. 23. Bovin gravé dans le Borkou (Allard-Huard 2000 : 188, fig. 92, n°4).
- Fig. 24. Bovin gravé dans l'Ennedi (Allard-Huard 2000 : 195, fig. 97, n°3-4).
- Fig. 25. Bovin gravé dans l'Ennedi (Allard-Huard 2000 : 200, fig. 100, n°10).
- Fig. 26. Bovin gravé dans l'Ennedi (Allard-Huard 2000 : 195, fig. 97).
- Fig. 27. Bovins et humain gravé dans l'Ennedi (Allard-Huard 2000 : 201, fig. 100).
- Fig. 28. Bovin gravé dans l'Ennedi (Lenssen-Erz 2012 : 96, fig. 4).
- Fig. 29. Bovin peint en Haute-Égypte (Leclant 1956 : 134, fig. 10).
- Fig. 30. Bovin peint en Haute-Égypte (Leclant 1956 : 135, fig. 13).
- Fig. 31. Bovins et humains peints en Haute-Égypte (Davies & Gardiner 1936 : pl. LXXX).
- Fig. 32. Bovin gravé au Soudan (Leclant 1956 : 131, fig. 8).
- Fig. 33. Bovin gravé en Haute-Égypte (Seligman & Seligman 1932 : 35, fig. 8).
- Fig. 34. Danseur nubien peint en Haute-Égypte (Davies & Gardiner 1936 : pl. XL).
- Fig. 35. Bovin gravé en Nubie (Cervícek 1974, fig. 171).
- Fig. 36. Bovin gravé en Nubie (Cervícek 1974 : fig. 197).
- Fig. 37. Bovin et humain gravé en Nubie (Cervícek 1974 : fig. 355).
- Fig. 38. Bovin et motifs géométriques dans une scène gravée en Nubie (Cervícek 1974 : fig. 320).
- Fig. 39. Bovin et motifs géométriques dans une scène gravée en Nubie (Cervícek 1974 : fig. 353).
- Fig. 40. Bovins et humains dans une scène gravée du désert oriental, Égypte (Morrow *et al.* 2010 : web MAM0502 10217H).
- Fig. 41. Bovins et humains dans une scène gravée du désert oriental, Égypte (Morrow *et al.* 2010 : web DFK1808 01209C).

- Fig. 42. Bovin gravé dans le désert oriental (Morrow *et al.* 2010 : web GP1018 01022B).
- Fig. 43. Bovin et humain gravé au Soudan (Allard-Huard 2000 : 203, fig. 102).
- Fig. 44. Bovin et humain gravé en Nubie (Allard-Huard 2000 : 270, fig. 145, n°7).
- Fig. 45. Bovin gravé en Nubie (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 154, Abb. 314).
- Fig. 46. Bovin gravé en Nubie (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 207, Abb. 448).
- Fig. 47. Bovin gravé en Nubie (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 49, fig. 14).
- Fig. 48. Bovin gravé en Nubie (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 75, fig. 35).
- Fig. 49. Bovin gravé en Nubie (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 88, fig. 56).
- Fig. 50. Bovins gravés en Nubie (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 17, fig. 264).
- Fig. 51. Bovin gravé en Nubie (Hellström & Langballe 1970 : C381, Station 152).
- Fig. 52. Bovin gravé en Nubie (Hellström & Langballe 1970 : site 375, C176).
- Fig. 53. Bovin gravé en Nubie (Hellström & Langballe 1970, C48, Station 154).
- Fig. 54. Humains gravés en Nubie (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 189, Abb. 405).
- Fig. 55. Bovins gravés en Nubie (Allard-Huard 2000 : 74, fig. 36).
- Fig. 56. Bovins gravés en Nubie (Allard-Huard 2000 : 69, fig. 32, n°6).
- Fig. 57. Bovins, humain et cercle gravé en Éthiopie (Le Quellec 2009 : 354, fig. 310).
- Fig. 58. Bovins gravés en Éthiopie (Joussaume 2007 : 110, fig. 31).
- Fig. 59. Bovin et motifs géométriques gravés en Éthiopie (Bachechi 1995 : 182, fig. 8).
- Fig. 60. Bovin et humain peint en Éthiopie (Cervícek 1971 : fig. 45).
- Fig. 61. Bovin et chèvre dans une scène peinte en Éthiopie (Cervícek 1971 : fig. 4).
- Fig. 62. Bovin peint en Éthiopie (Cervícek 1971 : fig. 2).
- Fig. 63. Bovins peints en Éthiopie (Cervícek 1971 : fig. 9).
- Fig. 64. Bovins et humains dans une scène peinte en Éthiopie (Breuil 1934 : 480, fig. 11).
- Fig. 65. Bovin peint en Éthiopie (Bouakaze-Khan 2002 : fig. 123, vol. 2).
- Fig. 66. Bucranes stylisés peints en Éthiopie (Wion & Poissonnier 2010 : 253, fig. 253).
- Fig. 67. Bovins et humains dans une scène peinte en Éthiopie (Joussaume 1995 : 39 : 39).
- Fig. 68. Bovins peints en Érythrée (Franchini 1963 : fig. 13).
- Fig. 69. Bucranes stylisés peints en Érythrée (Cervícek 1976 : 244, fig. 11).
- Fig. 70. Bucranes stylisés peints en Érythrée (Cervícek 1976 : fig. 21).
- Fig. 71. Anthropomorphe et bétail stylisés en Érythrée (Cervícek 1976 : 246, fig. 17).
- Fig. 72. Bovins schématiques peints en Érythrée (Calegari 1999 : 62, fig. 62).
- Fig. 73. Bovin gravé en République de Djibouti (Joussaume 1995 : fig. 25).
- Fig. 74. Bovins et animaux sauvages peints à Djibouti (Joussaume 2007 : 99, fig. 7).
- Fig. 75. Bovins, chien et humains dans une scène peinte en Somalie (Brandt & Carder 1987 : 200, fig. 2B).
- Fig. 76. Bovin et humain dans une scène peinte au Somaliland (Gutherz *et al.* 2003 : 232, fig. 6).
- Fig. 77. Bovins et humains dans une scène peinte au Somaliland (Joussaume 2007 : 104, fig. 18).
- Fig. 78. Bovin et humains dans une scène peinte au Somaliland (Joussaume 2007).
- Fig. 79. Bovins peints au Kenya (Ndiema 2005 : 125, fig. 1).
- Fig. 80. Bovins peints au Kenya (Wright 1961 : 29-31).
- Fig. 81. Bovins et motifs géométriques peints au Kenya (Coulson 2005 : 9, fig. 2).
- Fig. 82. Bovins aux robes ornées de motifs claniques au Kenya (Gramly 1975 : 119, fig. 9).
- Fig. 83. Humains peints au Kenya (Chamberlain 2005 : 16, fig. 2).
- Fig. 84. Motifs géométriques gravés au Kenya (d'après Lynch & Donahue 1980 : 78, table 1).
- Fig. 85. Bovins stylisés peints en Tanzanie (Arundell 1936 : fig. 1).
- Fig. 86. Bovins stylisés peints en Tanzanie (Chaplin 1974 : 3, fig. 2).
- Fig. 87. Humains stylisés peints en Tanzanie (Kohl-Larsen & Kohl-Larsen 1958 : 9, n°46).
- Fig. 88. Répartition des dépôts bovins en Afrique du nord et du nord-est.
- Fig. 89. Napta Playa en Égypte (Wendorf & Schild 1998 : 109, fig. 4).
- Fig. 90. Napta Playa en Égypte (Wendorf & Schild 1998 : 110, fig. 5).
- Fig. 91. Tin Einessnis en Libye (Di Lernia 2006 : 56, fig. 6).

Fig. 92. Tin Einessnis en Libye (Di Lernia 2006 : 58, fig. 10).
 Fig. 93. Stèle gravée de bovins à Tin Einessnis en Libye (Di Lernia 2006 : 58, fig. 11).
 Fig. 94. Stèle gravée du site 07/39 en Libye (Di Lernia & Gallinaro 2010 : 967, fig. 9b).
 Fig. 95. Mankhor en Algérie (Tauveron *et al.* 2009 : 180, fig. 1).
 Fig. 96. Mankhor en Algérie (Tauveron *et al.* 2009 : 182, fig. 3).
 Fig. 97. Chin Tafidet au Niger (Paris 2000 : 116, fig. 7.5).
 Fig. 98. In Tuduf au Niger (Paris 2000 : 118, fig. 7.9).
 Fig. 99. Adrar Bous en Algérie (Paris 2000 : 120, fig. 7.11).
 Fig. 100. El-Barga au Soudan (Honegger 2005 : 248).
 Fig. 101. Kadruka au Soudan (Reinold 2000 : 73).
 Fig. 102. El-Kadada au Soudan (Reinold 2001, fig. 4).
 Fig. 103. Djabarona 84/13 au Soudan (Keding 1997 : 49, fig. 8).
 Fig. 104. Saï au Soudan (Gratien 1986 : 176, fig. 158b).
 Fig. 105. Figurines de bovins et caprinés trouvées en ville de Kerma, Soudan (Ferrero 1984).
 Fig. 106. Plan de la nécropole orientale de Kerma, Soudan. Documents de la mission archéologique suisse au Soudan.
 Fig. 107. Inhumation d'une femme entre deux couvertures en cuir au Kerma ancien, Soudan. Photo : Documents de la mission archéologique suisse au Soudan
 Fig. 108. Dépôt d'encornures en fosse au Kerma ancien, Soudan. Photo : Documents de la mission archéologique suisse au Soudan.
 Fig. 109. Dépôts de bucranes en bordure des tumuli au Kerma ancien, Soudan. Documents de la mission archéologique suisse au Soudan.
 Fig. 110. Dépôt de bucranes en bordure de la tombe KN 24 du Kerma moyen, Soudan. Photo : Documents de la mission archéologique suisse au Soudan.
 Fig. 111. Proportion des dépôts d'encornures au Kerma ancien et au Kerma moyen, Soudan (Dubosson 2011 : 13, fig. 2).
 Fig. 112. Tombe 253 du Kerma moyen livrant quelques 4899 bucranes. Documents de la mission archéologique suisse au Soudan.
 Fig. 113. Bucrane à encornure déformée en avant à Kerma, Soudan (Chaix *et al.* 2012 : 7).
 Fig. 114. Bucrane à encornure déformée de manière asymétrique à Kerma, Soudan (Chaix *et al.* 2012 : 9).

PARTIE II : ETHNOLOGIE

Fig. 115. Village Dinka, Soudan du Sud (Schweinfurth 1874 : 177).
 Fig. 116. Hommes Dinka, Soudan du Sud (Schweinfurth 1875 : 149).
 Fig. 117. Homme Nuer, Soudan du Sud (Jackson 1923 : 58).
 Fig. 118. Hommes et bovins Maasai, Kenya (Hollis 1905 : 256, fig. 11).
 Fig. 119. Homme et bovin Maasai, Kenya (Merker 1910 : 167, fig. 58).
 Fig. 120. Bovins figurés en Égypte ancienne comparés avec des bovins Dinka et Nuer du Soudan du Sud (Seligman 1932 : 460-461, fig. 74).
 Fig. 121. Répartition du *cattle complex* en Afrique (Herskovits 1926 : 249-250).
 Fig. 122. Carte du territoire Hamar dans le sud-ouest de l'Éthiopie.
 Fig. 123. Sépulture d'homme Hamar en Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2009.
 Fig. 124. Sépulture de femme Hamar en Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2009.
 Fig. 125. Sépulture du leader rituel Hamar en Éthiopie. Dessin : Y. Alexeeva Dubosson 2011.
 Fig. 126. Bœuf favori Dinka, Soudan du Sud, (Morton 2006b).
 Fig. 127. Bovin favori Nuer, Soudan du Sud, (Morton 2006a).
 Fig. 128. Bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2005.
 Fig. 129. Bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.
 Fig. 130. Bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.
 Fig. 131. Bovin favori Dassanetch, Éthiopie (Almagor 1972 : 86).

Fig. 132. Bovin favori Mursi, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2005.

Fig. 133. Bovin favori Nuer, Soudan du Sud (Laroque & Nougarede 2010 : 30).

Fig. 134. Bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.

Fig. 135. Bovins Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.

Fig. 136. Bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.

Fig. 137. Bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.

Fig. 138. Bovin favori Turkana, Kenya (Pavitt 1997 : 128).

Fig. 139. Bovin favori Turkana, Kenya (Pavitt 1997 : 129).

Fig. 140. Bovin favori Karimojong, Ouganda (Dyson-Hudson 1966 : 97, fig. 16).

Fig. 141. Bovin favori Mursi, Éthiopie (Giansanti 2004 : 196-197).

Fig. 142. Bovin favori Murle, Éthiopie (Ayad & Snapp 2011 : 115).

Fig. 143. Bovin favori Borana, Éthiopie (Faye 2009 : 259).

Fig. 144. Masses en pierre Pokot pour la déformation, Kenya (Brown 1990 : 58, fig. 1 et 3).

Fig. 145. Déformation des encornures chez les Nuer, Soudan du Sud (Sevette 2006).

Fig. 146. Bovins favoris Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.

Fig. 147. Bovin favori Turkana, Kenya (Pavitt 1997 : 127).

Fig. 148. Bovin favori Mursi (Insoll *et al.* 2015 : 100, fig. 9).

Fig. 149. Bovin favori Turkana, Kenya (Pavitt 1997 : 127).

Fig. 150. Bovin favori Murle, Soudan du Sud (Streck 1982 : fig. 92).

Fig. 151. Bovin favori Mursi, Éthiopie (Insoll *et al.* 2015 : 99, fig. 8).

Fig. 152. Bovin favori Dinka, Soudan du Sud, (Yarrow 2015).

Fig. 153. Déformation de la corne d'un bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2005.

Fig. 154. Déformation de la corne d'un bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2005.

Fig. 155. Déformation de la corne d'un bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2005.

Fig. 156. Bovin favori Hamar après déformation, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2005.

Fig. 157. Homme Nuer, Soudan du Sud, (Morton 2006d).

Fig. 158. Hommes Nuer, Soudan du Sud, (Morton 2006e).

Fig. 159. Homme Mandari, Soudan du Sud, (Morton 2006f).

Fig. 160. Homme et bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.

Fig. 161. Homme et bovin favori Dinka, Soudan du Sud (Fisher & Beckwith 2010 : 40-41).

Fig. 162. Répartition territoriale des sociétés à petite échelle et complexes.

Fig. 163. Sépulture Mandari, Soudan du sud (Buxton 1973 : 123, fig. 3).

Fig. 164. Monument commémoratif Mandari, Soudan du sud (Buxton 1973 : 137, fig. 5).

Fig. 165. Monument commémoratif Mandari, Soudan du sud (Buxton 1973 : 135, fig. 3).

Fig. 166. Sépulture Nandi, Kenya (Huntingford 1953 : 149).

Fig. 167. Habitation et sépulture Dinka, Soudan du Sud (Morton 2006c).

Fig. 168. Cénotaphe Dinka, Soudan du Sud (Seligman & Seligman 1932 : 201, fig. 15).

Fig. 169. Cénotaphe Dinka, Soudan du Sud (Seligman & Seligman 1932 : 203, fig. 16).

Fig. 170. Cénotaphe Dinka, Soudan du Sud (Seligman & Seligman 1932 : 204, fig. 17).

Fig. 171. Vache *inyambo*, Rwanda ancien (Pgkivu 2015).

Fig. 172. Vaches *inyambo*, Rwanda ancien (Pgkivu 2009).

Fig. 173. Troupeau de vaches *inyambo* au Rwanda ancien (Pgkivu 2014).

Fig. 174. Présentation au roi d'une vache *inyambo*, Rwanda ancien (Pgkivu 2014).

Fig. 175. Hommes et bovin du Rwanda ancien (Harroy 1984 : 51).

Fig. 176. Enclos funéraires du Burundi (Meyer 1916 : fig. 29).

Fig. 177. Enclos funéraires du roi Ntare du Burundi (Ndayishinguje 1977 : photo 3).

PARTIE III : ETHNOARCHÉOLOGIE

- Fig. 178. Bovin gravé en Libye (Grandini 1999).
- Fig. 179. Bovin gravé en Algérie (Allard-Huard 2000 : 232, fig. 118).
- Fig. 180. Carte de répartition des sites rupestres avec des peintures et gravures de bovins aux encornures asymétriques.
- Fig. 181. Techniques de déformation des encornures bovines (d'après Chaix 1996, 96 : fig. 2.2a).
- Fig. 182. Bovin favori Dinka, Soudan du Sud (Dijkstra & Van Loon 2016).
- Fig. 183. Bovin favori Dinka, Soudan du Sud (Salgado 2013).
- Fig. 184. Bovin favori Dinka, Soudan du Sud (Bradberry 2010).
- Fig. 185. Bovin gravé à Geddi-Sebu, Soudan. Photo : J. Dubosson 2007.
- Fig. 186. Figurine modelée de bovin, Égypte ancienne (Honegger 2014 : 80).
- Fig. 187. Bovin favori Hamar. Photo : J. Dubosson 2011.
- Fig. 188. Bovin favori Dassanetch (Almagor 1983, fig. 5).
- Fig. 189. Bovins favoris Bodi (Christophe 2015).
- Fig. 190. Collier pour le bétail Maasai avec pendeloques, Kenya (Saitoti & Beckwith 1980).
- Fig. 191. Pendeloques pour le bétail Maasai et Kavironda, Kenya et Tanzanie (Baumann & Westermann 1962 : 264, fig. 218).
- Fig. 192. Bovin peint en Algérie (Gauthier 1996 : 80, fig. 74).
- Fig. 193. Bovins peints et gravés (Allard-Huard 2000 : 30, fig. 6).
- Fig. 194. Éleveur et bovins Peul, Mali (Desjeux & Desjeux 2008).
- Fig. 195. Éleveur et vache Samburu, Kenya (Jones 1984).
- Fig. 196. Bovin favori Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.
- Fig. 197. Marquage clanique d'un bovin Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2009.
- Fig. 198. Marquage sanitaire d'un bovin Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.
- Fig. 199. Marquage esthétique-symbolique d'un bovin Hamar, Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2005.

PARTIE I

ARCHÉOLOGIE

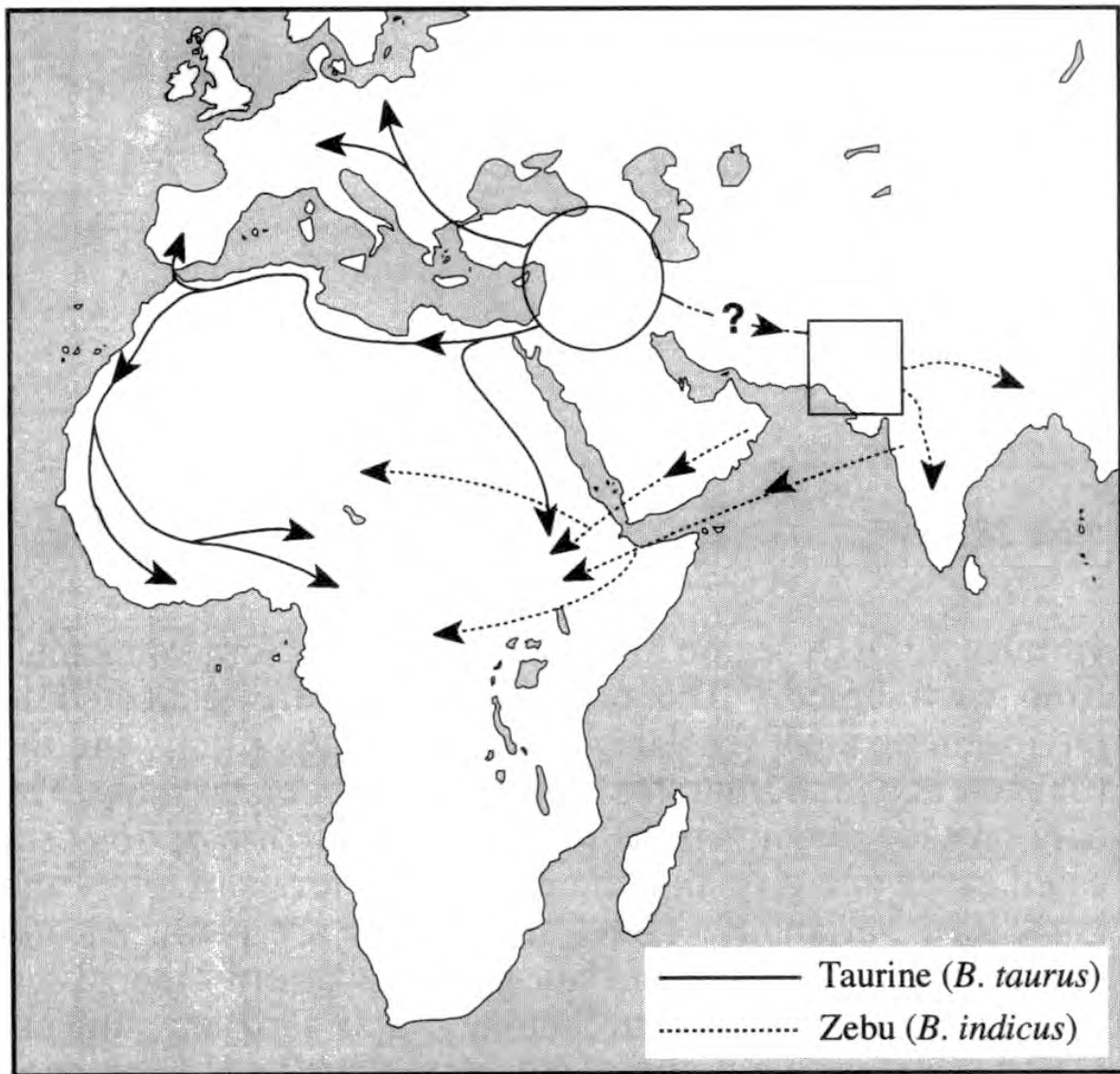


Fig. 1. Possibles routes migratoires du bétail à travers l'Asie, l'Afrique et l'Europe. Le grand cercle représente un événement de domestication original et le carré représente l'émergence du zébu asiatique (Loftus *et al.* 1994 : 2758, fig. 1).

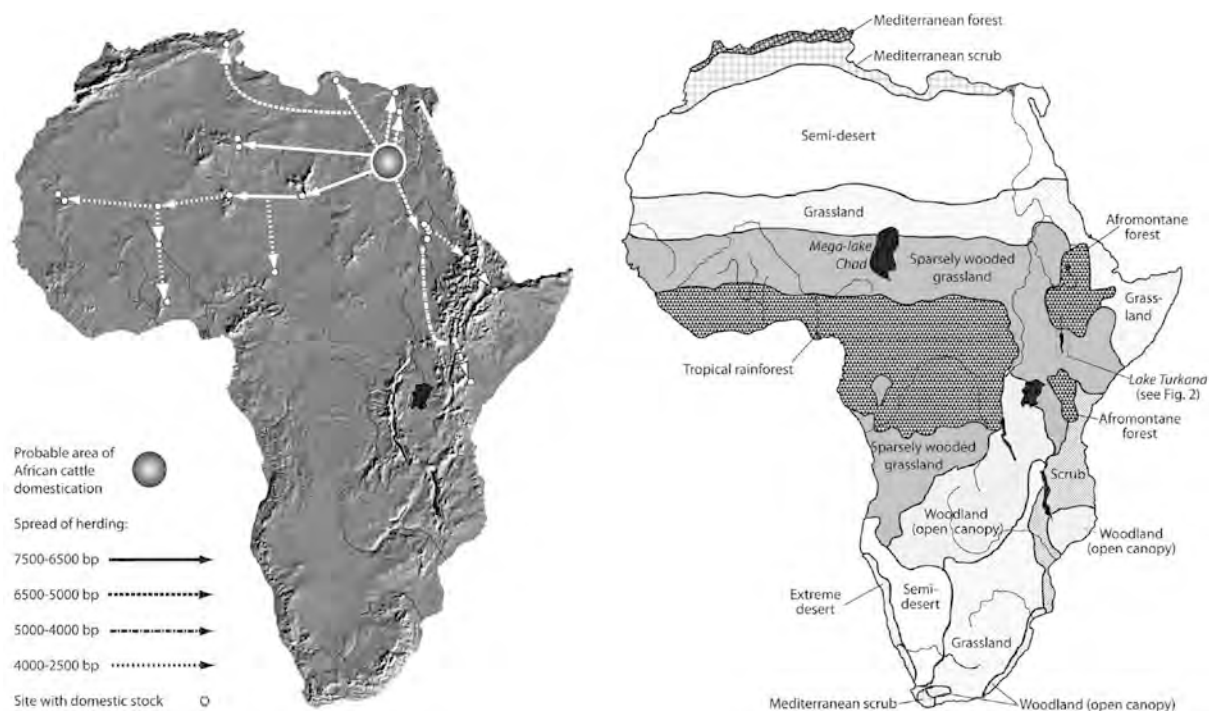


Fig. 2. Gauche : Distribution de l'élevage à travers l'Afrique du nord et de l'est avant 2500 BP. Le bétail est ici dit avoir été domestiqué dans le Sahara oriental durant l'Holocène ancien, moutons et chèvres entrèrent un peu plus tard, puis l'élevage s'est répandu vers l'ouest et le sud. Les parties australes du continent ont eu des animaux domestiques qu'après 2500 BP, et les routes possibles sont encore discutées par les chercheurs. Droite : Distribution des principaux types de végétation en Afrique vers 5000 BP, aux temps de l'expansion de l'élevage à partir de la confluence du Nil Bleu et du Nil Blanc. Durant le millénaire suivant, des conditions plus arides dans la grande partie du nord et de l'est de l'Afrique entraînèrent les ceintures de végétation de ces régions à se déplacer vers l'équateur. Les terres près du lac Turkana ont sans doute continué à être partiellement boisées. L'expansion de l'élevage en Afrique de l'est (et plus tard en Afrique austral) semble avoir suivi un corridor d'espaces boisés entre des forêts tropicales humides et de hautes terres accidentées dominées par une végétation de montagne africaine (Hildebrand & Grillo 2012 : 340, fig. 1).

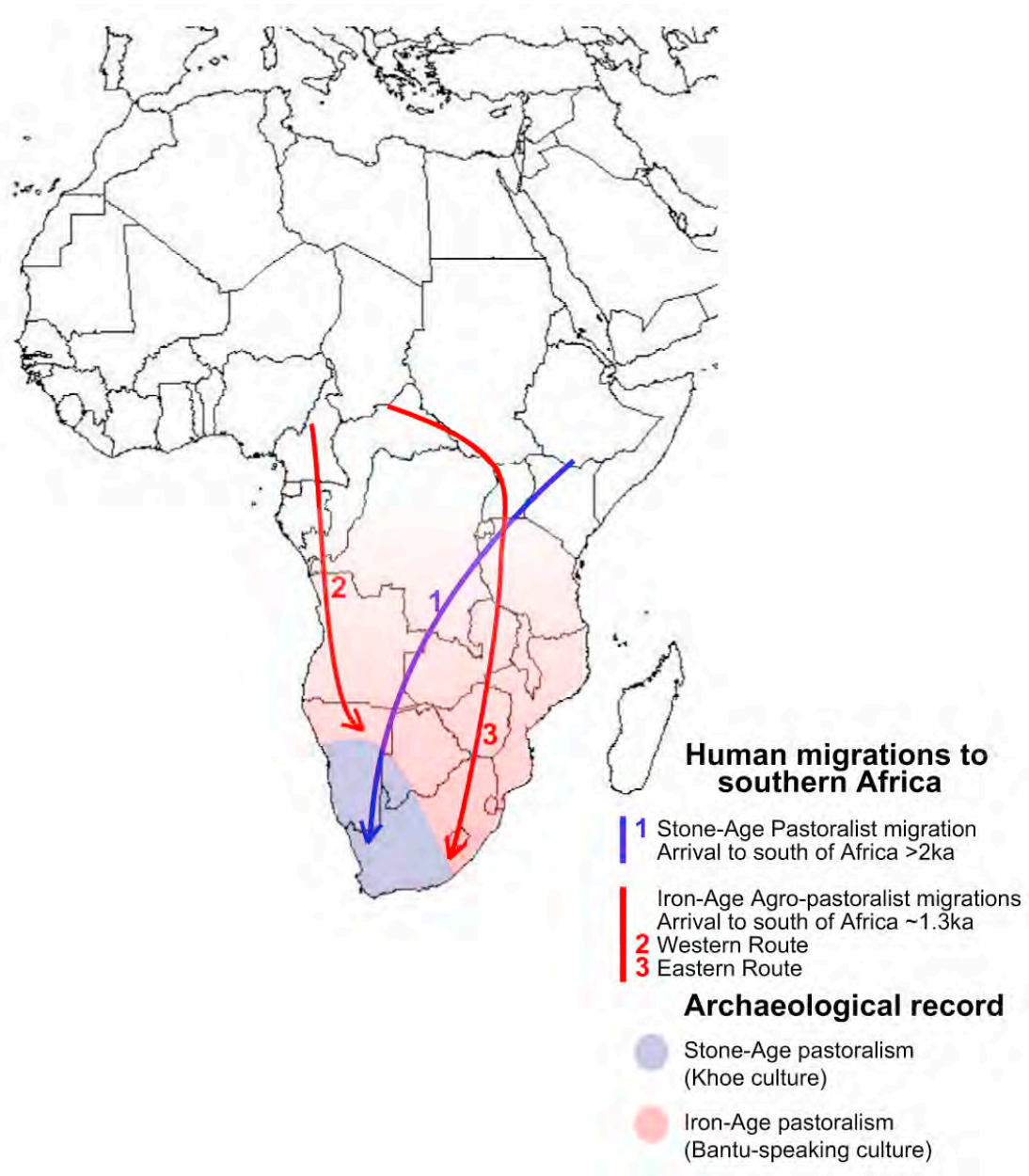


Fig. 3. Carte montrant les possibles migrations humaines en Afrique australe d'après des données liées à l'habilité de digérer le lait à l'âge adulte, c'est-à-dire, la persistance de la lactase et aux variations génétiques spécifiques associées à cette persistance (Breton *et al.* 2014 : fig. 1).

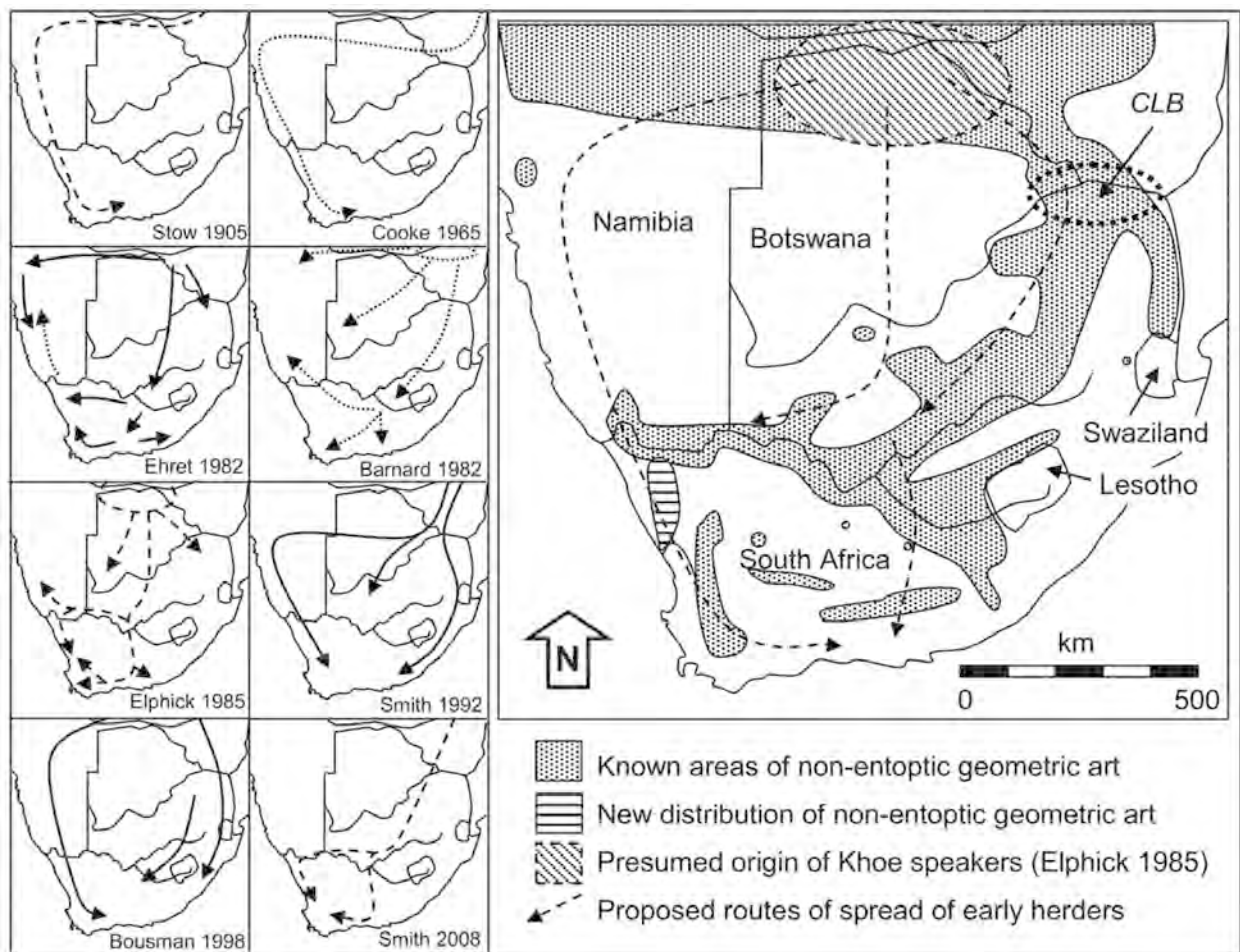


Fig. 4. Carte montrant la distribution de l'art géométrique en Afrique australe et les routes probables par lesquelles les premiers éleveurs, qu'ils soient Proto-Khoe ou Khoekhoen, sont entrés dans la région. Petits encadrés : cartes schématiques montrant différentes routes proposées pour l'entrée des Khoekhoen (Orton 2013 : 35, fig. 10).

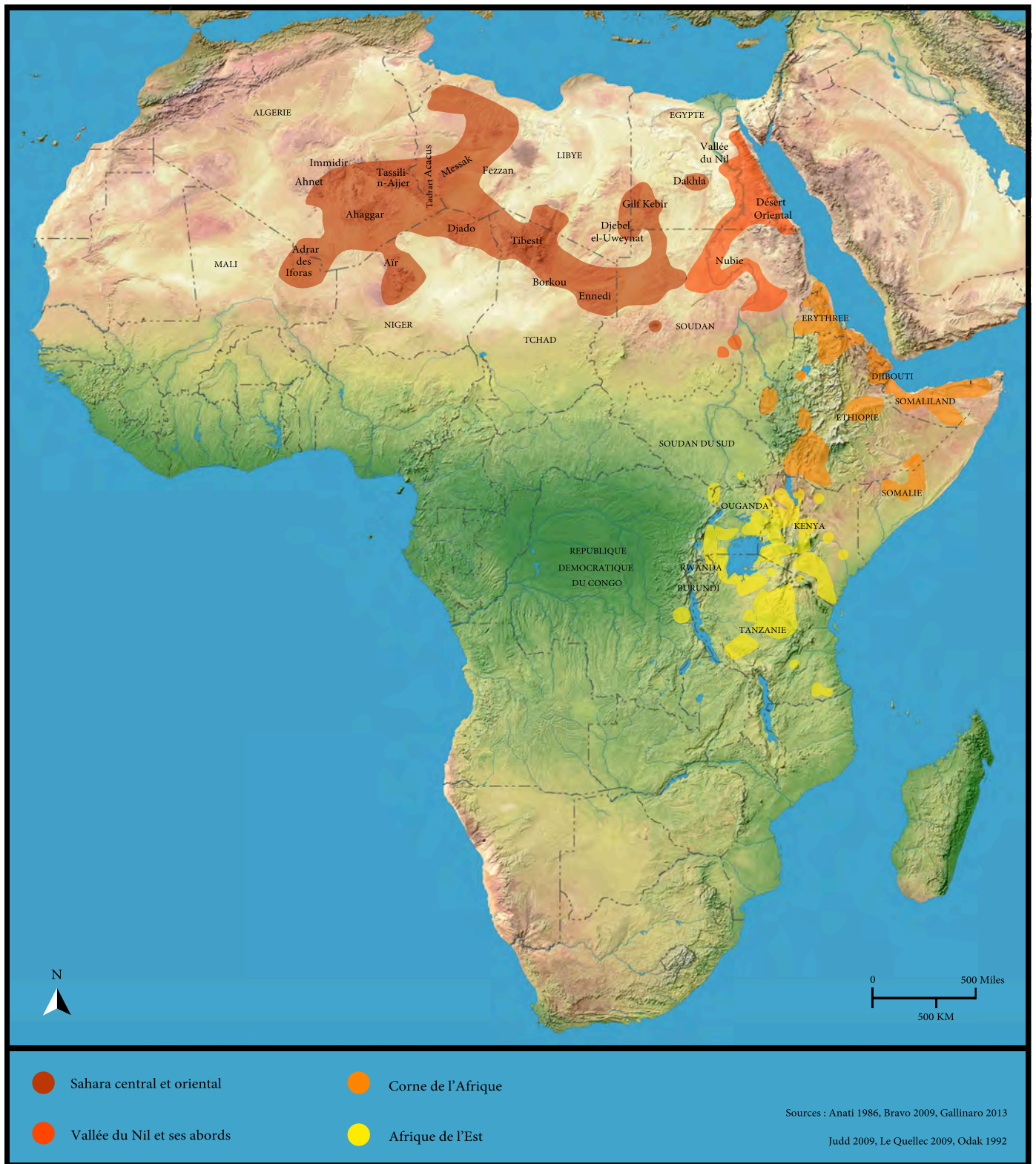


Fig. 5. Répartition des quatre zones d'art rupestre étudiées pour cette recherche sur les représentations de bovins domestiques dans le nord, le nord-est et l'est de l'Afrique.



Fig. 6. Taurin à robe entièrement bringée à Tassakarot dans la Tassili-n-Ajjer. Les hachures au niveau des membres ne semblent pas naturelles (Dupuy & Denis 2011 : 42, fig. 60).



Fig. 7. Scène peinte de Ti-n-Abagnar (Tassili central) interprétée comme une chasse à l'aurochs, « *malgré la forme étrange des cornes et du fanon* » (Muzzolini 1995 : 249, fig. 244). Par analogie avec les animaux favoris actuels, l'animal pourrait tout à fait être un bovin avec une pendeloque, une robe décorée de points et une encornure déformée. La scène pourrait alors évoquer une coutume commune à plusieurs éleveurs est-africains, celle de conduire leurs bovins favoris au-devant du combat contre l'ennemi.



Fig. 8. Bovin au centre de la scène peinte de Ti-n-Abagnar dans la Tassili-n-Ajjer (cf. fig. 7). Il s'agit bien là d'un bovin. Il présente une robe mouchetée et est porteur d'une pendeloque ou « *pampille de chair sous la bouppe du menton* » (Dupuy & Denis 2011 : 43, fig. 72).

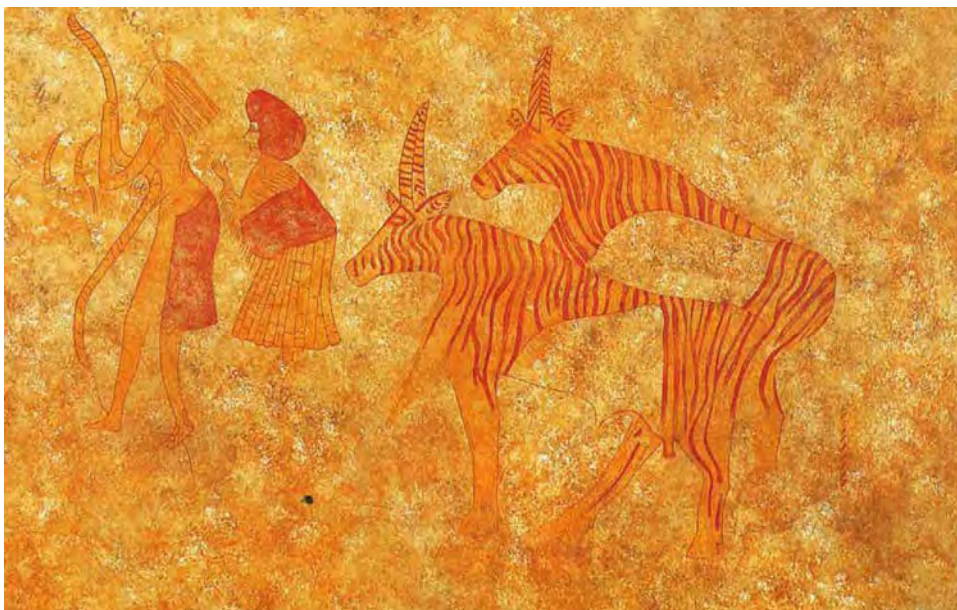


Fig. 9. Bétail et humains dans une scène dite rituelle dans la Tassili-n-Ajjer. Les deux bovins présentent des cornures décorées de lignes horizontales et pointant parallèlement vers le haut. Leurs oreilles semblent crantées et les robes sont ornées de lignes verticales (Stehli 1978 : 426, fig. 12). S'agit-il de simples robes bringées ou de décors réalisés à même les robes par la main de l'homme ?

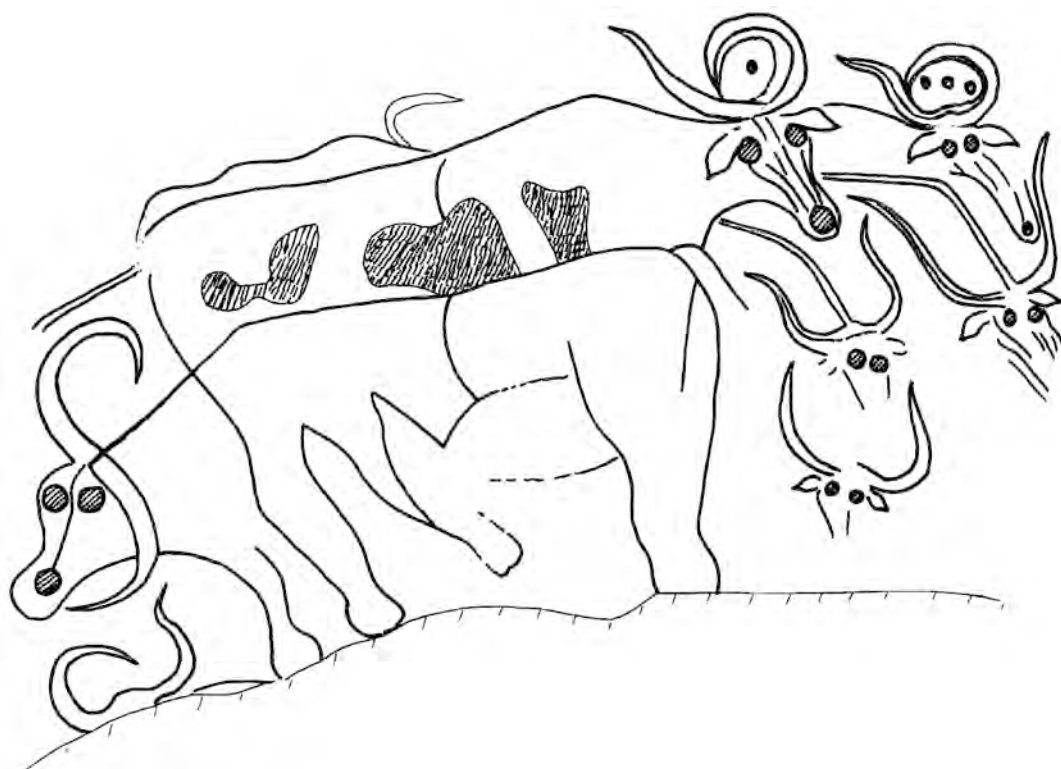


Fig. 10. Au sein de ce troupeau gravé à In Debiren dans la Tassili-n-Ajjer, plusieurs bovins montrent des encornures asymétriques, avec la corne gauche à chaque fois déformée vers le bas (Allard-Huard 2000 : 229, fig. 115).

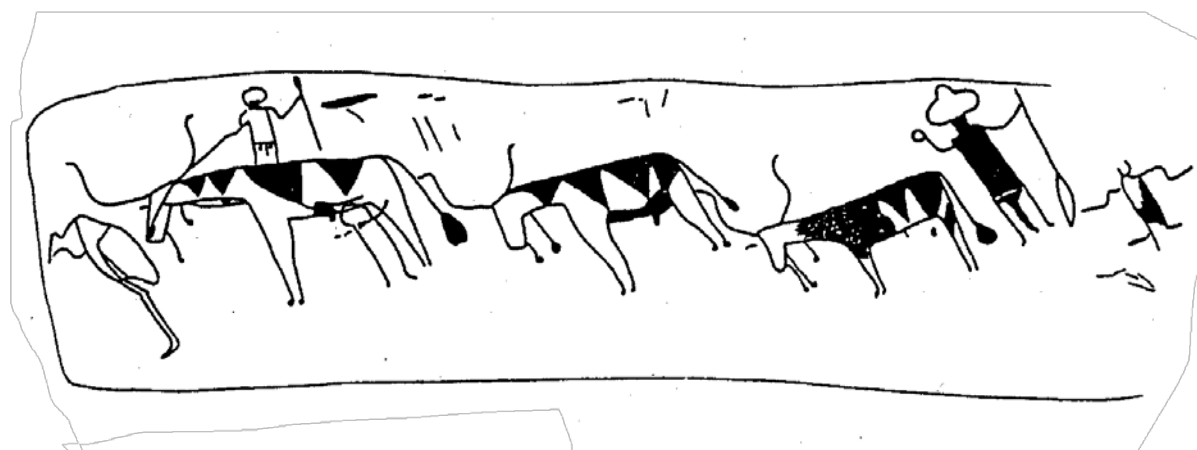


Fig. 11. Bœufs à robe triangulée et à pendeloques sous-jugulaires précédés d'un oiseau, vraisemblablement un ibis. Ils sont guidés par des hommes porteurs de lances. Gravure d'Adarmolen dans l'Adrar des Iforas (Dupuy 1987 : 111, fig. 115 ; Dupuy 1995 : 106, fig. 1).



Fig. 12. Bovin gravé à pendeloque triple, aux oreilles crantées et à la robe marquée de cercles concentriques dans l'Adrar des Iforas (Dupuy 1992 : 112, fig. 6d).

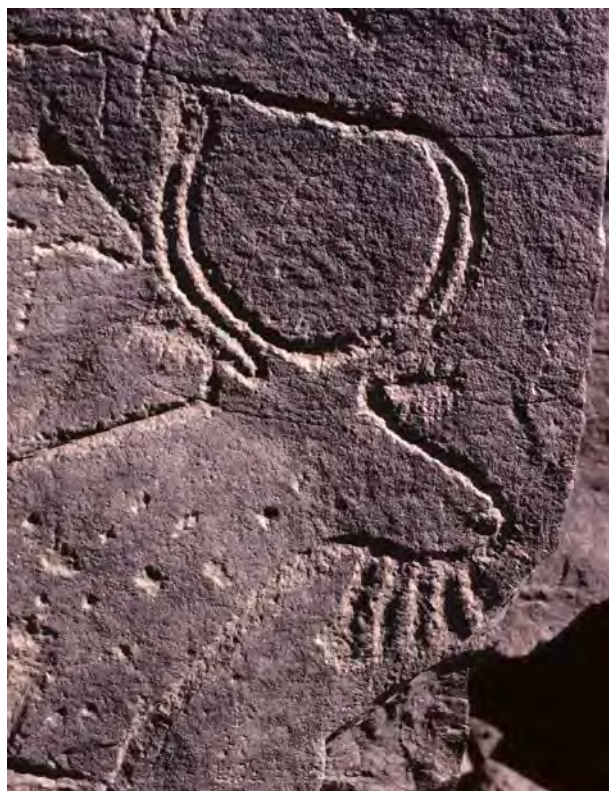


Fig. 13. Bovin porteur d'un lien entre les cornes, de quatre pendeloques et d'oreilles crantées. Sa robe semble également marquée de points et de lignes. Gravure de l'Adrar des Iforas (Dupuy, DR).

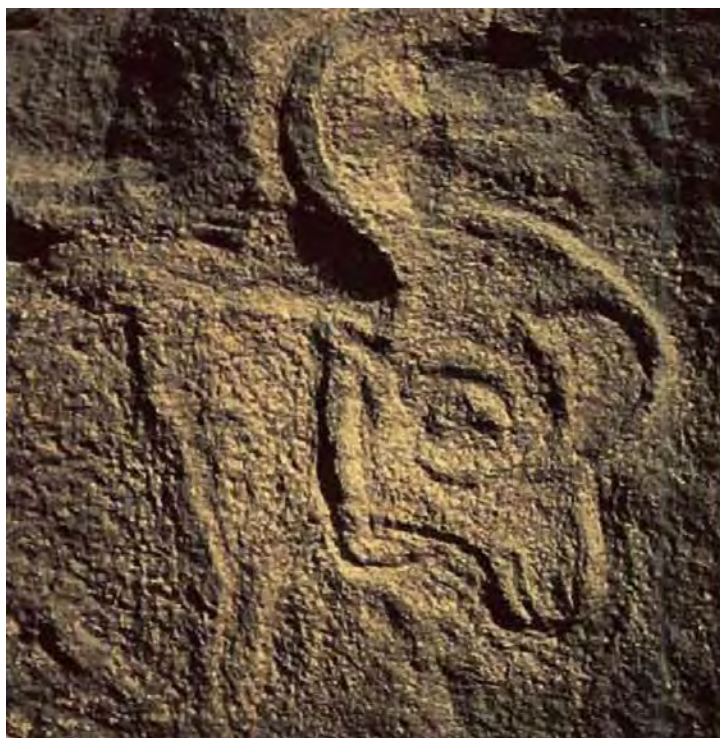


Fig. 14. Bovin à l'encornure asymétrique gravé dans le Messak. La corne gauche est tournée vers l'avant et le bas, tandis que la corne droite est orientée vers le haut. (Allard-Huard 2000 : fig. 119).

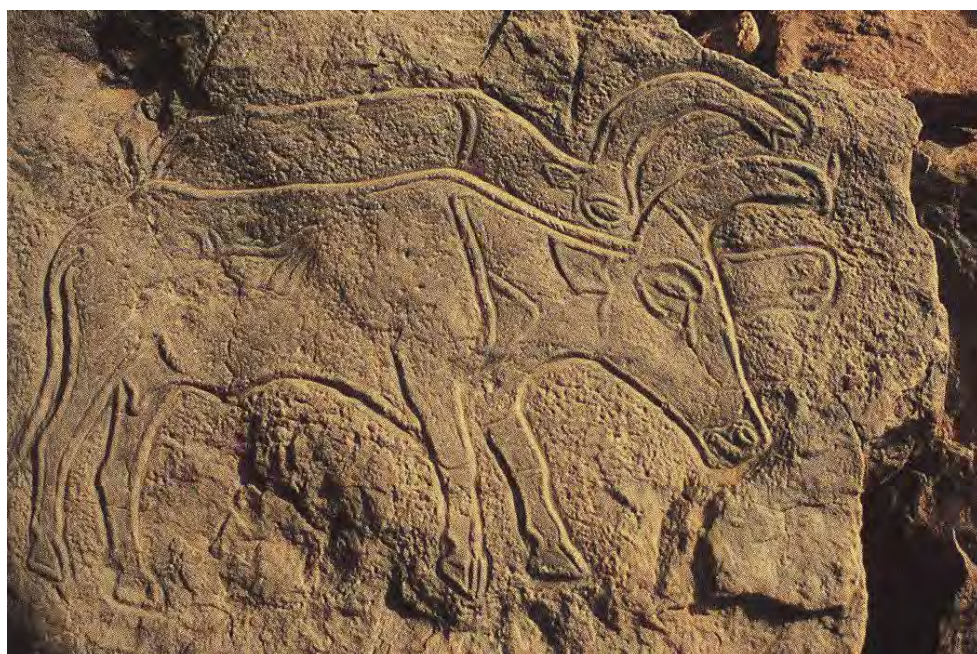


Fig. 15. Bovins montrant différentes encornures en avant dans le wadi Imrawen. Gravure du Messak (Le Quellec 1998 : photographie 5).



Fig. 16. Dans ce troupeau de bovins gravés dans le wadi Imrâven (Messak), deux présentent une encornure en avant. L'un montre une encornure unique pointant vers l'avant. L'autre, en tête du troupeau, semble muni d'un collier et possède deux cornes distinctes aux pointes divergentes. Selon Le Quellec (1998), le tracé de telles encornures répond à une convention graphique. L'animal au-dessus d'eux porte-t-il « *des bâtons* » (Le Quellec 1998 : 537), un « *attribut céphalique* » (Gauthier 1996 : 36) ou un cordage entre les cornes ? (Gauthier 1996 : 36, fig. 26).



Fig. 17. Bovin à la corne gauche dite déformée précédant deux personnages. Gravure du Messak Settafet (Allard-Huard 2000 : 335, fig. 179).



Fig. 18. Bovin à la corne gauche déformée et porteur de pendeloque jugulaire double entouré de quatre archers. Gravure de Bardai dans le Tibesti (Allard-Huard 2000 : 129, fig. 60).

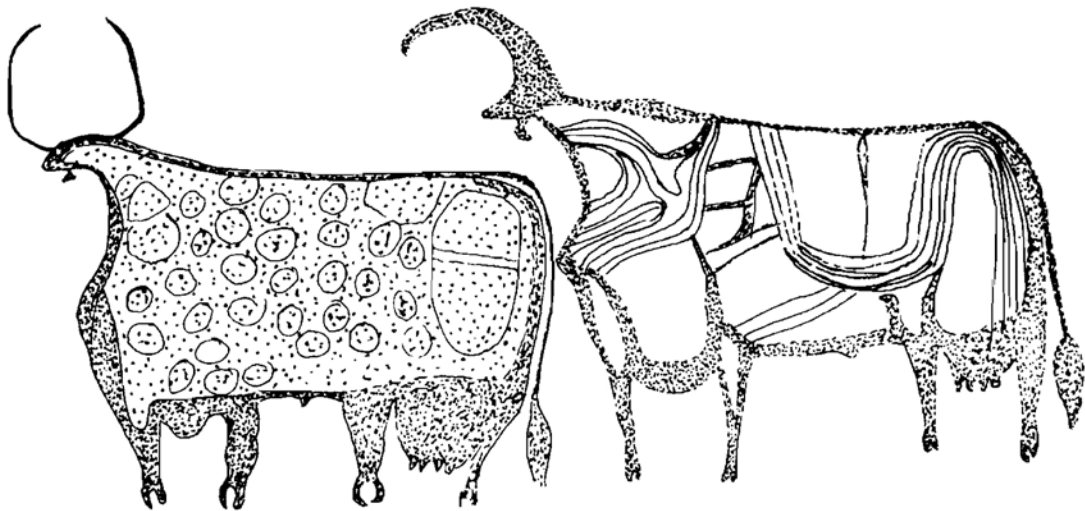


Fig. 19. Bovins aux robes ornées de motifs singuliers et porteurs de pendeloques jugulaires simples. Le bovin de droite présente une encornure unique pointant vers l'avant. Gravure du Tibesti méridional (Allard-Huard 2000 : 173, fig. 85).

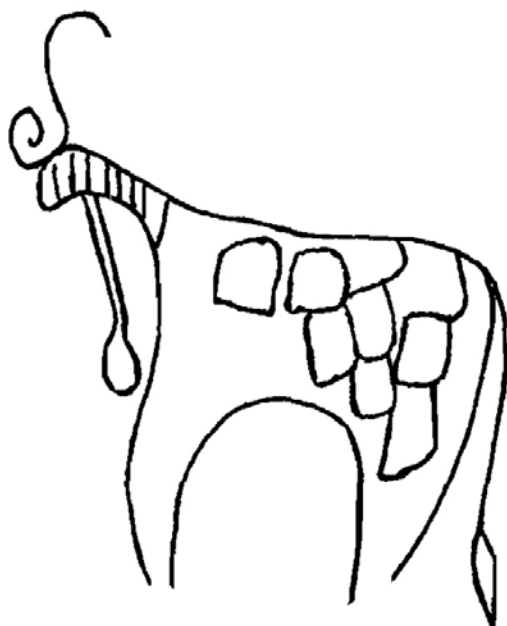


Fig. 20. Bovin à encornure asymétrique, à robe cloisonnée et à pendeloque jugulaire boulée.
Gravure du Borkou (Allard-Huard 2000 : 189, fig. 93).

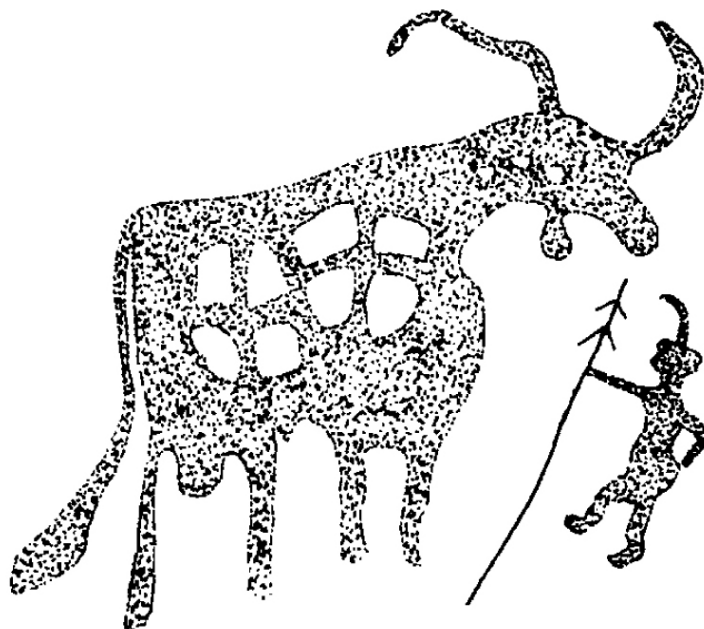


Fig. 21. Bovin à la robe cloisonnée associé à un homme à plume de l'âge du Fer. Il présente une pendeloque sous jugulaire et une encornure asymétrique, avec la gauche déformée vers le bas.
Gravure du Borkou dans la zone de Yarda (Allard-Huard 2000 : 178, fig. 88).

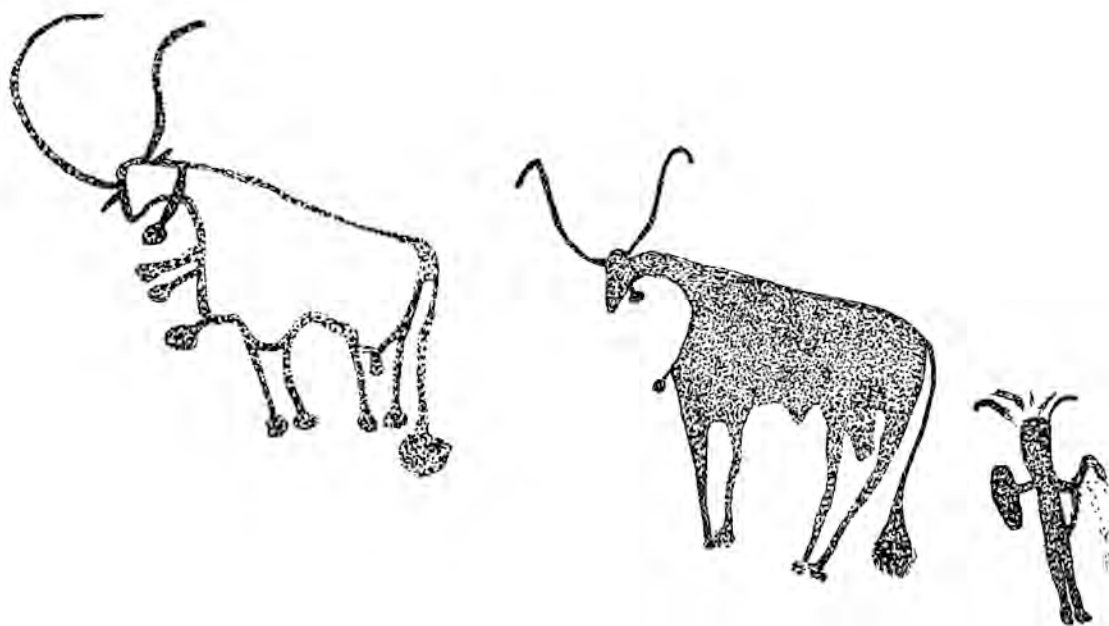


Fig. 22. Personnage humain et bovins gravés avec des pendeloques dans le Borkou. Le premier bovin semble porter une pendeloque ajustée à un collier, mais les trois autres semblent fixées au ou issues du poitrail. Le second bovin montre deux pendeloques, l'une sous le menton et l'autre issue du poitrail. Il est en relation avec un personnage schématique de même technique d'exécution, à coiffure emplumée et à bouclier rectangulaire. De telles pendeloques issues du poitrail ont été observées uniquement dans l'art rupestre de cette région du Sahara (Allard-Huard 2000 : 184, fig. 91).

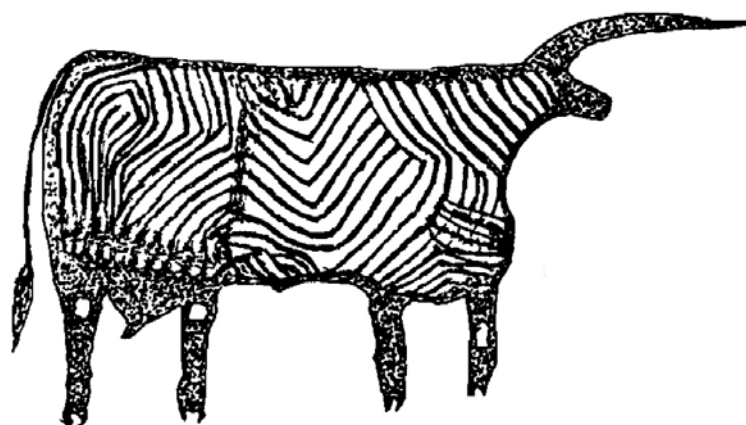


Fig. 23. Bovin gravé à Nérubina dans le Borkou oriental. Il présente une robe entièrement recouverte de bandes angulaires ou courbes et une encornure unique en avant (Allard-Huard 2000 : 188, fig. 92, n°4).

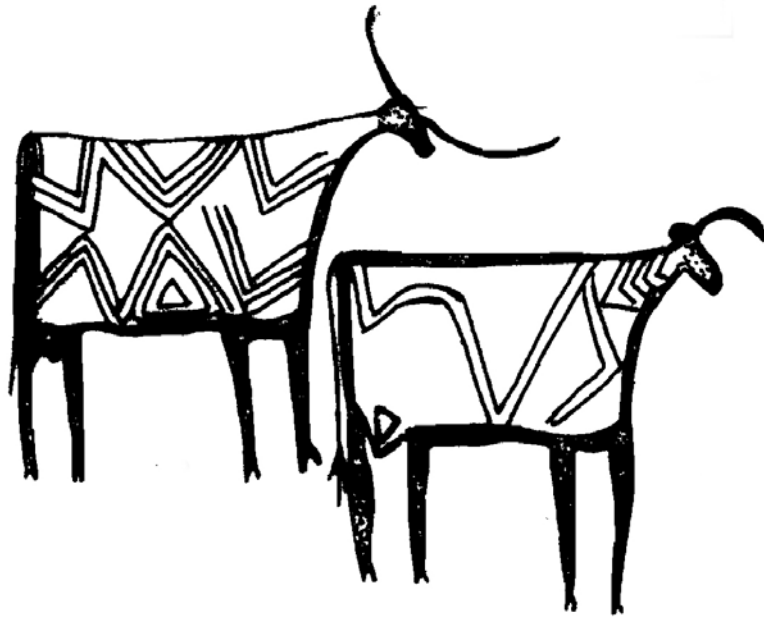


Fig. 24. Bovins gravés dans l'Ennedi. Les bandes ou chevrons qui ornent leur robe présentent des similitudes avec des motifs gravés sur celles de bovins de Nubie (Allard-Huard 2000 : 195, fig. 97, n°3-4).

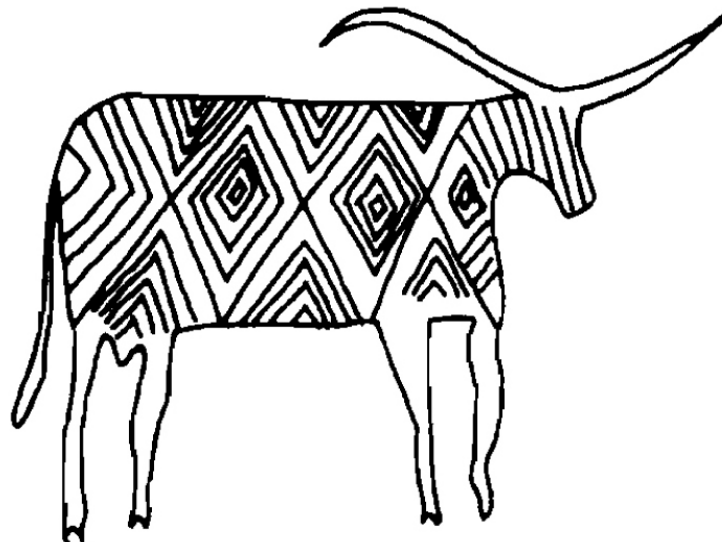


Fig. 25. Bovin à encornure asymétrique gravé dans l'Ennedi (Chigeou). Il est décoré de losanges et de chevrons concentriques, des motifs caractéristiques du Group C de Nubie (Allard-Huard 2000 : 200, fig. 100, n°10).

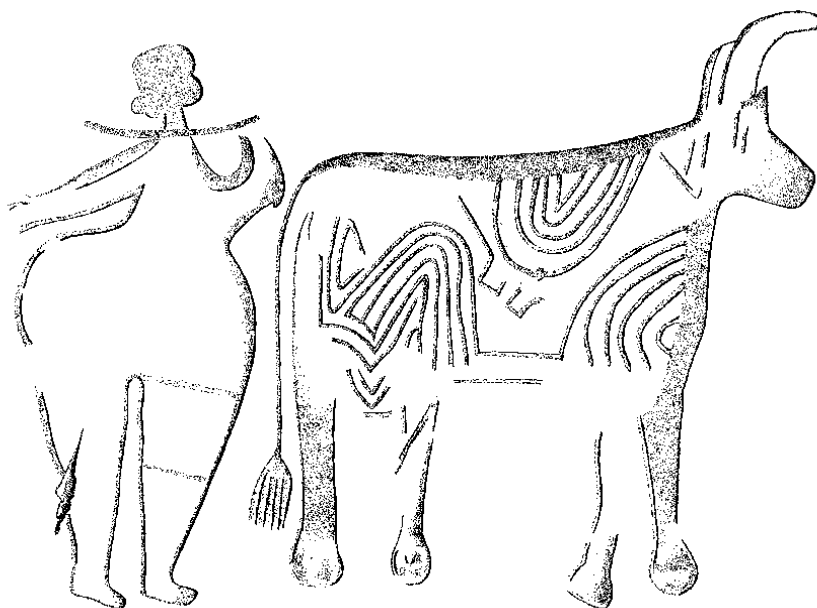


Fig. 26. Bovin à l'encornure en avant et à la robe décorée de bandes courbes. Il est accompagné d'une figure féminine se tenant juste derrière lui. Gravure de Dourdouro dans l'Ennedi (Allard-Huard 2000 : 195, fig. 97).

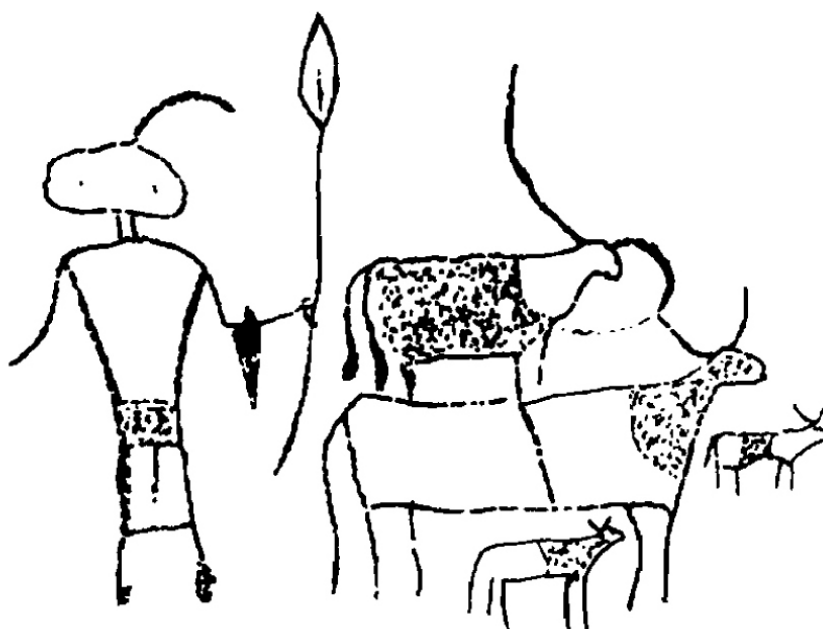


Fig. 27. Personnage armé d'une lance et d'une coiffe à mèche, muni d'un poignard de bras. Il guide du bétail, dont l'un possède une encornure asymétrique. Gravure de l'Ennedi (Allard-Huard 2000 : 201, fig. 100).



Fig. 28. Bovin à pendeloque triple et à cornes en avant. Selon Lenssen-Erz, il s'agit de deux cornes parallèles dirigées « *unnaturally* » vers l'avant (2012 : 96). Il faudrait alors voir dans cette représentation un bovin avec une déformation d'origine anthropique de ses cornes. Gravure de Mornou dans l'Ennedi (Lenssen-Erz 2012 : 96, fig. 4).



Fig. 29. Bœuf à l'encornure asymétrique paré d'une tête-postiche de Nubien. Procession de Ramsès II à Louxor, en Haute-Égypte (Leclant 1956 : 134, fig. 10).



Fig. 30. Bovin à l'encornure asymétrique porteur d'une tête-postiche peint dans un tribut du Sud à Pharaon. La pointe des cornes semble modelée en forme de main ou terminée par une sorte de gantelet. Bet-el-Wali, Ramsès II (Leclant 1956 : 135, fig. 13).

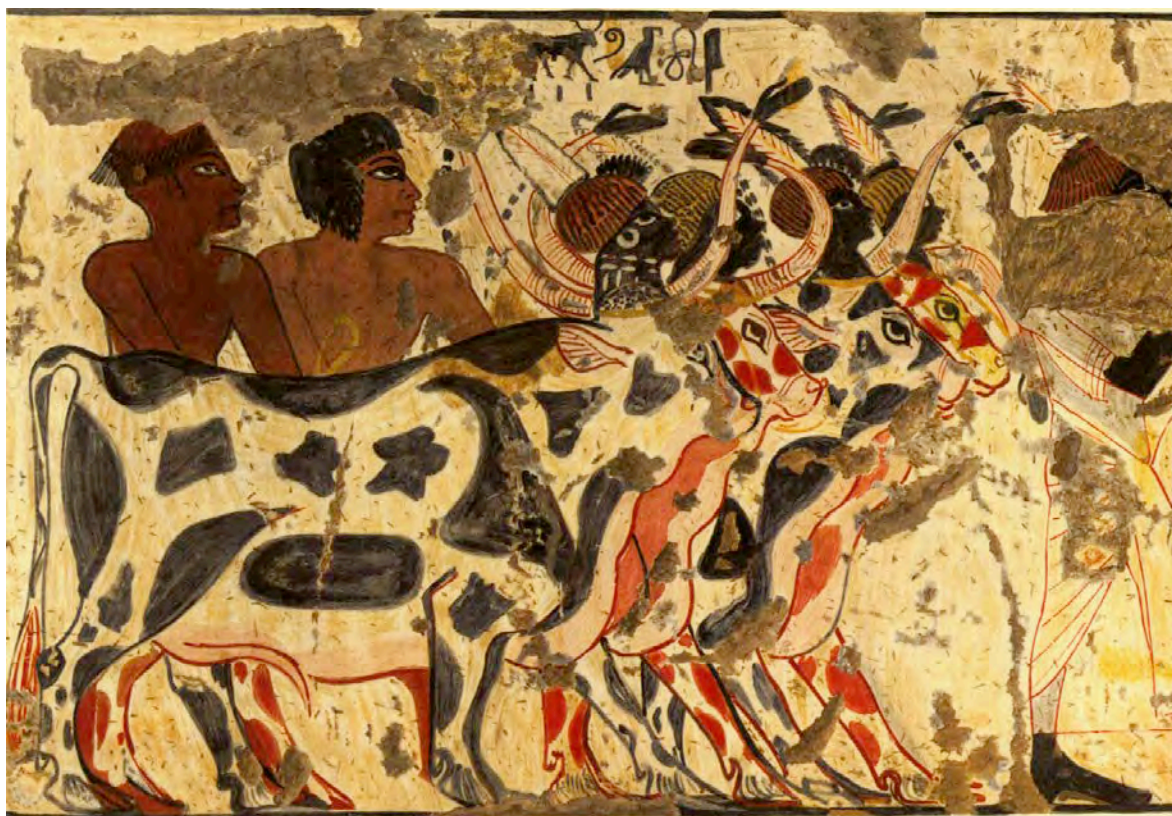


Fig. 31. Bovins faisant partie d'un tribut nubien peint à Gournet Mourai en Haute-Égypte. Tombe de Houy, vice-roi de Nubie sous le règne de Toutankhamun (1357-1349) (Davies & Gardiner 1936 : pl. LXXX).



Fig. 32. Bovin décoré d'une tête postiche, de banderoles et de gantelets à l'encornure. Relief de Toutankhamon sur un bloc du temple de Kawa au Soudan (Leclant 1956 : 131, fig. 8).

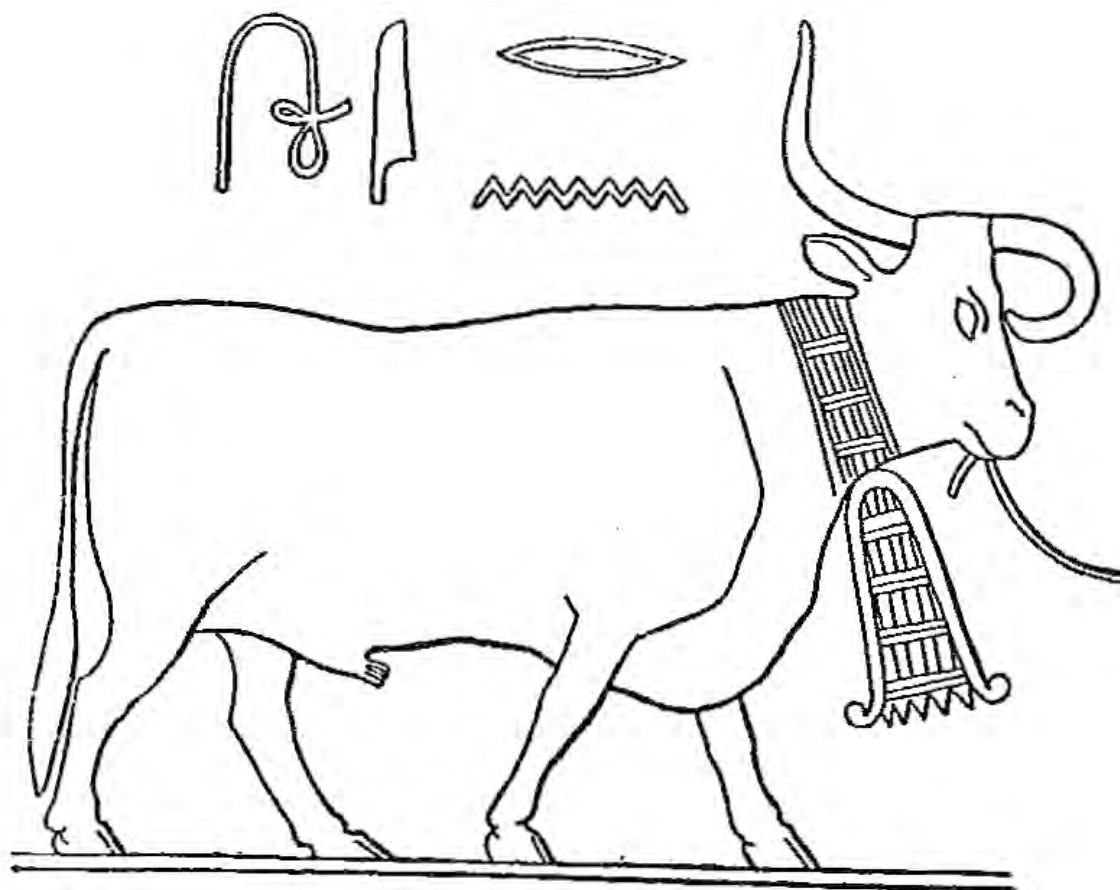


Fig. 33. Bovin de la tombe de Manofer à Saqqara, V^e Dynastie (Moyen Empire). Il montre une forte torsion vers le bas de la corne gauche. Par comparaison avec des bovins du Soudan du Sud, qui présentent des encornures similaires artificiellement déformées, Seligman avance l'idée que la déformation artificielle des encornures bovines trouverait son origine en Égypte antique (Seligman & Seligman 1932 : 35, fig. 8).



Fig. 34. Danseur nubien figuré sur la tombe de Harembab à Thèbes, Tuthmosis IV, 1420-1411 BC (Davies & Gardiner 1936 : pl. XL). Des banderoles, similaires à celles fixées aux encornures des bovins figurés dans les tributs nubiens, sont accrochées à ses bras. La position de ses bras, le droit orienté vers le haut et le gauche vers le bas, fait penser à celle que prennent les éleveurs nilotiques actuels, lorsque dansant pour leurs animaux favoris, ils imitent la forme de leurs encornures déformées.

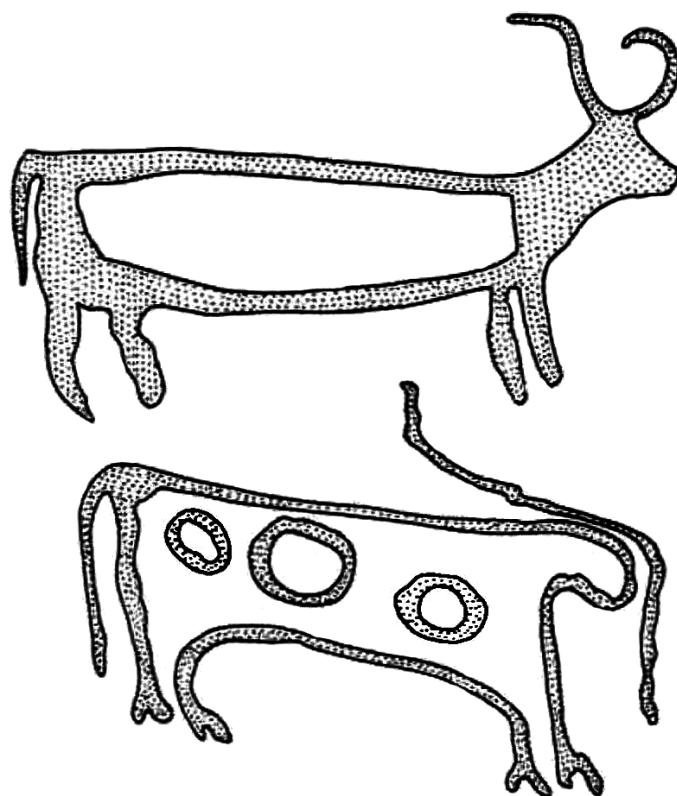


Fig. 35. Deux bovins à l'encornure asymétrique, avec la corne gauche dite déformée. L'un d'entre présente une robe ornée de trois cercles. Gravure de Galt el-Aguz (Cervícek 1974, fig. 171).

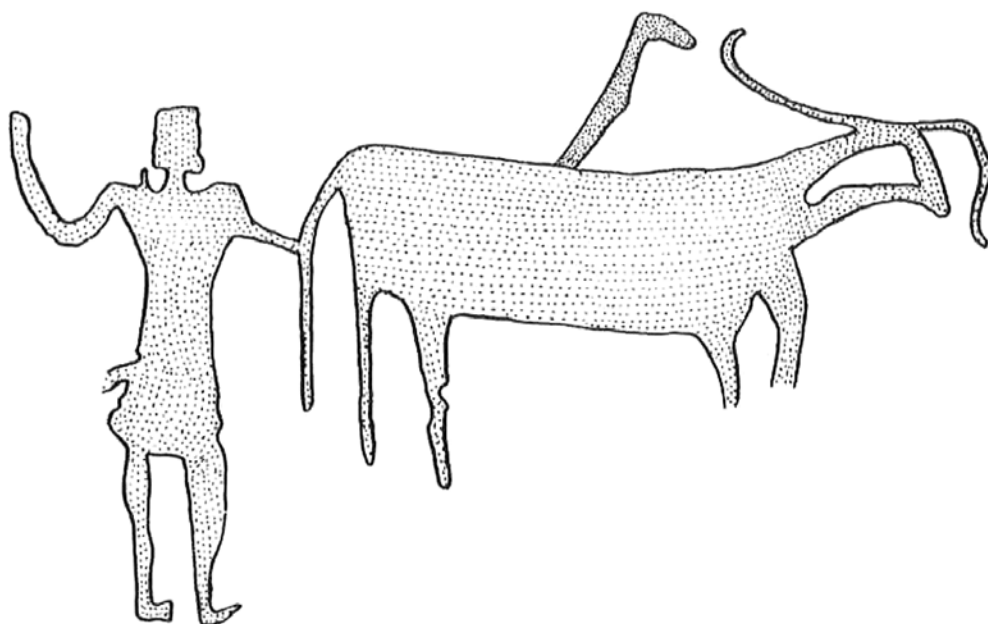


Fig. 36. Bovin à la corne gauche déformée, avec un homme tenant sa queue. Gravure de Galt el-Aguz (Cervícek 1974 : fig. 197).

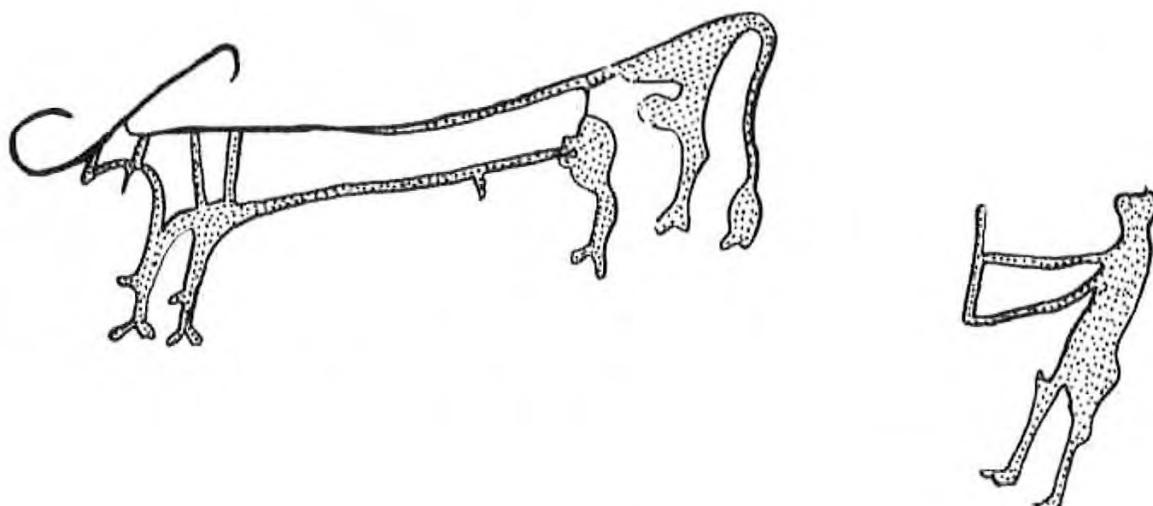


Fig. 37. Bovin à encornure asymétrique, avec la corne gauche déformée vers le bas et l'avant. Il porte une pendeloque sous-jugulaire ou un collier, et sa robe présente deux lignes verticales vers les pattes avant. Gravure de Magal Hodein (Cervícek 1974 : fig. 355).

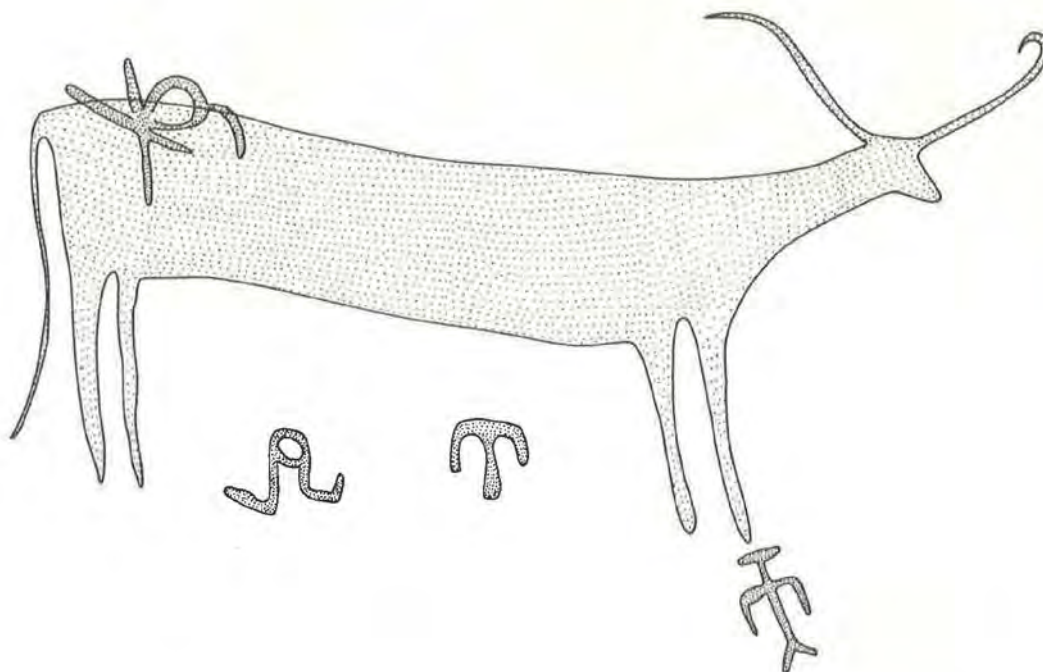


Fig. 38. Bovin à la corne gauche déformée et présentant sur sa robe un signe stellaire. Au-dessous, des figures schématiques, dont un bucrane représenté en *comb style*. Gravure de Magal Hodein (Cervícek 1974 : fig. 320).

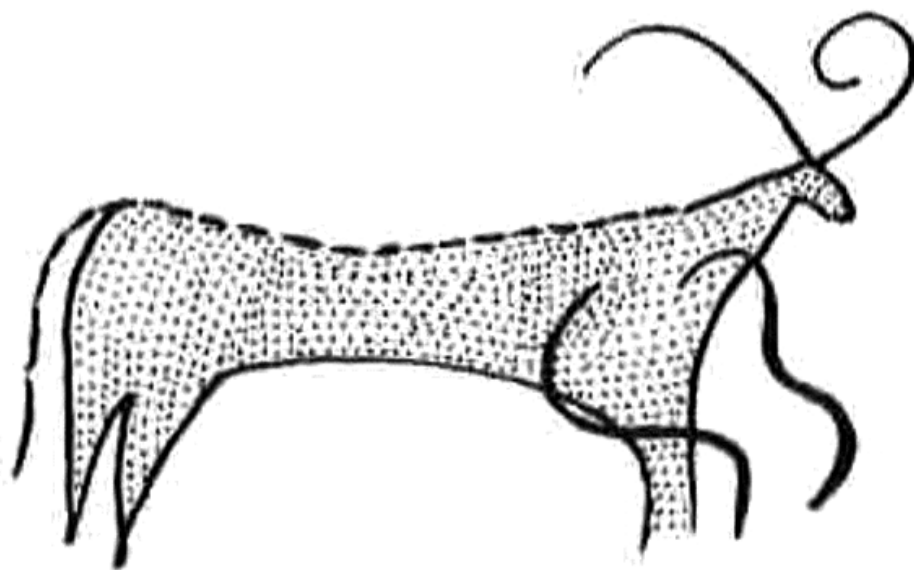


Fig. 39. Bovin avec une forte torsion de la corne gauche et deux lignes courbes passant sur sa robe couverte de points bien piquetés. Gravure de Magal Hodein (Cervícek 1974 : fig. 353).

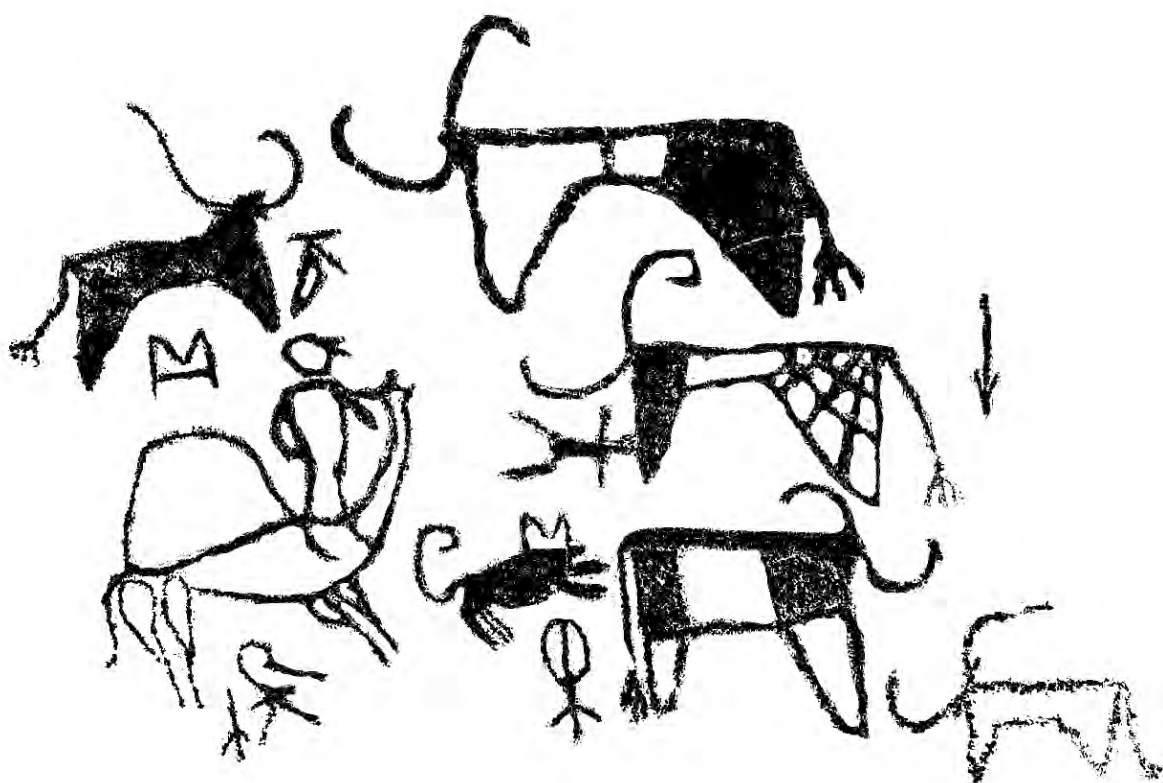


Fig. 40. Bovins à encornure asymétrique dans le désert oriental. Gravure d'Abu Iqaydi (Morrow *et al.* 2010 : web MAM0502 10217H).

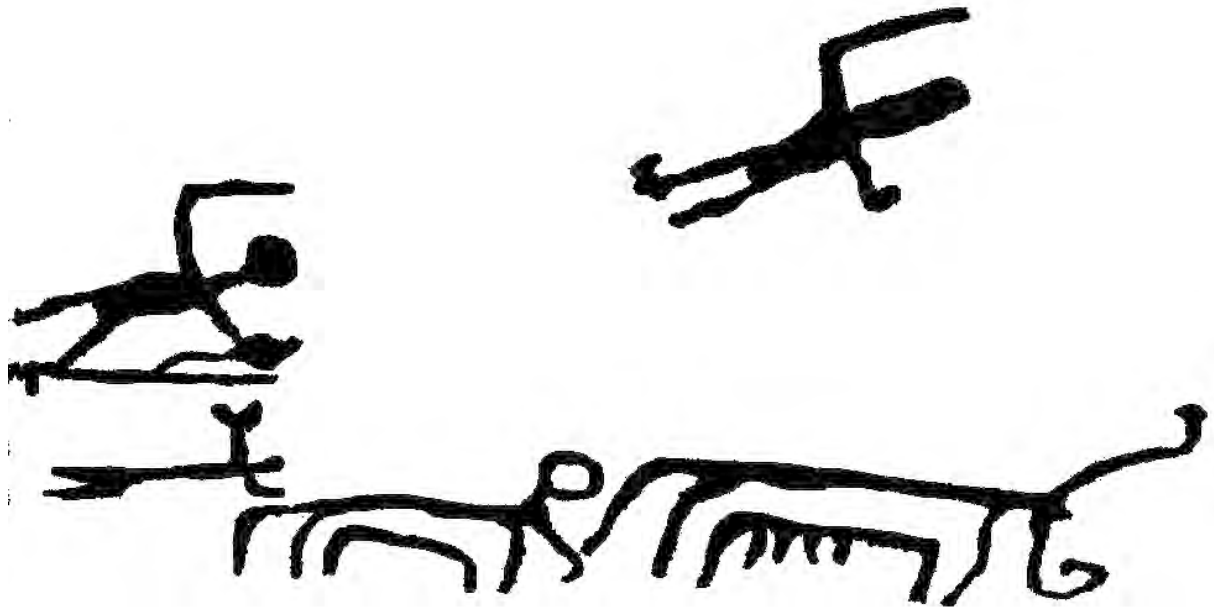


Fig. 41. Bovins aux cornes déformées accompagnés de personnages aux bras levés et peut-être armés. Gravure du wadi Minah (Morrow *et al.* 2010 : web DFK1808 01209C).

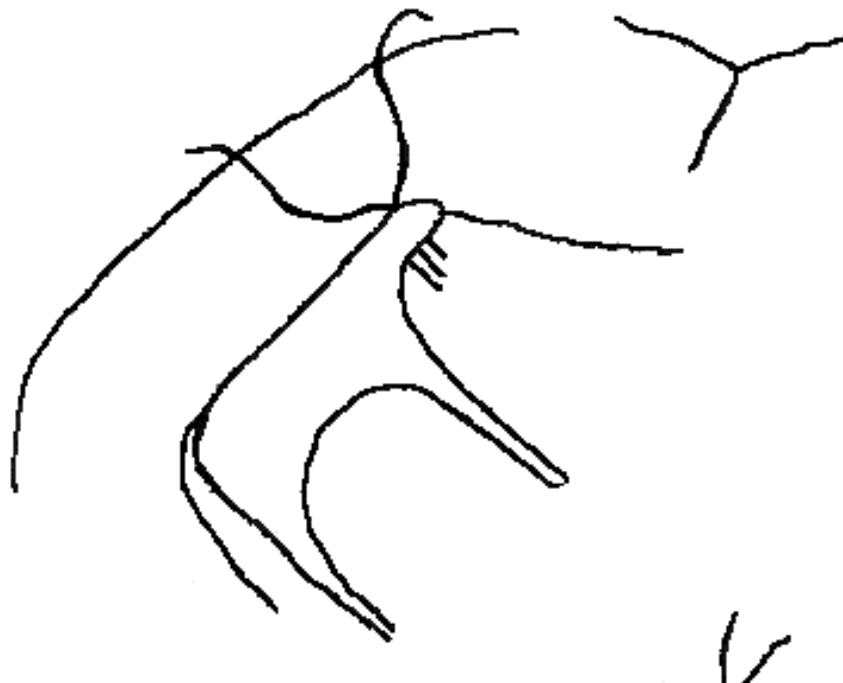


Fig. 42. Bovin avec pendeloque triple dans le désert oriental. Gravure du Wadi Hammamat (Morrow *et al.* 2010 : web GP1018 01022B).

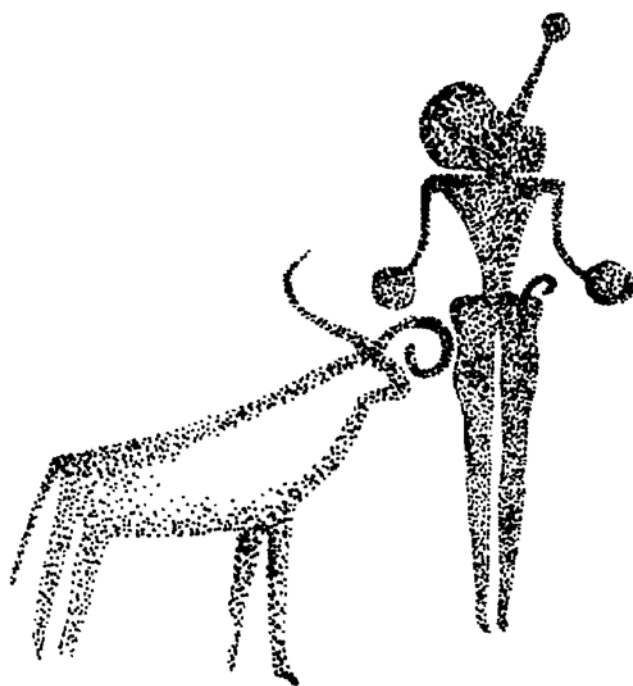


Fig. 43. Homme à grande coiffure élaborée et bovin à encornure déformée au Gebel Fau (Soudan). De l'Ennedi vers le Nil soudanais, la limite orientale des traits culturels de Nubie serait marquée par cette gravure relevée à 275 km au sud de Khartoum (Allard-Huard 2000 : 203, fig. 102).

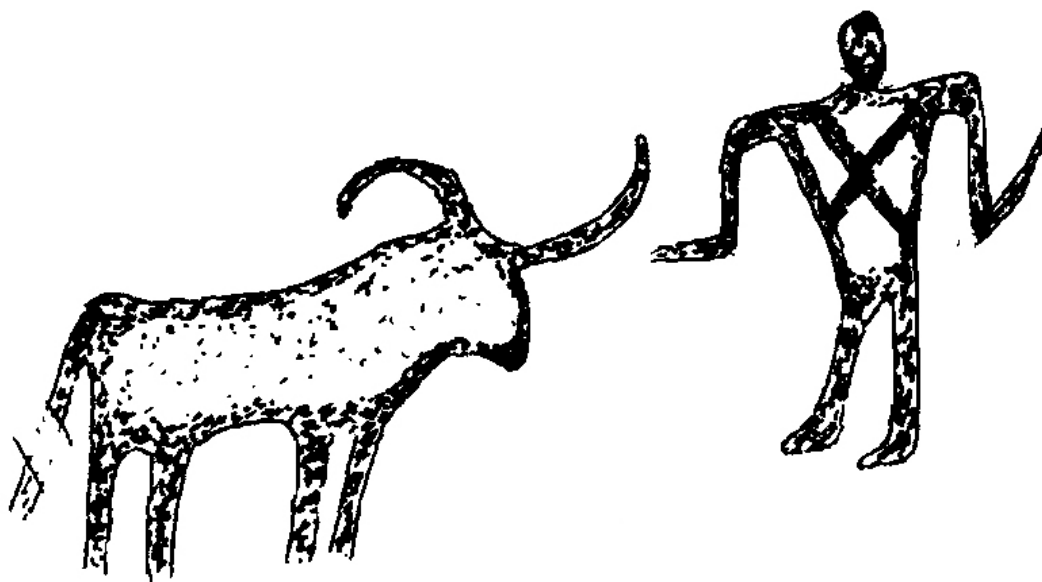


Fig. 44. Bovin à encornure asymétrique faisant face à un homme pouvant appartenir au Groupe C. Ce dernier semble tendre une main vers l'animal. Gravure proche de Wadi Halfa en Nubie (Allard-Huard 2000 : 270, fig. 145, n°7).

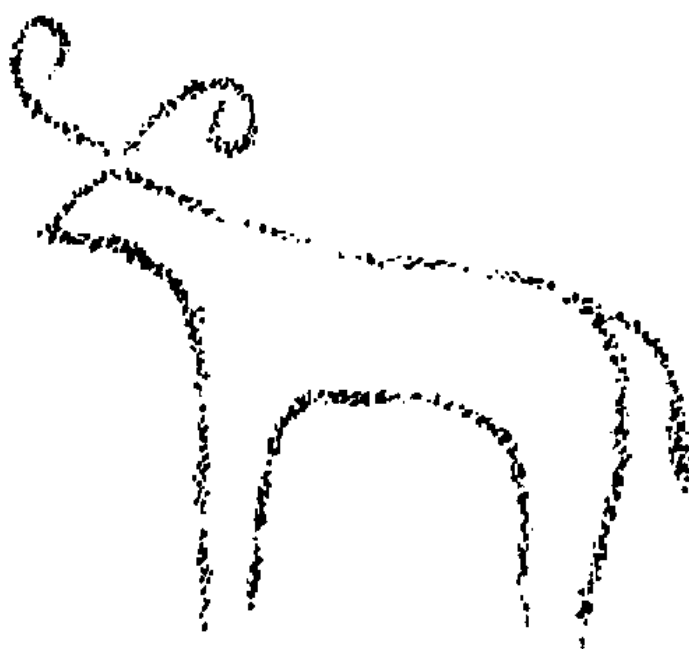


Fig. 45. Bovin à l'encornure déformée de façon spiralée, à Auleko en Nubie (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 154, Abb. 314).

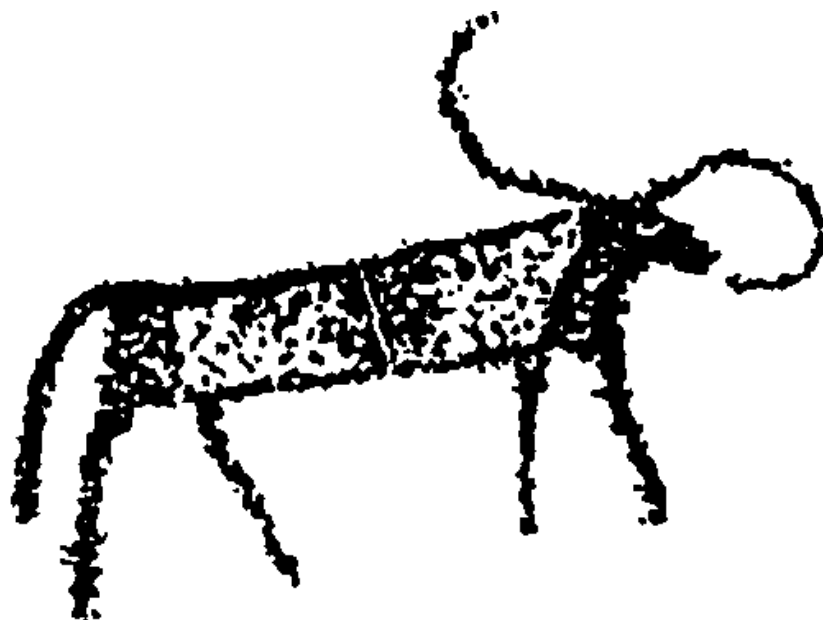


Fig. 46. Bovin gravé à Oshinardje montrant une corne gauche déformée vers le bas (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 207, Abb. 448).

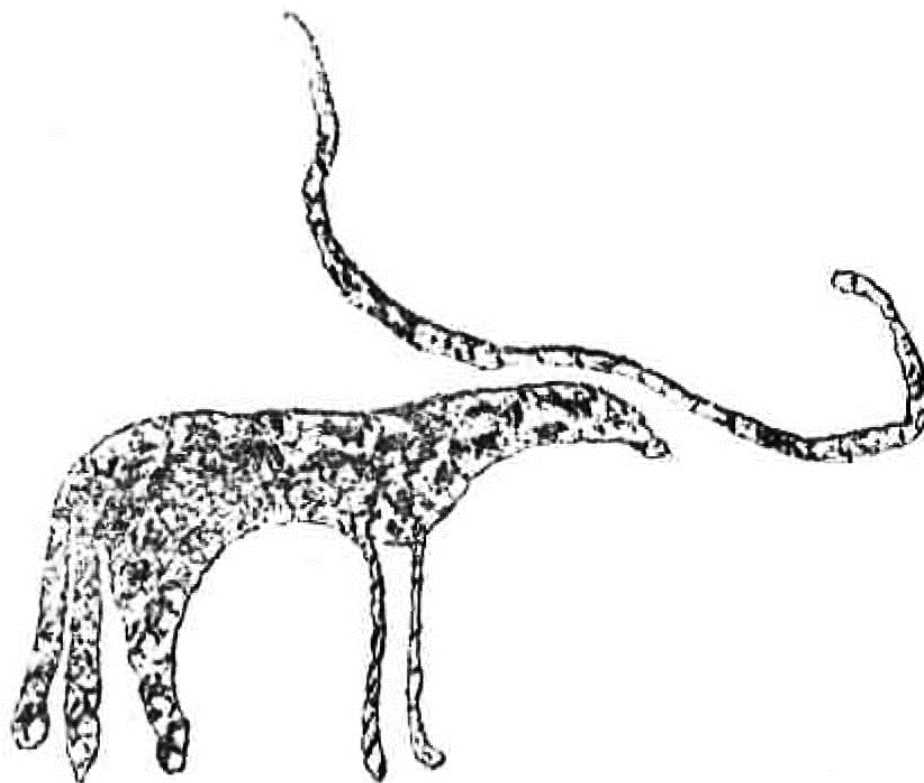


Fig. 47. Bovin dit à l'encornure déformée à Nag Kolorodna (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 49, fig. 14).

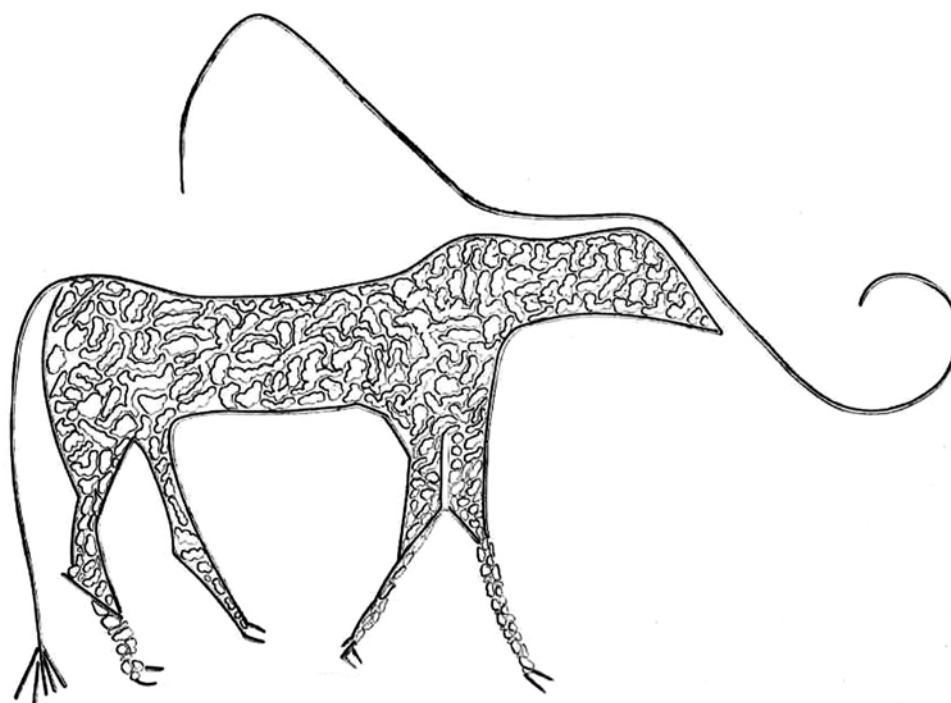


Fig. 48. Bovin à l'encornure asymétrique et à la robe entièrement recouverte de motifs singuliers. Gravure de Nag Kolorodna (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 75, fig. 35).

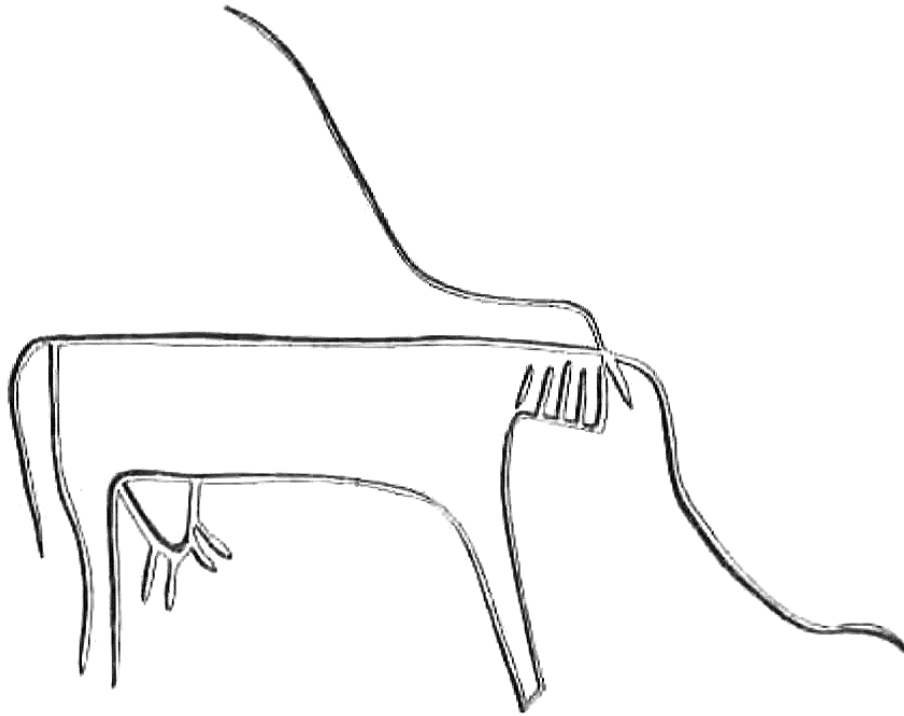


Fig. 49. Bovin dit à encornure déformée et au fanon particulier. S'agit-il de pendeloques multiples, d'un plastron ou d'un collier ? Un tel traitement du fanon trouve des similarités dans l'art rupestre de la Corne de l'Afrique. Gravure de Nag Kolorodna (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968 : 88, fig. 56).

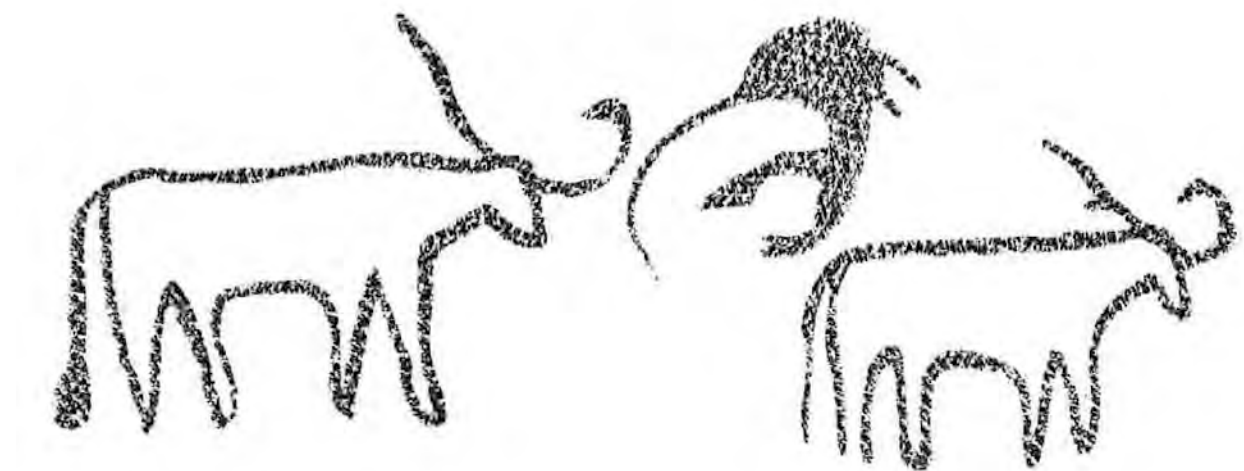


Fig. 50. Bovins à l'encornure asymétrique. Gravure de Khor Gallas (Almagro Basch & Almagro Gorbea 1968: 17, fig. 264).



Fig. 51. Gravure de bovin à la corne gauche déformée et robe ornée de points dans la région de la Deuxième cataracte (Hellström & Langballe 1970 : C381, Station 152).



Fig. 52. Bovin gravé près de la Deuxième cataracte. Il présente une pendeloque simple et élément entre les cornes. S'agirait-il d'un élément destiné la déformation d'une encornure parallèle et en avant ? (Hellström & Langballe 1970 : site 375, C176).



Fig. 53. Gravure de la région de la Deuxième cataracte montrant un bovin à l'encornure unique et à pendeloque simple. Dans la très grande majorité des cas, les bovins aux encornures uniques sont toujours porteurs d'une pendeloque en Basse Nubie (Hellström & Langballe 1970, C48, Station 154).

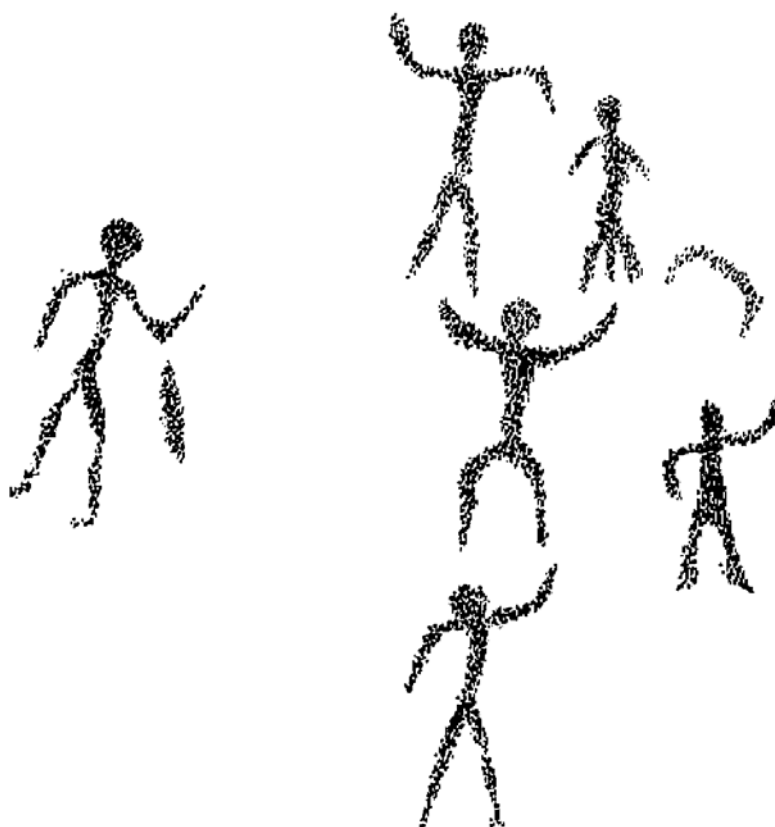


Fig. 54. Gravure d'un groupe de personnages, probablement cinq hommes dansant vis-à-vis d'un personnage seul (un homme également ?), à Auleko (Otto & Buschendorf-Otto 1993 : 189, Abb. 405).

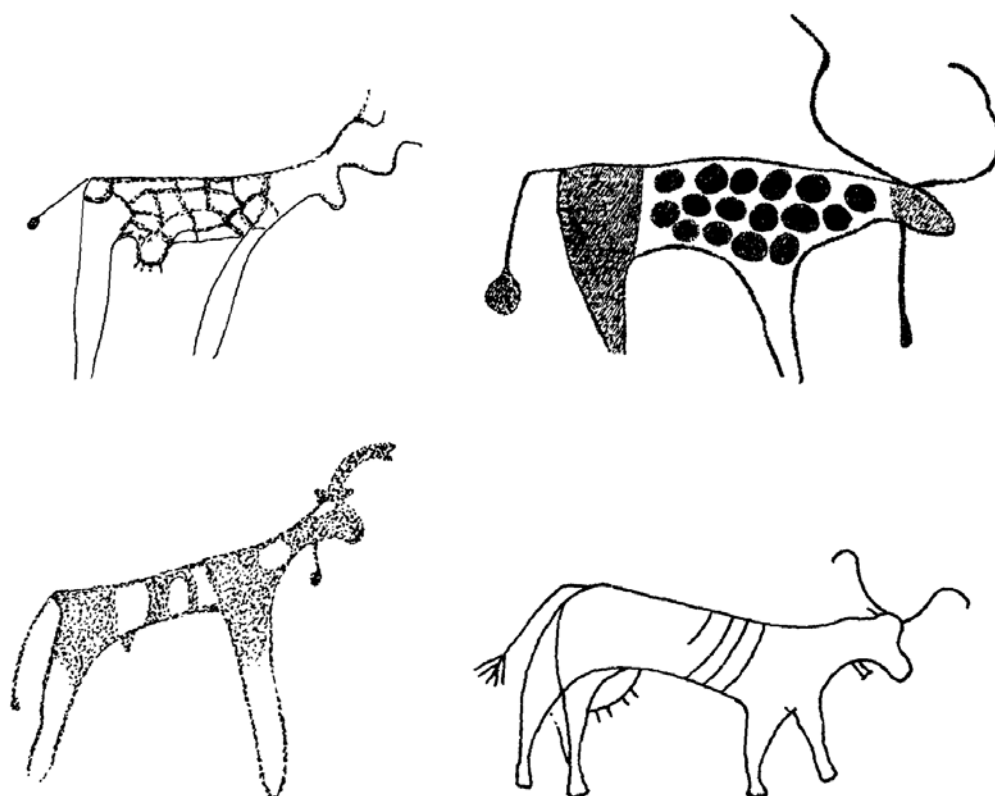


Fig. 55. Gravures de bovins dans le wadi Geddi-Sebu. Les animaux présentent des robes décorées de motifs géométriques, des pendeloques simples ou double, ainsi que des cornes possiblement déformées pour certains d'entre eux (Allard-Huard 2000 : 74, fig. 36).

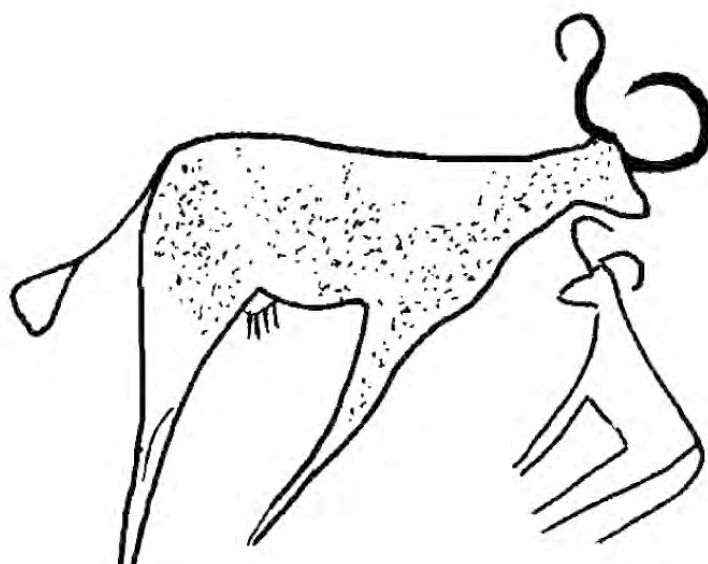


Fig. 56. Gravure de bovins dans le Geddi-Sebu. Leurs encornures fortement recourbées, suggèrent une déformation artificielle (Allard-Huard 2000 : 69, fig. 32, n°6).

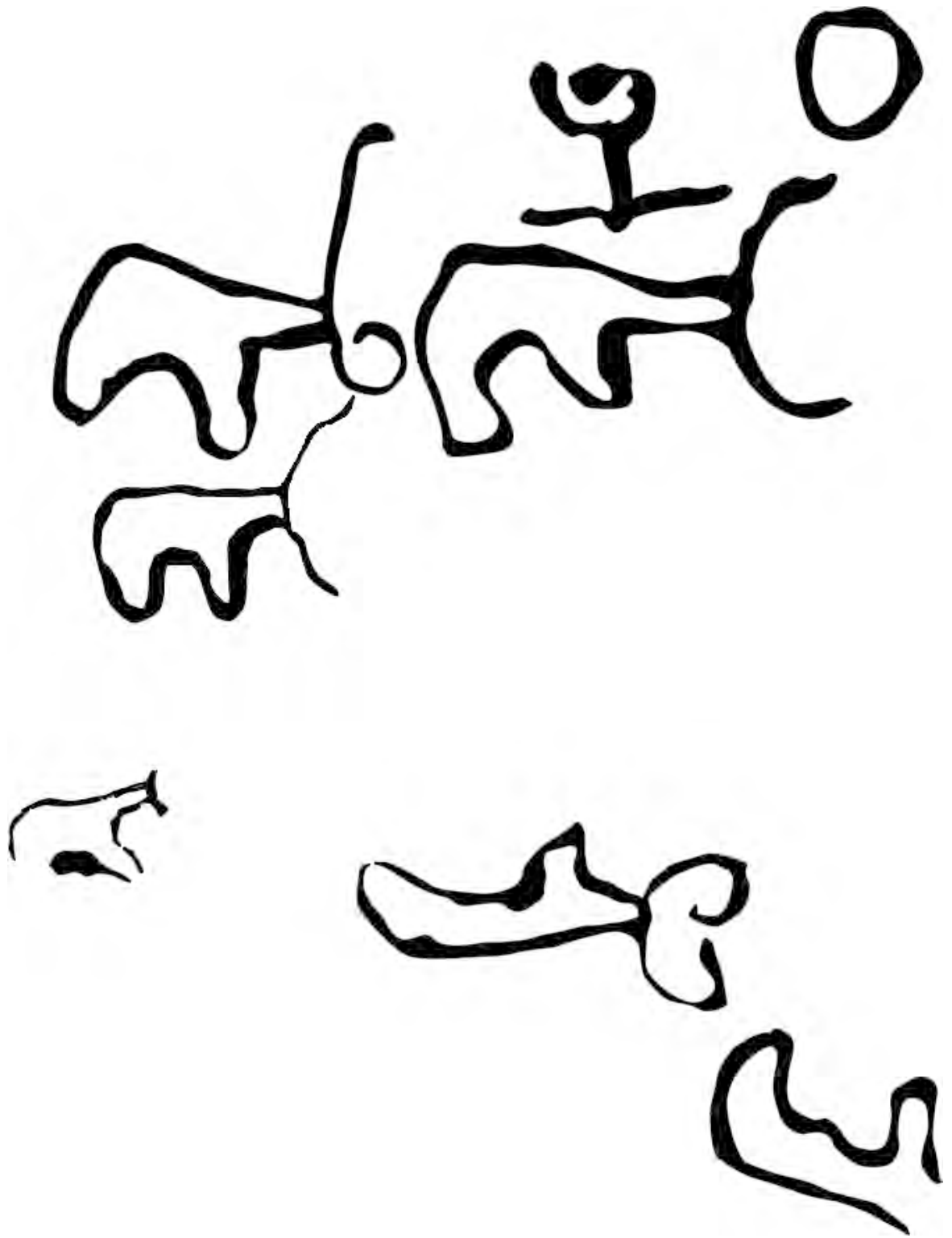


Fig. 57. Ensemble gravé de bovins d'Erjerssa Gara Mallo (Éthiopie). Un personnage schématique semble sauter par-dessus le plus grand d'entre eux. À sa droite, un bovin montre une corne fortement recourbée, suggérant une possible déformation (d'après Le Quellec 2009 : 354, fig. 310).

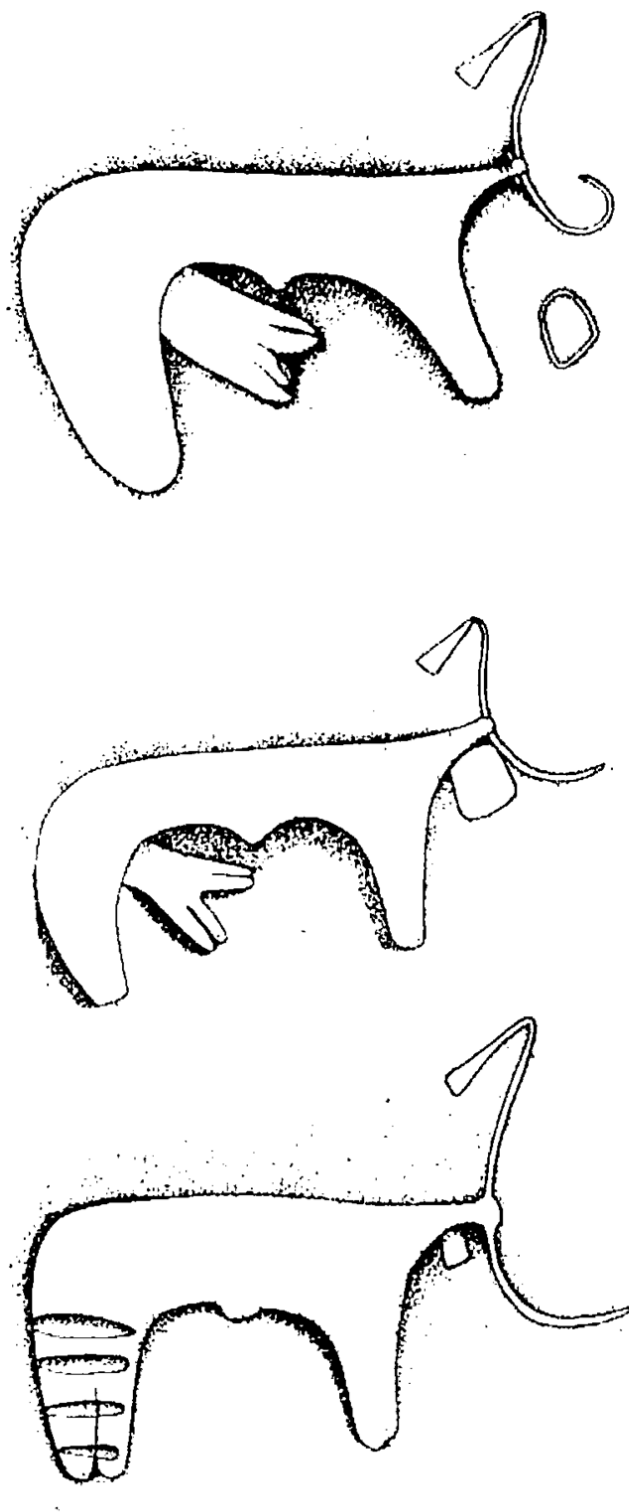


Fig. 58. Bovins gravés à Chabbè Galma (Éthiopie) porteurs d'une pendeloque sous-jugulaire (?) et d'un objet à la pointe de la corne gauche. Selon Le Quellec (2009 : 344), l'encornure pourrait avoir été déformée dans une forme similaire à celle pratiquée par les éleveurs actuels du Sud Omo (Joussaume 2007 : 110, fig. 31). Sur les pattes arrières du bovin inférieur, des lignes sont tracées évoquant un marquage du bétail ou alors des attaches pour faciliter la traite.



Fig. 59. Bovin gravé à Gesuba (Éthiopie). Il porte un objet (pendeloque, pompom ?) à la pointe de sa corne gauche déformée. Des motifs géométriques sont gravés au-dessus de lui et au-dessous, interprétant comme un anthropomorphe schématique et un soleil. Directement sous le ventre est peut-être symbolisée une mamelle à trois pis (Bachechi 1995 : 182, fig. 8).

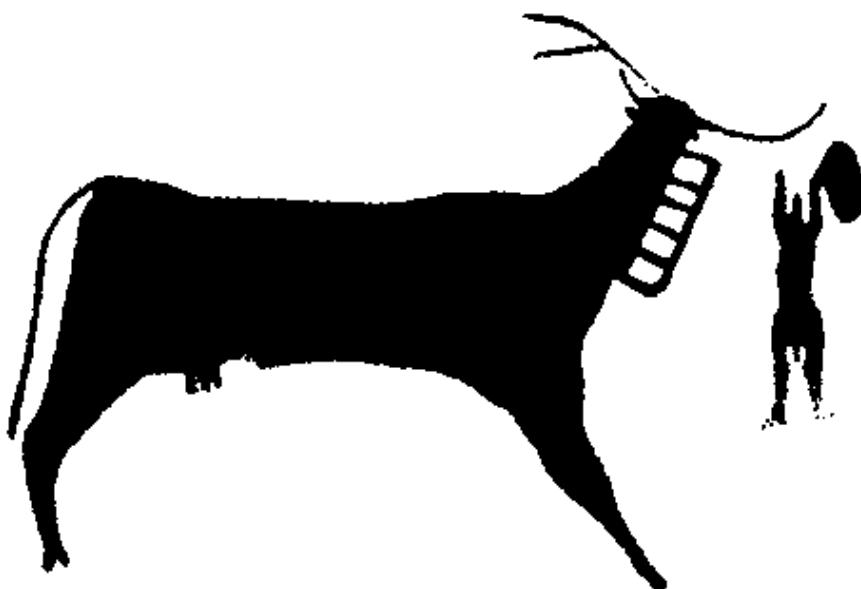


Fig. 60. Peinture d'un bovin à Laga Oda en Éthiopie, accompagné d'un personnage en H se tenant face à lui, bras levés. L'animal semble porter un plastron sous le cou et un élément décoratif à la pointe de la corne gauche (Cervícek 1971 : fig. 45).

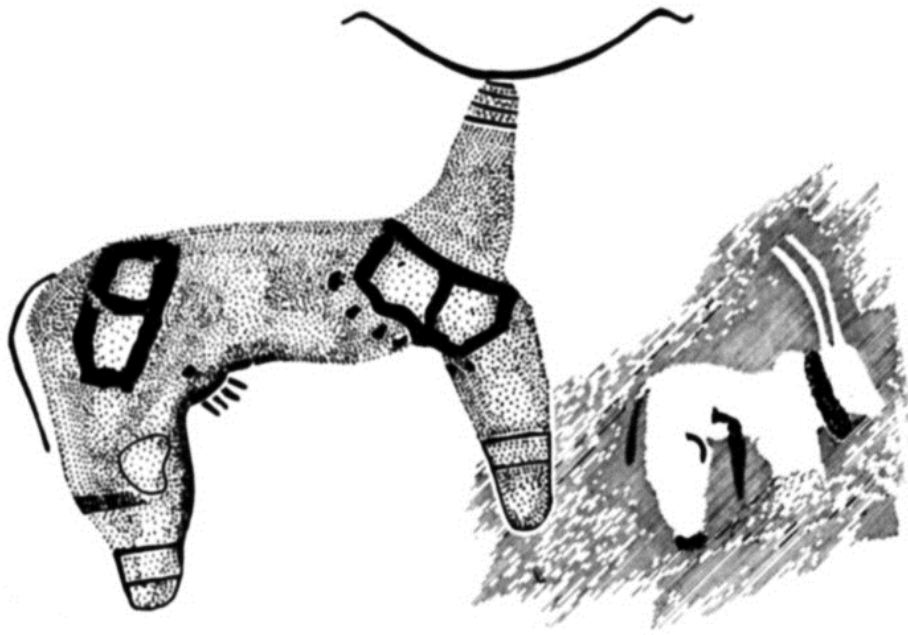


Fig. 61. Peinture d'une vache et d'une chèvre, Laga Oda (Éthiopie). La vache montre des motifs et lignes tracés sur la robe, le cou et les pattes (Cervícek 1971 : fig. 4)

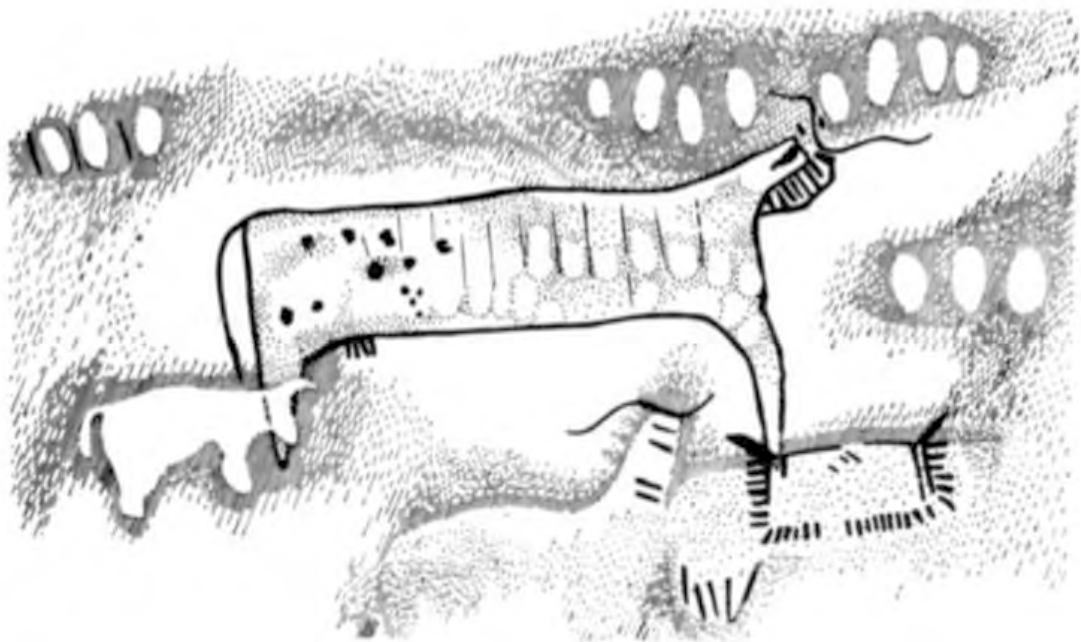


Fig. 62. Peinture d'une vache montrant des motifs circulaires sur la robe et ayant sous le cou des lignes suggérant la présence d'un plastron, Laga Oda en Éthiopie (Cervícek 1971 : fig. 2).

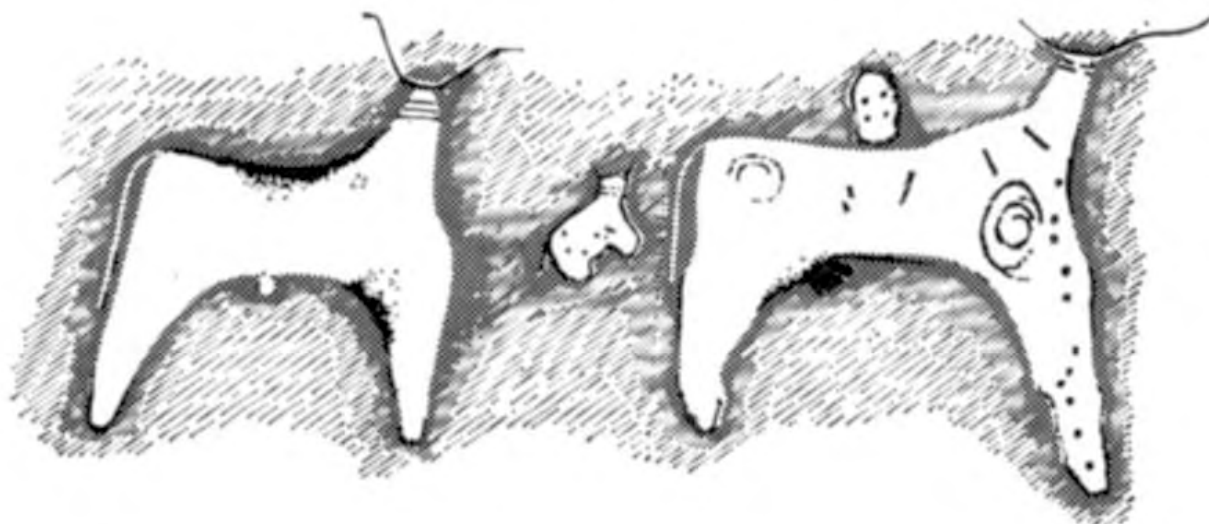


Fig. 63. Peinture de deux grands bovins et d'un petit entre eux, Laga Oda (Éthiopie). Sur les robes animales et les cous, des séries de points et de lignes sont tracées, ainsi que pour le bovin à l'extrême droite des motifs circulaires (Cervícek 1971 : fig. 9).

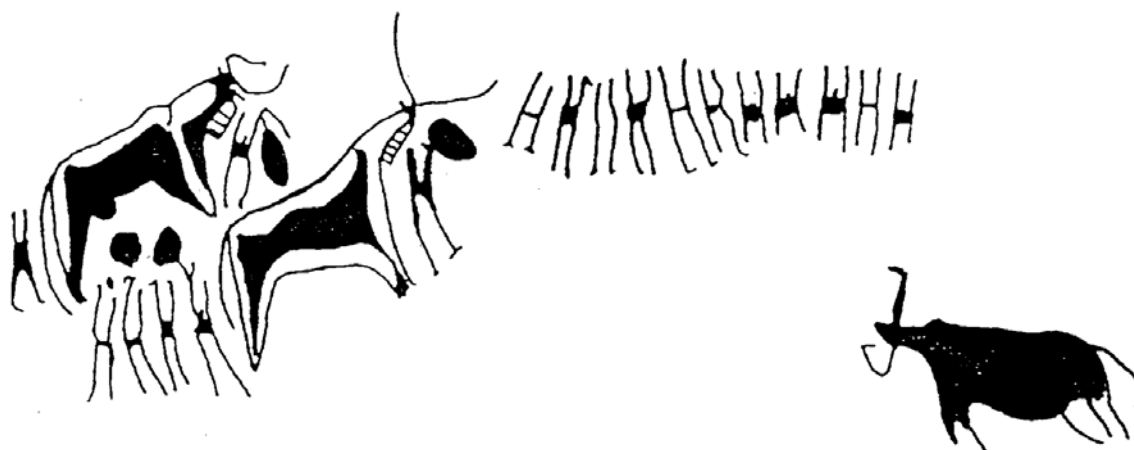


Fig. 64. Bovins peints et humains en Éthiopie, sur le site de Sourré appelé également Genda Biftou (Breuil 1934 : 480, fig. 11). Les bovins présentent sous le cou des éléments singuliers, interprétés comme des plastrons ou des pendeloques sous-jugulaires, voire encore comme des fanons décorés.



Fig. 65. Bovin peint dans l'abri de Goda Allélé dans le Harerge (Éthiopie) (Joussaume 2007 : 110, fig. 129, tiré de Bouakaze-Khan 2002 : fig. 123, vol.2). Il présente un élément dit en grille, interprété comme un plastron, une pendeloque sous-jugulaire multiple ou un fanon décoré.

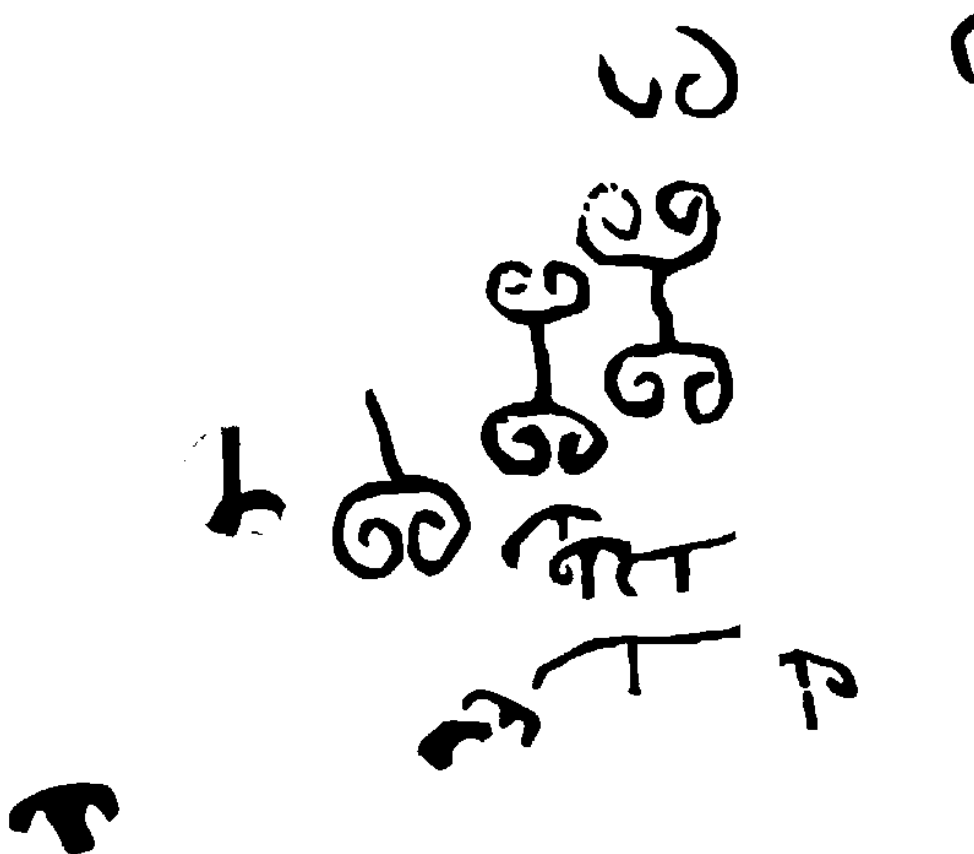


Fig. 66. Peinture de douze ou treize figurations schématiques de bovins sur une paroi de l'abri Sumgādāl (Éthiopie). Elles sont identifiées comme des bucranes, simples ou accolés et comme opposés. Une large variété d'encornures peut être observée, dont des cornes asymétriques (Wion & Poissonnier 2010 : 253, fig. 253).

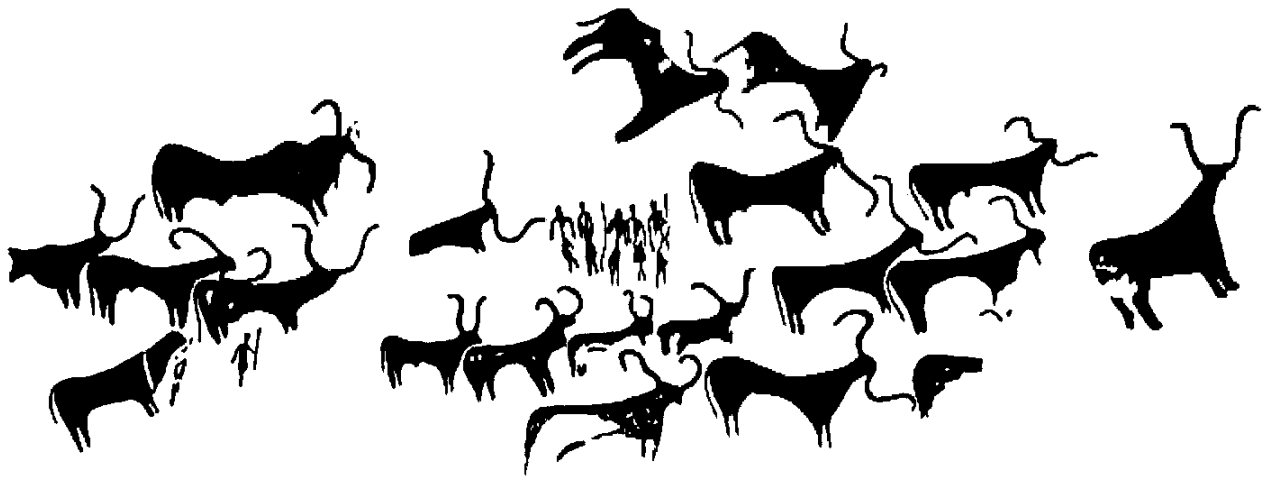


Fig. 67. Peinture rupestre de Karora en Érythrée montrant un troupeau de bovins, dont certains présentent des encornures déformées (Joussaume 1995 : 39, fig. 16, d'après Graziosi 1964).

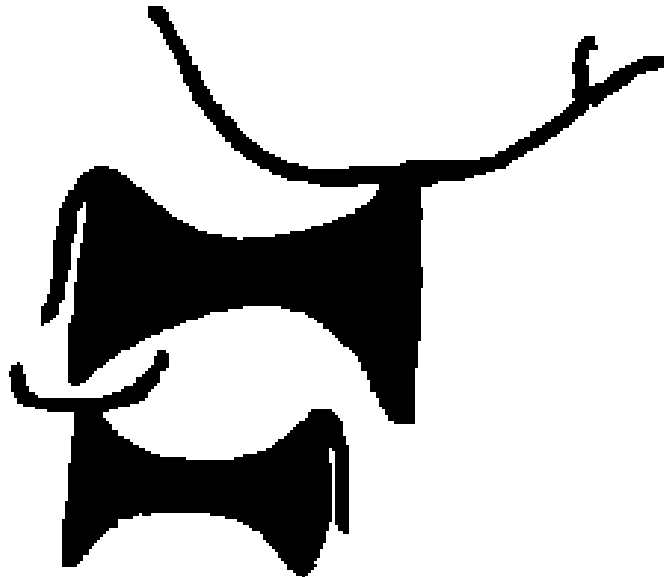


Fig. 68. Gravure de deux bovins à Edit en Érythrée. L'un présente une encornure avec une ramification ou un élément singulier à la pointe d'une corne (Franchini 1963 : fig. 13).

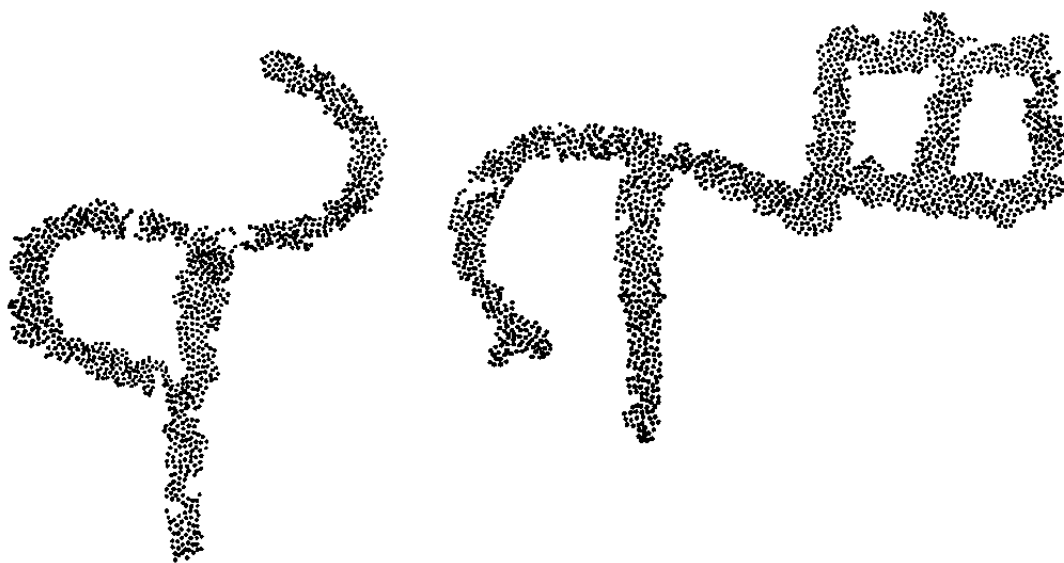


Fig. 69. Bucranes stylisés, chacun avec une corne tournée vers le bas à Kortamit en Érythrée (Cervícek 1976 : 244, fig. 11).



Fig. 70. Bucranes stylisés à Lamdrara en Érythrée. L'un montre une encoeurure asymétrique et un élément pendant à l'une des cornes, l'autre a les deux cornes pointant vers le bas (Cervícek 1976 : fig. 21).



Fig. 71. Anthropomorphe stylisé imitant la forme d'une encornure asymétrique avec ses bras, auxquels semblent reliés des bucranes (ovins, caprins), Maji Malehess (Érythrée) (Cervícek 1976 : 246, fig. 17).

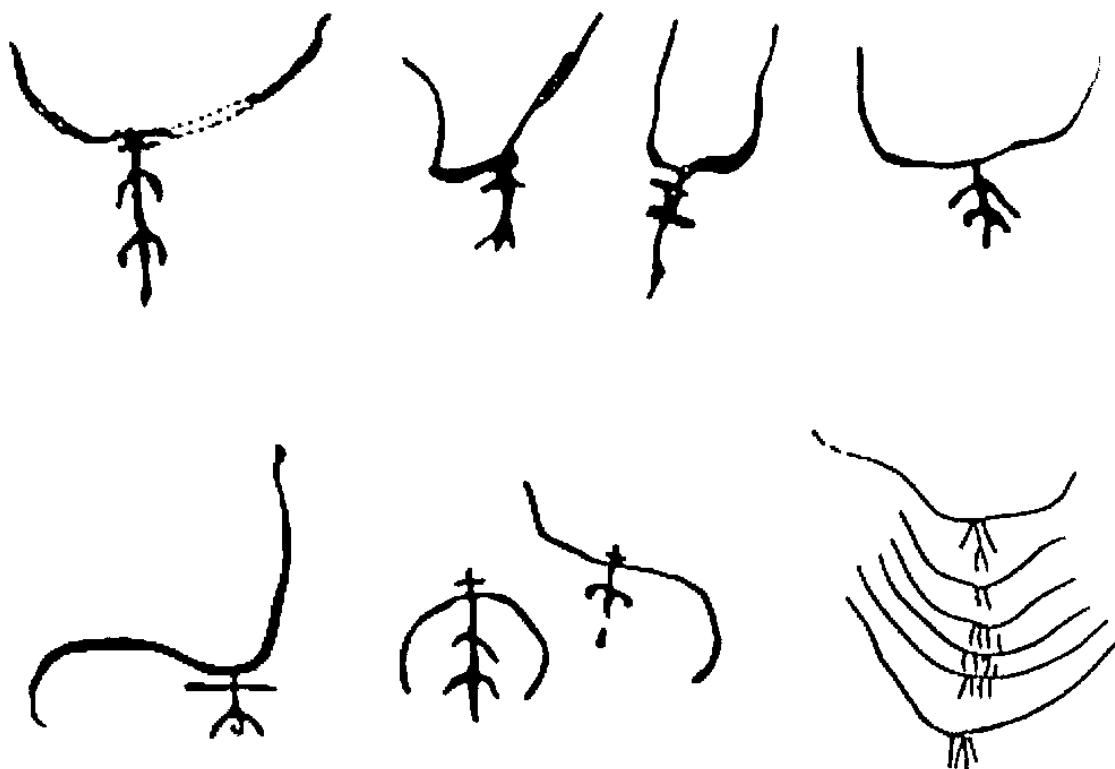


Fig. 72. Divers exemples de représentations bovines schématiques peintes à Ba'atti Abba Keisi en Érythrée (Calegari 1999 : 62, fig. 62).

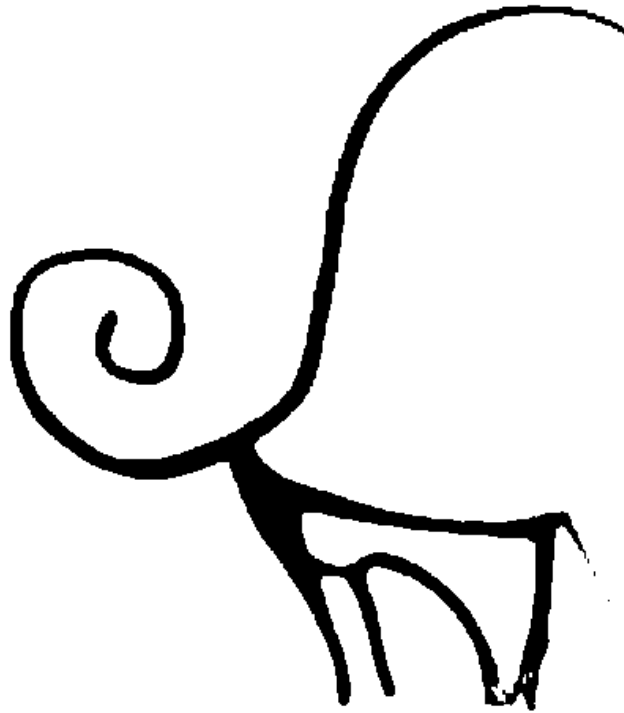


Fig. 73. Bovin gravé à corne déformée en spirale à Dorra, en République de Djibouti (Joussaume 1995 : fig. 25).



Fig. 74. Panneau où se superposent cinq phases de gravures, les plus anciennes étant les girafes, suivies des bovinés du style de Dorra. Les bovins possèdent de longues et fines encornures, celui situé tout en bas de l'ensemble présente une encornure asymétrique. Gravure de Balho à Djibouti (Joussaume 2007 : 99, fig. 7).



Fig. 75. Vache peinte accompagnée de deux figures humaines et décorée d'une « lanière » (Joussaume 2007 : 109) rejoignant les pointes de ses cornes et d'un 'gland ou pompon' à l'une d'entre elles. Peinture de Karin Heegan en Somalie (Brandt & Carder 1987 : 200, fig. 2B).

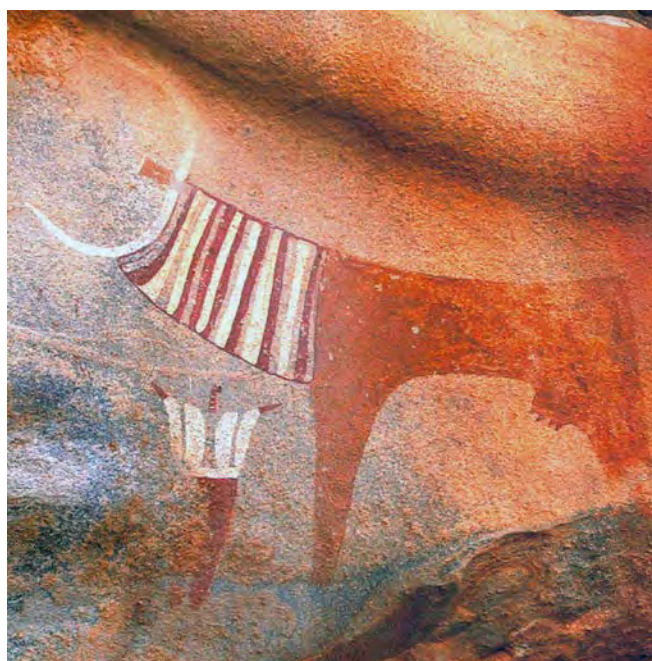


Fig. 76. Vache peinte et humain à Las Geel au Somaliland. L'animal présente un cou décoré de lignes alternées blanches et noires, symbolisant peut-être une draperie, des pendeloques sous-jugulaires ou des colliers (Gutherz *et al.* 2003 : 232, fig. 6).



Fig. 77. Les bovins montrent des robes richement décorées. Quant à leur fanon, est-il décoré de bandes verticales colorées ou « *une pièce de cuir ou de tissu, le plastron* » (Gutherz & Jallot 2011 : 16) est-elle suspendue sous leur cou filiforme ? Peintures de Las Geel au Somaliland (Joussaume 2007 : 104, fig. 18).



Fig. 78. Peinture d'une vache peinte à Las Geel au Somaliland à l'encolure ornée de bandes verticales polychromes (Joussaume 2007).



Fig. 79. Bovins à la robe unie peints à l'entrée de la grotte de Chemarich au Kenya. Leur corps de profil et leurs pattes en avant et arrière fusionnées en un seul tracé rappellent le style arabo-éthiopien connu dans la Corne de l'Afrique (Ndiema 2005 : 125, fig. 1).

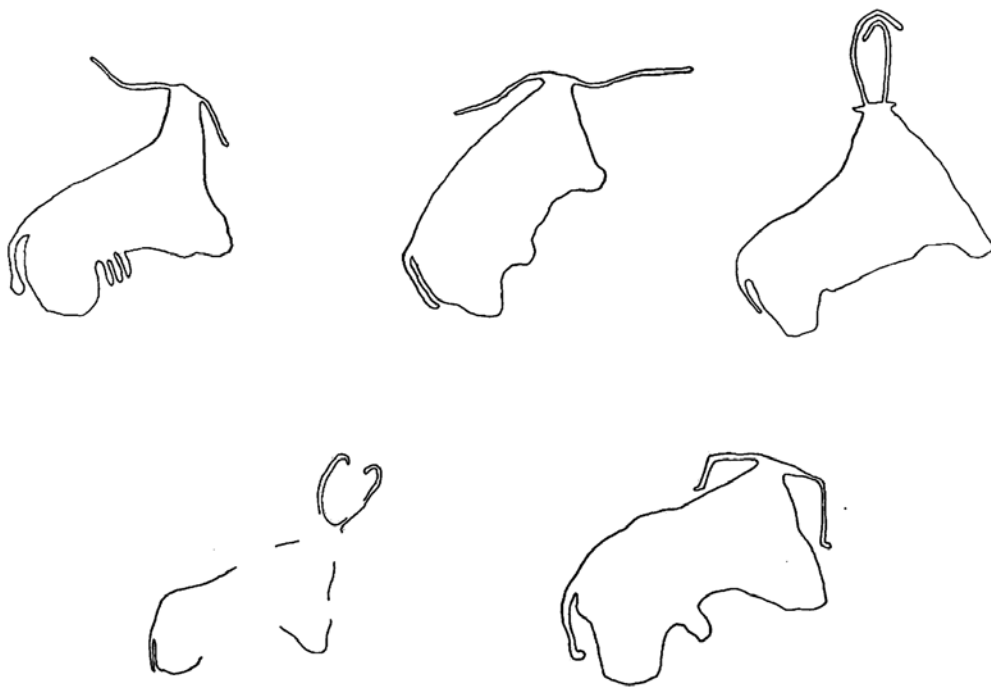


Fig. 80. Bovins peints dans la grotte d'Endebess sur les pentes du Mont Elgon, Kenya. Les encornures sont longues et présentent une grande diversité de formes, dont certaines pourraient être liées à des déformations artificielles (Wright 1961 : 29-31).



Fig. 81. Peintures de bovins à Kakapel sur le Mont Elgon (Kenya) présentant des traits stylistiques similaires à celles découvertes dans la Corne de l'Afrique (Coulson 2005 : 9, fig. 2)

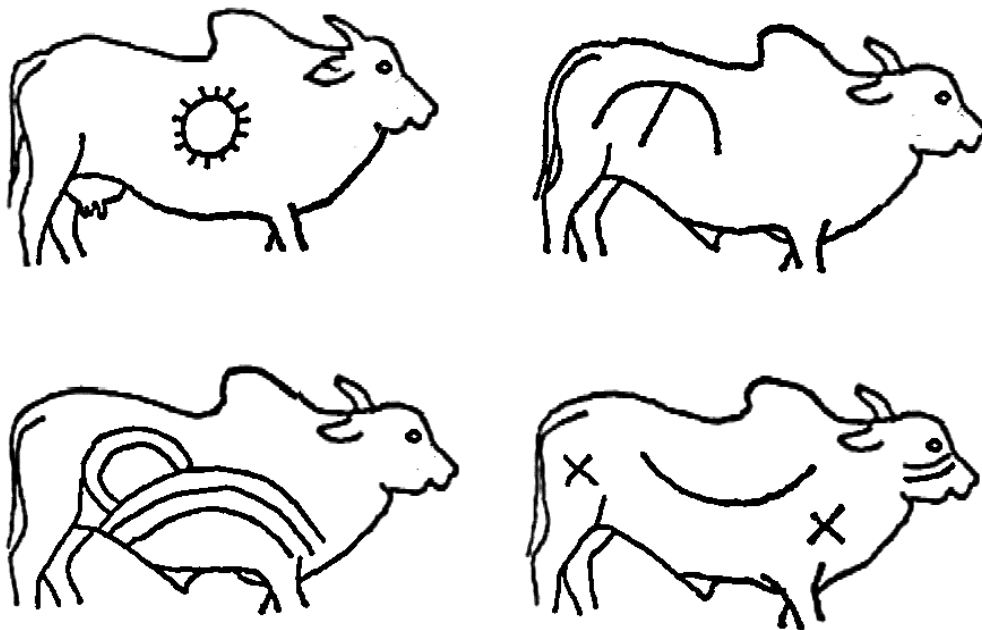


Fig. 82. Dessins de bovins Maasai et Kamba aux robes scarifiées de motifs claniques, Kenya (Gramly 1975 : 119, fig. 9). Les motifs géométriques présents sur les robes sont, dans certains cas, similaires aux motifs gravés sur des blocs et parois dans la région de Lukenya Hill.



Fig. 83. Anthropomorphes participant à une danse traditionnelle et imitant très probablement avec leurs bras la forme des cornes de leurs bovins. Peinture de l'abri de Suguta Marmar au Kenya (Chamberlain 2005 : 16, fig. 2).



Fig. 84. Exemples de motifs géométriques gravés à Namoratunga (Kenya) représentant de probables marques claniques. Ces motifs ne sont pas sans rappeler ceux observés dans l'art rupestre de la Corne de l'Afrique et identifiés comme des bucranes. Chez certains éleveurs est-africains, des symboles similaires sont utilisés pour marquer le bétail ou comme décorations corporelles, afin de signifier l'appartenance à un clan ou une classe d'âge (d'après Lynch & Donahue 1980 : 78, table 1).

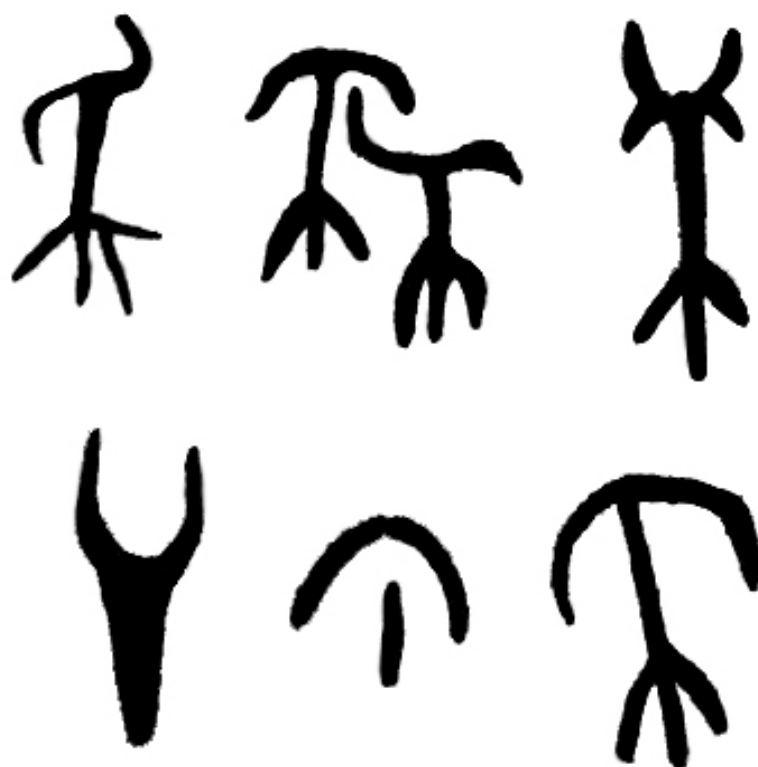


Fig. 85. Silhouettes peintes de bovins à Kiziba dans le district de Bukoba en Tanzanie. Elles témoignent de la diversité des encornures animales et de la présence de bovins aux cornes dites déformées (Arundell 1936 : fig. 1).

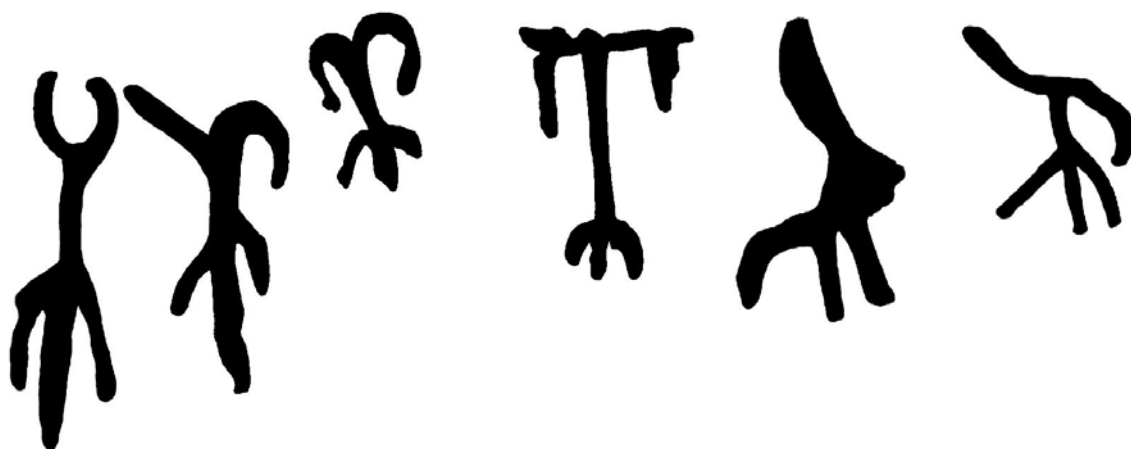


Fig. 86. Silhouettes peintes de bovins à Ihungu en Tanzanie témoignant de la diversité des encornures dans la région du Lac Victoria (Chaplin 1974 : 3, fig. 2).

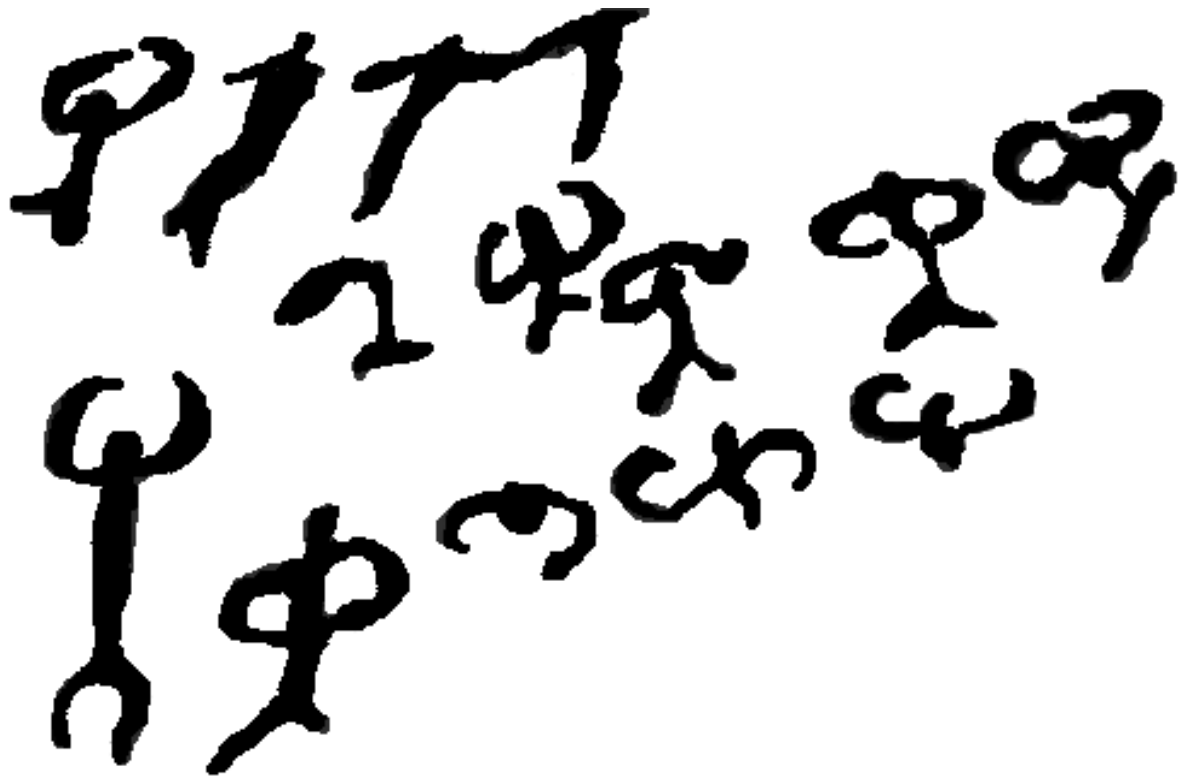


Fig. 87. Personnages peints près de Yambi dans la région de Singida en Tanzanie. Ils semblent danser à l'image d'autres représentations d'humains en groupe en Afrique de l'Est. Leurs bras sont orientés dans des directions variées et pour l'un d'entre eux, le bras gauche est tourné vers le bas et le droit vers le haut (Kohl-Larsen & Kohl-Larsen 1958 : 9, n°46).

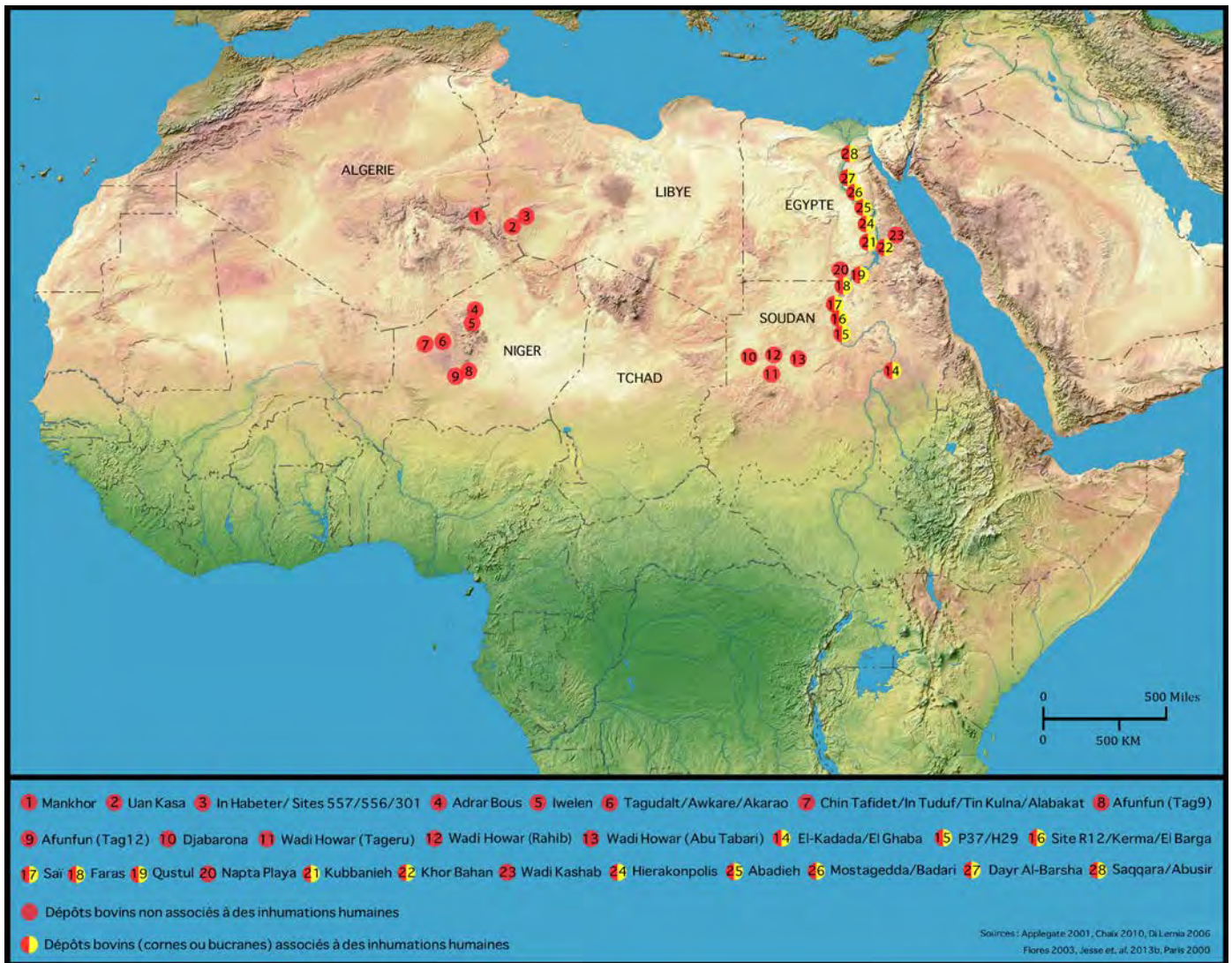


Fig. 88. Répartition de différents dépôts bovins pré- et protohistoriques dans le nord et le nord-est de l'Afrique.



Fig. 89. Vue d'un tumulus de pierres avant la fouille à Napta Playa, en Égypte. Sous les pierres se trouvait la sépulture d'une jeune vache complète (Wendorf & Schild 1998 : 109, fig. 4).



Fig. 90. Une jeune vache a été inhumée sous un tumulus de pierres à Napta playa, en Égypte (Wendorf & Schild 1998 : 110, fig. 5). Sa sépulture (E-94-1n) est datée vers 5500 av. J.-C.



Fig. 91. Tin Einessnis, Site 301, Messak Settafet, Libye. Vue d'un tumulus de pierres sous lequel du bétail domestique a été rituellement déposé (Di Lernia 2006 : 56, fig. 6).



Fig. 92. Monument en corbeille du site 556 de Tin Einessnis dans le Messak Settafet, Libye. Il est daté par des ossements calcinés de gros bétail trouvés à l'intérieur vers 4237-3707 BC. Il est en outre associé à deux stèles gravées, dont l'une montre un signe de forme ovale et l'autre deux bovins superposés (Di Lernia 2006 : 58, fig. 10).

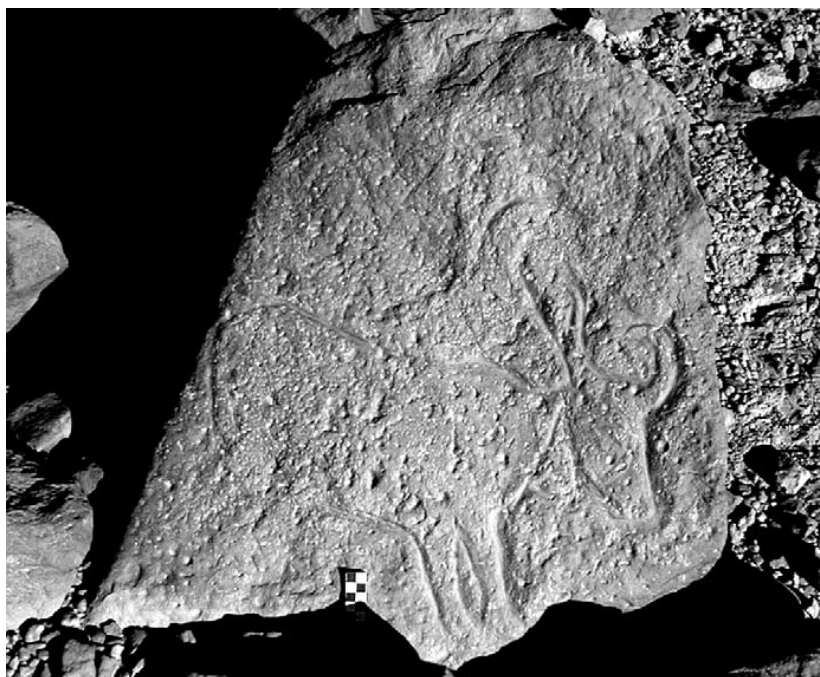


Fig. 93. Stèle gravée de deux bovins et associée au monument en corbeille de la figure 92, Tin Einessnis dans le Messak Settafet en Libye. Un bovin possède une encornure unique pointant vers l'avant, l'autre une encornure asymétrique. À la base de fondation de la stèle se trouvaient des ossements calcinés de gros bétail, attestant d'un dépôt rituel (Di Lernia 2006 : 58, fig. 11).

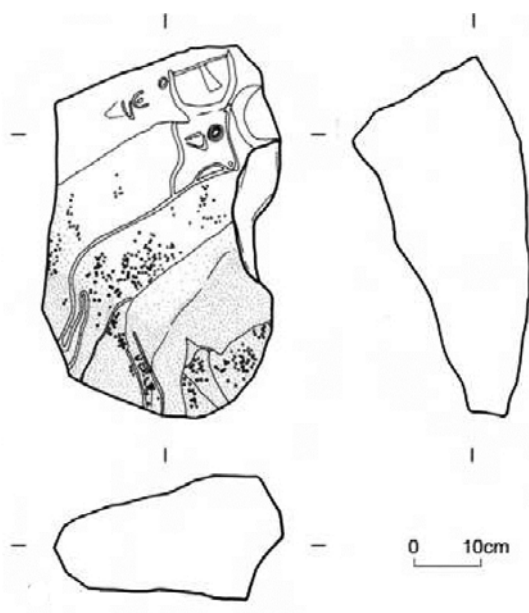


Fig. 94. Stèle gravée de bovins au sommet d'un tumulus du site 07/39 dans le Messak Settafet, Libye. L'un d'entre eux présente un lien rattaché aux pointes de ses cornes et duquel pend au centre un élément triangulaire. Les gravures ont été réalisées avant l'édification du monument, contenant des restes brûlés de bovins datés vers 5190 ± 90 BP, et ensuite incorporé à celui-ci (Di Lernia & Gallinaro 2010 : 967, fig. 9b).



Fig. 95. Une partie du site de Mankhor, avec une concentration d'accumulations de pierres (barre d'échelle de 2 mètres au premier plan). Si certaines d'entre elles témoignaient de l'existence d'anciens foyers, d'autres livraient la présence de fosses contenant des ossements de bétail (Tauveron *et al.* 2009 : 180, fig. 1).

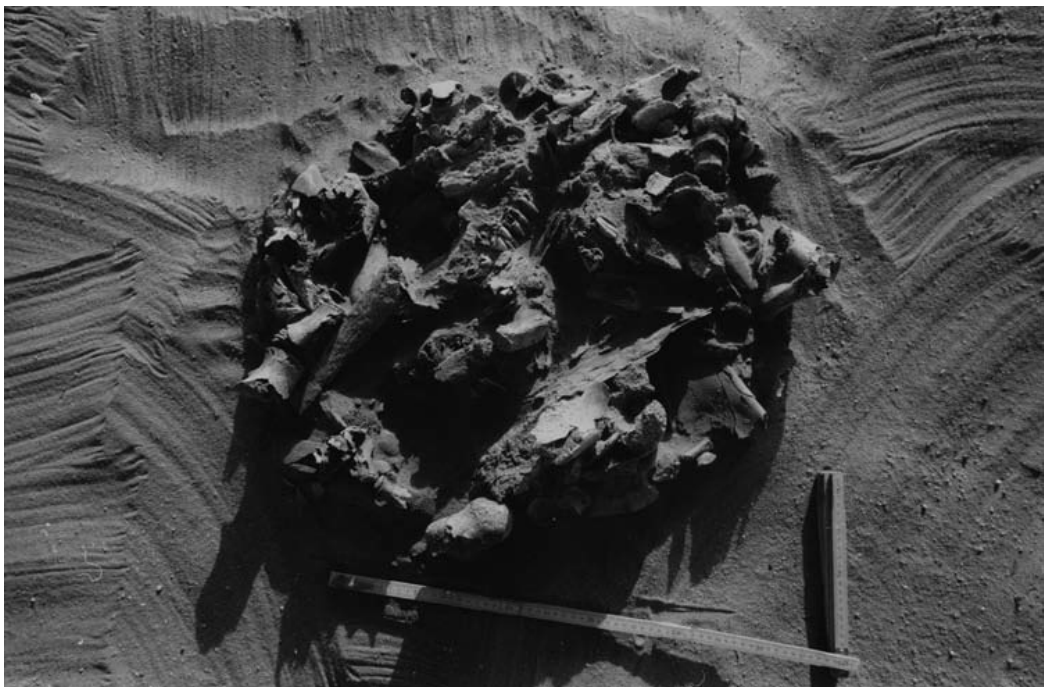


Fig. 96. Les ossements de bétail mis au jour dans une fosse du site de Mankhor forment ici un paquet compact suggérant qu'ils ont été placés dans un sac en matière organique avant leur enfouissement (Tauveron *et al.* 2009 : 182, fig. 3).



Fig. 97. Sépulture animale B1 à Chin Tafidet, au Niger. Le bovin est en position articulée mais sa sépulture n'est pas associée avec celle humaine située à côté et plus ancienne (Paris 2000 : 116, fig. 7.5).



Fig. 98. Dépôt rituel d'un bovin à In Tuduf (TDF1). L'animal reposait sur une couche de cendres, épaisse de 5 cm sous l'arrière-train et la colonne vertébrale. Les vestiges suggèrent l'existence d'un rituel particulier qui voit l'animal être sacrifié et découpé, à l'exception du tronc. Puis, tous ses ossements sont replacés et inhumés, avec l'intention de reconstruire l'articulation du corps animal (Paris 2000 : 118, fig. 7.9).

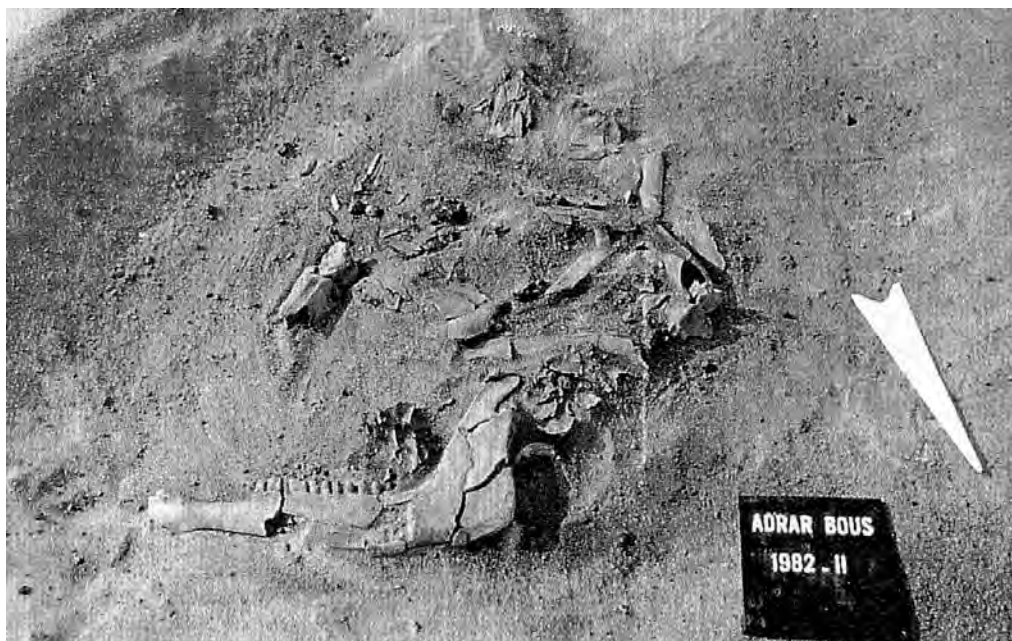


Fig. 99. À Adrar Bous (AB Site1), sous un tumulus de pierres et dans une petite fosse se trouvaient les ossements partiels et carbonisés d'un bovin. Ces restes sont interprétés comme les vestiges de repas ou festins alimentaires (Paris 2000 : 120, fig. 7.11).

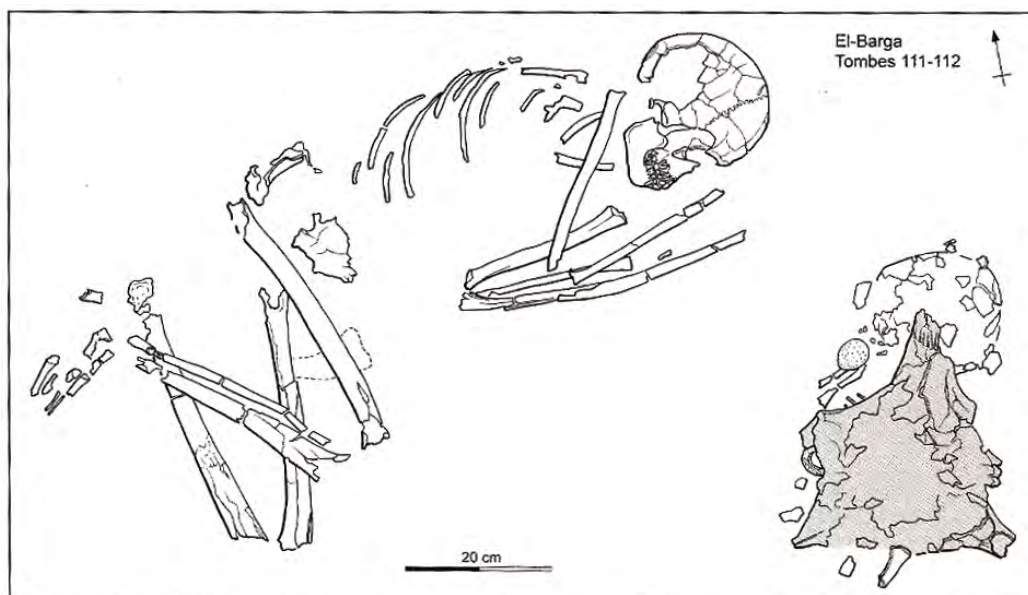


Fig. 100. À El-Barga au Soudan, un homme est inhumé face à la sépulture d'un enfant de deux ans (Tombes 111-112). Au-dessus de la tête de l'enfant, un crâne de bœuf domestique a été placé face contre terre et les cornes en direction de l'est (Honegger 2005 : 248).

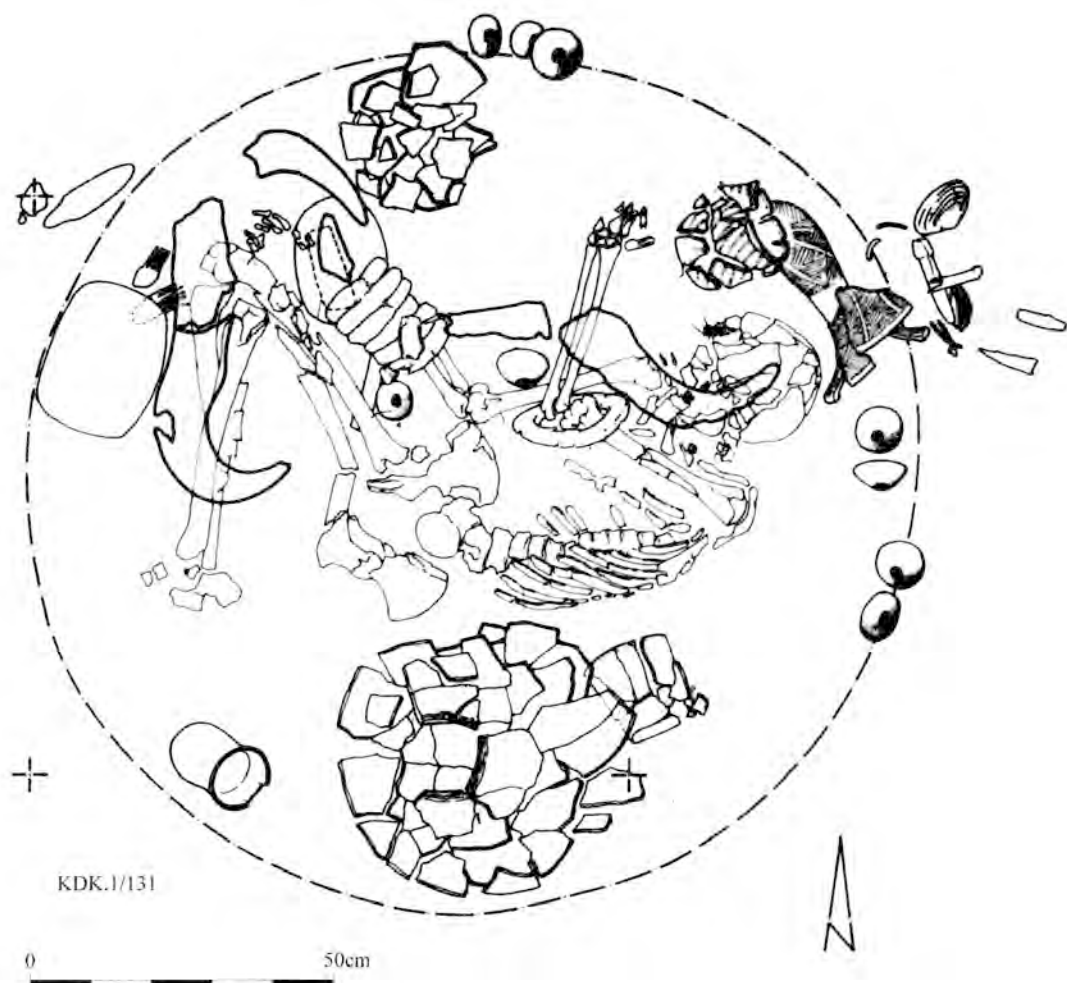


Fig. 101. Sépulture du personnage principal du cimetière KDK 1/131 de Kadruka. Le défunt, probablement le chef d'une communauté d'agropasteurs du Ve millénaire av. J-C., portait un épais bracelet en ivoire au coude gauche et six autres plus petits au poignet droit, ainsi que des perles tubulaires autour du cou. Sur le côté ouest de la fosse se trouve une figurine anthropomorphe associée à un bloc de pierre de couleur jaune ; au nord, une petite hache et trois têtes de massue. Le plus important dépôt se situe à l'est, avec des valves d'*aspatharia*, un coffret de cosmétiques, des outils en os, une aiguille et une petite hache en ivoire. Quatre autres têtes de massues au sud forment un autre groupe d'objets. Deux bucranes, aux extrémités enduites d'une teinture blanchâtre, étaient placés sur son squelette, ainsi qu'un lisseur, un pilon et deux têtes de massues. Dans la fosse, un vase caliciforme et un gobelet décoré reposent derrière le crâne ; au-delà se trouvent deux palettes à fard, une jarre et dans son dos, trois céramiques. À ses pieds, une meule et deux peignes en ivoire ont été découverts (Reinold 2000 : 73).

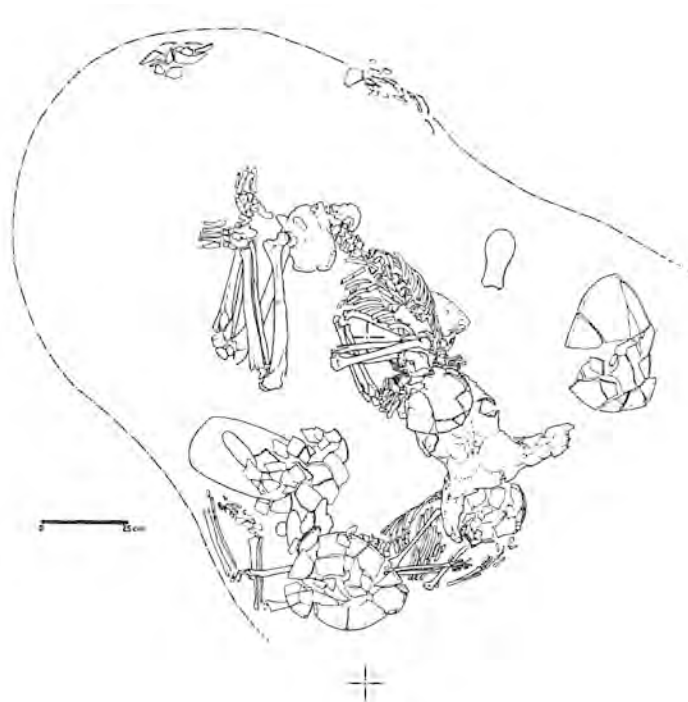


Fig. 102. La tombe KDD 85/60-61 au Soudan central. Elle est considérée comme un exemple de sacrifice humain à El-Kadada. Un adulte est inhumé au centre de la fosse, dans une position contractée, alors qu'un enfant est en position allongée en bordure de fosse. Le crâne de l'individu principal repose sur un bucrane, dont le cornillon repose lui-même sur le cou de l'enfant sacrifié (Reinold 1987 : 25, fig. 3).

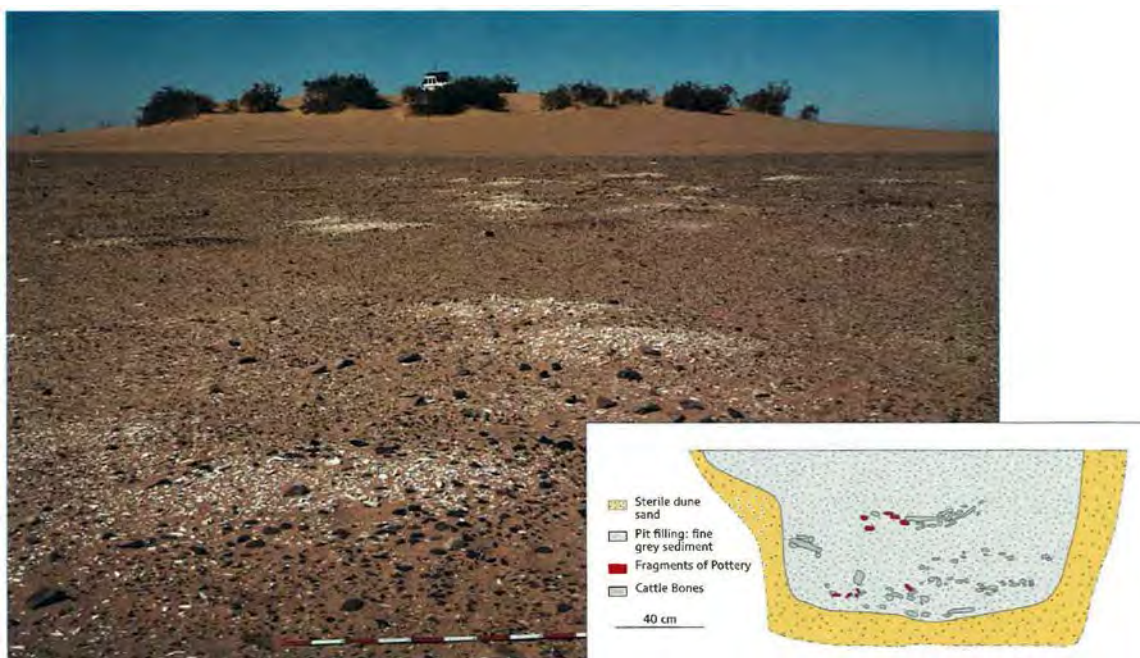


Fig. 103. Djabarona 84/13 dans le wadi Howar moyen. Aperçu du site et de la section verticale d'une des très nombreuses fosses marquées par une concentration d'ossements et de céramiques en surface (Keding 1997 : 49, fig. 8).

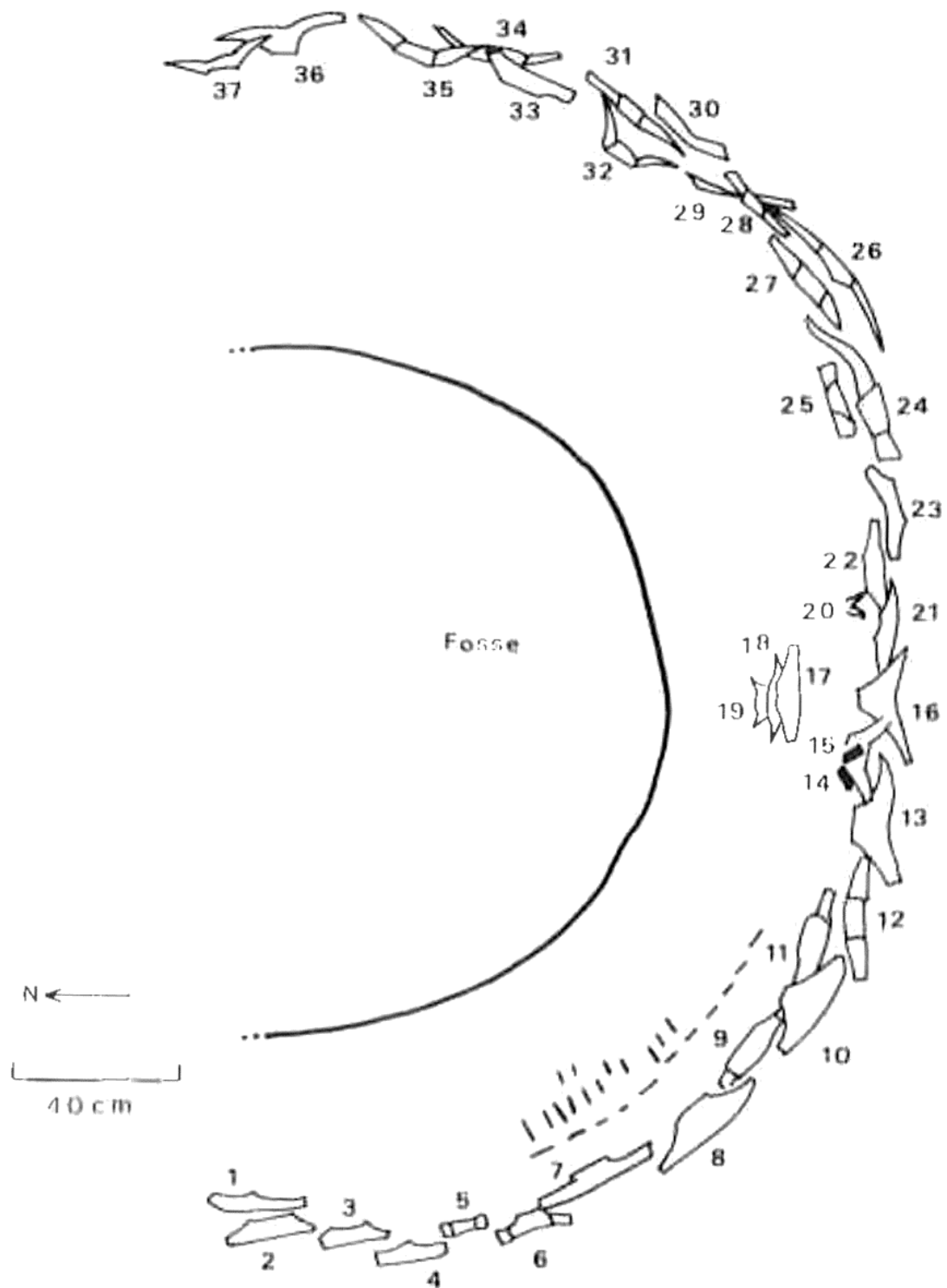


Fig. 104. Sur l'île de Saï, la tombe 23 est la plus grande sépulture du cimetière SKC 1 du Kerma Classique. Elle appartient à un homme adulte. Trente-sept bucranes forment au sol un demi-cercle du côté sud de la fosse. Ils sont placés dans un fossé et regardent vers la sépulture. Quelques perles sont mêlées aux bucranes (Gratien 1986 : 176, fig. 158b).

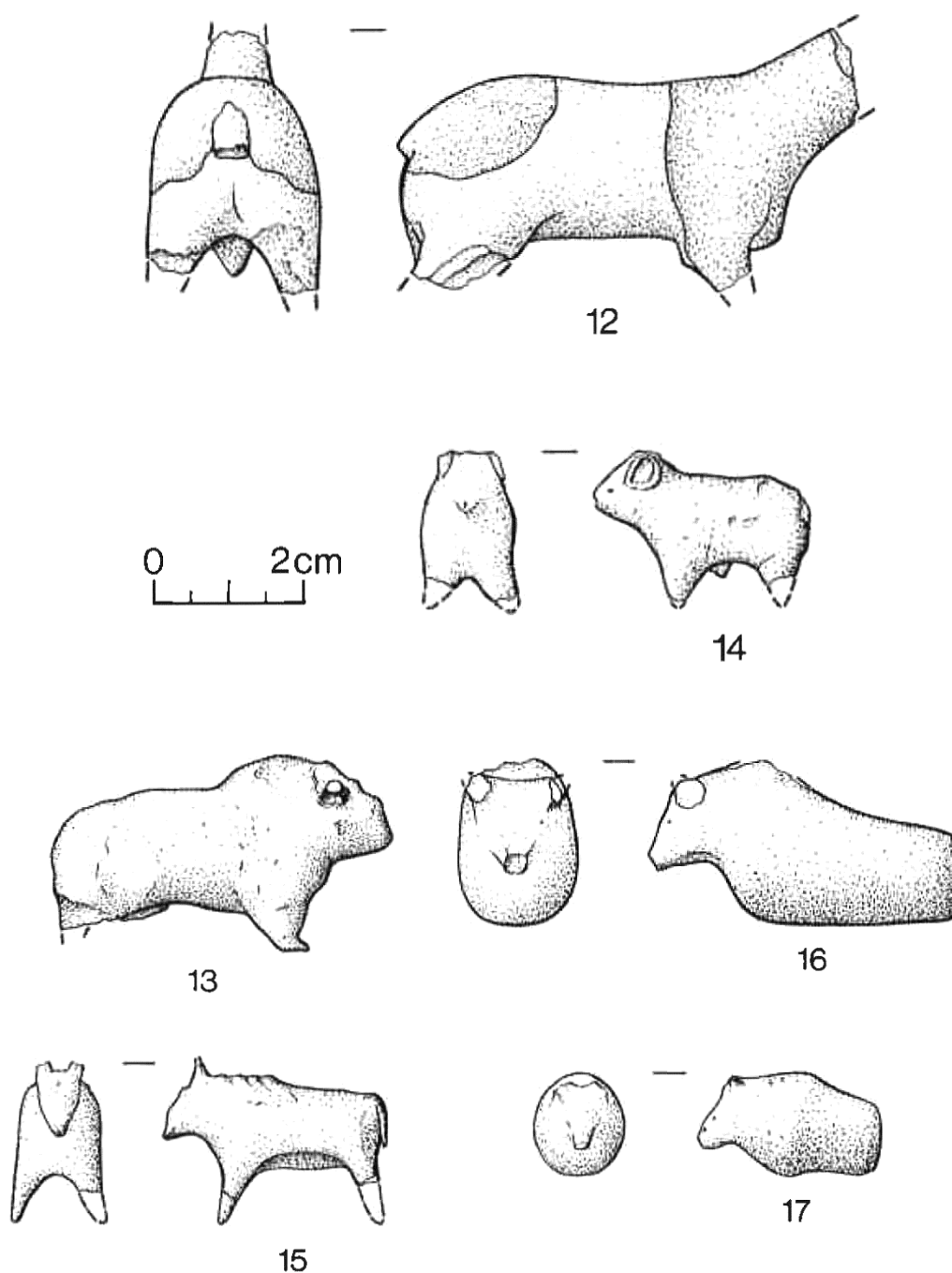


Fig. 105. Figurines de bovins et caprinés à Kerma. Deux types iconographiques sont à distinguer. D'un côté, l'animal est debout (12-15). Ses pattes, courtes et coniques, sont façonnées de façon rudimentaire. Le sexe est rarement représenté et parfois un fanon est présent. D'un autre côté, l'animal est dépourvu de pattes (16,17). Ce sont surtout les bovins qui sont modelés de cette manière. Cette absence pourrait traduire la position couchée ou dériver d'une volonté de simplification ou du désir de limiter les risques de cassure. La bosse cervico-thoracique, plus ou moins développée, observée sur certains bovins (13, 16) sert peut-être à différencier les taureaux des vaches, car actuellement aucun zébu n'a été reconnu sur le site de Kerma (Ferrero 1984).

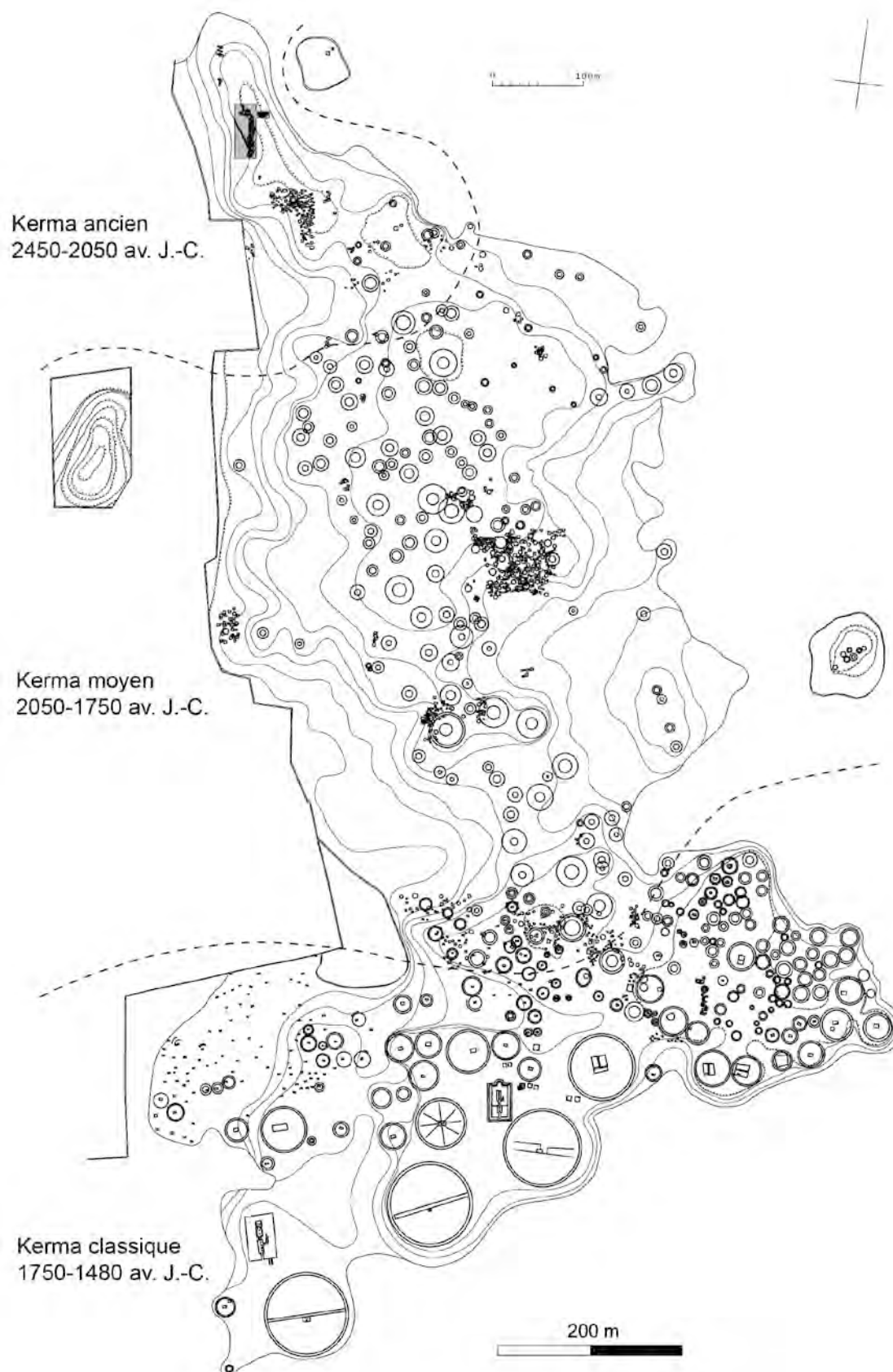


Fig. 106. Plan de la nécropole orientale de Kerma, avec la localisation des secteurs fouillés.
Documents de la Mission archéologique suisse au Soudan.



Fig. 107. Sépulture d'une femme adulte inhumée dans une fosse du Kerma ancien (2450-2050 av. J.-C.). Elle est soigneusement couchée sur le côté en position fléchie, la tête à l'est, entre deux couvertures en cuir. Photo : Documents de la mission archéologique suisse au Soudan.



Fig. 108. Au Kerma ancien, le dépôt d'encornures en fosse est le principal dépôt marquant la présence du bétail auprès du défunt (Bonnet 1993 : 17, fig. 20). Photo : Documents de la mission archéologique suisse au Soudan.



Fig. 109. Vers le milieu du Kerma ancien, les tombes s'agrandissent et les dépôts de bucranes commencent à être en surface et non plus dans les tombes. Des crânes de bovins surtout, mais aussi de rares caprinés sont placés au sud des superstructures et fosses contenant le défunt. Photo : Documents de la mission archéologique suisse au Soudan.



Fig. 110. La tombe KN 24 du Kerma Moyen livre 241 bucranes disposés en bordure sud du tumulus et orientés vers la fosse où reposait le défunt. Photo : Documents de la Mission archéologique suisse au Soudan.

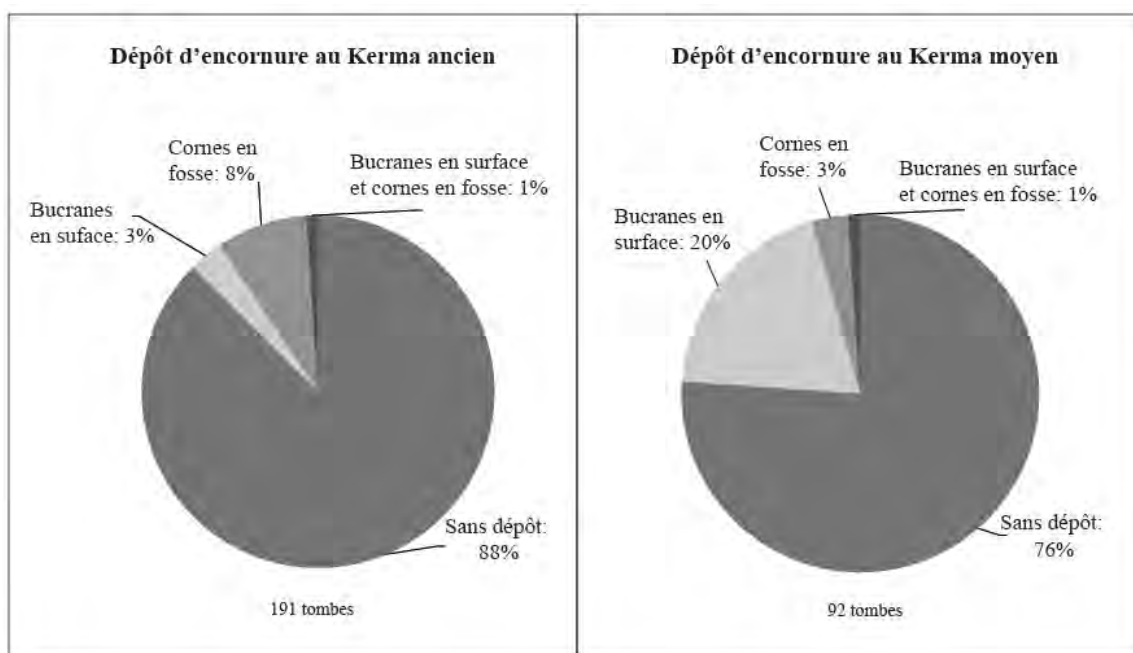


Fig. 111. Les dépôts de cornes en fosse, majoritaires au Kerma ancien, laissent la place au Kerma moyen à des dépôts spectaculaires de bucranes disposés régulièrement en bordure du tumulus. (Données tirées de L. Chaix, C. Bonnet, M. Honegger, fouilles de 1981 à 2009).



Fig. 112. La tombe 253 du Kerma moyen livre quelques 4899 bucranes. Parmi eux, plusieurs centaines présentent une déformation artificielle de leurs encornures. 560 montrent des cornes déformées vers l'avant et 5 ont des encornures asymétriques, avec le plus souvent la corne gauche déformée vers le bas. Photo : Documents de la Mission archéologique suisse au Soudan.

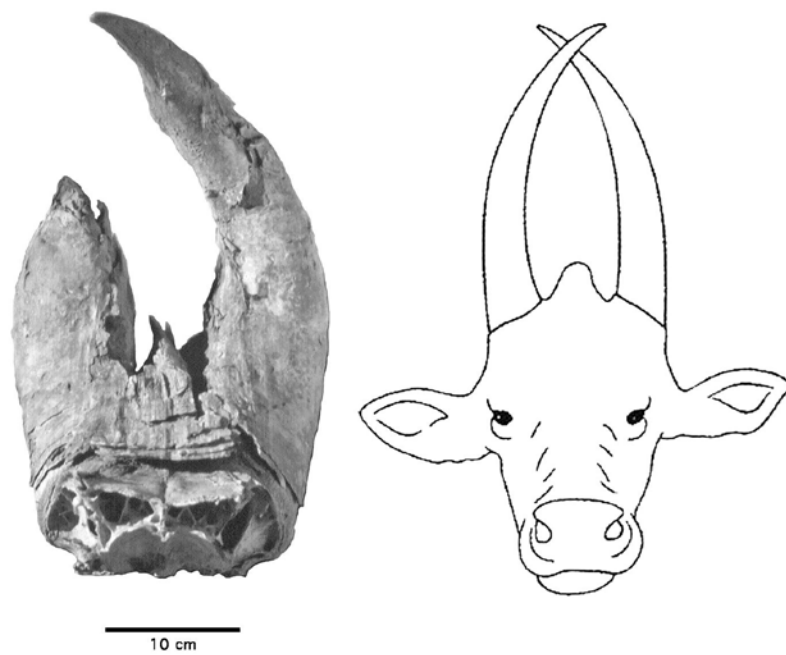


Fig. 113. Bucrane déposé au sud de la tombe 253 du Kerma moyen et montrant des cornes déformées de sorte à pointer parallèlement vers le haut et l'avant. Reconstitution d'un bovin avec une telle déformation artificielle (Chaix *et al.* 2012 : 7).

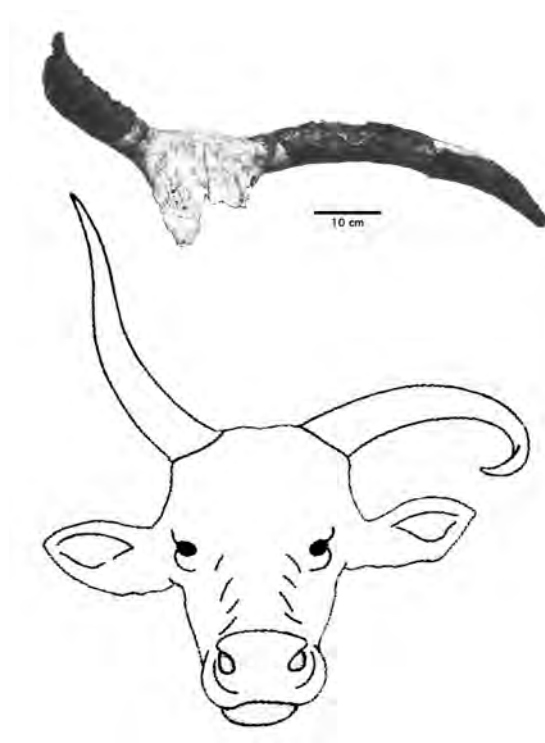


Fig. 114. Bucrane découvert en bordure sud de la tombe 190 du Kerma moyen. Il présente une déformation artificielle de son encornure, avec la corne gauche forcée à pointer vers le bas, tandis que la droite est orientée vers le haut (Chaix *et al.* 2012 : 9).

PARTIE II

ETHNOLOGIE



Fig. 115. Représentation d'un village Dinka en fin d'après-midi. Au premier plan, des bovins sont parqués, attachés à un piquet par leur collier en cuir. À l'arrière-plan, des hommes sont occupés à former des tas avec la bouse qu'ils ont laissé sécher au soleil durant la journée. Des nuages de fumée pestilentielle envahissent l'espace de l'enclos, faisant fuir les insectes et moustiques (Schweinfurth 1874 : 177).

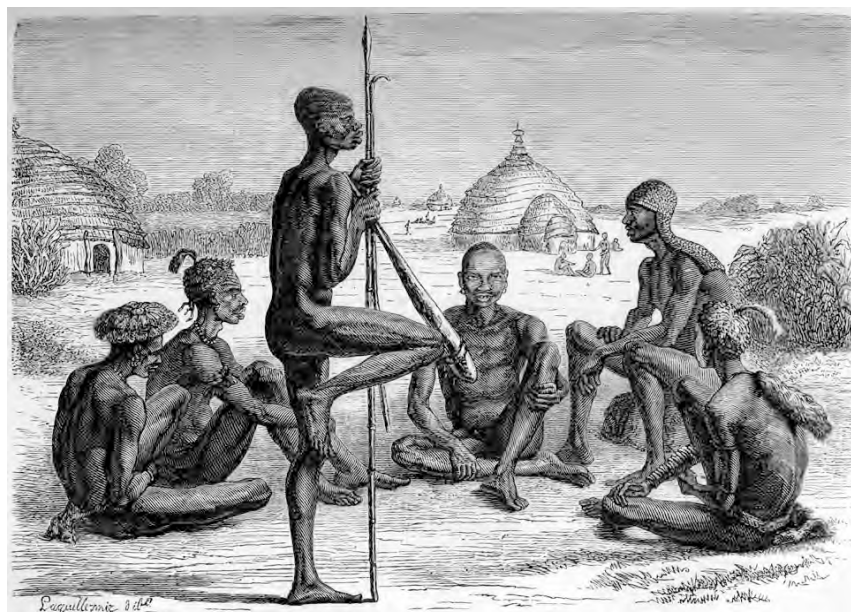


Fig. 116. Représentations d'hommes Dinka au repos (Schweinfurth 1875 : 149). Le botaniste allemand G. Schweinfurth nous dit que « *l'âge actuel est pour les Dinka le véritable âge du fer* » (148) et qu'ils « *n'ont pas d'autre pensée que d'acquérir des bêtes bovines, pas d'autre ambition que de les multiplier. Ils paraissent avoir pour elles une sorte de respect ; même leurs excréments sont considérés dans le pays comme une chose de grande importance* » (ibid. : 148-149).



Fig. 117. L'administrateur anglais Henry C. Jackson écrit qu'en apparence les Nuer sont aussi répugnants qu'ils le sont dans leurs modes de vie (1923 : 88). Ici un homme Nuer, dit typique, portant une coiffe en argile représentant une encornure bovine unique (ibid. : 1). Pour réaliser ces coiffes, les Nuer transforment de la bouse de vache en une patte qu'ils vont modeler en forme de corne et appliquer sur leurs cheveux. La pointe de la corne est dirigée soit vers l'avant soit vers l'arrière de la tête (ibid. : 89).



Fig. 118. Les Maasai obtiennent du sang en tirant une flèche dans une des veines du cou animal, Kenya (Hollis 1905 : 256, fig. 11).

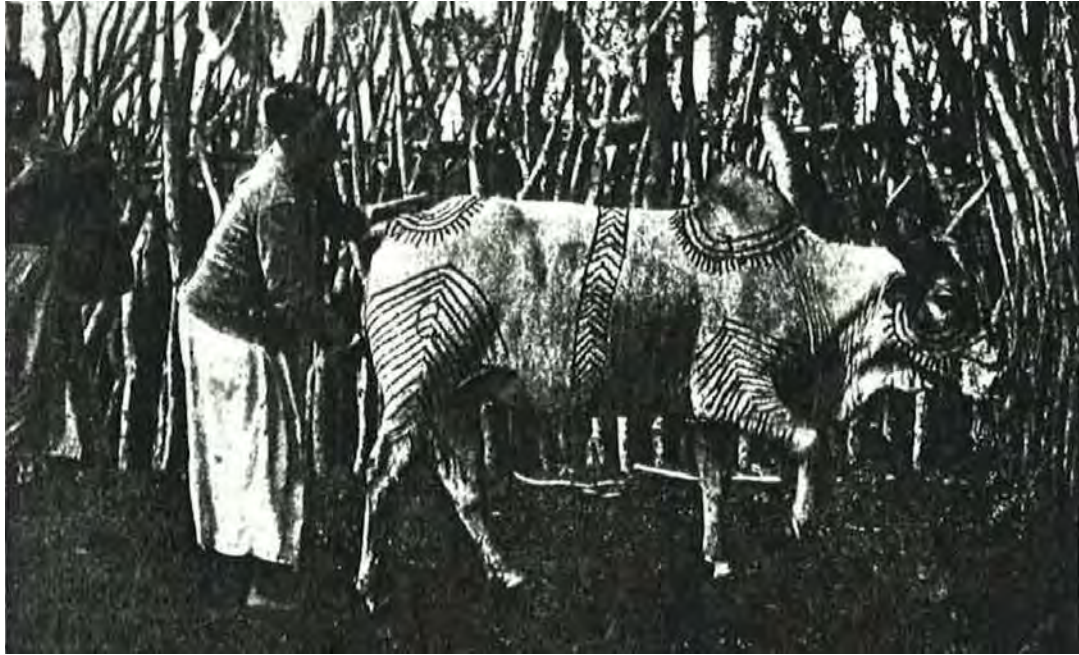


Fig. 119. Bovin Maasai à la robe marquée de motifs décoratifs. Ces motifs géométriques résultent de brûlures superficielles faites avec un instrument en fer chauffé à blanc et directement appliqué sur le cuir animal (Merker 1910 : 167, fig. 58).

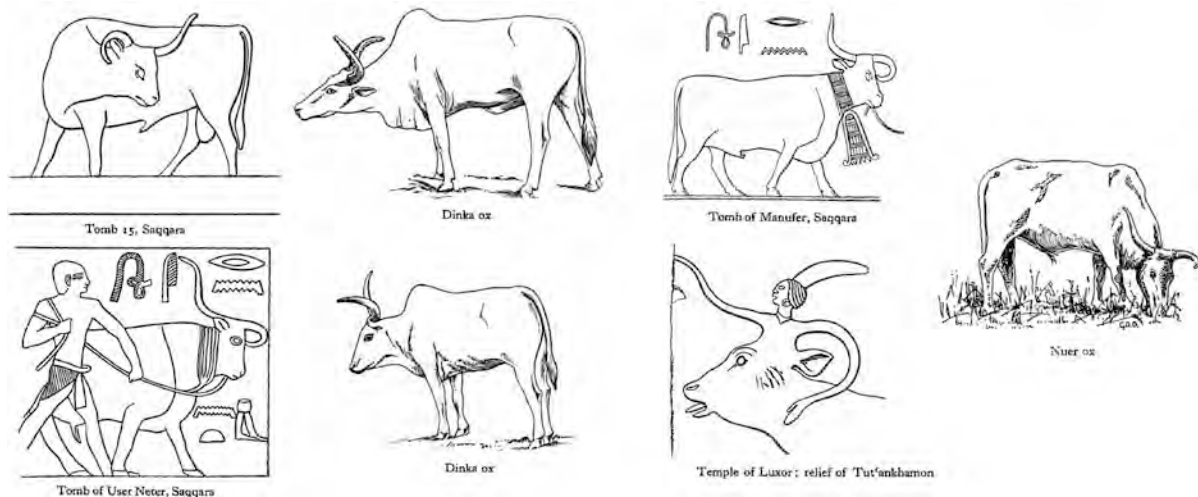


Fig. 120. D'après Seligman, le fait que les cornes des bovins des éleveurs actuels Dinka et Nuer montrent des déformations artificielles de forme similaire à des cornes figurées en Égypte ancienne (dès la V^e Dynastie) ne peut que signifier que la déformation des encornures est une coutume égyptienne qui s'est répandue de la vallée du Nil vers l'Afrique Noire (Seligman 1932 : 460-461, fig. 74). Toutefois, comme de nombreuses coutumes communes aux anciens Egyptiens et aux Africains noirs, elle ne serait que le témoignage de la large diffusion du sang et des idées hamitiques (Seligman 1934 : 8).

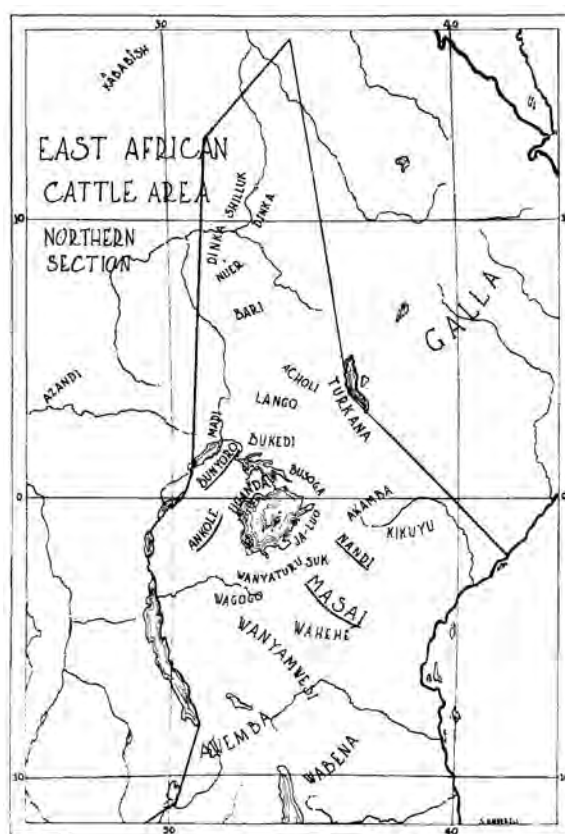
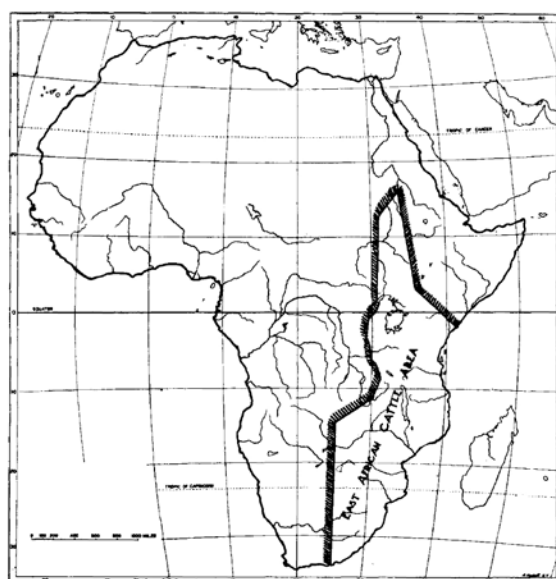


Fig. 121. Répartition du *Cattel Complex* sur le continent africain. D'après M. Herskovits, s'il est remarquable dans les régions situées au nord, parmi les Shilluk, Nuer, Dinka, Beir et plus au sud-est parmi les Bari, Madi et encore plus loin encore parmi les Turkana, Suk, Kikuyu, Atheraka, A-Kamba, Wa-Girima, c'est autour du lac Victoria Nyanza qu'il montre son développement le plus extraordinaire, parmi les Maasai, Nandi, Kavirondo et Bateso à l'est ; les Baganda, Banyoro, Banyankole, Bahima, Barundi, Bagesu, Bakene, Bakonjo (1926 : 249-250).

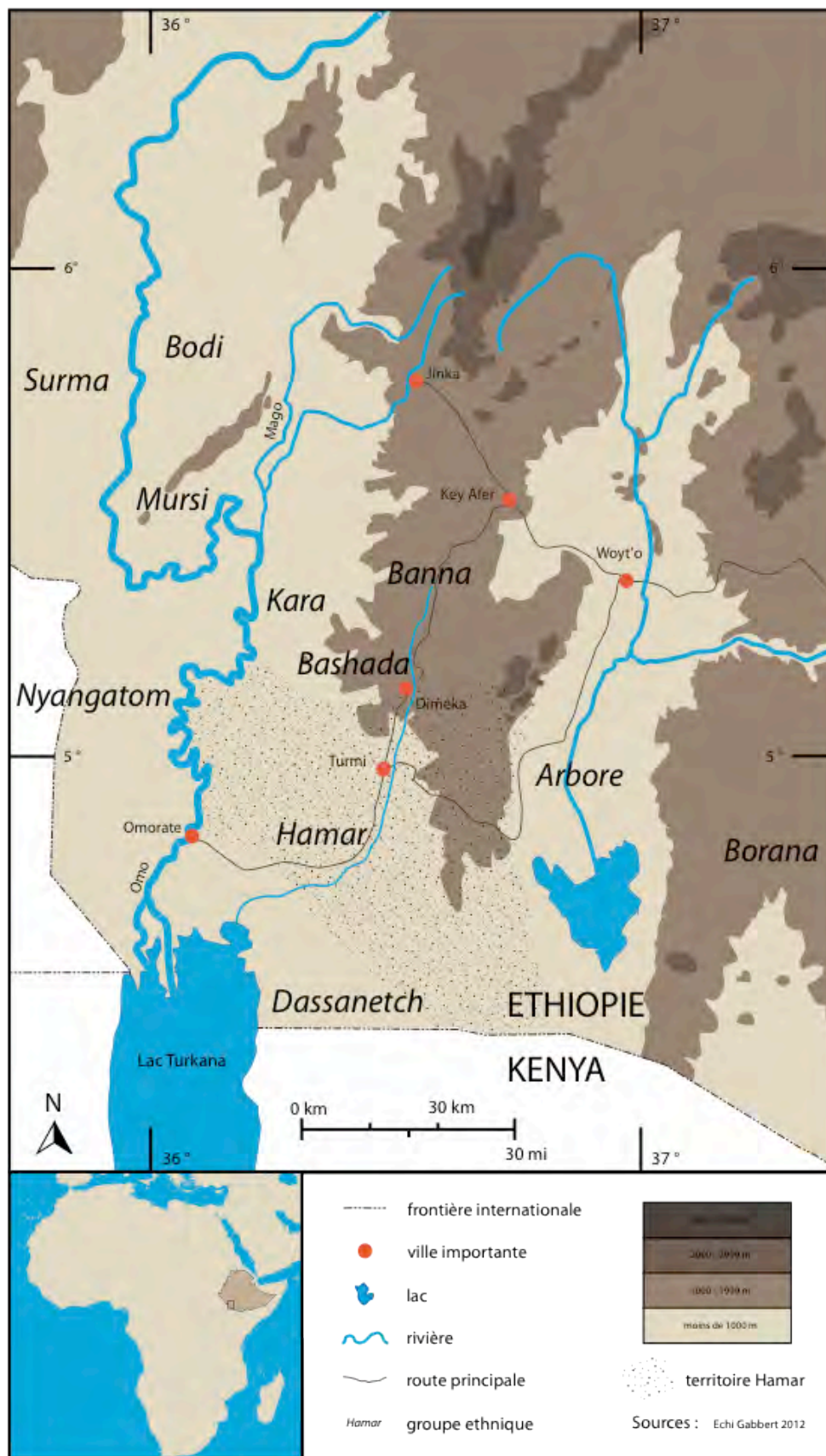


Fig. 122. Carte du territoire Hamar dans le sud-ouest de l'Éthiopie.



Fig. 123. Sépulture d'un homme Hamar dans le sud-ouest de l'Éthiopie. Au sommet du tumulus se trouvent de petites pierres symbolisant du bétail, des branches symbolisant un enclos et une stèle décorée symbolisant le défunt. Photo : J. Dubosson 2009.



Fig. 124. Sépulture d'une femme Hamar dans le sud-ouest de l'Éthiopie. Au sommet du tumulus se trouvent de petites pierres symbolisant du bétail, des branches symbolisant un enclos et une stèle décorée symbolisant la défunte. Photo : J. Dubosson 2009.

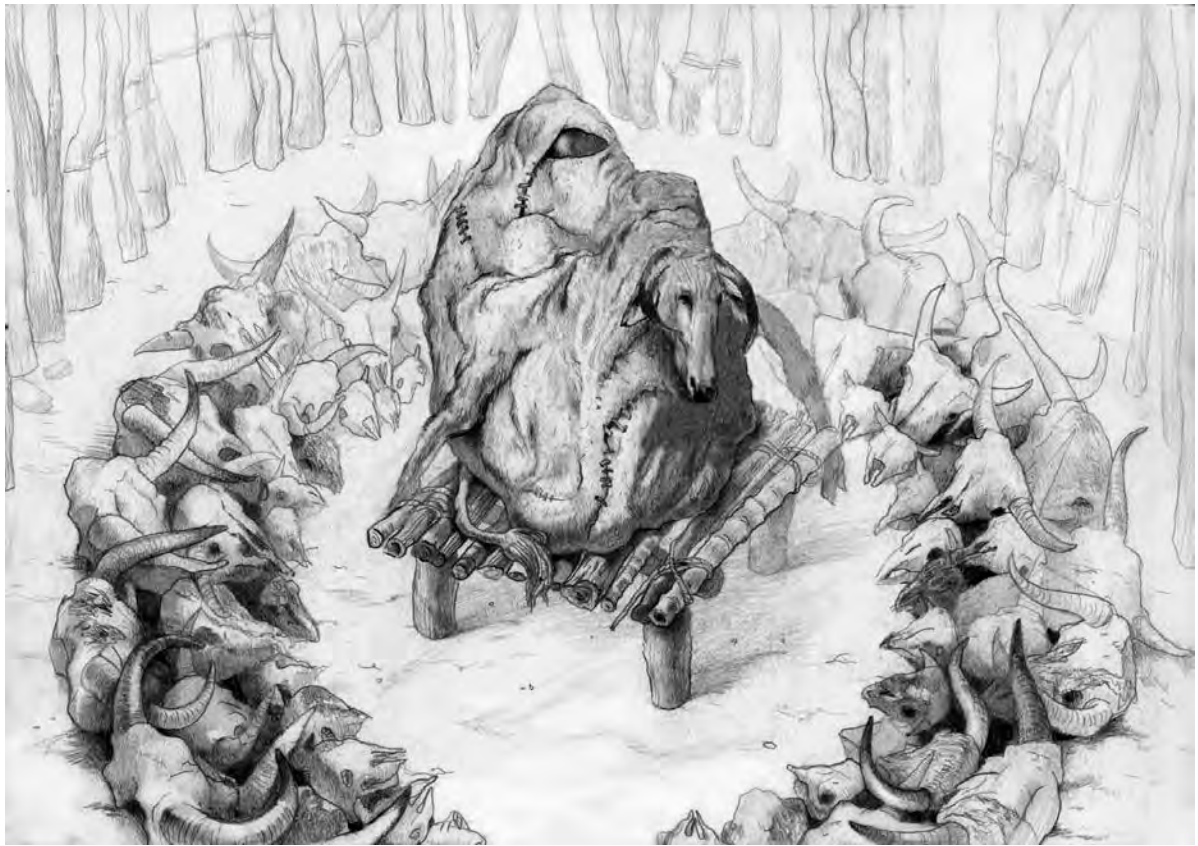


Fig. 125. Reconstitution de la sépulture du leader rituel Hamar (*bitta*). Il repose, enveloppé dans une peau de bovin sacrifié pour ses funérailles, au milieu d'un cercle de bucranes. Dessin : Y. Alexeeva Dubosson 2011.



Fig. 126. Bœuf Dinka dans un campement. Il s'agit d'un animal favori, comme l'indique son encornure asymétrique, avec la corne gauche tournée vers le bas et le frontal (Morton 2006b). Photo : C.G. Seligman 1910.



Fig. 127. Bovin Nuer décoré à la pointe de ses cornes de glands de poils noirs. Il présente également une encornure asymétrique (Morton 2006a). Photo : E.E. Evans-Pritchard 1935-1936.



Fig. 128. Les oreilles des animaux favoris Hamar (*errawaké*) sont découpées sur tout leur pourtour, afin de créer un motif crénelé. Une telle découpe est caractéristique de leur statut chez les Hamar. Photo : J. Dubossson 2005.

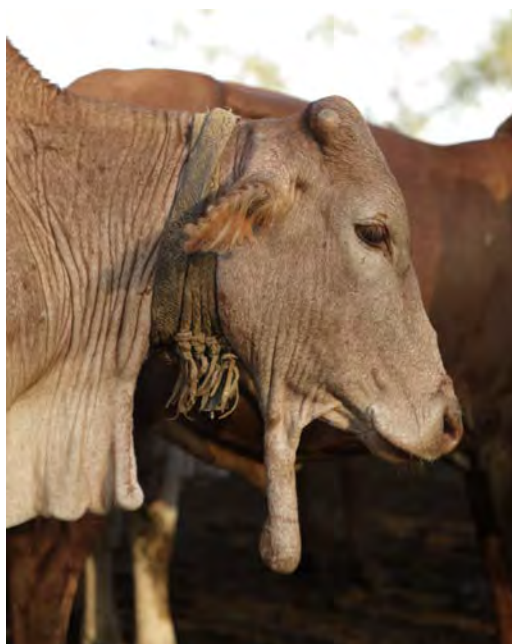


Fig. 129. Le fanon d'un bovin favori Hamar est découpé afin de produire une pendeloque naturelle. Photo : J. Dubossson 2011.



Fig. 130. Bovin favori Hamar (*erramak*) avec ses traits caractéristiques, tels que l'encornure déformée de manière asymétrique, des oreilles crantées, un collier avec une cloche, une pendeloque double. Photo : J. Dubosson 2011.



Fig. 131. Bovin Dassanetch présentant les traits caractéristiques d'un animal favori, tels qu'une encornure déformée de manière asymétrique, un collier avec une cloche, des oreilles crantées, une pendeloque. Les Dassanetch découpent le fanon d'une manière différente des Hamar, puisque la pendeloque pend sous le poitrail et non sous le menton (Almagor 1972 : 86).



Fig. 132. Bovin favori Mursi porteur d'un collier de cuir accompagné d'éléments métalliques (à gauche). Pendeloque sous jugulaire en os de caprin (à droite). Cet élément décoratif était attaché par son sommet en cuir à un collier. De tels ornements étaient encore portés au début du XX^e siècle par les bovins favoris Mursi. Photo : J. Dubosson 2005.



Fig. 133. Bovin Nuer porteur d'un collier avec pendeloque (Laroque & Nougarede 2010 : 30).
Photo : J.-B. Sevette, en 1975 .



Fig. 134. Bovin Hamar avec les scarifications encore fraîches de son marquage clanique. Photo : J. Dubosson 2011.



Fig. 135. Exemples de motifs produits par des scarifications de robes animales dans un but thérapeutique. Photo : J. Dubosson 2011.



Fig. 136. Bovin favori Hamar (*errawak*) à la robe entièrement décorée. Photo : J. Dubosson 2011.



Fig. 137. Bovin favori Hamar (*errawak*) se reposant sur les rives du fleuve Omo. Il présente une robe décorée de demi-cercles concentriques faits au fer rouge, une encornure asymétrique avec la corne gauche déformée, une pendeloque sous-jugulaire, des oreilles crantées et un collier de cuir. Photo : J. Dubosson 2011.



Fig. 138. Éleveur et bovin favori Turkana à la robe décorée de cercles et demi-cercles concentriques (Pavitt 1997 : 128).



Fig. 139. Bovin favori Turkana à la robe marquée au fer de rayures lui donnant un aspect mi-zébu mi-zèbre. Chaque éleveur cherche à posséder un bœuf favori, « *bœuf de danse* », unique et reconnaissable immédiatement. Ce bœuf est nommé d'après l'une de ses caractéristiques et l'éleveur adoptera le même nom (Pavitt 1997 : 129).

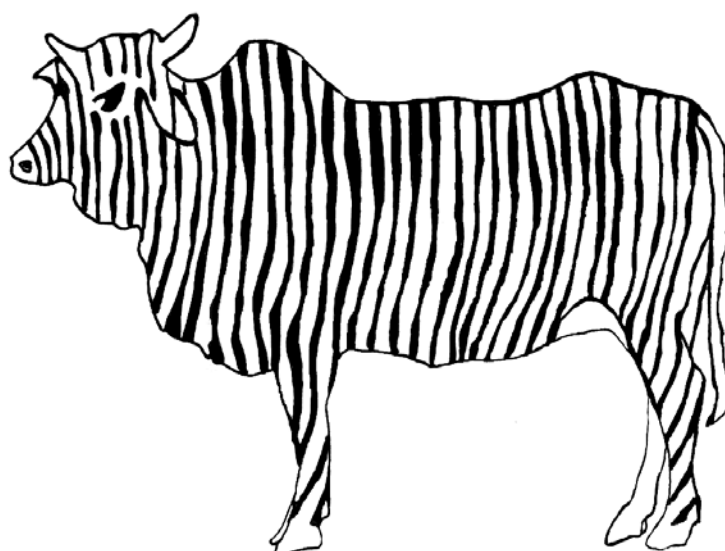


Fig. 140. Bovin Karimojong entièrement scarifié en Ouganda. Ce type de marquage ne se retrouve que sur les animaux favoris aux robes entièrement blanches. Il est réalisé de sorte à imiter les marques d'un zèbre. C'est la seule forme de marquage décoratif adopté par les Karimojong (Dyson-Hudson 1966 : 97, fig. 16).



Fig. 141. Bovin favori Mursi conduit par deux jeunes femmes dans le sud-ouest de l'Éthiopie (Giansanti 2004 : 196-197).



Fig. 142. Bovin favori Murle avec une robe magnifiée par des scarifications, dans le Soudan du Sud. Il montre également une encornure déformée, avec la corne gauche tournée vers le bas et l'avant, alors que la droite est orientée vers le haut et l'arrière (Ayad & Snapp 2011 : 115).



Fig. 143. Bovin favori Borana à la robe scarifiée de cercles et demi-cercles concentriques, Éthiopie (Faye 2009 : 259).

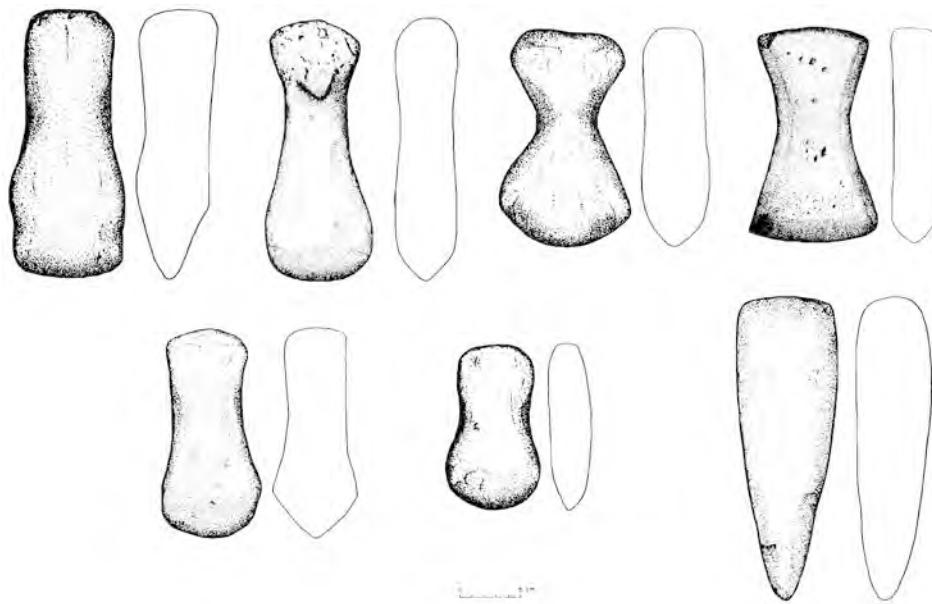


Fig. 144. Exemples de masses pierre utilisées par les éleveurs Pokot du Kenya pour déformer les encornures de leurs bovins favoris (d'après Brown 1990 : 58, fig. 1 et 3).



Fig. 145. Les Nuer incisent les cornes de leur animal favori à l'aide d'une lance, afin de leur donner la forme souhaitée. Cette technique de déformation des encornures est également pratiquée par les Dinka, Shilluk et Murle du Soudan du Sud. Photo : J.-B. Sevette 1975.

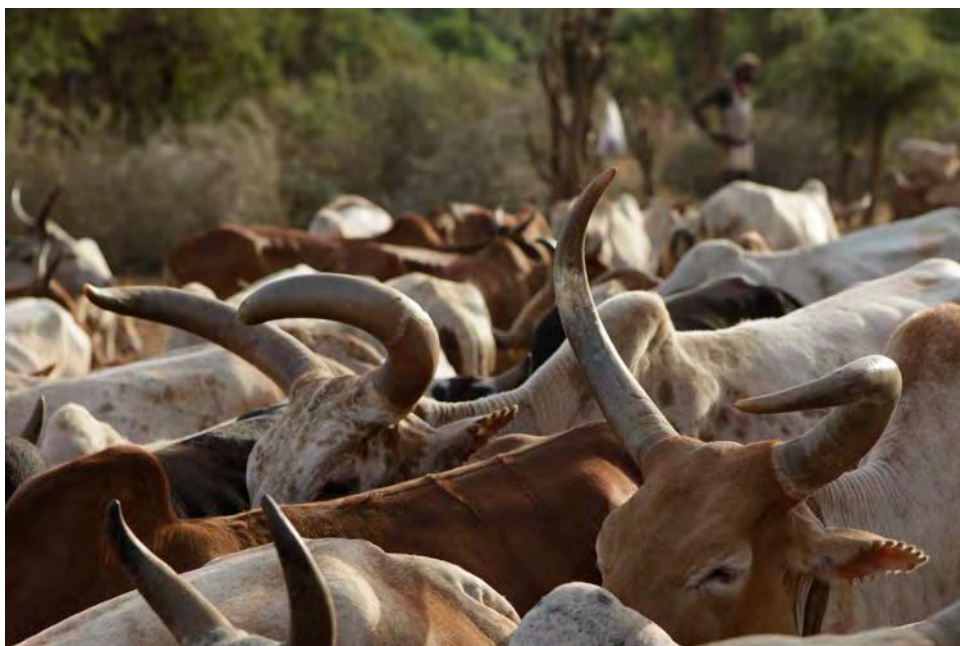


Fig. 146. Deux bovins favoris Hamar montrant des encornures asymétriques. Leur corne gauche a été déformée dans la forme *kamara*, de sorte à croître vers le bas et l'avant, tandis que la corne droite continue sa croissance naturelle vers le haut. Photo : J. Dubosson 2011.



Fig. 147. Bovin favori Turkana du Kenya peu après la déformation de son encornure. Le lien tendu entre les pointes des cornes permet de les rapprocher l'une vers l'autre (Pavitt 1997 : 127).



Fig. 148. Bœuf favori Mursi à l'encornure déformée en anneau, sud-ouest de l'Éthiopie (Insoll *et al.* 2015 : 100, fig. 9).



Fig. 149. Bovin favori Turkana du Kenya aux oreilles crantées et à l'encornure déformée. Les deux cornes sont arquées l'une vers l'autre, « *en une symétrie parfaite* » (Pavitt 1997 : 127).



Fig. 150. Bovin Murle à l'encornure déformée vers l'avant et richement décoré de pompons ou glands aux pointes de ses cornes, Soudan du Sud (Streck 1982 : fig. 92).



Fig. 151. Bovin favori Mursi à l'encornure déformée vers l'avant et porteur d'un collier en cuir avec anneaux métalliques et défense de phacochères, sud-ouest de l'Éthiopie (Insoll *et al.* 2015 : 99, fig. 8).



Fig. 152. Les cornes déformées de ce bovin favori Dinka sont embellies d'un gland de poils à la corne droite par un pompon. Soudan du Sud. Photo : D. Yarrow 2015.



Fig. 153. Dans l'enclos à bétail de son établissement, l'expert Hamar tord la corne gauche de son animal favori vers le bas et l'avant. Il la pousse en direction des cassures produites par la masse en pierre, tandis que ses proches et amis maintiennent fermement l'animal sur le flanc. À droite, un aîné (*donza*), ayant participé à de multiples déformations, assure le bon succès de l'opération en prodiguant quelques conseils à l'expert. Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2005.

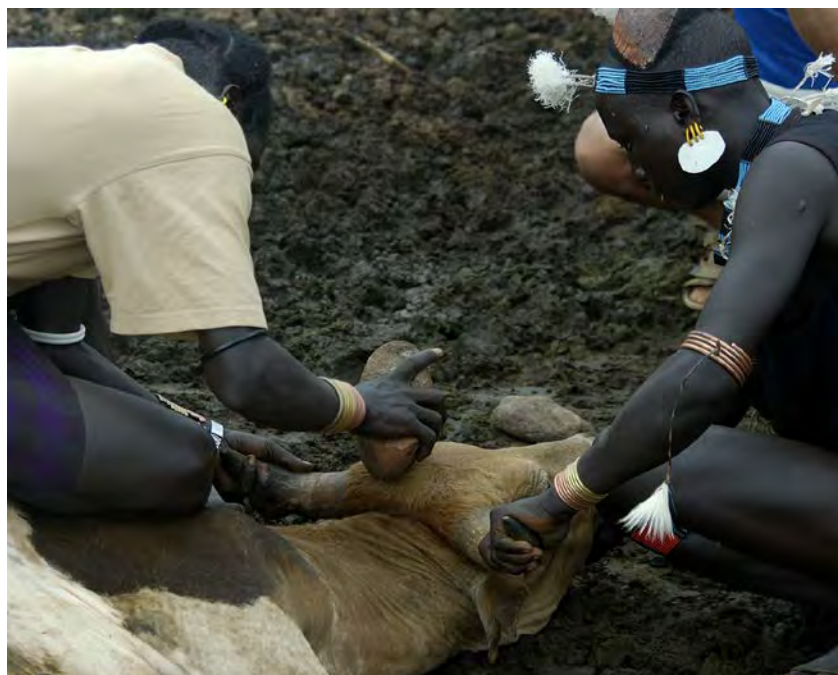


Fig. 154. L'expert Hamar frappe une dizaine de coups nets et précis sur la base de l'étui corné avec une masse en pierre. En fracturant ainsi la base, il libère la corne et la manipule plus facilement dans la direction souhaitée. Photo : J. Dubosson 2005.



Fig. 155. L'expert Hamar attache un lien entre le frontal et la pointe de la corne déformée. Il tend ensuite la corde, de sorte qu'elle force la corne gauche à rester dans la position souhaitée pour la déformation de type *kamara*, à savoir, vers le bas et l'avant. Photo : J. Dubosson 2005.



Fig. 156. Vue du bœuf favori Hamar après la déformation *kamara* (corne gauche déformée vers le bas et l'avant, la corne droite demeurant dans son orientation naturelle vers le haut). De la bouse fraîche est appliquée sur les blessures, afin de favoriser la guérison et de calmer la douleur. Photo : J. Dubosson 2005.



Fig. 157. Jeune Nuer avec une chevelure enduite d'argile et modelée en forme d'encornure unique vers l'avant au Soudan du Sud. Son bras gauche porte de nombreux anneaux, une pratique qui imite celle de la déformation de la corne gauche de l'animal favori. La pose des anneaux métalliques est finalisée avec une masse en pierre frappée de manière répétée et précise, afin de fermer complètement les anneaux autour du bras. Durant quelques semaines ou mois, le bras est irrité, boursoufflé et suinte parfois. Le bras est ainsi rendu immobile, les anneaux le rendent lourd et le pousse vers le bas, à l'image de la corne nouvellement déformée (Morton 2006d). Photo : F. Corfield, entre 1931 et 1935.



Fig. 158. Deux Nuer portant bâtons, têtes de massue et lances au Soudan du Sud. Leur chevelure, enduite d'argile colorée, est modelée en forme d'encornure unique pointant vers l'avant. L'homme de gauche porte une pièce à son oreille, celui de droite une plume blanche (Morton 2006e). Photo : T. Isamil, vers 1920-1927.



Fig. 159. Éleveur Mandari et son bœuf favori au Soudan du Sud. Le jeune homme a décoré son visage de deux lignes imitant la forme des cornes déformées de son animal. Il a également tracé des lignes, sur son corps couvert de cendres, qui représentent les plis du cou animal (Morton 2006f). Photo : J. C. Buxton 1958.



Fig. 160. Éleveur Hamar et bovin favori (*errawak*) dans un campement près du fleuve Omo, sud-ouest de l'Éthiopie. Photo : J. Dubosson 2011.

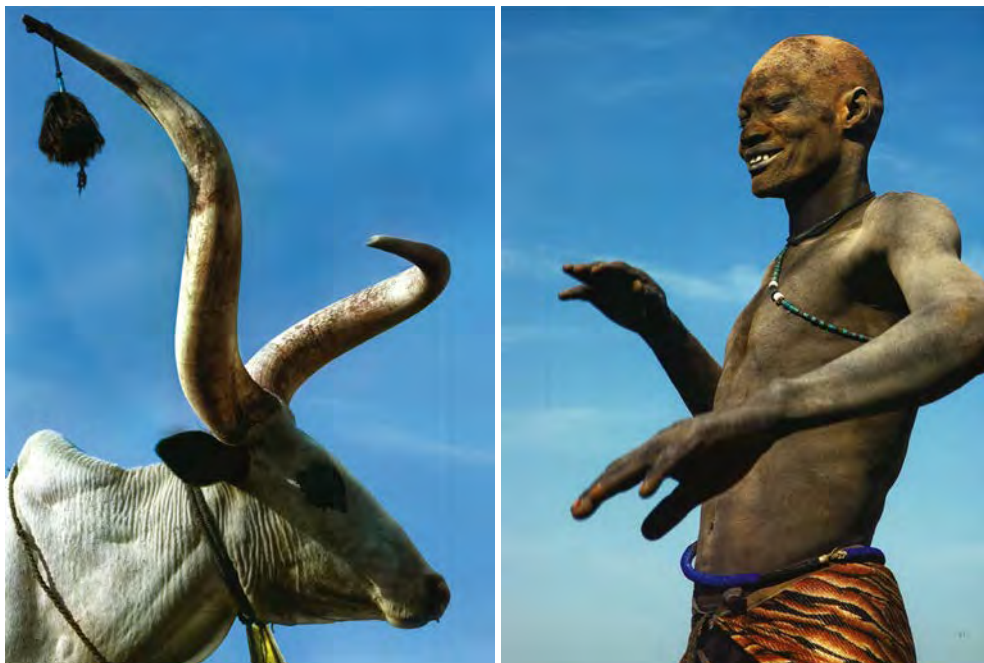


Fig. 161. Au sein du phénomène des animaux favoris, les éleveurs reproduisent avec leurs bras la forme des cornures de leurs animaux favoris lors des danses. Ici, un homme Dinka glorifie dans son chant son bovin et imite la forme asymétrique de ses cornes. Soudan du sud (Fisher & Beckwith 2010 : 40-41).

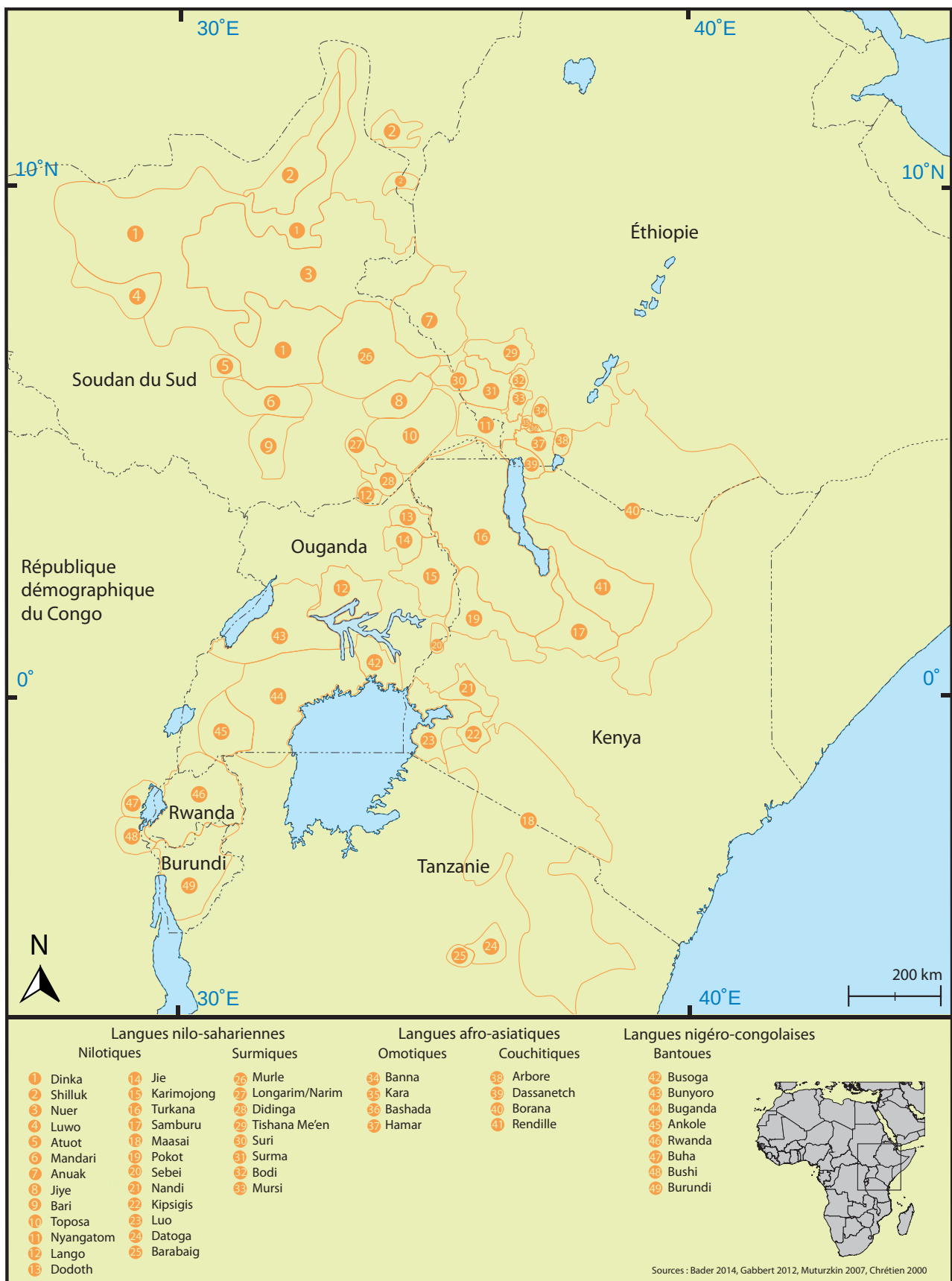


Fig. 162. Répartition territoriale des sociétés à petite échelle aujourd'hui (langues nilo-sahariennes et afro-asiatiques) et des royaumes des Grands Lacs au XIX^e siècle (langues nigéro-congolaises).

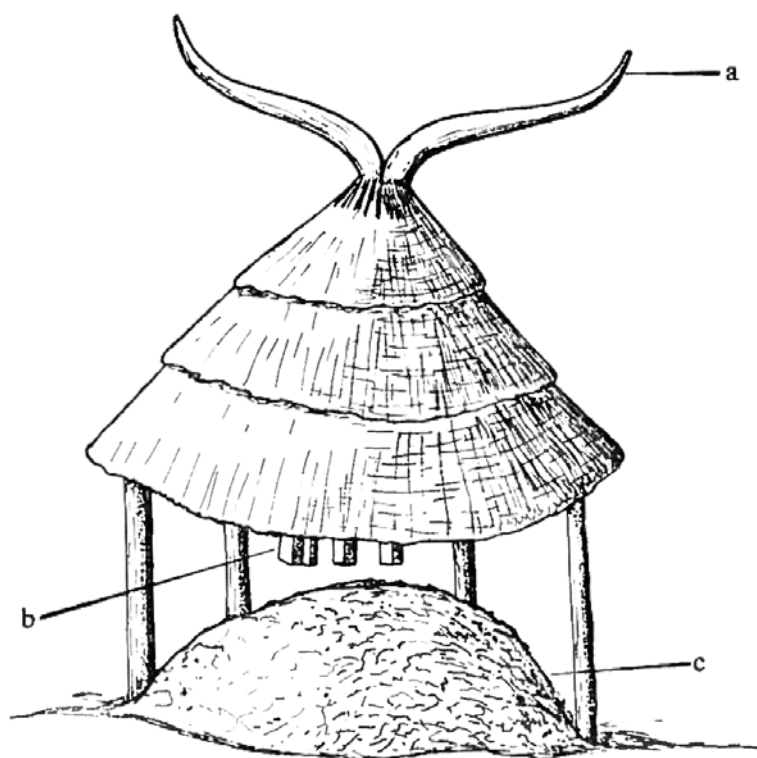


Fig. 163. Mandari. a) cornes du bœuf sacrifié lors de l'inhumation b) possessions suspendues au toit c) monticule surmontant la fosse où se trouve inhumé le défunt (Buxton 1973 : 123, fig. 3).

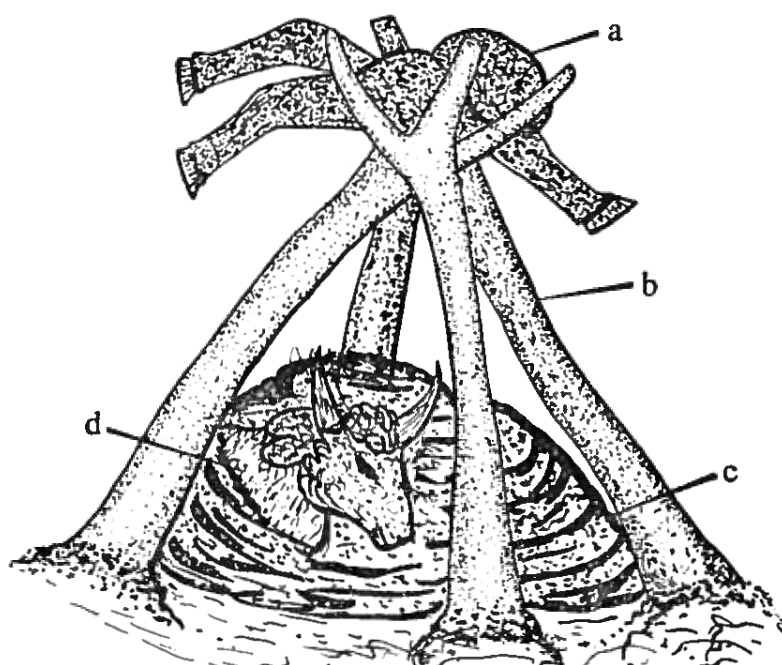


Fig. 164. Monument commémoratif Mandari placé au-dessus de la tombe du défunt en pays Mandari a) pattes et viandes non rituelles b) pieux c) monticule de terre au-dessus de la fosse contenant le défunt d) tête du bœuf sacrifié (Buxton 1973 : 137, fig. 5).



Fig. 165. Monument commémoratif composé de rondins en pays Mandari. Il est placé au-dessus de la tombe du défunt, un chef de clan Mokido. Sa taille varie selon le statut du défunt. Les cornes des bovins sacrifiés se trouvent au sommet de l'empilement, celles de l'animal favori du défunt sont exposées à gauche de l'image (Buxton 1973 : 135, fig. 3).

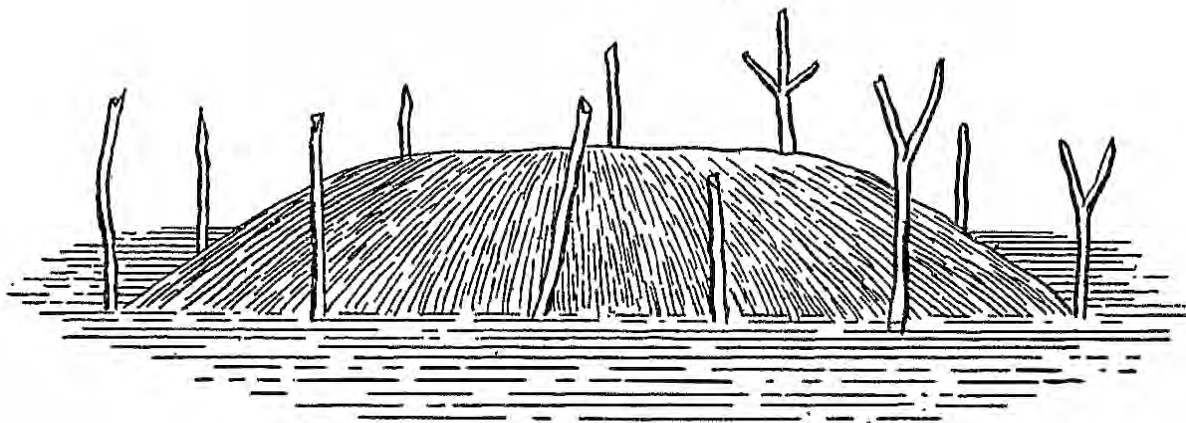


Fig. 166. Chez les Nandi, les personnes très âgées sont enveloppées dans une peau en cuir et inhumées sous un monticule de bouse et de terre. Si un malheur venait à frapper les fils ou frères du défunt, il est considéré être l'œuvre de l'esprit du défunt, contrarié par quelque chose qui a été fait ou qui n'a pas été fait. Le fils le plus âgé plante alors des piquets autour de la tombe et invite les proches parents endeuillés à se réunir pour une cérémonie spécifique, afin d'apaiser l'esprit (Huntingford 1953 : 149).



Fig. 167. Habitation Dinka avec une toiture en chaume à côté de l'entrée. Il s'agit d'une sépulture d'homme très probablement. Dans certains groupes Dinka, il est dit que les femmes sont inhumées à l'intérieur des huttes et les hommes plus âgés dans l'enclos à bétail (Morton 2006c). Photo : C.G. Seligman vers 1910.

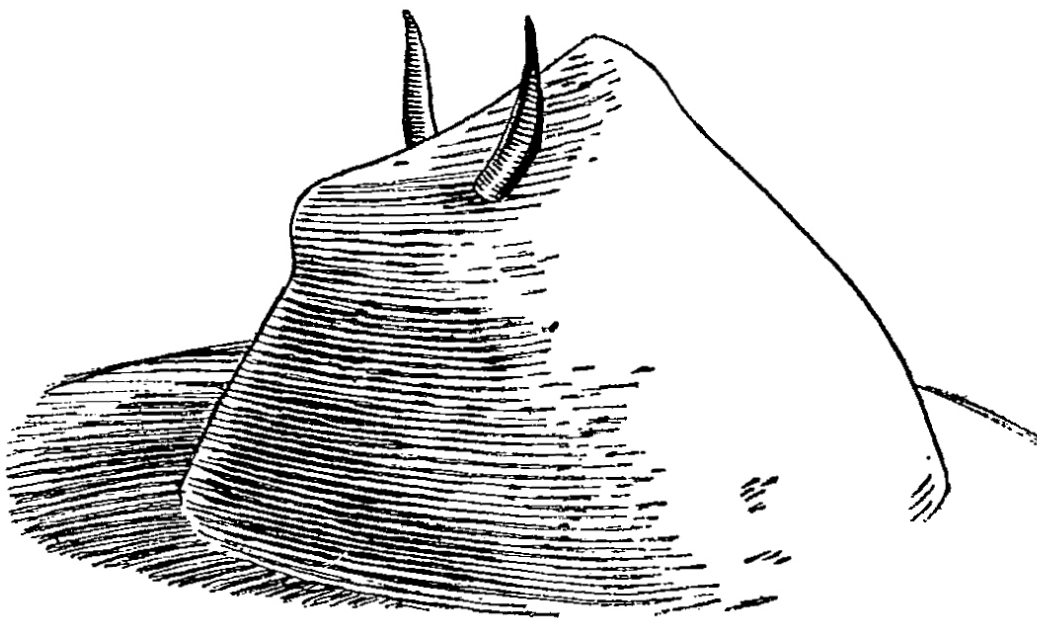


Fig. 168. Cénotaphe d'un Reik Dinka évoquant le corps d'un taureau. Les cornes du bovin sacrifié pour le défunt sont directement plantées dans le monticule de terre (Seligman & Seligman 1932 : 201, fig. 15, d'après Titherington 1927 : 176).

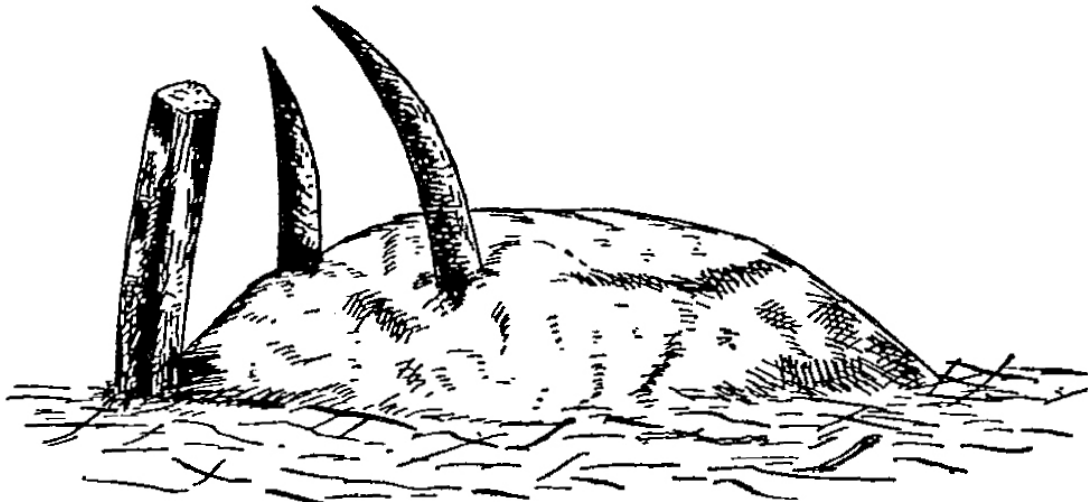


Fig. 169. Cénotaphe (*buor*) Dinka en forme de taureau construit quelques jours après la mort d'un homme afin d'accueillir son esprit. Ce monument commémoratif ne se trouve pas au-dessus de la tombe, mais est réalisé à proximité de l'établissement du défunt. C'est là que des offrandes de lait, de bière et de nourriture ont lieu. Les cornes sont celles d'un bovin dont le sacrifice est destiné à apaiser l'esprit du mort (Seligman & Seligman 1932 : 203, fig. 16).

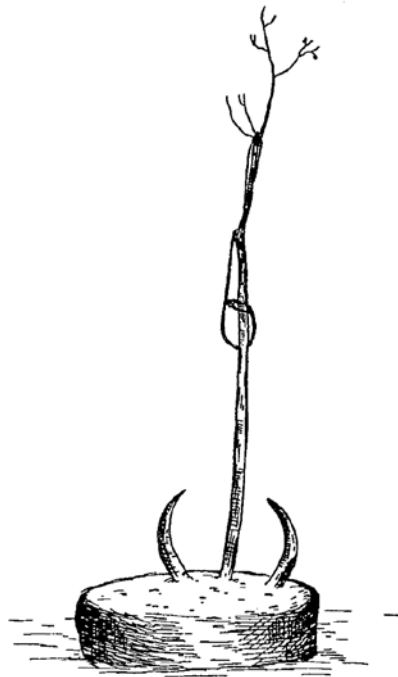


Fig. 170. Cénotaphe (*buor*) Dinka de forme circulaire avec, implantées dans la masse de terre, les cornes du taureau sacrifié pour le défunt. Un jeune arbre ou alors le piquet auquel était attaché l'animal avant son sacrifice est fiché dans la masse et la corde d'attache est placée au sommet. Le cénotaphe est considéré comme le lieu de résidence de l'esprit du défunt (Seligman & Seligman 1932 : 204, fig. 17).



Fig. 171. Reine du troupeau (*inyambo*) aux cornes en forme de lyre. Les *inyambo*, sélectionnées pour leur beauté et leurs longues encornures, étaient, dans le Rwanda ancien, des vaches réservées aux rois (*bami*). En leur honneur, avait été développée une poésie pastorale qui les célébrait exclusivement, ainsi qu'une danse spécifique qui empruntait au domaine pastoral le vocabulaire concernant ses différentes phases (Pgkivu 2015). Photo : Pierre Gallez, vers 1950.



Fig. 172. Vaches nobles et sacrées *inyambo* aux encornures en forme de lyre. Elles sont ornées de colliers, ainsi que de pompons aux pointes des cornes (Pgkivu 2009). Photo : A. Gatti, année 1934.



Fig. 173. Présentation d'un troupeau de vaches *inyambo* au roi du Rwanda (Pgkivu 2014). Photo : M. Campion, 1940-1950.



Fig. 174. Présentation au roi Mutata Rudahigwa du Rwanda d'une vache de son troupeau (Pgkivu 2014). Photo datée des années 1950.



Fig. 175. À l'arrière-plan, habillé d'un vêtement blanc avec des motifs floraux, se trouve le propriétaire du bétail et devant lui son client. Ce dernier manifeste sa joie en dansant face à la vache qui vient de lui être confiée, imitant avec ses bras la forme en lyre des encornures animales, Rwanda ancien (Harroy 1984 : 51).



Fig. 176. Les enclos funéraires ou bosquets sacrés (*imana*) au Burundi (Meyer 1916 : fig. 29).



Fig. 177. Les enclos funéraires du roi Ntare au Burundi se transforment au fil des ans en de véritables forêts ou bosquets dits sacrés (Ndayishinguje 1977 : photo 3).

PARTIE III

ETHNOARCHÉOLOGIE



Fig. 178. Bovin avec un étui corné unique et pendeloque boulée simple. Gravure rupestre du Jebel Nuqay, Libye (Grandini 1999).



Fig. 179. Bovin gravé à encochure déformée, avec la gauche orientée vers le bas et la droite vers le haut. Un motif spiralé se trouve derrière sa nuque. Tin Tarabine, massif du Hoggar, Algérie (Allard-Huard 2000 : 232, fig. 118).

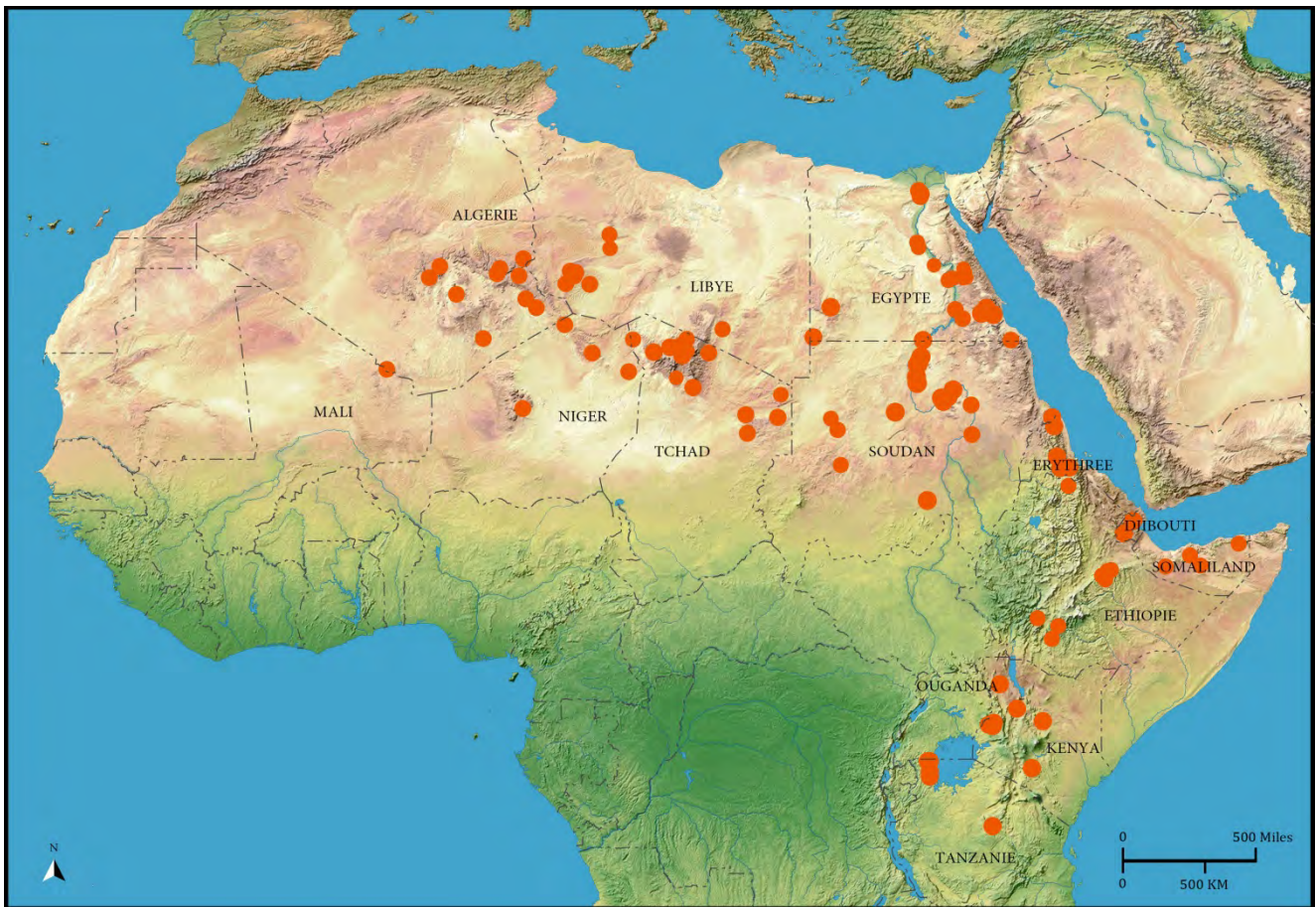


Fig. 180. Carte de répartition des sites rupestres avec des représentations peintes et gravées, figuratives et non-figuratives, de bovins aux encornures déformées de manière asymétrique en Afrique du nord et de l'est.

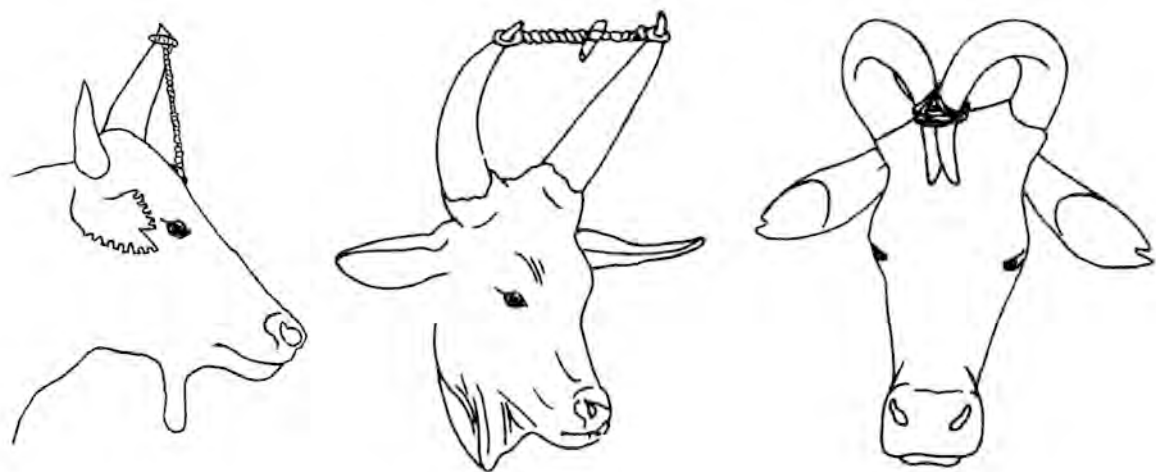


Fig. 181. Exemples de techniques de déformations des encornures bovines. À droite, le lien entre la pointe et le frontal assure une déformation asymétrique de l'encornure, avec la corne gauche tournée vers le bas. Au centre, les deux cornes sont forcées à se rapprocher l'une de l'autre au-dessus de la tête, de sorte à former un croissant ou un anneau. À droite, les deux cornes ont été déformées aussi bien vers le bas et l'avant que l'une vers l'autre (modifié d'après Chaix 1996, 96 : fig. 2.2a).



Fig. 182. Bovin Dinka à l'encornure gauche déformée et porteur d'un gland décoratif à la pointe de sa corne droite, Soudan du Sud (Dijkstra & Van Loon 2016).



Fig. 183. Bovin favori Dinka à l'encornure déformée et porteur de glands décoratifs, Soudan du sud (Salgado 2013).



Fig. 184. Bovin favori Dinka à l'encornure déformée et porteur de longs pompons décoratifs, Soudan du sud (Bradberry 2010).



Fig. 185. Bovin gravé porteur d'une encornure déformée, de pendeloques multiples et d'une robe ornée d'une série de points. Geddi-Sebu en Nubie. Photo : J. Dubosson 2007.



Fig. 186. Figurine de bovin modelée en terre cuite découverte à Aniba en Nubie. L'animal présente sous le cou un appendice suggérant le départ d'une pendeloque peut-être naturelle. Photo : Marc Juillard (Honegger 2014 : 80).



Fig. 187. Bovin favori Hamar porteur d'une pendeloque naturelle tombant sous le cou Photo : J. Dubosson 2011.



Fig. 188. Bovin favori Dassenetch avec une pendeloque naturelle issue de son poitrail (Almagor 1983, fig. 5).



Fig. 189. Bovins favoris Bodi porteurs d'un collier orné d'une cloche, de pendeloques, de bracelets métalliques et de défenses de phacochères (Christophe 2015).

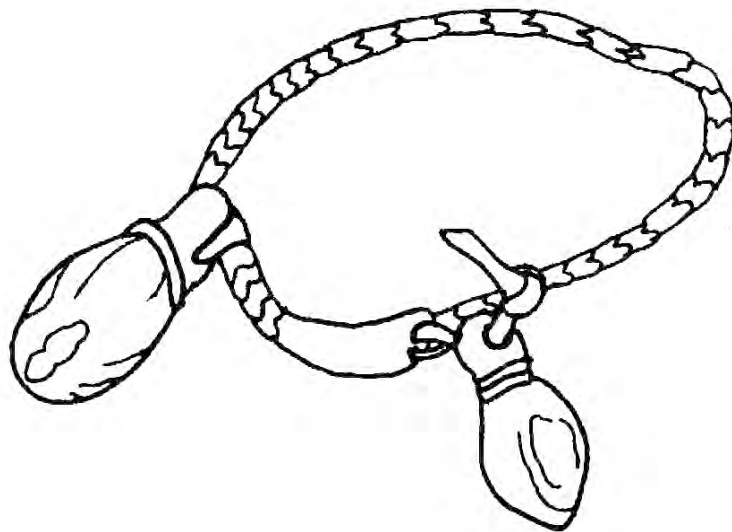


Fig. 190. Les bovins Maasai arborent des colliers en cuir ornés de deux pendeloques en ivoire (Saitoti & Beckwith 1980).

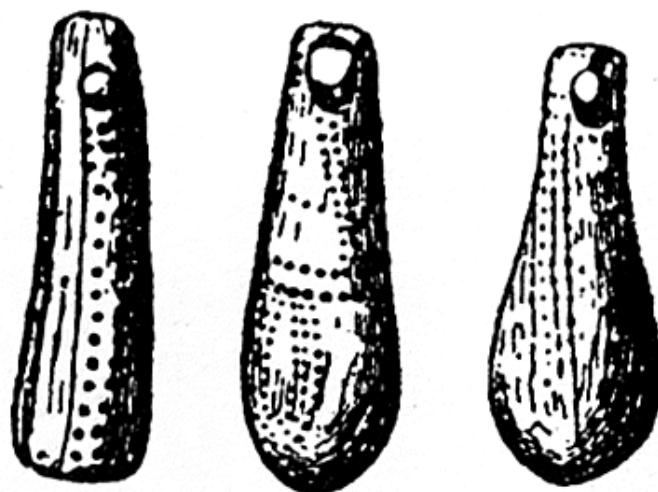


Fig. 191. Pendeloques en ivoire pour le bétail des Maasai et des Kavirondo, Kenya et Tanzanie (Baumann & Westermann 1962 : 264, fig. 218)

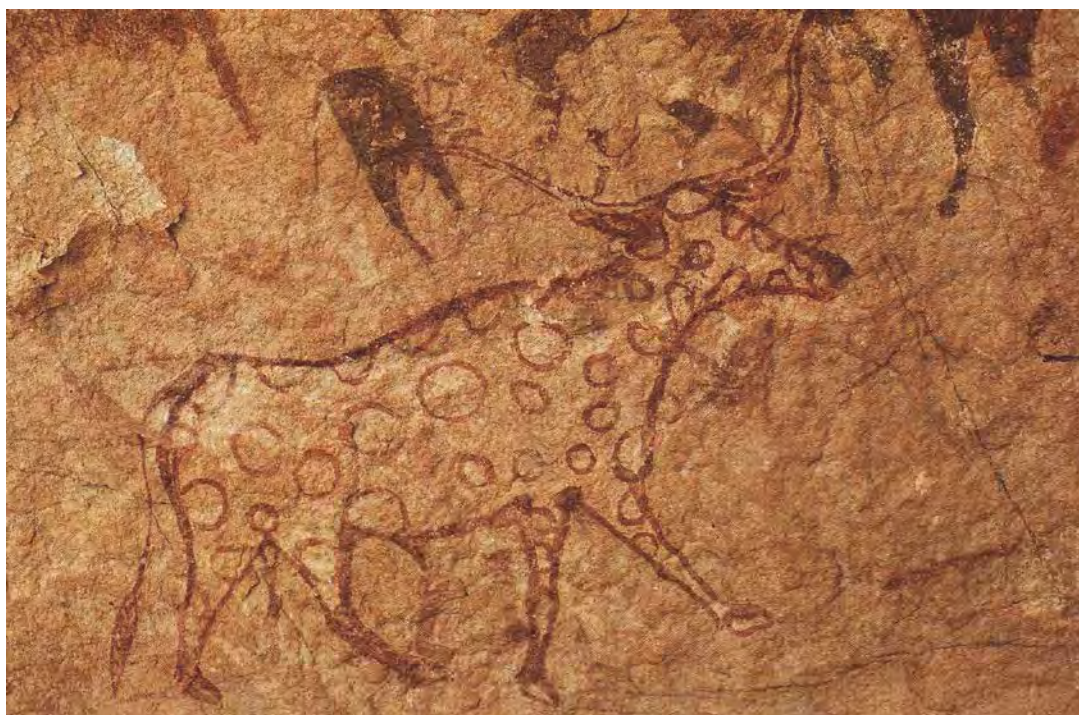


Fig. 192. Bovin peint à la robe ornée de cercles à In-Aglim, dans l'Immidir, Algérie. Photo : Bernezat, J.-L. et O. (Gauthier 1996 : 80, fig. 74).

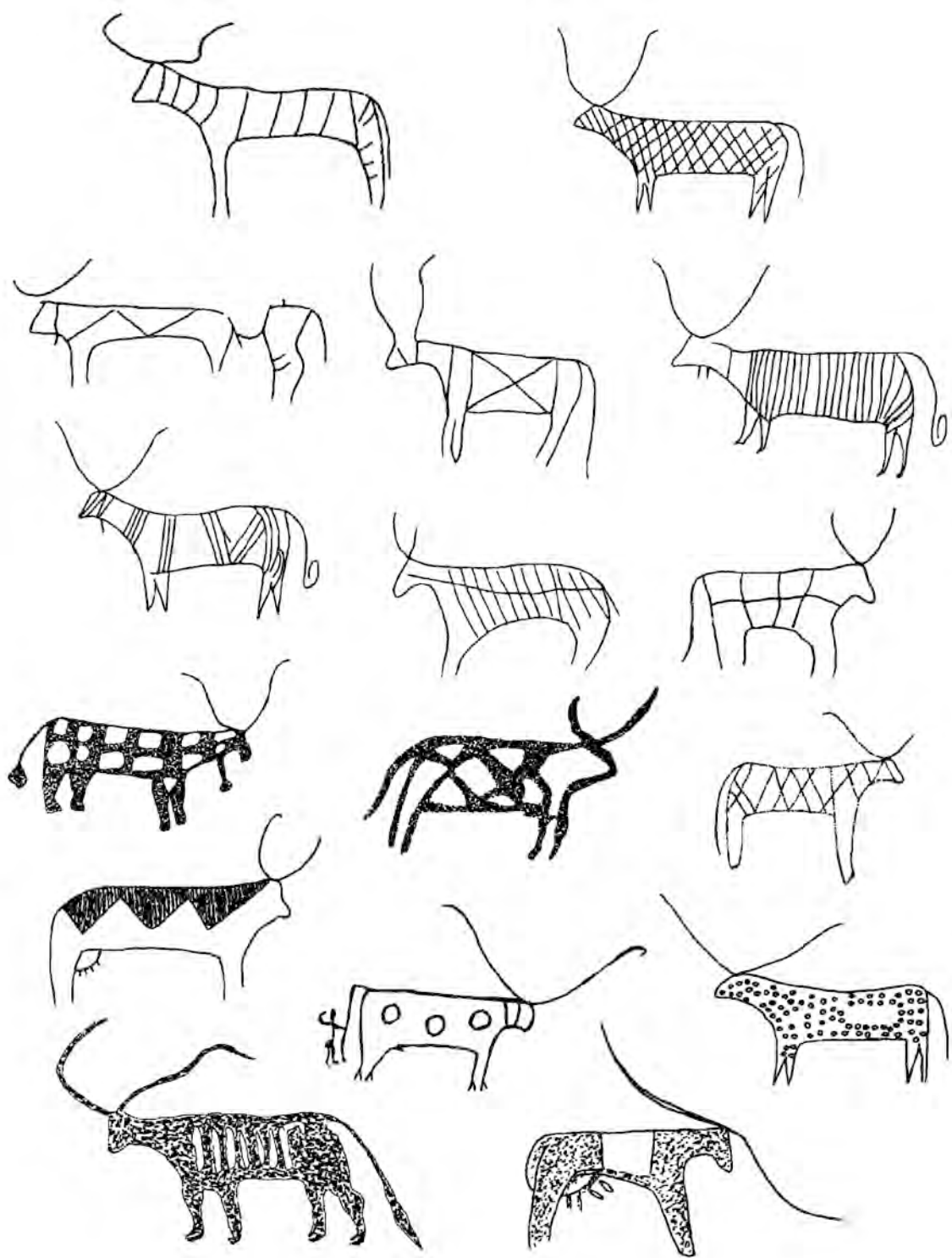


Fig. 193. Représentations peintes et gravées de bovins aux robes décorées de motifs géométriques considérés comme caractéristiques du Groupe C de Nubie (Allard-Huard 2000 : 30, fig. 6).



Fig. 194. Éleveur Peul et vaches peintes de motifs géométriques temporaires pour la fête de la traversée du fleuve Niger à Diafarabé, Mali (Desjeux & Desjeux 2008).

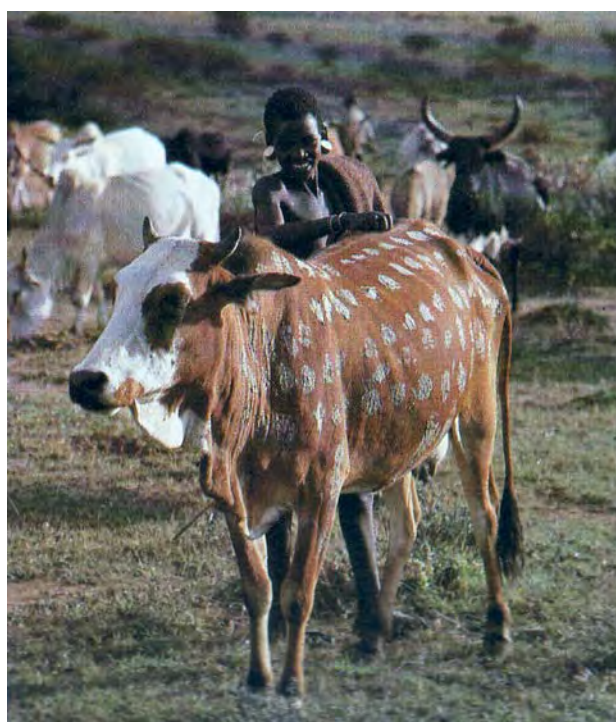


Fig. 195. Éleveur et vache Samburu décorée de séries de points. Il s'agit d'un marquage temporaire, puisque les points ont été réalisés avec de la boue. Kenya (Jones 1984).



Fig. 196. Bovin favori Hamar juste après la découpe de ses oreilles et de son fanon en pendeloque. Des lignes sont tracées sur sa robe avec de la bouse fraîche de vache. Ce marquage a une fonction esthétique, symbolique et apotropaïque. Photo : J. Dubosson 2011.



Fig. 197. La robe du bovin est brûlée superficiellement à l'aide d'un objet métallique (*jumbo*) chauffé sur un foyer établi juste à côté, dans l'enclos à gros bétail. Les éleveurs Hamar apposent leur marque clanique à chacun des animaux de leurs troupeaux. Photo : J. Dubosson 2009.



Fig. 198. Sur la robe de ce bovin Hamar se trouve un motif abstrait résultant d'un marquage d'ordre sanitaire ou thérapeutique. Le motif a été produit au fer rouge. Photo : J. Dubosson 2011.



Fig. 199. La robe d'un bovin Hamar favori est ornée de motifs géométriques qui attestent de son statut de favori et mettent en valeur certaines parties du corps animal. Ces motifs sont considérés comme des ornements par les éleveurs Hamar. Photo : J. Dubosson 2005.