



L'ANTHROPOLOGIE EN PARTAGE

Autour de l'œuvre
de Pierre Bonte

KARTHALA

Sous la direction
de **Yazid Ben Hounet**
Anne-Marie Brisebarre
Barbara Casciarri et
Abdel Wedoud Ould Cheikh



Le parcours de Pierre Bonte a laissé un héritage scientifique considérable, offrant sur près d'un demi-siècle (1965-2013) des avancées significatives dans la compréhension des sociétés musulmanes, en particulier ouest-sahariennes. Cette anthropologie foisonnante, toujours soucieuse de faire le lien entre la parenté, le politique, le religieux et l'économique, n'a eu de cesse d'ouvrir de nouvelles pistes de réflexion à partir d'une ethnographie de terrain rigoureuse et d'une connaissance approfondie de la littérature anthropologique française et anglo-saxonne.

Les articles publiés dans cet ouvrage ont été exposés lors du colloque international organisé en son hommage au Collège de France en janvier 2015. Ils reflètent la diversité des thématiques de recherche qu'il a abordées, de ses premiers travaux sur le pastoralisme aux *Récits d'origine* (Karthala, 2016), dont le manuscrit était pratiquement achevé lors de son décès. L'ouvrage met ainsi en dialogue des anthropologues reconnus, de différentes générations, autour d'une œuvre centrale, en France et au-delà, s'agissant de l'anthropologie comparative des sociétés et cultures musulmanes, et plus largement de l'anthropologie sociale.

Yazid Ben Hounet est chargé de recherche au CNRS, membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France).

Anne-Marie Brisebarre est directrice de recherche émérite au CNRS, membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France).

Barbara Casciarri est maître de conférences HDR à l'Université Paris 8 et chercheuse au LAVUE UMR 7218.

Abdel Wedoud Ould Cheikh est professeur émérite à l'Université de Lorraine.



Centre Jacques-Berque
مركز جاك بارك
études en sciences humaines et sociales
للبحاث في العلوم الانسانية و الاجتماعية

L'ANTHROPOLOGIE EN PARTAGE

Ouvrage publié avec le concours du Centre Jacques Berque,
de la FMSH et de l'IISMM

KARTHALA sur Internet :
www.karthala.com
Paielement sécurisé

Couverture : Photo Pierre Bonte.

© Éditions KARTHALA, 2020
ISBN : 978-2-8111-2733-6

Sous la direction de
**Yazid Ben Hounet, Anne-Marie Brisebarre,
Barbara Casciarri et Abdel Wedoud Ould Cheikh**

L'anthropologie en partage

Autour de l'œuvre de Pierre Bonte

Éditions Karthala
22-24 boulevard Arago
75 013 Paris

Les contributeurs

Benjamin Acloque, doctorant à l'EHESS, Paris

Hélène Artaud, maître de conférences au MNHN, Patrimoines locaux et gouvernance (PALOC), Paris

Yazid Ben Hounet, chargé de recherche au CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, Paris ; chercheur associé à l'Institut d'anthropologie sociale, Université Comenius, Bratislava (Slovaquie)

Hocine Benkheira, directeur d'études à l'EPHE, GSRL, Paris

Alejandro Bilbao Zepeda, professeur à l'Institut de neurosciences cliniques, Faculté de médecine, Université Australe (Chili)

Sébastien Boulay, maître de conférences à l'Université Paris Descartes, CEPED

Anne-Marie Brisebarre, directrice de recherche émérite au CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, Paris

Barbara Casciarri, maître de conférences à l'Université Paris 8, chercheuse au LAVUE UMR 7218

Riccardo Ciavolella, chargé de recherche au CNRS, IIAC-EHESS, Paris

Edouard Conte, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)

Jean-Pierre Digard, directeur de recherche émérite au CNRS, Mondes iranien et indien, Paris

Cristina Figueiredo, maître de conférences à l'Université Paris Descartes, Laboratoire Eda

John G. Galaty, professeur, McGill University (Canada)

Marie-Luce Gélard, maître de conférences à l'Université Paris Descartes, Canthel

Alessandra Giuffrida, chercheuse associée à l'IREMAM, Aix-en-Provence

Agnès Jahier, directrice de Périphérie, Centre de création cinématographique, Montreuil

André Julliard, chargé de recherche au CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence

Aïda Kanafani-Zahar, directrice de recherche émérite au CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, Paris

Évelyne Larguèche, ingénieur de recherche au CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, retraitée

Céline Lesourd, chargée de recherche au CNRS, Centre Norbert Elias, Marseille

Mohamed Mahdi, professeur à l'École nationale d'agriculture, Meknès (Maroc)

E. Ann McDougall, professeur, University of Alberta (Canada)

Abderrahmane Moussaoui, professeur, Université Lyon 2, LADEC

Mohamed Fall Ould Bah, CEROS, Nouakchott (Mauritanie)

Abdel Wedoud Ould Cheikh, professeur émérite, Université de Lorraine

Enric Porqueres i Gené, directeur d'études à l'EHESS, LAIOS-IIAC, Paris

Adoram Schneidleder, docteur de l'EHESS, Paris

Michel Tabet, post-doctorant affilié au Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris

Catherine Taine-Cheikh, directrice de recherche émérite au CNRS, LACITO, Paris

Préface

Pierre Bonte, dont ses amis et collègues ont souhaité honorer la mémoire à travers les contributions du présent ouvrage, est décédé le 4 novembre 2013, au terme d'un parcours de recherche et de production en anthropologie d'une richesse et d'une diversité exceptionnelles.

Il est né le 25 août 1942 à Annoeullin, dans la région houillère du nord de la France. Le milieu de ses ascendants, fortement lié aux exploitations minières où travaillaient bon nombre d'entre eux, était le siège d'une tradition syndicale et militante de gauche, illustrée par le grand-père de Pierre, Henri Bonte (1890-1971), maire SFIO d'Annoeullin, et par son cousin, Florimond Bonte (1890-1977), longtemps chef de la Fédération du Nord du Parti Communiste, rédacteur en chef de *L'Humanité* et député du PCF jusqu'en 1958. Fils de deux parents instituteurs, Pierre Bonte a grandi, avec ses trois sœurs, dans une famille à l'esprit républicain et laïc affirmé. Tout jeune homme, il baigne dans les récits et les luttes qui ont fait la puissance et le prestige du PCF jusqu'au début des années 1970. Il était de bien des manifestations, comme celle de Charonne (8 février 1962) contre l'OAS et la guerre d'Algérie, qui fut durement réprimée par les services de police du préfet de Paris (9 morts). Le marxisme, qui représentera longtemps une de ses sources essentielles d'inspiration dans le champ de l'anthropologie, est donc présent dans son environnement, pour ainsi dire dès le berceau. Son intérêt pour le monde arabo-musulman où s'inscrira l'essentiel de ses enquêtes de terrain apparaît, lui aussi, assez tôt – dès le début des années 1960 – et il ne cessera de se renforcer ultérieurement, nourri par des liens familiaux, des relations d'échange et de collaboration avec des chercheurs de l'espace saharo-maghrébin, de nombreuses directions de thèse, etc.

Après un baccalauréat obtenu à Lille en 1960, Pierre Bonte vint s'inscrire en lettres à la Sorbonne, où il obtiendra une licence de sociologie, suivant parallèlement divers enseignements de psychologie et réussissant des certificats de licence dans cette discipline (1963-1964). La partie anthropologique des enseignements de la sociologie se passait au Musée

de l'Homme, où il suivra notamment les cours d'André Leroi-Gourhan. C'est sous sa direction que Pierre s'inscrira en vue d'une thèse de troisième cycle sur les Touaregs Kel Gress. Il séjournera à cet effet au Niger d'octobre 1965 à mars 1967 et soutiendra, en 1971, son mémoire de troisième cycle (*Production et échanges chez les Touaregs Kel Gress du Niger*), sous la direction de Robert Cresswell, André Leroi-Gourhan ayant entre-temps pris sa retraite.

À partir de cette date, Pierre Bonte enchaînera de nombreux séjours à l'étranger, dans le cadre de missions confiées par des organismes nationaux ou internationaux et/ou pour les besoins de ses propres recherches. Il séjournera ainsi en Algérie (mars-juin 1969), en mission pour la Direction française de l'aménagement du territoire (DATAR). Il reviendra à plusieurs reprises au Niger pour poursuivre ses propres recherches sur un financement du CNRS pour une période de douze mois étalés sur les années 1968-1972.

À compter de 1969, cependant, c'est la Mauritanie qui devient son principal terrain d'investigation et il ne la quittera pour ainsi dire plus. D'octobre 1969 à mars 1972, il y effectue, entre Zouérate et Nouadhibou, une longue enquête sur le personnel mauritanien de la société des Mines de Fer de Mauritanie (MIFERMA) qui deviendra, après sa nationalisation (1973), la Société Nationale Industrielle et Minière (SNIM). Le personnel en question était, à l'époque, en bonne partie composé de ressortissants de tribus de l'Adrar (Awlâd Ghaylân, Idayshilli, etc.). Pierre Bonte en fera un recensement exhaustif en sept épais fascicules. Ce sera le point de départ d'un intérêt pour les populations de l'Adrar mauritanien qui ne cessera de s'étendre et de s'approfondir jusqu'à la fin de sa vie. Des populations qu'il a fini par connaître lignage par lignage, famille par famille, arpentant avec sa prodigieuse mémoire le dédale enchevêtré de leurs généalogies, traquant dans leurs moindres détails leurs alliances et leurs conflits, retraçant avec minutie les tribulations de leurs chefferies. La monumentale thèse d'État (2352 p., 4 vol.) qu'il a consacrée en 1998 à cette région de la Mauritanie (*L'émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara Occidental*, Paris, EHESS) ainsi que les nombreuses publications qui l'ont précédée ou suivie témoignent de l'immense érudition non seulement adraroise, mais plus largement mauritanienne, de Pierre Bonte.

Ce travail de recherche entamé sur la Mauritanie, Pierre Bonte, recruté au CNRS comme chercheur en 1973, le poursuivra dans le cadre de cette institution, effectuant des enquêtes qui auront couvert en tout près de sept années de terrain mauritanien étalées sur plus de quarante ans. D'autres terrains circonvoisins (Mali, Maroc) ou plus lointains (Tunisie) seront également visités par Pierre Bonte à l'occasion de missions de plus courte durée, même si son intérêt pour le Sahara occidental sous administration marocaine, historiquement et sociologiquement très lié à son terrain

adrarois, l'a amené de plus en plus fréquemment au Maroc au cours des toutes dernières années de sa vie¹.

La carrière administrative de Pierre Bonte s'est tout entière déroulée au Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France/CNRS/EHESS), fondé par Claude Lévi-Strauss en 1960. Devenu directeur de recherche au sein de cette institution en 1985, Pierre Bonte, dont la renommée mondiale en tant qu'anthropologue des espaces sahariens, des systèmes tribaux arabe et touareg, et, plus largement, des sociétés pastorales était désormais solidement établie, va consacrer toujours plus de temps à l'encadrement de la recherche, à la fois en tant qu'enseignant, directeur de thèse et animateur de groupes de recherche.

Pierre Bonte a participé à de nombreuses instances scientifiques en France et dans le monde (unités de recherche *ad hoc*, conseils scientifiques, commissions de spécialistes, instances d'évaluation, comité de revues, etc.). Il a dirigé la collection « Anthropologies » de la maison d'édition Kimé (France) qui a publié plusieurs ouvrages significatifs du champ anthropologique. Il a organisé, ou contribué à organiser, une multitude de colloques et de séminaires, prononcé des dizaines de conférences un peu partout dans le monde et accordé des interviews à de nombreux organes de presse autour de ses sujets de prédilection territoriaux ou anthropologiques.

Il laisse une œuvre immense qui compte près de 400 titres : 26 ouvrages (écrits ou co-édités, seul ou en collaboration) et une multitude de chapitres d'ouvrages et d'articles de revues spécialisées, de comptes rendus, etc. Pour un anthropologue de sa génération et de sa formation, le travail anthropologique était avant tout le fruit d'une *expérience de terrain*. Et rares sont sans doute les anthropologues qui ont creusé avec autant de persévérance et sur des durées aussi significatives les sentiers de leur terrain et tiré de cette expérience sans cesse renouvelée un matériau aussi riche et aussi méticuleusement collecté.

Le recueil des données de terrain auquel Pierre Bonte attachait tant d'importance ne prenait bien sûr pleinement son sens qu'ordonné par une pensée et associé à une démarche consciente de ses choix méthodologiques et théoriques. Une double influence, marxienne et structuraliste, marque de son empreinte une bonne partie du cheminement théorique qui fut le sien. L'intérêt pour les armatures matérielles et technologiques des sociétés humaines, mais aussi la recherche de fondements structuraux universels à la similitude et à la diversité de leurs productions symboliques ont orienté

1. Quelques jours avant son décès, Pierre Bonte avait achevé l'écriture d'un ouvrage rendant compte des données collectées lors de ses missions au Sahara occidental (2012-2013), son analyse anthropologique étant fondée sur sa profonde connaissance de la société *baydhân* hassanophone. Ce livre a été publié, de façon posthume, en décembre 2017 sous le titre *Identités et changement socioculturel dans l'Ouest saharien (Sahara occidental, Mauritanie, Maroc)*.

les interrogations et les réflexions qu'il a commencé d'abord par appliquer aux sociétés nomades observées dans ses terrains les plus régulièrement et les plus longuement fréquentés : les Touaregs et les Maures. De sa thèse sur les Kel Gress à celle qu'il a consacrée, trente ans plus tard, à l'émirat de l'Adrar, de l'ouvrage collectif *Production pastorale et société* (Paris et Cambridge, 1979) au beau livre, plus grand public, *Les derniers nomades* (Paris, 2004), en passant, entre autres, par *Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa* (Boulder, 1991) co-dirigé avec J. Galaty et par *Élites du monde nomade touareg et maure* (Aix-en-Provence, 2000) co-édité avec H. Claudot, Pierre Bonte n'a cessé de questionner les spécificités des communautés pastorales. Il s'interrogeait sur ce que la « simplicité » de leurs fondements matériels, associée à une certaine sophistication de leurs structures hiérarchiques et de leurs productions idéologico-juridiques, pouvait dire sur les rapports entre *infrastructures* et *superstructures*, à une époque où la thématique du *reflet*, chère à la vieille orthodoxie post-stalinienne, commençait à être remise en cause par certains secteurs de la recherche anthropologique marxiste française dont il participait. L'introduction qu'il rédigea avec C. Mainfroy pour la réédition (Paris, 1983) de *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* de Fr. Engels, tout comme l'ambitieux *Mythologies du travail* qu'il publia en 2004 avec D. Becquemont – et dans lequel il analysa les notions de *valeur* et de *travail* à la lumière de ses connaissances des univers pastoraux – constituent des contributions théoriques de poids à la rénovation de l'anthropologie économique à partir d'un marxisme lui-même renouvelé. Tout comme sa belle introduction à son livre – publié après son décès – *Récits d'origine* (Paris, 2016) renouvelle profondément, en l'historicisant, la conception lévi-straussienne du mythe.

Pierre Bonte était très attentif aux effets du devenir historique sur les récits fondateurs et à la fréquente (re)lecture opérée par les acteurs pour promouvoir la permanence et la légitimité des ordres sociaux que le mouvement de l'histoire ne cesse précisément de bousculer et de reconfigurer. Cet intérêt serait sans doute à rattacher, chez lui, à l'influence du matérialisme historique, même si sa manière d'aborder l'histoire ne cède jamais aux simplifications évolutionnistes et étroitement economicistes popularisées par les versions dominantes du marxisme du temps de sa jeunesse. Cette attention aux effets du dynamisme historique s'exprime dans des ouvrages collectifs dont il fut la cheville ouvrière : *al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe* (Paris, 1991, avec E. Conte, C. Hamès et A. W. Ould Cheikh) et *Émirs et Présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe* (Paris, 2001) co-dirigé avec E. Conte et P. Dresch. Elle se donne également à voir dans des numéros de revues qu'il a coordonnés sur le devenir contemporain du phénomène tribal lorsqu'il est pris dans les filets de la mondialisation : « Tribus en Afrique du Nord et au Moyen Orient », *L'Homme* XXVII/102,

1987; «Mauritanie. Un tournant démocratique?», *Politique africaine* 55, 1994 (avec H. Guillaume); «La tribu à l'heure de la globalisation», *Études rurales* 184, 2010 (avec Y. Ben Hounet); «Special issue on Mauritania», *The Maghreb Review* 35/1-2 et 35/3, 2010 (avec S. Boulay).

Le rôle-clef de la *parenté* dans les formations tribales sahariennes touareg et maure, objet de ses investigations les plus étendues, a conduit également Pierre Bonte vers un autre chantier. Ses réflexions et les hypothèses qu'il a avancées ont contribué à renouveler le débat autour de questions aussi essentielles à l'histoire récente de l'anthropologie que celle – maussienne et lévi-straussienne – de l'universalité de l'échange (qu'il contesta), ou celle du mariage dans un degré généalogique rapproché (cas notamment du «mariage arabe»). Les considérations qu'il développa sur ce dernier thème ne furent pas sans incidence sur la (re)définition de l'inceste dont il contribua, après Françoise Héritier, à remanier en profondeur la conception issue des *Structures élémentaires* de Lévi-Strauss. Centrant une part de ses investigations dans ce champ de la parenté touareg et maure sur le rôle de l'alliance de mariage dans la dynamique des groupes parentaux, il a étendu cette démarche comparative à l'ensemble du monde méditerranéen dans ses contributions aux ouvrages collectifs qu'il a dirigés et qui ont fait date dans les débats autour de ces thématiques. Il s'agit en particulier des ouvrages suivants : *Le Fils et le Neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue* (Paris/Cambridge, 1986, co-édité avec S. Bernus, L. Brock et H. Claudot); *Épouser au plus proche. Inceste, Prohibitions et Stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée* (Paris, 1994, dir.) et *L'argument de la filiation, aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes* (Paris, 2011, avec E. Porqueres, I. Gené et J. Wilgaux).

Toujours à partir de son expérience des sociétés pastorales et des réflexions que lui a inspirées la domestication animale², Pierre Bonte a contribué au réexamen des rapports entre rite et technique en mettant en évidence la dimension essentiellement *culturelle* (et non pas seulement techno-économique) de cette domestication. La nouvelle approche qu'il a proposée s'est déployée autour de la question du statut du sacrifice dans le monde musulman où tout animal est abattu rituellement pour être consommé, et où le modèle sacrificiel du «sacrifice du premier né» (paradigmatique en islam à l'occasion de la commémoration du sacrifice demandé à Ibrahîm et du sacrifice de naissance *‘aqîqa*) permet d'associer les hypothèses avancées dans le champ de la parenté avec l'interprétation du rituel sacrificiel,

2. Thème du numéro spécial de la revue *Anthrozoologica* 39/1, 2004, réalisé avec A.-M. Brisebarre, D. Helmer et H. Sidi Maamar, et reprenant les Actes du VII^e Colloque international de l'association «L'homme et l'animal», sous le titre : *Domestications animales. Dimensions sociales et symboliques. Hommage à Jacques Cauvin*.

comme il l'a montré dans l'ouvrage qu'il a co-dirigé avec A.-M. Brisebarre et A. Gokalp, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel* (Paris, 1999).

Esprit encyclopédique et travailleur infatigable dont les capacités rédactionnelles faisaient l'admiration de tous ceux qui le connaissaient, Pierre Bonte a co-dirigé avec M. Izard l'une des sommes anthropologiques les plus exhaustives de la seconde moitié du xx^e siècle, le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, 1991 et 2000), dont il a rédigé personnellement une quinzaine d'entrées majeures. Cet ouvrage de référence a été traduit en cinq langues, dont l'arabe. Pierre Bonte a également largement contribué à d'autres entreprises encyclopédiques (*The Encyclopaedia of Islam*, *Dictionnaire des faits religieux*, *Dictionnaire de la Méditerranée*, *Dictionnaire du Corps*, etc.).

L'œuvre monographique proprement saharienne de Pierre Bonte est particulièrement fournie, même si chez lui présentation des données et élaboration théorique sont rarement séparables. Elle s'exprime dans quantité d'articles parus dans diverses revues spécialisées depuis 1969. Les deux thèses citées plus haut en offrent des synthèses d'étape, celle sur l'Adrar mauritanien en particulier s'affirmant comme la somme la plus ample et la plus méticuleuse qu'un chercheur ait jamais rassemblée sur une région saharienne. Deux ouvrages issus de cette thèse ont été publiés : les *Récits d'origine* précédemment cités et *L'émirat de l'Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne* (Paris, 2008). Je me contenterai de mentionner encore deux ouvrages destinés à un public plus large : *La montagne de fer. La SNIM. Une société minière du Sahara mauritanien à l'heure de la mondialisation* (Paris, 2002) et *La Saqiya al-Hamrâ, berceau de la culture ouest-africaine* (Casablanca, 2012).

Homme de terrain et théoricien aussi discret que fécond, Pierre Bonte a aussi été acteur d'une *anthropologie appliquée* aux questions du développement. Il le fut à travers de très nombreuses études et interventions – qu'il soit sollicité pour ouvrir la voie à tel ou tel projet ou pour en accompagner ou évaluer d'autres. Il était sans illusions du reste sur la portée «développante» des interventions en question. Il avait assez de recul pour voir aussi dans ces exercices une opportunité appréciable pour entretenir et enrichir ses connaissances des espaces anciens et nouveaux qu'il avait commencé à parcourir. Combien toutefois sa conduite sur le terrain, faite d'attention à ses interlocuteurs locaux, d'une volonté de proximité sans condescendance ni démagogie, tranchait sur l'arrogance fréquemment observée parmi les «experts» de terrain à l'égard de leurs cobayes. Fermant volontiers les yeux sur les maladroites, les importunités et les sollicitations souvent excessives de ses partenaires et interlocuteurs locaux, Pierre Bonte ne leur mesurait jamais, avec la constante égalité d'humeur qui le caractérisait, ni son énergie, ni ses ressources, ni son temps. Sa disponibilité et sa gentillesse ne se limitaient du reste pas aux seules «phases terrain» de ses pérégrinations locales :

il se laissait volontiers «poursuivre» une fois de retour dans ses lieux de résidence et de travail, accueillant chez lui toutes sortes de visiteurs et poursuivant avec générosité et stoïcisme la tâche parfois ardue de répondre à toutes leurs sollicitations. Il laisse dans les cœurs et les esprits de la plupart de ses hôtes sahariens un souvenir qui n'est sans doute pas près de s'effacer.

Abdel Wedoud Ould Cheikh



Pierre Bonte dans l'Adrar en 2006. © Anne-Marie Brisebarre.

Avant-propos

D'une ethnographie des sociétés pastorales sahariennes à une anthropologie comparée des sociétés musulmanes

Le parcours anthropologique de Pierre Bonte a laissé un héritage scientifique considérable, offrant des avancées significatives dans la connaissance des sociétés ouest-sahariennes sur près d'un demi-siècle (1965-2013) et dynamisant très largement une entreprise scientifique comparative sur les sociétés et cultures musulmanes, en France comme à l'étranger.

Clairement inscrite dans la tradition ethnologique française (Mauss, Leroi-Gourhan, Lévi-Strauss), enrichie de l'école marxiste des années 1970, cette anthropologie foisonnante, jamais enfermée dans un domaine de la vie sociale mais au contraire toujours soucieuse de faire le lien entre la parenté, le politique, le religieux et l'économique, n'aura eu de cesse d'ouvrir de nouvelles pistes de réflexion, à partir d'une ethnographie de terrain rigoureuse et en permanence renouvelée, d'une connaissance approfondie de la littérature anthropologique française et anglo-saxonne, dont il a très souvent fait le compte-rendu pour des revues, en particulier *L'Homme* et *Études rurales*, et par le biais de la formation des doctorants et du suivi des jeunes chercheurs, ceux qu'il a encadrés mais aussi tous ceux qui l'ont sollicité à un moment de leur parcours.

Les articles de cet ouvrage ont été présentés lors du colloque international organisé au Collège de France en janvier 2015¹ : cette manifestation, ouverte

1. Colloque international « L'anthropologie en partage. Autour de l'œuvre de Pierre Bonte. D'une ethnographie des sociétés pastorales sahariennes à une anthropologie comparée des sociétés musulmanes », organisé à Paris au Collège de France, les 19 et 20 janvier 2015, et soutenu financièrement par le Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France), le Centre Population et développement (CEPED-Paris V), l'Institut d'études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISMM-EHESS), la Fondation Maison des Sciences de

aux étudiants, avait pour ambition de faire le point sur les principales avancées scientifiques permises par l'œuvre individuelle et collective de Pierre Bonte, dans les principaux domaines de recherche qu'il a investis, et de réfléchir aux nombreux chantiers anthropologiques que ses travaux invitent à continuer d'explorer.

La moitié des articles sont dus à des collègues qui ont participé aux équipes informelles (comme le groupe « Écologie et anthropologie des pasteurs nomades » dans les années 1970-1980) ou formelles (comme les GDR du CNRS « Anthropologie comparative des sociétés musulmanes » et « Cultures musulmanes et pratiques identitaires » dans les années 1990-2000), dont Pierre Bonte a été l'animateur principal. Les autres contributeurs sont en majorité des jeunes chercheurs dont il a encadré les études doctorales, ou qu'il a soutenus lors de leurs candidatures au CNRS ou à l'université. Toutes et tous tenaient à rendre hommage à celui qui, par son rayonnement intellectuel et sa grande disponibilité, a influencé leur parcours.

Composé de cinq parties, cet ouvrage reflète la diversité des thématiques de recherche que Pierre Bonte a abordées, de ses premiers travaux sur le pastoralisme aux *Récits d'origine* dont le manuscrit était pratiquement achevé lors de son décès. Il constitue, en outre, un panorama des travaux menés, pendant près de quarante ans, sur les sociétés et cultures musulmanes et selon les approches de l'anthropologie sociale et culturelle, préconisées notamment par Pierre Bonte : comparatisme, souci des dialectiques et particularismes historiques, ethnographies, recherche des fondements socio-culturels et de leurs dynamiques socio-historiques, etc. L'ouvrage met ainsi en dialogue des anthropologues reconnus, de différentes générations, autour d'une œuvre centrale, en France et au-delà, s'agissant de l'anthropologie comparative des sociétés et cultures musulmanes, et plus largement de l'anthropologie sociale. Il constitue de fait une œuvre utile pour celles et ceux qui souhaitent enrichir leurs connaissances sur cette aire culturelle dans une perspective anthropologique.

I. Sociétés pastorales et nomades

La contribution de Pierre Bonte à l'anthropologie des sociétés nomades, reconnue au niveau international, est aux origines de son parcours scientifique. Le pastoralisme parcourt l'ensemble de ses travaux ethnographiques et de ses réflexions théoriques, ses analyses développant diverses perspectives : domestication animale, techniques pastorales, savoirs naturalistes, anthropologie économique et marxiste...

l'Homme (FMSH), le Centre Jacques Berque (CJB-CNRS-Rabat), et La Rahla-Amicale des Sahariens.

II. Parenté et rapports sociaux de sexe

Un thème central du travail de Pierre Bonte concerne l'ordre de la parenté, aux fondements de l'organisation tribale. Les articles rassemblés traitent du « mariage arabe », des logiques de l'alliance et de la filiation en contexte musulman, mais également du rapport au corps dont Pierre Bonte a eu à traiter s'agissant par exemple de la « parenté de lait ».

III. Tribus, États et compétition

Cette partie relève davantage du champ de l'anthropologie politique, souvent pensé par Pierre Bonte comme articulé à celui de la parenté, de l'organisation sociale, en particulier la tribu et ses rapports à l'État, mais également des concepts de hiérarchie et de compétition.

IV. Sacré et protection

Deux autres domaines de l'approche anthropologique, souvent en lien, ont été développés dans l'œuvre de Pierre Bonte, en privilégiant la mise en perspective comparative et la focalisation sur les sociétés musulmanes. Les articles de cette partie se concentrent sur les notions de sacré et les pratiques rituelles.

V. Récits d'origine, histoire et mémoire

Une réflexion sur le récit et le texte a particulièrement mobilisé l'activité scientifique de Pierre Bonte dans la dernière partie de sa carrière. Les récits d'origine, de fondation, de migration des sociétés nomades sahariennes interrogent tout à la fois les modes de consignation et de transmission de la mémoire dans ces sociétés, les supports et formes de narration et de communication, ainsi que de matri/patrimonialisation, articulées aux pratiques du pouvoir, mais aussi la frontière entre écrit et oral, entre texte et parole.

Afin de guider le lecteur, nous avons choisi de faire précéder chacune de ces parties d'une introduction. Les références, sauf les sources archivistiques et les manuscrits cités en fin d'articles, ont été regroupées à la fin de l'ouvrage.

L'uniformisation des transcriptions étant difficile, nous avons respecté celles de chaque auteur.

Première partie

SOCIÉTÉS PASTORALES ET NOMADES

Pierre Bonte était un « homme de terrain ». Dans ses titres et travaux, il insistait sur l'importance dans son parcours de ses deux terrains : celui de sa thèse de 3^e cycle (soutenue en 1971), débuté en 1965 dans le cadre de la coopération française, chez les Touaregs Kel Gress du Niger, et « point de départ » de sa carrière de chercheur ; et celui sur les *baydân* de l'Adrar mauritanien, engagé en 1969, mais développé surtout à partir de 1975. Ces deux sociétés sahariennes, relativement proches par leurs techniques de production, leur mode de vie, leurs cultures matérielle et symbolique, ainsi que par leur organisation sociale, lui ont fourni de fructueuses possibilités de comparaison.

Pour Pierre Bonte, ce thème de recherche sur les sociétés pastorales et nomades s'est inscrit dans une réflexion plus générale, développée d'abord lors des réunions qu'un groupe de jeunes anthropologues se réclamant du marxisme, et proches de Leroi-Gourhan, animait au Centre d'études et de recherches marxistes (C.E.R.M.). À la suite de ces débats, en 1973 et 1974 deux numéros des *Cahiers du C.E.R.M.* intitulés *Études sur les sociétés de pasteurs nomades* sont parus. Dans le premier numéro, Pierre Bonte traite de « la formule technique du pastoralisme nomade » (1973a) et Jean-Pierre Digard, qui préparait alors sa thèse sur les nomades *Baxtyâri* d'Iran, des « contraintes techniques de l'élevage sur l'organisation des sociétés de pasteurs nomades ».

Cette première partie s'ouvre sur le témoignage de Jean-Pierre Digard sur son long compagnonnage intellectuel et amical avec Pierre Bonte, dans le cadre du C.E.R.M., puis du collectif « Écologie et anthropologie des sociétés pastorales », réuni à la Maison des Sciences de l'Homme et appartenant au réseau « Écologie et Sciences humaines ». Entre 1977 et 1987,

ce groupe a animé un séminaire et organisé un colloque (décembre 1976, publié en 1979). Le séminaire mensuel ouvert aux étudiants apportera la matière de vingt numéros du bulletin *Production pastorale et société*, ainsi que la publication d'une collection de six ouvrages consacrés aux sociétés de pasteurs nomades (Cambridge University Press/Éditions de la MSH). Jean-Pierre Digard souligne « le rôle moteur » de Pierre Bonte dans ce collectif et les avancées décisives obtenues grâce à sa capacité de théorisation à partir de ses terrains et ses lectures.

John Galaty, auteur du deuxième article, spécialiste du pastoralisme en Afrique de l'Est, a également eu de nombreux échanges intellectuels avec Pierre Bonte : ils ont coédité en 1991 un ouvrage consacré au pastoralisme en Afrique. Ils ont par ailleurs fait partie, avec Jean-Pierre Digard, de la Commission on Nomadic Peoples de l'International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, qui publie la revue *Nomadic Peoples*. Reprenant la vision de Pierre Bonte quant au rôle des institutions sociales dans l'organisation de la vie matérielle des éleveurs nomades, en particulier les techniques pastorales, John Galaty l'illustre au travers des matériaux ethnographiques recueillis chez les Maasai. Il précise que, malgré les transformations de ces sociétés résultant de la modernité, l'institution des classes d'âge, en vigueur en Afrique de l'Est, et les pratiques rituelles demeurent encore aujourd'hui intimement liées au système de production pastorale des Maasai.

La notion de « valeur » a été au centre de plusieurs publications de Pierre Bonte : ainsi dans un article de *Techniques & Culture* il s'est attaché à montrer les liens entre « faits techniques et valeurs sociales » dans les sociétés pastorales (1985) ; il a d'autre part rédigé la notice « valeur » du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, entreprise encyclopédique qu'il a dirigée avec Michel Izard (1991) ; en 2004, dans l'ouvrage *Mythologies du travail. Le travail nommé*, qu'il publie avec Daniel Becquemont, plusieurs chapitres sont consacrés à la valeur et au travail pastoral. Dans un article nourri par des données ethnographiques recueillies auprès de groupes peuls du Bénin, Riccardo Ciavolella revient sur « les débats, au sein de l'anthropologie marxiste, autour de cette notion de valeur, en dépassant, de manière historiciste, l'opposition entre culture et économie ». S'interrogeant sur les liens entre condition féminine et « vie sociale » du lait, il montre les changements de valeur attachée au lait de vache et à ses dérivés, de la production au village à la vente au marché, dans un contexte de crise de l'élevage pastoral et de globalisation de l'économie marchande.

Ayant commencé ses recherches sur le pastoralisme saharien à une période marquée par de dramatiques sécheresses (1968-1972), Pierre Bonte a souligné dans un article du *Journal of Asian and African Studies* (1981b) l'impact des « facteurs écologiques sur la spécialisation pastorale », tout en précisant que la constitution du modèle particulier de relations entre

l'homme, les animaux et la végétation que représente le pastoralisme nomade est aussi « le produit de l'histoire ». C'est cette double approche, anthropologique et historique, qu'il a mise en pratique dans l'ensemble de son œuvre. Pour sa part, Ann McDougall illustre cette démarche au travers de ses recherches archivistiques sur les régions mauritaniennes du Tagant et des Hodh. Elle montre que la double reconfiguration coloniale des frontières mauritano-soudanaises, au cours de la première moitié du ^{xx}^e siècle, a refaçonné profondément les relations sociales et les systèmes économiques de la région : déplacement des nomades chameliers vers le sud, passage au semi-nomadisme et à l'élevage du petit bétail, sédentarisation des groupes serviles devenant cultivateurs, etc. Selon l'auteure, cette étude de cas apporte un éclairage sur les dynamiques historiques caractérisant l'Ouest africain, sahélien et saharien.

Comme le remarque Hélène Artaud, auteure du cinquième et dernier article de cette partie de l'ouvrage, on ne trouve pas dans l'impressionnante liste des publications de Pierre Bonte d'écrits sur les pêcheurs côtiers Imrâgen de Mauritanie. Il faut cependant rappeler qu'il était membre du Conseil scientifique du Parc national du Banc d'Arguin (PNBA), aire protégée au sein de laquelle les Imrâgen exercent leur activité. Tout au long de sa recherche doctorale, Hélène Artaud a dialogué avec Pierre Bonte afin de cerner la singularité de ce groupe au sein d'une société mauritanienne qui, jusqu'au début des années 1970, était majoritairement nomade et pastorale. Dans cet article, elle s'appuie sur les analyses qu'il a menées sur les « ordres » qui structurent la société mauritanienne (1987b, 1990), ainsi que sur ses très nombreux écrits sur les techniques pastorales, mais aussi sur un article traitant de l'importance des sens, en particulier dans les récits de fondation (publication posthume, 2017a) : elle montre de façon originale que ces pêcheurs pratiquent un « nomadisme non pastoral » et qu'ils ont développé sur le milieu maritime, les marées et le comportement des poissons, des savoirs mobilisant tous leurs sens, qui leur permettent de pallier la pauvreté de leur outillage.

1

Production pastorale et société : histoire d'une recherche

Jean-Pierre Digard

Les pages qu'on va lire ne constituent pas, à proprement parler, une véritable communication scientifique, mais plutôt un témoignage sur la place qu'occupa Pierre Bonte dans mes débuts de chercheur. Car je ne crains pas de le dire : mis à part mes maîtres André Leroi-Gourhan et Maxime Rodinson et quelques grands aînés comme Maurice Godelier, Pierre Bonte est à coup sûr l'un de ceux, parmi mes condisciples, collègues et amis – nous avons le même âge –, qui ont le plus compté dans mon itinéraire intellectuel et professionnel. C'est cette influence que je voudrais évoquer ici, pour m'acquitter, ne serait-ce qu'en partie, de ce que je considère comme une dette.

Plusieurs aventures communes

Mon compagnonnage avec Pierre Bonte comporte plusieurs périodes qui se recoupent et se superposent plus ou moins :

- la période « Production pastorale et société » (1972-1990) – c'est celle que je vais évoquer ici ;
- la période syndicale (1971-1992) dans le cadre du SNCS (Syndicat national des chercheurs scientifiques), plus particulièrement les années 1980-1986 durant lesquelles nous siégeâmes tous les deux, en tant qu'élus syndicaux, à la Section 30 puis 33 (« Anthropologie, ethnologie, préhistoire ») du Comité national de la recherche scientifique, devenue ensuite Section 38 (« Unité de l'homme, diversité des cultures », dont je fus le président

- de 1985 à 2000, puis « Anthropologie et étude comparative des sociétés contemporaines »);
- la période des débuts de la RCP¹ 745 (« Anthropologie comparative des sociétés musulmanes ») au Département d'Afrique Blanche et du Moyen-Orient (avec pour responsable Dominique Champault) du Musée de l'Homme (1984-1991);
 - la période du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* publié aux Presses universitaires de France (1984-1991), dont Pierre Bonte codirigea, avec Michel Izard, le comité éditorial (AIDA : Analyse d'instruments didactiques en anthropologie) dont je faisais partie avec Marc Abélès, Philippe Descola, Catherine Duby, Jean-Claude Galey, Jean Jamin et Gérard Lenclud (Bonte & Izard dir., 1991).

Ensuite, après avoir été happé par les événements d'Iran, puis par un regain d'intérêt ancien pour la domestication animale, et ne pouvant tout faire, j'ai emprunté des chemins qui m'ont, par la force des choses, quelque peu éloigné de la route, à vrai dire plus rectiligne, suivie par Pierre Bonte...

C'est donc à la première de ces périodes, celle de « Production pastorale et société », que j'ai choisi de consacrer cet exposé, car ce fut la plus durable, la plus cohérente intellectuellement et celle où l'influence de Pierre Bonte s'avéra la plus marquante, pour moi en tout cas.

Une aventure pluridimensionnelle

Les mots « Production pastorale et société » (PPS) renvoient à la fois à une problématique, à une équipe de recherche, à un colloque international fondateur et à un ensemble de publications des décennies 1970 et 1980, dans lesquels Pierre Bonte joua un rôle moteur et qu'il marqua de son empreinte.

Mais, d'abord, un peu de « petite » histoire.

L'aventure PPS a pris corps à partir de 1972 dans le cadre du CERM² (Centre d'études et de recherches marxistes) qui était alors un lieu de débats intellectuels intenses et variés (on dirait maintenant un « *think tank* ») du Parti Communiste Français de l'époque du « Programme commun de la gauche » qui conduisit à l'élection de François Mitterrand à la présidence de la République en 1981.

L'aventure s'est poursuivie et institutionnalisée au sein du Groupe Écologie et Sciences humaines qui fut constitué en 1973 à la Maison des Sciences de l'Homme de Paris (MSH), 54 boulevard Raspail, par

1. RCP : Recherche coopérative sur programme. Ces équipes créées par le CNRS pour 4 ans renouvelables regroupaient des chercheurs autour d'une même thématique. Elles ont par la suite été remplacées par les GDR, Groupements de recherche.

2. CERM, 64 boulevard Blanqui, Paris 13^e.

l'ethnobotaniste du Muséum Jacques Barrau (décédé en 1997), l'anthropologue Maurice Godelier et le géographe Olivier Dollfus (décédé en 2005).

Ce groupe comprenait plusieurs équipes spécialisées. L'une d'elles était l'Équipe Écologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales, dont les membres fondateurs furent Pierre Bonte – l'initiateur de l'entreprise –, Roger Botte, André Bourgeot, Maria Pia Di Bella, Constant Hamès, Claude Lefébure et moi-même. L'équipe laissa plusieurs traces tangibles de son activité.

1. Un colloque international

La première manifestation d'envergure de l'Équipe fut en effet l'organisation, en décembre 1976 au siège de l'UNESCO à Paris, d'un colloque international intitulé « Production pastorale et société/*Pastoral production and society* ». Ce colloque fut le lieu d'une confrontation des idées des deux principaux courants qui s'opposaient alors au sujet des sociétés de pasteurs nomades : les anthropologues marxistes français, d'une part, et les anthropologues anglo-saxons influencés (à des degrés divers) par la « *cultural ecology* », d'autre part. Les actes de ce colloque furent publiés deux ans plus tard (Équipe Écologie et anthropologie des sociétés pastorales, éd., 1979), publication qui inaugura une série de coéditions Cambridge University Press/Éditions de la MSH. Dans la foulée du colloque, fut également créée une « Commission on Nomadic Peoples » de l'IUAES (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences).

2. Une publication périodique

N'ayant pu être intégrées au volume des actes, les discussions, riches et parfois ardentes, dont le colloque de 1976 fut l'occasion, furent intégralement transcrites et publiées dans un bulletin créé à cette fin aux Éditions de la MSH : *Production pastorale et société. Bulletin de l'Équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (PPS)*. Ces débats remplirent la presque totalité des quatre premiers numéros du bulletin (du n° 1, hiver 1977-78, au n° 4, printemps 1979). À partir du n° 5, automne 1979, le bulletin commença une nouvelle carrière de (presque) revue, avec des dossiers thématiques, des articles libres, des comptes rendus, etc. – carrière nouvelle mais fragile puisque la lourdeur des tâches multiples et les divergences croissantes d'intérêt amenèrent finalement les membres de l'équipe à jeter l'éponge : le dernier numéro de *PPS* fut le n° 20, printemps 1987.

3. Une collection d'ouvrages

Enfin, forte de l'expérience de l'édition des actes du colloque de 1976, l'Équipe fonda une collection « Production pastorale et société » coéditée par Cambridge University et les Éditions de MSH. Le premier volume

de cette collection fut *Techniques des nomades Baxtyâri d'Iran* (Digard, 1981) tiré de ma thèse de doctorat soutenue en 1973. Il fut suivi de cinq autres ouvrages consacrés respectivement aux nomades dans les États du Moyen-Orient antique (Briant, 1982), aux Masa du Tchad (Dumas-Champion, 1983), aux Toubou du Niger (Baroin, 1985), aux Lor d'Iran (Black-Michaud, 1986) et aux Peul Woḍaaḇe du Niger (Bonfiglioli, 1988).

L'Équipe Écologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales fut donc une véritable équipe de recherche de 1974 à 1983, date à partir de laquelle elle ne fonctionna plus que comme comité de rédaction du bulletin *PPS* jusqu'en 1987, puis de la collection du même nom jusqu'en 1988. On ne saurait clore cette brève évocation historique sans mentionner le nom de Clemens Heller, administrateur-adjoint puis administrateur de la MSH de 1976 à 1992, et le soutien exigeant mais constant qu'il prodigua à l'équipe et à ses entreprises.

Rendons à César...

Mais revenons à Pierre Bonte. Il joua dans cette aventure un rôle moteur, à un double titre : en tant qu'organisateur et en tant que défricheur intellectuel, déployant dans ces deux domaines une énergie et une puissance de travail que les autres membres de l'équipe peinaient à suivre.

L'à-propos et la fécondité des idées de Pierre Bonte et les débats que celles-ci ont suscités, bien au-delà des limites de ses recherches de terrain chez les Touaregs Kel Gress et les Maures de l'Adrar, se sont surtout manifestés, du moins à mes yeux et pour le souvenir que j'en ai gardé, sur quatre sujets principaux quelque peu oubliés ou banalisés aujourd'hui, mais qui, il y a trente ans, représentaient des avancées décisives.

1. La « formule technique » du pastoralisme nomade

C'est Pierre Bonte qui, le premier, mit en lumière cette caractéristique fondamentale des systèmes pastoraux : à la différence de celle de l'« élevage agricole » (pour reprendre la typologie d'André Leroi-Gourhan, 1964, p. 307), la « formule technique » du pastoralisme nomade est fondée presque exclusivement sur l'organisation des animaux en troupeaux et, donc, sur la récupération et la manipulation par l'homme, à son profit, du grégarisme du bétail (Bonte, 1973a). Cette « formule technique » n'est en outre pas sans conséquences sur l'organisation sociale des pasteurs, dont témoigne le parallélisme souvent observé entre familles et troupeaux.

2. *Les sociétés pastorales contemporaines et les anciens Germains*³

La comparaison à laquelle Pierre Bonte procéda entre ces deux types de formation économique et sociale mit l'accent sur deux de leurs traits communs et sur leur importance persistante dans les formes contemporaines :

- l'appartenance de chaque unité sociale de pasteurs nomades à une supra-communauté (tribu, confédération...), appartenance qui apparaît comme une condition directe de la production ;
- la complémentarité fonctionnelle entre propriété privée du bétail et possession collective du territoire (Bonte, 1973b, 1981a).

3. *Le «fétichisme du bétail»*

Les sociétés agro-pastorales d'Afrique de l'Est, qu'elles soient organisées selon un principe d'unifiliation (Nuer) ou de classes d'âge (Masai), partagent un aspect commun : la valeur centrale attribuée au bétail. Les importants travaux effectués de longue date sur ces sociétés, notamment par des anthropologues anglo-saxons (Gulliver, 1955 ; Dyson-Hudson, 1966 ; Rigby, 1969 ; Schneider, 1979) – travaux que Pierre Bonte passa de longs mois à épilucher – avaient privilégié la dimension culturelle de ces représentations du bétail et des pratiques qui en découlent, et les avaient considérées comme plus ou moins « irrationnelles », d'où les expressions souvent employées pour les décrire d'« élevage sentimental » ou de « boomanie ». L'étude de ces représentations à laquelle Pierre Bonte procéda à travers mythes et rituels a montré qu'elles forment un système cohérent, le « complexe du bétail » (*cattle complex*), au sein duquel la circulation des animaux entre les individus et/ou les groupes organise les rapports entre les hommes eux-mêmes et entre les hommes et le surnaturel. En grande partie grâce à Pierre Bonte, la notion de fétichisme, en l'occurrence de « fétichisme du bétail », a ouvert de nouvelles pistes d'interprétation du rôle du bétail comme « fétichisation des rapports de production » dans les sociétés pastorales (Bonte, 1975a et 2009).

4. *La segmentarité*

En systématisant à l'excès les apports du travail d'Edward Evans-Pritchard sur les Nuer du Soudan (Evans-Pritchard, 1940), Ernest Gellner avait élaboré, pour les sociétés maghrébines vues comme des sociétés lignagères non stratifiées (Gellner, 1969), une théorie de la « segmentarité »

3. Tels qu'ils furent décrits et analysés par Marx dans la partie « Formen der kapitalistischen Produktion vorhergehen » (Formes qui précèdent la production capitaliste) de son célèbre manuscrit de 1858, mais publié seulement en 1939 : *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [Introduction générale à la critique de l'économie politique], Centre d'études et de recherches marxistes, 1970, p. 180-226.

extrême qui fit l'objet d'un engouement sans nuances dans certains milieux anthropologiques des années soixante (voir Favret, 1966). C'est dans ce contexte qu'en se fondant sur des données ethnographiques et historiques originales, Pierre Bonte fut l'un des premiers à montrer au contraire qu'organisation segmentaire et stratification sociale ne sont nullement exclusives l'une de l'autre (Bonte, 1979a et 1987a), inspirant ainsi de nouvelles interprétations de structures tribales demeurées jusque-là énigmatiques (Digard, 1987, 2015).

À partir de là, Pierre Bonte étendit de proche en proche ses investigations à d'autres aspects des sociétés musulmanes – parenté « arabe », sacrifice, tribus et État, etc. –, et cela presque toujours dans le cadre de structures institutionnelles propres à favoriser les synergies collectives : RCP puis GDR « Anthropologie comparative des sociétés musulmanes », structures à durée contractuelle limitée, mais qui trouvèrent à se pérenniser sous la forme d'une équipe interne du Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France, dirigée par Pierre Bonte jusqu'en 2007, puis par Anne-Marie Brisebarre, et toujours active sous la direction de Yazid Ben Hounet et Anne-Marie Brisebarre au moment où j'écris ces lignes. Les travaux réalisés dans le cadre de ces structures successives aboutirent à plusieurs ouvrages collectifs marquants sur l'anthropologie historique de la société tribale arabe (Bonte, Conte, Hamès & Ould Cheikh, 1991), sur le pastoralisme en Afrique (Bonte & Galaty éd., 1991), sur l'inceste, les prohibitions et les stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée (Bonte éd., 1994a), sur les sacrifices en Islam (Bonte, Brisebarre & Gokalp éd., 1999), sur la parenté et le politique dans le monde arabe (Bonte, Conte & Dresch éd., 2001), etc.

Pour conclure

Je dirais que ce qui m'a toujours le plus impressionné chez Pierre Bonte, c'est sa faculté à être continûment et infatigablement à la fois un homme de terrain : depuis 1965 et quasiment jusqu'à son décès, soit durant près de cinquante ans, il n'a cessé d'arpenter le Maghreb et le Sahara, en particulier les régions touarègues et maures, au cours de multiples séjours plus ou moins prolongés ; un lecteur au long cours et un auteur fécond et original – notons en passant que certains de ses travaux les plus novateurs sont parus dans des publications relevant de ce qu'on appelle la « littérature grise », ce qui montre, s'il en était encore besoin, l'absurdité des notations et les classements des revues que la bibliométrie et la paresse de lire sont aujourd'hui en passe d'imposer à la communauté scientifique internationale ; et enfin, un acteur constant, obstiné, de la scène scientifique, largement inspiré, dans

ce domaine, par les idéaux sociaux et politiques de son milieu familial, auxquels il resta fidèle jusqu'à la fin.

Toutes ces années de travail et d'échanges avec Pierre Bonte permettent de comprendre pourquoi, à l'annonce de son décès prématuré survenu le 4 novembre 2013, j'ai ressenti l'impression douloureuse que c'était aussi un peu de moi qui s'en était allé avec lui. Et je ne doute pas que nous fûmes plusieurs, parmi les contributeurs de ce volume d'hommage aujourd'hui dédié à sa mémoire, à avoir partagé ce sentiment.

2

Pastoral Religion, Politics and Economic Life: Themes in the Work of Pierre Bonte

John G. Galaty

The notion that societies form integrated wholes and can be characterized by “systems” has proven a highly generative assumption in 20th century anthropology. The idea crisscrosses multiple schools of thought as it is applied to small-scale societies in Social Anthropology, in terms of symbolic orders in American cultural anthropology, or the identifying of mental operations to create structural forms in the Lévi-Straussian variety of French “anthropologie sociale”. Contemporary reservations about identifying “societies”, “cultures”, “ethnicities”, and other types of supra-individual entities, which may cast doubt on whether forms of integration and systematicity can be mapped onto the real world of complex human endeavors, do not really address the productivity of exploring “systems” as a set of heuristic research strategies that seek to identify forms of inter-connectivity.

In this paper, I aim to discuss a particular variety of theorization of “systematic” interconnectivity, spawned by the cross-fertilization in the 1970s between structuralism and Marxism and applied to the understanding of pastoralist societies by Bonte and his colleagues. This approach posed the question of how strategies of economic life are linked to the social institutions and cultural forms of particular societies. In the shadow of evolutionist thought, and in particular the materialist framework of Lewis Henry Morgan, Marxian thought was often seen to assume that the conditions of material life gave rise to or shaped social and cultural orders, a viewpoint seen by others as implying a form of “vulgar materialism” (Harris, 1968; Friedman, 1974).

With regard to cases of pastoralists, which Bonte and I share as subjects and objects of decades of passionate study, one may not be able to say that grasslands gave rise to pastoralism but surely that pastoralists make good use of grasslands, so societies involved in specialized animal husbandry are often found in the great savannas of the world. The equipe with which Bonte was associated always denied that there was a “pastoral mode of production”, and never saw their mission as accounting for socio-cultural orders in terms of the material conditions of grazing lands or even the relatively modest technologies used in pastoral production (Bonte, 1981b). After all, how could highly diverse institutional and cultural systems found in the pastoralist societies of Africa, or further afield, find their explanation in terms of relatively uniform semi or semi-arid land environmental conditions or technological resources, the most important of which are domesticated livestock themselves? It was the reverse proposition that was so richly illustrated in the work associated with the particular variant of structural Marxism pursued by the *Équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales*: that the institutional order constituted and gave precise shape to the material engagements of human societies members with rangeland environments. This occurred through the mediation of systems of knowledge, ideas embodied in pastoral technological practices, and the social institutions and cultural propositions that provided an armature for the unfolding of pastoralist lives.

Bonte dedicated his professional life to understanding pastoralists of the arid zone of West and North Africa, in particular Arabic-speaking Moors, but also Berber and Tuareg-speakers of the Sahara and peripherally the Fulfulde speakers of the Sahel. This array of West African pastoral societies has a counterweight in Eastern Africa, where specialized pastoralists and agro-pastoralists are found that speak a strikingly diverse variety of languages drawn from most of Africa's language families: Semitic (Arabic, Beja), Eastern Cushitic (Somali, Rendille, Oromo Borana and Gabra, Afar), Omotic (Arbore, Mursi, Bodi), Western Nilotic (Dinka, Nuer, Anuak, Acholi), Eastern Nilotic (Toposa, Nyangatom, Turkana, Karimojong', Maasai), Southern Nilotic (Kipsigis, Nandi, Barabaig), Southern Cushitic (Iraqw, Burunge), and Bantu (Gogo).

An enduring question for students of pastoralist histories in Africa is how the practice of highly mobile husbandry, using a variety of livestock, including camels, cattle, sheep, goats and donkeys, is associated with social expansion. The Peul/Fulani west to east expansion across the Sahel up to Ethiopia is unparalleled in geographical scope, but also noteworthy is the Nuer expansion at the cost of Dinka (an enduring dynamic given the outbreak of Civil War following the attainment of Independence in South Sudan in 2011), the Somali expansion southward through the Horn of Africa and into northeastern Kenya (Oba, 2017), the Oromo expansion both northward and

southward from locales in southern Ethiopia through central Ethiopia and northern Kenya, and the Maasai expansion from southern Sudan through Kenya and Tanzania as far as northern Zambia (Galaty, 2013a). These episodes of expansion of pastoral peoples have reshaped the social topography of Africa's arid zones, much as did the expansion of Bantu-speakers, incited by innovations in agricultural technologies and new crop varieties, throughout the southern half of the continent.

Institutions in Maasai Pastoralism

With regard to the Maasai case, I will illustrate how the material practices associated with animal husbandry pursued by this diverse and differentiated set of intertwined societies—which under particular circumstances gave rise to territorial expansion—were provided organizational structures through dialectical interactions between institutions and elements of a cultural order.

Given how central the study of institutions has been in the history of anthropology, it is remarkable that institutions have only relatively recently been a serious focus of study in the fields of institutional economics, history and political science. North (1990) has carried out an exercise in economic history that identifies how key the emergence of institutions of social control, military discipline, land tenure and property rights, and law was in providing conditions for rapid economic growth. Institutions are also seen as fundamental to the efficient operation of any economy today, whether through providing regulation of markets, protecting price fluctuations, diminishing risk or structuring provision of labor. Bollig (2006) has pointed out that many of the institutions we associate with small-scale (until recently) non-state societies served as mechanisms of mitigating risk that today are served by regulatory and insurance agencies, health and pension plans, and security forces, that is to say, enormous sectors of the modern state!

North (1990) proposes that we consider “institutions” to represent the rules and assumptions that define the game of life, in contradistinction to “organizations” that are the realization of those rules in actual social circumstances. Maasai society represents a dialectical triangulation of three institutions that underpin one another: the territorial section (*Olosho*), the system of clanship (*Enkaji*), and age-sets (*Olporror*). The Maasai Iloshon territorial system guarantees access to pastoral resources, patrilineal kinship or “clanship” relations define lines of ownership of livestock that through their own production and reproduction are both means and objects of production, while the age-set system structures military functions and the life-cycle in a way that defines the evolution over time of distinct forms of labor in an elaborate division of responsibilities and forms of self-definition. Thus we

have the major constituents—in land, capital and labor—of pastoral economic practices that give rise to a largely self-sufficient community within each territorial section. Let me elaborate on this three-fold set of dialectical relations that provides the institutional foundations for what may otherwise appear to one who simply observes human practices as unmediated technical strategies to guide livestock between water, minerals and pastures.

Institutional Dialectics: Maasai Descent, Age, and Territoriality

The Maasai human world is made up of patrilineages expressed in mythic form as a set of founding clans, or “houses” (*enkaji*, *inkajijik* pl.), organized into two moieties, the black cattle orokiteng’ and the red oxen odomong’i. But the structure of clanships is determined by a division between the sons of two wives of the original Maasai patriarch, and subsequent branching also occurs not between sons of brothers but between descendants of different wives. Filial relations are conceptualized as relations of birth (males appropriating female imagery), but a man’s acquisition of descendants is an artifact of marriage, by which his and his descent group’s rights to a woman’s offspring is secured through payments of bride-wealth to her family. At the bride’s arrival in the home of the groom, she is presented with gifts of livestock that constitute her allocated herd; she draws sustenance from the herd for her and her family, which at the same time represents a portion of the animals her sons will one day inherit. Were the continuity of the immediate male line to disappear, the family herd would be inherited through the line of lineage and clanship. Livestock are coded according to animal matrilineages (by which Maasai pastoralists classify and recall their animals) but also signify the exchanges through which a human patrilineage is itself constituted, through marital linkages of females to other patrilineages.

So in some sense a patrilineage is an ideology of birth through males superimposed on a genealogy through females, while livestock are seen as possessions of a male line that in fact are transmitted through mothers to their sons. The Maasai homestead is constructed around male-defined gates (*enkishomi*), on either post (*entaloishi*) of which the houses of alternate wives are built, the wives and children of the odd side affiliating with one another, in opposition to the wives and children of the even side, even to the point of priority in inheritance of livestock according to these two “gate posts”. In this way, the kinship structure of people and livestock are organized around symbols of the homestead and the house, the latter built by and for women and their children, as repositories of Maasai capital. Livestock enter a homestead through the family’s gate, with females in milk and calves clustering near the woman’s house to which they have been

allocated for milking, while the rest of the herd gathers in “boo”, the centre of the enclosure, for the night. Who “owns” or “holds” cattle? Men will say they do, but women are alert to the allocated rights they and their children hold, which gives them privileges of milking and inheritance, and duties of care. In short, the multi-leveled structure of families and their devolution from clanship relations is replicated in the system of rights over livestock: unitary at one level, segmented at another.

The division of Maasai labor is structured by the cycling of young males and females through well-defined age-grades that specify particular forms of appropriate work: herding by young boys, milking by women and girls, watering and defense by circumcised warriors (i.e. *Ilmurran*), oversight by adult males (*Ilpayian*), gathering of wood and water by females (both girls and women), preparation and allocation of food by women, and so on. The evolution over time of labor roles, through which individuals cycle, is in fact socially organized through the age-set system, with particular age-sets being ritually created by a sponsoring class (which occurs approximately every seven years) into which young males are recruited by their adult male sponsors, who as a set convene the celebration of ritual circumcision (at the approximate ages of 12-16 years). A type of “firestick” (*Olpiron*) paternity signifies the assumption of paternal responsibilities by an entire senior (by two) age-class. In most territorial sections, every two age-sets are ritually amalgamated into a single age-class at the Olng’eshar ceremony (c. 20th year of the cycle), the names of which represent epochs of Maasai history. Membership in an age-set melds three sorts of injunctions and restrictions: on appropriate relations of sexuality and reproduction; on structures of appropriate food consumption; and on forms of appropriate labor. An age-set is termed a “large room” (*Ol-gilata*), while the larger age-class is called a “greater house” (*Ol-aji*), thus appropriating the symbolism of kinship to define age-relations that effectively supersede relations of paternity and the descent group. In a pan-societal sense, age organization supersedes clanship, and affinities by age attain wider political significance, first within the territorial section and then across sections, than does the family of origin.

My proposition is that descent and age are dialectically related, as the “lesser” to the “greater house”, in a way that resembles the interplay between patrilineal and matrilineal relations within the domain of kinship: the patrilineal draws from the symbolism of matrilineal functions to create an institutional order of broader scope, just as age-relations draw from the symbolism of patrilineal kinship to create an institutional order of age-organization around which the broader society is structured. To revert to an image associated with Marx, it is through labor (age-relations) that capital (livestock) is modified in a way that is at the same time productive and pro-creative!

The third element of this institutional order is territoriality, which shapes relationships at the micro-domestic, meso-neighborhood, and macro-sectional levels. The spatial realization of domestic life is in the homestead, where fence, gate, gate-posts and houses are built-forms that both exemplify and spatially realize relations of descent. But the dynamic life of the homestead is structured through labor practices that are inflected by age and gender relations, and through daily cycles of range use and food production, by seasonal movements between wet and dry season grazing, and in the temporality of age-set cycles. Seasonal pastures conventionally occur within a territorial system defined by a political section (*Ol-osh*o, lit. plateau-lands or countryside, where cattle graze) that usually includes a diversity of resources, both wet and dry season grazing. Sections are historical entities (that may represent aggregates of non-localized clans), which include neighborhoods (*Elatia*) that are provided political structure by local organizations of age-sets, which in military terms form battalions. Leadership is provided by the chosen spokesmen of each age-set in turn, with the age-set of sponsors taking the greatest responsibility for decision-making and defense, functions exercised through dialogue between the leadership of the older age-set that has ceded power and the younger age-set of warriors. So territoriality is an emergent institutional process, involving a dialectic between descent and age relations, through which resources are allocated and controlled. It is in the territorial neighborhood that Maasai society becomes a concrete organizational entity, with resources to exploit, herding to coordinate, age-groups responsible for social order (and disorder!), and homesteads that are residential sites of pastoral production and reproduction, social life, and human subsistence. In the Maasai idiom, “land” has been added to capital and labor to constitute the material relations of the pastoral community.

The Religious Element in Pastoral Practice: Beyond Ideology

Pierre Bonte was sharply aware of the role that religious practices and beliefs played in motivating and organizing the political and economic life of pastoralists. Addressing the literature on the Maasai, he brought an interpretive eye based not on the concept of “acephalous” systems, such as exemplified by the Nuer or Turkana of East Africa but more centralized pastoral polities he had observed among the Peul and Tuareg of West Africa or the Interlacustrine Rwandan state. Accordingly, he sought to explain the role of the Maasai diviner or ritual leader (*Ol-oiboni*), drawn from the Inkidong’I family but lodged as a authoritative specialist within each section’s age-sets, which served to create trans-sectional integration in the latter 19th c., as an incipient form of centralized leadership through which Maasai sections would have been coordinated within a potential pastoral

state (Bonte, 1975a). Similarly, he described how “cattle for God”, through ideology, sacrifice and exchange, were critical to the expression of the legitimacy of the Rwandese King and state (Bonte, 1991a).

What is the religious element in the Maasai family and descent system (*enkaji*, the “lesser house”), the functioning of the age-set system (through *ol-aji*, the “greater house”), and the emergent (*Ol-osho*) territorial system? One could mention the fact that all Maasai meetings and assemblies are prefaced with prayers (e.g. “may Enkai favor this meeting and lend wisdom to those participating”) and blessings (e.g. “may Enkai bless this person and bring him or her bounty, children, rain and every good thing”). When milking, Maasai women throw milk over their shoulder in recognition of Enkai’s blessings, and Maasai articulate “*enkai*” in recognition of any remarkable thing. But at the heart of each of the Maasai systems, one finds foundational assumptions and beliefs surrounded by injunctions and prohibitions that signal the will of the divine: against certain orders of marriage, against sexual relations between uncircumcised males and circumcised females, against women giving birth before being circumcised, against contact between killers and their kin before cleansing has occurred, and so on.

To focus on the age-set system, the founding of age-sets and their promotion through subsequent age grades are steps that are not only celebrated but are in fact “performatively” enacted through animal sacrifice and the ritual sharing of sacrificial meat (Galaty, 1983). In the important Eunoto and Ol-ng’esher ceremonies, the designated sacrificial ox is named after its donor, and through participation in its sacrifice the members become part of an age group constituted by being endowed with the ox’s name. As a sign of Enkai’s blessing, the cattle herd is metonymical to the family it nourishes, and in a larger sense to the territorial group that defends it (since the herd is both an appendage of and the support base for the group). But it also exemplifies and highlights the qualities of Maasai social groups, in ways appropriate to diverse social statuses and human beings in general (Galaty, 2014). This profound permeation of pastoral culture by beliefs and practices in which livestock are central could be described as a form of pastoral ideology, but the work of Bonte and others reveals that these symbolic forms cannot be conceived only as expressions of a set of herding techniques and strategies of land use, exchange and subsistence which preceded these mental inventions, for these symbolic notions and practices are constitutive of the institutions of material life: to be a pastoralist was always to be blessed by God with the most generative of domesticated beings, whether camels, cattle, goats or sheep.

Conclusion

In this essay, I have presented Maasai ethnographic material in terms that illustrate a larger set of arguments that I discern in Pierre Bonte's work (though we should always be modest in drawing intellectual authority from others!). Firstly, that the domains of political and economic life that are engaged with material life are products of the creative cultural imagination, and are effectively constituted at a symbolic level out of notions and signs that form the edifice of those practices. Secondly, that human institutions—in all their diversity—are the repositories of how material life is organized and practiced, and this reality is what lends pastoral societies their extraordinary diversity, making impossible any notion of a single pastoral mode of production; this fact was understood by anthropologists long before it became central to institutional economics. Thirdly, the Maasai example shows that institutions are not wholly autonomous but are inter-linked through a set of foundational images and metaphors, of principles of generativity being adopted by and elevated into superordinate organizing principles of society (matri-origins into patrilineality, generativity from descent into age systems, local domestic production into territorial politics, and so on). Fourthly, that society and religion are not distinct realms of thought and practice, but are intimately related, not as ideology and practice but as foundational precepts we can recognize as “religious” in relation to forms of institutional elaboration.

The connections described above provide the historically and culturally specific institutional bases for the material processes that make up pastoralist systems of production. These great systems were the key to making habitable the largest environmental spaces that exist on the globe, namely tropical and temperate rangelands. The world—not least of herders—has not stopped changing, and accordingly the conditions of pastoral life have been profoundly transformed in recent decades, with the influence of states and global culture dramatically expanding at the expense of local institutions. But, although issues of land loss, land grabbing, sedentarization, education, livelihood diversification, the emergence of complex identities, and spread of global institutions run apace, in my observation, if we examine pastoral lives among the Maasai we find that descent, age and territorial relationships still provide the vocabulary, motivations, and institutional framework without which understanding of current dynamics that makes up pastoral modernity is impossible (Galaty, 2013b). These facts were recognized by Pierre Bonte and motivated his path-breaking work on theory and pastoralism in Africa, which makes his loss to us all the more poignant and our memories of him all the more rewarding.

3

Femmes, lait et marchés : les valeurs du lait, entre crise pastorale, aspirations sociales et logiques marchandes chez les Peuls de Djougou (Bénin)

Riccardo Ciavolella

Dans la littérature socio-anthropologique sur les sociétés pastorales – et en particulier dans les travaux de Pierre Bonte et ceux sur les sociétés peules dont il sera question dans cet article –, le lait est abordé par une pluralité d’approches qui visent toutes à mettre en lumière la multiplicité des « natures » du lait de vache et de ses dérivés (lait caillé, beurre et fromage). Élément biologique indispensable à la vie et à la reproduction sociale et produit central de l’alimentation (Kesteloot, 1994 ; Sow, 2005), le lait (*keDam*) est pour les Peuls nécessairement surchargé de valeurs culturelles. Dans leur horizon culturel, il occupe une place équivalente à celle du bétail, un bien dont la fonction sociale reste intimement liée à celle du lait. De fait, comme le bétail chez la plupart des sociétés pastorales d’Afrique, analysé par Pierre Bonte à maintes reprises (Bonte, 2009 ; Bonte et Becquement, 1979 ; Bonte et Lussana, 1984), le lait se présente comme un « fait social total », non pas dans le sens d’une « totalité » qui concentrerait, de manière holiste, l’ensemble des relations et des dynamiques sociales, mais dans le sens maussien originel de voie d’accès et de révélateur de logiques sociales, horizons culturels, conditions économiques et rapports de pouvoir dont le liquide blanc n’est qu’une émanation ou matérialisation. Si l’on associe, comme Pierre Bonte le fait sans pour autant les confondre, le point de vue maussien à celui marxien, on pourrait dire que limiter notre considération

du lait à une simple matière objective, un produit de l'économie pastorale, à une marchandise ou à un bien de consommation alimentaire, constituerait une sorte de « fétichisme » qui empêcherait de voir – ou de tenter de voir – la complexité des relations sociales et des univers culturels dissimulés derrière ce liquide blanc. Pour dépasser ce fétichisme et entrer dans la matière sociale et culturelle de la *chose*, P. Bonte proposait de suivre Marx et interroger la question des valeurs qui lui sont attachées, tout en élargissant l'éventail des valeurs purement économiques auxquelles Marx s'arrêtait (valeur d'usage et valeur d'échange, puis valeur-travail) pour y intégrer les valeurs sociales et culturelles. Ainsi faisant, Bonte proposait de mettre en dialogue marxisme et anthropologie pour analyser valeurs matérielles et valeurs culturelles dans leur interdépendance (Bonte, 1991b) – surtout pour ce qui est de la question de la technologie (Bonte, 1985) ou de la reproduction sociale et donc de l'organisation de parenté et de la division sexuée de la société (Bonte, 1976) – ; mais aussi dans leur autonomie relative, tout particulièrement pour ce qui est des valeurs liées au surnaturel dans les rites sacrificiels, comme notamment dans le cas du bétail dans les sociétés pastorales.

En analysant les valeurs – sociales, culturelles et économiques – du lait et leurs transformations dans un contexte de crise du pastoralisme et d'ouverture aux marchés dans des communautés peules du nord-ouest du Bénin, cet article s'inscrit dans ce champ de réflexion qui croise marxisme et anthropologie, et donc analyse le rapport entre culture et économie, à propos de la question de la valeur. Cependant, il s'en détache aussi partiellement. Dans l'article de 1976 « Marxisme et anthropologie », Pierre Bonte avait ses raisons de critiquer *Femmes, greniers et capitaux* de Claude Meillassoux (1975), qu'il jugeait ne pas suffisamment reposer sur une analyse « empirique », ce qui avait pour conséquence de produire plutôt des généralisations sur un ensemble hétéroclite de sociétés africaines pré-capitalistes. À notre sens, cependant, l'insistance sur la nécessité d'une approche empiriste à laquelle Bonte nous invitait ne doit pas se traduire uniquement par un relativisme plus attentif à la donne ethnologique du groupe particulier, mais aussi par une plus forte attention à la *praxis*. À l'intérieur des débats marxistes qui intéressent l'anthropologie, la *praxis* est bien plus que la simple « pratique » en tant que manière de faire ou activité individuelle et collective opposée aux « discours », qu'il s'agisse de normes sociales ou d'énoncés d'intentions individuelles. La perspective marxiste sur la *praxis* demande d'interroger les valeurs culturelles et économiques dans leurs transformations historiques, à la fois conjoncturelles et de longue durée, et dans la dynamique « politique » de l'action, de la volonté, des aspirations et des projets « politiques » des sujets en question, en introduisant donc la question de la subjectivité. Ces dimensions historique et politique de la vie des sujets sont justement celles qui ont peut-être fait défaut à l'anthropologie marxiste française des années 1970. Dans une perspective plus historiciste et politique, que l'on

peut emprunter par exemple à la « philosophie de la *praxis* » d'Antonio Gramsci (1975) pour penser cette dernière comme « rapport entre la volonté humaine (supra-structure) et la structure économique » (Cahier 7) une telle perspective sur les « valeurs » devrait nous permettre certes de partir, mais pour la dépasser ensuite, de l'antinomie entre valeurs culturelles (qui ne prendraient du sens qu'à l'intérieur d'un système culturel défini) et valeurs économiques (qui ne se situeraient que dans le champ impersonnel des forces matérielles). Dans ce sens, l'anthropologue ne doit pas se contenter d'associer, d'une part, son rôle de spécialiste en matière culturelle sur un groupe ethnique spécifique et son univers symbolique et, de l'autre, son engagement de critique marxiste des réalités matérielles. Il s'agit également d'introduire, à travers l'ethnographie, une analyse d'une subjectivité située historiquement et de sa manière de composer avec le contexte historique changeant en fonction de, et parfois même contre, ses propres « valeurs » culturelles. En même temps, il s'agit d'analyser les « valeurs » également en termes d'aspirations sociales et de valeurs orientées vers l'action – la *praxis* – des acteurs sociaux qui essaient de transformer leur réalité sociale.

Cela est d'autant plus nécessaire dans les moments de crise, comme celle endurée actuellement par les sociétés pastorales dont il est question ici, où les « totalités » culturelles que l'anthropologue étudie traditionnellement dans leurs systèmes de valeurs se trouvent dans une situation liminaire qui demande des reformulations culturelles, des réponses éthiques et des actions pratiques : une situation liminaire en termes temporels, la société faisant face à des bouleversements sociaux vécus par les acteurs eux-mêmes comme la fin de la « tradition pastorale », ce que les Peuls au Bénin appelle *tawangal* ; et une situation liminaire en termes géographiques, la société se trouvant « articulée » – à la fois dépendante et intégrée – à des dynamiques sociales et économiques à une plus large échelle. Dans ce chapitre, les valeurs seront analysées dans leurs transformations dans un contexte de crise du pastoralisme et en même temps de branchement de la société pastorale, par le biais du lait, au marché national et global et à ses logiques et volatilités. Comment les valeurs d'une société d'origine pastorale se transforment-elles en situation de crise pour donner encore du « sens » au monde ? Comment les acteurs traduisent-ils leurs valeurs dans des contextes historiques inédits ? Et comment les convertissent-ils lorsque leur économie pastorale et ses produits laitiers rentrent dans – ou subissent les logiques – de circuits économiques et culturels et de « sphères d'échange » différentes et à plus large échelle ?

Pour une société pastorale en crise, l'énorme valeur culturelle attachée au lait comme métaphore de l'identité pastorale se heurte aux valeurs économiques déterminées par le marché. Un autre type de valeur peut émerger pour trouver une sorte d'adéquation entre le culturel et l'économique dans une phase de crise, celle de la valeur entendue comme « aspiration » sociale (Graeber, 2001). En effet, dans le contexte étudié, comme nous le verrons

dans la discussion suivante, le lait est de plus en plus considéré, par les ONG internationales et les organisations pastorales locales, comme un produit moderne potentiel, à valoriser en tant que marchandise ou comme base pour des produits de transformation agro-industrielle pour le développement de sociétés, dont le mode de vie est, ces dernières années, mis à mal par la crise du mode de production pastorale, par le déclin des conditions environnementales, par la marginalisation et l'enclavement social et politique, qui tournent parfois à la discrimination et la persécution des communautés villageoises et par des logiques étatiques et parfois capitalistes qui absorbent l'espace vital de l'activité pastorale. Entre 2010 et 2013, je me suis intéressé à la manière dont les communautés peules locales du nord-ouest du Bénin (région de Djougou) ont fait face à leur marginalité sociale et politique et à la crise irréversible de l'économie pastorale extensive, et ont imaginé pour cela des formes d'émancipation et développement ou, comme ils préfèrent le dire, « d'éveil » (*finndande*). Or, une grande partie des espoirs communautaires et des projets de quelques associations professionnelles locales se traduisaient ici par des aspirations à la modernisation des activités d'élevage, afin d'accéder à des ressources monétaires à travers la vente de produits pastoraux, dont notamment le lait, sur lequel se sont concentrés les efforts des tontines féminines. Pour analyser les valeurs du lait dans ce contexte de crise et d'aspirations, ce chapitre offre, tout d'abord, une description des valeurs culturelles et économiques du lait en contexte peul ; puis, l'analyse d'une situation particulière, celle du nord-ouest du Bénin, où les Peuls, et en particulier les femmes, ont espéré faire du lait un élément capable de produire une adéquation entre des valeurs culturelles qui y sont attachées et des valeurs du marché imposées par l'extérieur. Cela permettra d'identifier les difficultés rencontrées par des projets locaux de développement de la filière du lait, portés par un petit groupe de « leaders paysans », dans cet effort de « traduction » de valeurs traditionnelles dans le contexte d'un marché de plus en plus internationalisé et avec des effets de marginalisation accrue pour les producteurs ruraux locaux.

Derrière les valeurs du lait : les liens sociaux et les relations de genre

Pour ce qui est des valeurs culturelles attachées au lait, les Peuls de Djougou dont il est question ici ne font pas exception par rapport à ce que nous avons pu voir ailleurs lors de nos ethnographies ou lire à propos d'autres contextes pastoraux. Déjà les mythes donnent une place originelle au lait et à la vache dans la création du monde ou de la société (Ndongo, 1986)¹,

1. À ce propos, nous rappelons également que, selon les récits recueillis par Bâ et Dieterlen, le dieu Geno aurait créé le monde à partir d'une goutte de lait (Bâ et Dieterlen, 1961).

ce qui d'ailleurs se reproduit en situation rituelle, où le lait est la « chose » la plus utilisée à titre propitiatoire ou sacrificiel et dans la plupart des rites de passage. Chez les Peuls de Djougou comme dans d'autres groupes, par exemple, on verse des gouttes de lait sur le front du nouveau-né pour le baptême (*pimmol*). Voici la description du rituel qu'en donne Biyagui Djodi, leader paysan local et principal collaborateur de recherche qui a rédigé de manière autonome, lors de nos terrains conjoints, une monographie ethnologique de son propre groupe ethnique que j'ai pu retranscrire² : « Ce jour [du baptême], on passe le lait sur la tête de l'enfant, puis on le rase. Après on met de la crème de lait [*cobal*, crème de lait avec des céréales délayées] en petites boules sur un plat en *raphia* appelé *bedol*. Un vieux passe son doigt sur la crème dans sa paume, frotte ses deux mains, puis il bénit et il passe cette crème sur sa même tête. Les autres le font également, puis on délaie le *cobal* que tous les participants vont boire. »

S'agissant de la valeur culturelle du lait dans l'organisation sociale, les ethnologues des sociétés peules ont beaucoup insisté sur l'importance du lait comme vecteur de construction et, à la fois, comme métaphore du lien. Tout d'abord, il s'agit bien évidemment du lien entre l'homme et la nature, par le biais de la vache, généralement considérée comme le symbole de leur culture ou mode d'existence (Ba, 1995). En effet, la substance « lait », de quelque manière, est une « traduction » matérielle de la « valeur » des éleveurs et de leur communauté pastorale en général : la qualité et la quantité du produit rendent manifeste la bonne qualité des vaches et des pâturages et, par conséquent, l'habileté de l'éleveur qui a soigné les animaux et qui les a conduits vers des bons pâturages pour qu'ils opèrent, eux aussi, une traduction de valeur, celle de la fibre végétale de l'herbe indigeste à l'homme en aliment riche et indispensable à la reproduction sociale.

Le lait est également symbole et à la fois vecteur de liens sociaux à l'intérieur de la communauté humaine. Qu'il soit humain ou de vache, ce bien, tant quotidien qu'énigmatique, lie les hommes entre eux : pour ce qui est du lait de vache, il est le bien par excellence de commensalité, offert aux hôtes et partagé entre parents, et de solidarité, à travers le prêt d'une vache laitière aux familles nécessiteuses (Boutrais, 2010) ; mais aussi, pour ce qui est du lait humain, de transmission générationnelle et de construction de parenté « fictive » à travers la femme, comme dans le cas notoire des parentés de lait. La valeur sociale du lait ne cache pas seulement, comme n'importe quel autre objet « fétichisé » au sens marxien, l'ensemble des relations sociales : il en est la métaphore même.

Qu'il provienne de l'humain ou de la vache, le lait est indissociablement lié à la condition de la femme et à son rôle dans la société ; et cela, tant au niveau métaphorique qu'au niveau pratique de l'organisation et des formes

2. <http://peuls-djougou.blogspot.it/p/le-peulh-de-djougou-et-ses-traditions.html>

de production et de reproduction sociales (Querre, 2003). Pour ce qui est du lien entre lait humain et femme dans l'organisation sociale et la grammaire culturelle des Peuls, l'allaitement est bien évidemment au centre de pratiques et, comme nous allons le voir, par extension métaphorique, de la symbolique de la parenté, de la reproduction sociale et des relations sociales. À ce titre, j'apporterai brièvement un exemple tiré de mon terrain de thèse en Mauritanie auprès du lignage *Fulaabe* (Ciavolella, 2008). Ici, les réseaux de parenté élargie et de solidarité intra-lignagère (*leñol*) d'affinité, c'est-à-dire par le côté féminin, sont exprimés par le terme *enDam*. Selon une interprétation apurée depuis Henri Gaden (1931), ce terme serait de la même racine (*enD*) que *enDu*, terme qui indique à la fois le sein de la femme et le pis de la vache, et serait construit à partir de la classe nominale-*am* qui identifie les liquides. Faisant donc référence implicite au lait maternel, le terme *enDam*, dans sa signification restreinte, exprime l'idée de « parenté de lait ». Mais par extension, le terme est utilisé pour identifier tout type de parenté qui passe par le côté féminin. Dans un système de traduction de la parenté par les substances corporelles en quelque sorte opposé à celui de la société maure voisine³, le « lait » se retrouve ainsi à représenter, symboliquement, le lien d'affinité et la parenté élargie, en opposition au « sang » (*xiram*), auquel on associe la parenté agnatique (*bandiraagal*). Dans une société où l'accent est socialement mis sur cette dernière – mais où le mariage préférentiel avec une cousine croisée, par ce biais, élargit le réseau d'alliances – la parenté *enDam*, souvent dépréciée par les pères et subrepticement appuyée par les mères dans les choix matrimoniaux (Dupire, 1972), s'avère être, en réalité, la seule forme de parenté par laquelle les différents lignages agnatiques et les individus qui en font partie peuvent se penser comme étant membres d'une même communauté, d'un même « filet » (*gaccungol*) comme disent les *FulaaBe*, un groupe lignager peul de la Mauritanie du Sud-Est. L'extension de la signification de *enDam* arriverait ainsi à couvrir tout type de parenté entre membres de segments lignagers agnatiques différents pour que le lignage puisse se penser comme un réseau de parenté dont les membres sont tenus de respecter des obligations sociales réciproques déterminées par le lait (d'où les expressions *wadi kossam* et *wadi enDam*, qui signifient « fait par le lait », Ba, 1995).

L'importance du lien entre lait et femme dans la société peule est évidente pour ce qui est du lait humain, mais quelque chose de similaire peut se dire à propos du lait de vache. Si l'on reste dans la sphère de l'imaginaire symbolique et culturel, le lait de vache est considéré comme un succédané du lait maternel, du moins dans sa capacité de générer et régénérer la vie sociale,

3. À ce propos, voir notamment les travaux de Corinne Fortier (2001) et de Pierre Bonte (1994b), qui montrent que le lait, étant une traduction du sperme, est une substance qui définit la descendance agnatique. Par rapport aux Peuls, cette différence chez les Maures pourrait s'expliquer par la force du « mariage arabe », à la différence des *FulaaBe* où le mariage préférentiel est avec la cousine croisée.

d'où d'ailleurs, encore une fois, le rôle de *progenitorem* mythique et de *nutrix* historique attribuée à la vache, à la frontière entre monde humain et monde animal, et entre sphère symbolique et domaine pratique⁴. Mais le lien étroit entre lait de vache et position de la femme va bien au-delà de la sphère symbolique et culturelle, pour investir complètement le domaine matériel de l'organisation sociale et économique. Sur cette thématique, toute la littérature ethnologique sur les Peuls pastoraux a toujours beaucoup insisté sur la division sexuée du travail dans le mode de production pastoral. Tout ce qui a à voir avec l'élevage et au contact direct avec la vache, c'est-à-dire jusqu'à la traite de lait comprise, est matière exclusive des hommes. Mais, à partir du moment où le lait frais est traité (il s'appelle à ce stade *biraDam* ou *kedDam*)⁵, n'importe quelle tâche impliquant le lait est accomplie exclusivement par les femmes (constituant donc un tabou pour les hommes) (Boutrais, 2002 ; Dupire, 1996 [1962]). Ces tâches prévoient des activités de transformation du lait : l'usage en cuisine pour l'alimentation immédiate et la transformation en produits dérivés, comme le lait caillé (*kossam*), le beurre et le fromage pour la consommation⁶ ou la vente ; et des activités de distribution, comme son administration directe et sa vente. Les fonctions féminines liées au lait sont toutes orientées vers la reproduction sociale, la femme étant tenue pour responsable de l'élevage des enfants et par extension de la subsistance et de la reproduction de la société (Riesman, 1992). Cela explique pourquoi, selon les mots de Sada-Mamadou Ba, « *MoYYa kosam* [le bon lait] et *wela kosam* [le lait doux] constituent [...] deux surnoms qu'on utilise généralement pour faire l'éloge d'une femme qui a fortement contribué à la fortune de son mari ou à la réussite sociale des enfants qu'elle a mis au monde » (Ba, 1995).

Marginalité pastorale et marché, ou de l'idée de commercialiser des produits pastoraux

Nous venons de voir que les activités laitières des femmes contribuent à la reproduction sociale de manière directe, s'occupant de nourrir les membres de la famille et les hôtes éventuels. Mais, comme nous allons le voir à propos des Peuls de Djougou au Bénin, cette fonction de sustentation de la communauté

4. Que le lait de vache représente un succédané du lait maternel n'en implique pas une correspondance parfaite, une substitution proprement dite, ce qui impliquerait à son tour une complète humanisation de la vache. Celle-ci, tout en acquérant une place symbolique et pratique centrale dans la société, est la « mère » de la société au niveau symbolique, comme lors du sacrifice l'animal symbolise l'homme sacrifié sans incarner, au sens strict, cet homme.

5. Littéralement, *biraDam* signifie « lait qui vient d'être traité », alors que *kedDam* signifie « lait qui reste », sous-entendant qu'il est la partie du lait de la vache laissé pour le veau. Voir à ce propos Ba (1995).

6. À Djougou, le fromage est très présent dans le régime local comme ingrédient de la sauce [*li'o*] des plats.

à travers le lait peut avoir également une voie indirecte. En effet, depuis une décennie, la commercialisation des produits laitiers est considérée de plus en plus comme une voie d'accès à des ressources monétaires devenues indispensables à la reproduction d'économies domestiques de plus en plus dépendantes de biens et services exogènes, urbains, voire globaux et pour sortir de la marginalité à laquelle les communautés pastorales semblent aujourd'hui destinées. La vente des produits laitiers, en effet, sert essentiellement à s'approvisionner en condiments alimentaires, vêtements et toute sorte de bien ou service concernant la vie des enfants – qui ne peuvent pas être économiquement indépendants –, dont notamment les charges pour l'inscription à l'école et les frais sanitaires. Comme l'a remarqué E. Boesen (1997) pour les Peuls de la région voisine du Borgou, l'objectif affiché par les femmes dans leurs activités commerciales est « l'autonomie matérielle » de leur groupe. Mais pour comprendre cela, nous devons d'abord nous arrêter un instant sur la situation des Peuls à Djougou et sur le rapport entre pastoralisme et marché.

Ceux qui se nomment « Peuls de Djougou » (*JugureeBe*) constituent un groupe hétéroclite de communautés peules d'origines différentes (notamment du Macina et du Gourma burkinabé) qui se sont infiltrées dans la région depuis deux siècles. Ce mouvement migratoire de Peuls s'est renouvelé depuis deux décennies, avec l'installation définitive de Peuls transhumants (*Bartooobe*) cette fois-ci de l'est du Bénin (*BarguuBe*, du Borgou) et du Nord-Nigeria (*Mbororoobe*), que les Peuls de Djougou considèrent comme des « nouveaux arrivants » (*Warooobe*), refusant de les intégrer à la catégorie de *JugureeBe*, autrement dits en français les « Peuls autochtones ». « Peuls de Djougou » et « nouveaux arrivants »⁷ partagent tout de même, à des degrés différents, une même condition de dépendance politique et juridique par rapport aux autres populations locales (*HaaBe*), dont notamment les « chefs de la terre »⁸. La subordination aux « chefs de la terre » des communautés « autochtones » a des impacts notoires également sur l'économie pastorale des Peuls de Djougou : les Peuls « locaux » ne possèdent que 20 % du bétail qu'ils contrôlent, les 80 % restant étant la propriété des *HabBe* qui confient leur capital-bétail aux éleveurs en vue de son entretien et son accroissement, avec un contrôle

7. Selon les statistiques ethniques officielles, les Peuls constitueraient 10 % des 120 000 habitants environ qui composent la population de la commune actuelle de Djougou, mais des dizaines de communautés peules, surtout celles récemment installées, sont mal ou pas du tout recensées.

8. Le cadre socio-politique et ethnique des populations non peules de Djougou est très complexe. Dans un système dual typique comme celui analysé par M. Izard au Burkina Faso, le pouvoir sur la terre est reconnu aux populations « autochtones » (essentiellement Yom, mais aussi Tangba, Lokpa, Kotokoli et Ditamari ou Somba), alors que le pouvoir sur les hommes est reconnu à la famille du « roi » Kpetoni d'origine gourmantché. À ces groupes s'ajoutent les Dendi, majoritaires dans la ville de Djougou, et dominants en termes sociaux et politiques grâce aux contrôles des réseaux commerciaux et en qualité de groupe diffusant l'islam dans la région à partir de ce centre urbain.

de cheptel, généralement de petite taille, effectué notamment à proximité des villages. Pour les *Barotoobe*, les pourcentages seraient inversés, mais les tailles des cheptels, mélangeant bétail de propriété et bétail confié, seraient proportionnellement plus grands que ceux contrôlés par les *JugureeBe* et seraient conduits plutôt en brousse. De ce système de « gardiennage », parfois conçu comme moyen de paiement du droit d'usage et d'installation sur la terre des « autochtones », les éleveurs tirent comme bénéfice une partie des veaux, mais surtout de la totalité du lait. Cette subordination s'ajoute à une condition plus générale de marginalité à cause du faible accès aux ressources naturelles et urbaines, de la discrimination ethnique qui se transforme parfois en persécution, de la diffusion de l'illettrisme, de l'absence de représentants politiques, de la faiblesse d'initiatives de développement et, bien évidemment, de la crise structurelle du pastoralisme extensif.

Pour faire face à cette marginalité, les communautés pastorales sont en train, depuis quelques décennies, de tenter la diversification des activités économiques. Tout d'abord, ils ont associé à la production pastorale, parallèlement à un processus de sédentarisation partielle, des activités agricoles pour compléter et diversifier les sources d'autosubsistance ; et puis, ils ont tenté d'entreprendre, pour ce qui est des jeunes, des activités, souvent informelles (artisanat, commerce, services, mais aussi « banditisme ») pour accéder à des ressources monétaires, désormais indispensables à la reproduction sociale ou même nécessaires, comme de plus en plus l'espèrent les nouvelles générations, pour sortir de la marginalité sociale et économique à laquelle le mode de vie agro-pastoral semble aujourd'hui, à leurs yeux, les destiner inévitablement. Dans les villages pastoraux de Djougou, pourtant, les ressources monétaires envoyées par les jeunes ayant tenté « l'aventure » (*wayne*), comme ils disent, dans la capitale régionale et plus rarement dans le sud du pays, restent tout de même rares ou contingentes, les communautés villageoises fondant encore leur subsistance sur les activités agro-pastorales.

Dans ce cadre où le pastoralisme subsiste, ou mieux où les pasteurs s'obstinent à le faire exister, dans sa forme extensive encore associée à un mode de vie proprement pastoral (vie en brousse, transhumance, centralité de la production pastorale, etc.), la commercialisation de produits pastoraux est vue comme une manière de se brancher au marché sans s'éloigner de la « tradition ». L'accès aux ressources monétaires est vu, du moins par ceux qui se montrent attachés à la vie pastorale, dans l'objectif de reproduire la société pastorale elle-même. À ce propos, cependant, la vente de viande est peu développée, alors que le marché de bétail conserve, pour la plupart des pasteurs, une logique différente de la logique marchande du simple gain. Le bétail est certes acheté dans la perspective d'amélioration et de l'accroissement du cheptel, mais il est vendu, ou mieux « déstocké », essentiellement sous la contrainte d'une nécessité financière (impôts, endettement, charges d'inscription à l'école, frais sanitaires, charges vétérinaires, financement