

Les Kapsiki et leurs bovins

« Je n'ai jamais eu autant de bœufs¹ que maintenant, au moins trente *tla pseke* (taurins kapsiki) et *tla garua* (zébus peuls) en même temps. »

Bien qu'il soit prudent de ne pas étaler sa fierté — *fege*, la vantardise, n'est pas bien vue — Tizhe Meha se montre fier de sa richesse :

« En 1972, j'étais pauvre, un simple manoeuvre ici à Mogodé. Ma femme m'avait quitté pour un nouveau mari à Sena, sans me laisser d'enfant. Après ça, j'ai trouvé deux autres femmes, Kwushukwu et Kangwushi, et ce sont elles qui m'ont lancé dans le monde. Elles ont bien travaillé, elles ont cultivé beaucoup d'arachides, de mil et de sésame, et elles ont préparé aussi des beignets pour le marché. Après quelques années, chacune d'elles a acheté une vache. J'en ai prélevé une pour prendre une autre femme, Kwanye, et pour payer sa dot. Les trois femmes ont acheté ensemble un autre bœuf. Quand la bière devenait chère au Nigeria, j'ai vendu un taureau pour obtenir une part dans la camionnette de Teri Puwe et Tizhe Bedla. Ensemble nous avons fait le commerce avec le Nigeria et trouvé beaucoup d'argent. Dans le même temps, j'étais devenu *ajia* [représentant] du chef de canton de Rhoumsou ; là aussi, j'ai trouvé du bénéfice. Maintenant [1988], on a trente bœufs, neuf appartiennent à Kwangwushi, trois à Kwushukwu et un est pour Kwanye.

Les autres femmes — une dont j'ai hérité de Vasekwa — et une autre que je viens de marier — n'ont pas encore gagné autant. Alors, avec le commerce, avec ce que les femmes m'ont cultivé comme mil, patates douces et arachides, je possède dix-sept bœufs en propre. Ainsi j'ai les cases pleines d'enfants, seize ; cinq femmes et une foule de bœufs. »

Les bovins, richesse du pays

¹ Le mot « bœuf » est utilisé dans ce texte avec la connotation générale de « bovin », conformément à l'usage au Cameroun.

Deli, qui fut auparavant son ami, critique Tizhe Meha après son départ pour sa vantardise : « N'est-ce pas, il est toujours malade? On a bien vu qu'il est tellement maigre. Est-ce normal ça? Il faut voir les yeux de ses frères! Tout le monde connaît. »

Un homme comme Tizhe Meha est riche selon les deux critères pris en compte par les Kapsiki du Cameroun et les Higi du Nigeria². Il est riche en biens, *gelepi*, mais aussi en personnes, *ncelu*. Pour les Kapsiki, ce deuxième aspect l'emporte, sans toutefois pouvoir être dissocié du premier. Un homme qui a des biens peut devenir un grand homme, de même que celui qui dispose dans sa concession de nombreux bras pour le servir ne peut rester pauvre en biens. C'est le bétail — et plus particulièrement les bœufs — qui fait la liaison entre les deux formes de richesse. Le bétail ouvre l'accès aux biens et permet d'accroître le nombre de personnes qui vivent dans la concession, mais il est aussi le résultat de la transformation du travail en richesse. C'est par les bœufs que s'effectue le passage de la production à la reproduction et de la fertilité à la sécurité au cœur de la société kapsiki/higi. Les deux formes de richesse, humaine et matérielle, alimentent l'envie et la jalousie entre « frères », membres de mêmes clans ou de mêmes lignages. Les « richards » risquent alors d'être la cible d'attaques occultes, qui peuvent même émaner de proches. Les bœufs marquent la différence entre les gens et précipitent le processus de redistribution. Mais l'accumulation de biens sous la forme de gros bétail reste aléatoire et fragilise le système économique et social qui repose sur le bovin.

² Les Kapsiki et les Higi doivent être considérés comme une même ethnie située à cheval sur la frontière du Cameroun et du Nigeria. Dans la partie nigériane, ils sont désignés comme Higi, et au Cameroun on parle des Kapsiki. Notre recherche ethnologique en pays kapsiki s'est déroulée en 1971, 1972-1973, 1979 et 1988, soit au total vingt mois de terrain. Elle a été financée par la Fondation néerlandaise pour la recherche tropicale et par l'université d'Utrecht.

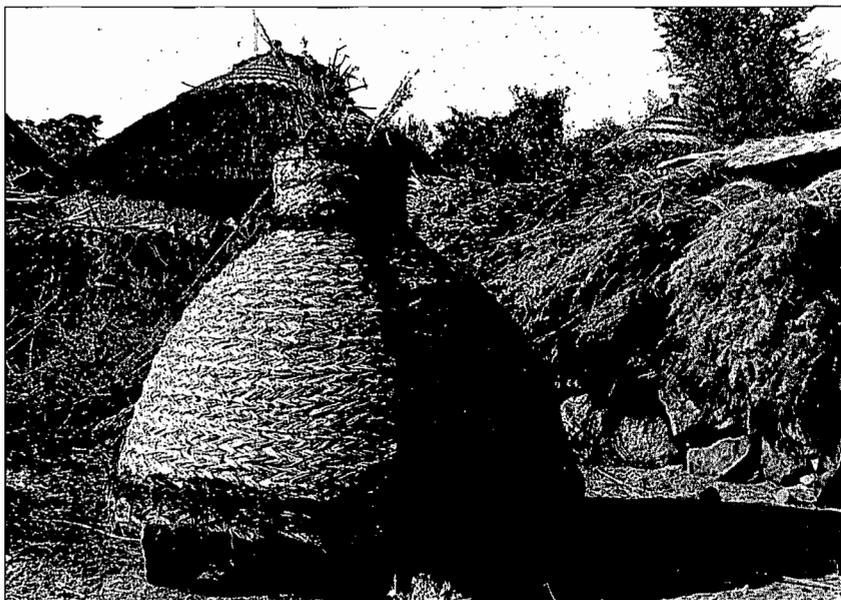
Les bœufs dans une civilisation de cultivateurs

Les Kapsiki sont avant tout des cultivateurs, comme toutes les ethnies des monts Mandara. Avant l'arrivée des Blancs, ils ont cultivé les côteaux ainsi que les bases des pointements rocheux du plateau kapsiki, les pentes des montagnes dans la partie nigériane. Après l'établissement de la paix coloniale, le plateau lui-même et les plaines du Nigeria ont été rapidement mis en culture par les Kapsiki/Higi qui se montrent des cultivateurs à la fois agressifs et versatiles.

Les reliefs d'origine volcanique sont suffisamment fertiles pour supporter les densités actuelles du pays kapsiki³. En cultivant sorgho, mil, maïs, sésame, niébés, souchets, patates douces et arachides, les Kapsiki disposent, pour la région, d'un bon niveau de vie (VAN BEEK, 1987). Et même s'il est focalisé sur la production de céréales, le cultivateur kapsiki reste préoccupé par la recherche de la richesse : le bétail.

³ PODLEWSKI (1966) donne le chiffre de 39 hab./km² pour le pays kapsiki.

**Grenier, *tame*,
portant les marques
de fumier de bœuf.**



Outre le fait que les silos à grains coiffent souvent des bergeries, il existe des correspondances subtiles entre bétail et silos. Comme silo, les Kapsiki utilisent, entre autres, un grenier tressé de différentes pailles, *tame* (VAN BEEK, 1978; SEIGNOBOS, 1982). Aboutissement de l'art de tresser la paille, ces greniers sont l'objet de beaucoup d'attentions sociales et rituelles. Leur construction est l'occasion d'un travail en commun, arrosé par une grande quantité de bière de mil rouge, la bière cérémonielle. L'inauguration du *tame* traduit le lien qui existe entre céréales et bétail. Le grenier est décoré avec des bandes de fumier de bœuf, disposées autour du col et sur la base, qui sont reliées par des traits verticaux. L'officiant jette quelques petits cailloux et crottes de chèvres dans le grenier, en imitant les bruits des animaux : « meuh, meuh... méé, méé... ». Il suggère ainsi que le grenier se remplira et que le mil pourra être capitalisé en bétail, appelant la richesse sur le propriétaire.

Pour une population de cultivateurs, les Kapsiki possèdent un nombre surprenant de bovins. En 1973, dans le village de Mogodé, 37 % des familles possédaient un bœuf ou plus, avec une moyenne de 1,3 tête de bétail par concession. La distribution n'était pas du tout égalitaire : une famille « commandait » soit un ou deux bœufs, soit plus de cinq. Une certaine polarisation entre riches et pauvres se fait jour. Toutefois, 73 % possédaient du petit bétail, qui apparaît comme un sous-multiple du



⁴ Sorte de reconnaissance de dette, généralement d'un montant peu élevé.

bovin pour les Kapsiki/Higi. Une récente épizootie venait de ravager les troupeaux, rabaisant le niveau moyen par concession de 4,9 à 3,3 têtes de petits ruminants.

La constitution d'un troupeau peut se réaliser de différentes manières. Les chèvres et les moutons sont achetés ou vendus directement. Leur prix est plus ou moins standardisé selon la saison. Ces animaux, importants pour la dot, ne sont toutefois pas valorisés, ni même personnalisés. On les décompte simplement. Alors que les bovins, vaches comme taureaux, bénéficient d'un statut d'individus parmi les animaux. Quiconque achète un bœuf entame une relation permanente avec le vendeur. Les deux parties en transaction ne se séparent pas après la vente, mais restent liées. On peut acheter des bœufs selon deux modalités : le *yesehwu* et le *zhenerhutla*.

Le *yesehwu*, littéralement « né dans le ventre », est un achat aux risques partagés, ou plutôt une option. On n'achète pas un veau, on engage une promesse de vente sur un veau à naître. On acquiert le futur veau d'une vache particulière, même si elle n'est pas encore gravide. L'acheteur paie d'avance la moitié du prix. Il peut prendre une option sur une génisse, un taurillon ou, quel que soit son sexe, sur le premier veau à naître. Le prix varie en fonction du sexe, une génisse coûtera deux fois plus cher qu'un taurillon. Après avoir versé son acompte, l'acheteur attend que la vache mette bas. Si elle meurt avant d'avoir vêlé, soit on procède à un remboursement, soit on transfère l'option sur une autre bête. Il est également possible que la vache morte soit donnée comme dédommagement. Dans ce dernier cas, cela ne constitue pas l'équivalent d'un taurillon. Si l'option concernait une génisse, la moitié du prix doit être également remboursée. À sa naissance, le veau ainsi acquis est conduit chez l'acheteur dès que possible, sans rituel ni cérémonial. Toutefois, pendant l'attente mais aussi après la remise de l'animal, le vendeur demandera de petits services à l'acheteur, qui peut difficilement se dérober. Il réclamera, par exemple, des « bons pour »⁴, de l'aide pour ses champs, ou encore la surveillance d'une fille qui « entre dans le mariage »...

Avant 1980, environ 75% de toutes les transactions sur les bovins se déroulaient sur le mode du *yesehwu*. Ce n'est que récemment que le mode d'acquisition *zhenerhutla*, littéralement « rendre la tête de bœuf », s'est vulgarisé.

Dans le cas du *zhenerhutla*, on achète le veau après la naissance. La génisse coûte toujours le double du taurillon et son prix est réglé en plusieurs étapes — comme une dot. Lorsqu'à son tour elle vèlera, le propriétaire comptera les génisses et, après la troisième, il remettra la vache à

son propriétaire originel. Sinon, il devra obligatoirement rendre la vache après le quatrième veau. Le premier propriétaire prépare de la bière, va chez l'acheteur et asperge les veaux avec cette bière, à la façon d'une bénédiction, afin que la prospérité se poursuive, puis il ramène l'animal chez lui. Si la vache ne réussit pas à donner trois ou quatre génisses, ce qui est fréquent, ou si elle est égorgée avant d'avoir atteint ce seuil de progéniture, son acheteur devra rendre au vendeur la tête avec les cornes et les organes génitaux pour preuves que sa vache est bien morte. Quand il reste un reliquat à payer ou quand le témoin de la transaction — normalement le berger — n'a pas reçu sa part (un mouton ou une chèvre), l'acheteur doit rendre la tête entière (*rhutla*) au vendeur originel.

L'idée qui préside à cette démarche, comme du reste à la première, est que l'affaire ne sera fructueuse que si les deux parties sont tout à fait d'accord et en bonne harmonie. Sans vendeur heureux, la vache ne va pas donner beaucoup de veaux. Si la vache est très féconde, on devra un supplément au vendeur. Cette transaction ressemble, en beaucoup de points, au paiement de la dot et, de fait, elle y est souvent comparée par les Kapsiki eux-mêmes. L'une comme l'autre s'effectuent en présence de témoins pour chacune des parties. Comme pour la dot, le montant et la durée de la transaction sont souvent réglés par les juridictions coutumières ou administratives. Cette forme d'achat n'est pas récente, un processus de *zhenerhutla* est identifiable dans le mythe fondateur de Mogodé.

Le fondateur du village, Ngwedu, et sa sœur, seuls rescapés après que le village eut été razzé, recommencèrent une nouvelle vie avec le prêt du feu d'un village voisin, Gouria. Les gens de Gouria donnèrent le feu, à condition que chaque fois qu'un bœuf serait abattu par Ngwedu et ses enfants, la tête⁵ de l'animal soit tournée en direction de leur village. Cette relation de dépendance se poursuit jusqu'à ce que le fils aîné du fondateur, Hwempetla, héros mythique du village, ait vaincu Gouria.

Comme cela ressort dans le discours de Tizhe Meha, les Kapsiki font une nette distinction entre deux genres de bovins, les *tla pseke* et les *tla garua*. Le *tla garua* est le bovin du Peul, le zébu, le *Bos indicus* à bosse et longues cornes. Le deuxième type, *tla pseke*, le bœuf kapsiki, est un taurin de format plus réduit, sans bosse et aux cornes courtes. La préférence des Kapsiki va incontestablement au *tla pseke* qu'ils trouvent supérieur sur maints aspects. En particulier, il supporte mieux les privations et la sécheresse, il peut se nourrir de peu, il serait moins touché par certaines maladies. Les Kapsiki lui reconnaissent une plus grande aptitude au vèlage, et leurs veaux seraient plus résistants. Leur chair est plus « dure », plus « forte » que celle du *tla garua*. Ainsi, dans tous les domaines importants,

⁵ La tête de l'animal est toujours la partie valorisée. Chez les montagnards des monts Mandara, lors des rituels de fin de conflits armés par exemple, les deux parties prennent un chien et le coupent en deux vivant sur leur frontière commune. Le groupe le plus prestigieux s'arroge le droit de tenir la tête.

affirment les Kapsiki, leurs bovins sont préférables à ceux des Peuls : survie, reproduction, qualité de la viande. Le propriétaire d'un zébu peul n'est pas pauvre, mais celui d'un taurin kapsiki est « un peu riche ».

Les règles d'achat décrites ci-dessus, bien que théoriquement applicables à un zébu, servent surtout dans les transactions qui portent sur les *tla pseke*. Pour une bonne raison : le prix des bœufs kapsiki est beaucoup plus élevé que celui des bœufs peuls. Une vache kapsiki coûte le double d'une vache peule (150 000 F CFA et 70 000 à 80 000 F CFA)⁶. Avec les mâles, la différence est moins forte, un taureau kapsiki se négocie à 70 000 F CFA et son équivalent peul à 50 000 F CFA. Quant aux taureaux castrés, les prix sont équivalents : 100 000 F CFA.

⁶ Ces prix ont été relevés en février 1988 à Mogodé.

Kapsiki et Peuls, la fin de la symbiose

En dépit du capital qu'ils représentaient, les Kapsiki ne se chargeaient pas de la garde de leurs propres troupeaux. La plupart des villages comptaient dans leur proximité immédiate des Peuls éleveurs à qui ils confiaient cette tâche de gardiennage. Cette symbiose a néanmoins connu une histoire mouvementée.

Avant l'arrivée des colonisateurs, lors des guerres peules, au temps du *jihad* (VAN BEEK, 1988; NJEUMA, 1978), les Kapsiki assuraient eux-mêmes la surveillance de leurs troupeaux, qui étaient alors réduits. Il était relativement facile de les faire garder le jour par des vieux ou des jeunes gens, et de les enfermer dans une étable dans la concession pendant la nuit⁷.

La première période de la colonisation fut caractérisée par des affrontements entre les colonisateurs et les Kirdis⁸, « païens » insoumis, entretenus par les chefs peuls (VAN BEEK, 1989 b). Pratiquant une sorte d'administration indirecte par manque d'effectifs, les autorités coloniales avaient placé les groupements païens sous des commandements peuls.

« Les structures sociales en place à l'arrivée du colonisateur allemand ne furent guère modifiées. Les rapports entre les Haa'be et les Peuls restèrent ceux de vassaux payant tribut à leurs féodaux, avec ce correctif que la puissance militaire européenne était mise au service des autorités autochtones instituées, et jouait donc en faveur des chefs peuls. En effet, les officiers allemands prirent appui sur les lamibe [...]. Aussi furent-ils contraints ou du moins enclins à confirmer officiellement l'autorité peule sur les groupements païens qui avaient rejeté celle-ci ou qui étaient restés toujours hors de son obédience. » (LESTRINGANT, 1964 : 162).

⁷ Les concessions anciennes des Kapsiki/Higi comprennent souvent une étable à l'intérieur de l'enclos (SEIGNOBOS, 1982; VAN BEEK, 1986 a).

⁸ Le terme de « Kirdi » fut employé surtout par l'administration coloniale pour désigner les populations non musulmanes. Il est tombé en désuétude dans les années soixante-dix. Un autre terme à connotation moins négative, *Haa'be*, emprunté au fulfulde, est usité dans le même sens.

Dans cette phase de leur histoire, les Kapsiki/Higi subirent beaucoup de pillages. Les bovins kapsiki représentaient, avec les gens eux-mêmes, les objectifs premiers des pillards (ELDRIDGE, 1988 ; MORRISSEY, 1984). Les Kapsiki/Higi apprirent à redouter le nom de l'infâme Haman Yaji, chef peul de Madagali. Intronisé par les Allemands en 1902, il terrorisa les monts Mandara durant vingt-cinq ans. Le journal d'Haman Yaji rapporte ses méfaits avec précision, montrant que les Kapsiki avaient intérêt à garder leurs troupeaux le plus près d'eux possible :

« 23 mars 1913. Mes gens sont revenus de Sinagali [un village au Nigeria] et j'ai appris qu'ils avaient capturé sept païens, quinze bœufs, trente moutons, et ils sont rentrés sans problèmes. »

« 7 mai 1919. J'ai pillé Sir [un village kapsiki] avec Laman Aji de Gawar et nous avons capturé huit esclaves, cent quarante-quatre bœufs et deux cents moutons. »

« 24 juillet 1919. J'ai envoyé Fahdl Al Nar piller Kamale et il est revenu avec trente-quatre esclaves, vingt-six vaches et cent trente chèvres. »

Dans les monts Mandara, cette période a duré jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Progressivement, les colonisateurs ont pacifié la région, tracé des routes, mis fin aux guerres entre villages kapsiki/higi et ils ont commencé à administrer les ethnies montagnardes⁹. Les relations entre les Kapsiki et les Peuls se modifièrent. Pendant la période antérieure, les Kapsiki avaient toujours fait une distinction assez nette entre les différents groupes peuls, ceux de Haman Yaji et d'autres razzieurs¹⁰ (*persunu geduwe*, Peuls des chevaux) et ceux des Peuls nomades (*persunu garua*, Peuls des bœufs). Cette deuxième catégorie n'était jamais définie comme ennemie; les contacts avec les Peuls semi-nomades étaient limités à des échanges économiques sporadiques. Les Kapsiki/Higi troquaient des produits de leur agriculture contre du beurre, de la graisse et des Calebasses peules, lors de rencontres individuelles. Ce qui ne veut pas nécessairement dire que ces relations étaient toujours harmonieuses. Tout comme les villages kapsiki se livraient entre eux à des coups de main, ils n'épargnaient pas les campements des Peuls et leur bétail.

« Mon père, raconte Tizhe Damba, et Mava, le père de Teri, étaient en leur temps de grands voleurs. La nuit, ils guettaient les Peuls en brousse et tuaient leurs animaux à coups de flèches. Ils s'emparaient du cadavre de la bête abattue avant le retour des bergers, ou, s'ils se sentaient braves (si les Peuls étaient peu nombreux), ils demandaient directement aux Peuls de leur donner un bœuf. S'ils refusaient, ils le prenaient "avec la force" et s'en allaient égorger la bête chez eux. »¹¹

⁹ Les Kapsiki/Higi ont toujours eu la possibilité dans leur histoire d'échapper à la pression coloniale parce qu'ils étaient à cheval sur la frontière internationale (MEEK, 1931). Les réalignements frontaliers (KIRK-GREENE, 1956) leur ont permis de se tenir à l'écart (VAN BEEK, 1986 a; VAUGHAN, 1964). Cette marginalisation fut salutaire lors des périodes de troubles (SA'ID ABUBAKAR, 1977) mais risque aujourd'hui de freiner leur évolution au sein d'une nation moderne.

¹⁰ Bien évidemment, les Peuls de Haman Yaji ne furent ni les seuls ni les premiers à ravager les monts Mandara pour la chasse aux esclaves (LUKAS, 1973). BARTH (1857 : 195), DENHAM (1826 : 197) et von Beurmann (FRANCONIE, 1973 : 139) ont rapporté que cette région était depuis longtemps un « fournisseur d'esclaves ». Les reliefs offraient pourtant une sécurité relative contre les cavaliers pillards.

¹¹ Les Kapsiki font une distinction précise et importante entre « voler une chose » et « prendre avec la force ». Le vol s'opère en cachette, et viole l'intégrité sociale de la victime (VAN BEEK, 1982 b); « prendre avec la force » n'a rien de honteux puisque c'est une action qui sanctionne la victoire dans une petite bagarre ou un conflit limité.

Après la pacification, ces relations s'intensifièrent avec l'introduction des marchés en pays kapsiki (KIRK-GREENE, 1956). Au début, les troupeaux des Peuls et les animaux des Kapsiki continuèrent d'être séparés. Puis, l'impôt et l'afflux de biens importés firent entrer Peuls et Kapsiki dans un système monétaire. Les Peuls furent contraints de vendre de temps en temps des bœufs aux Kapsiki. Ces derniers, habitués de leur côté à capitaliser leur richesse en bovins, y intégrèrent les zébus. Toutefois, n'ayant pas l'expérience de ce nouveau bétail, ils le laissèrent entre les mains des Peuls. Graduellement ensuite, ils y ajoutèrent leurs propres *tla pseke*. Pour les Kapsiki, l'agriculture était beaucoup plus importante, surtout dans la période qui suivit « l'apprivoisement » des Kirdis. Toute la brousse sur le plateau et le fond des vallées au Nigeria, aires de cultures potentielles interdites au temps des razzias, devenaient enfin accessibles. Aussi les jeunes Kapsiki s'investirent-ils dans l'agriculture avec ardeur, abandonnant le fastidieux travail de gardiennage aux Peuls. De 1950 à 1970, la plupart des bœufs, peuls et kapsiki, furent confiés aux Peuls. La relation de « confiance » entre Kapsiki et bergers se caractérisait par une asymétrie étonnante (AZARYA, 1976). Les Peuls rendaient un service en tant que bergers aux Kapsiki/Higi et, comme pour les Kapsiki, les bœufs ne sont pas un « moyen de production », lait et beurre étaient réservés aux bergers. Les Kapsiki s'intéressaient un peu au fumier qui pouvait enrichir leurs champs, mais c'était surtout le croît de leur « capital » qui leur importait. Les bêtes doivent se multiplier, et pour ce faire, le berger doit être intéressé. Aussi le propriétaire, après avoir confié ses animaux à un Peul, participait-il à la construction de la case de ce dernier, de l'étable et du *waalde*, enclos d'épineux qui servira de lieu de stabulation. Il lui donnait du mil, des étoffes et des vêtements. Le berger pouvait garder les taurrillons du croît du troupeau jusqu'à concurrence de trois veaux tous les deux ans. Pour chaque bête égorgée — pour quelque raison que ce soit — la tête revenait au berger.

Le berger donnait épisodiquement en contrepartie un peu de lait, mais pas de beurre, et il n'était pas tenu de fournir d'autres prestations en travail. La situation était donc l'inverse de relations de patron à subordonné. Le cultivateur était demandeur envers le Peul de services qu'il jugeait indispensables et cela dans le cadre plus général de la région dominée par les sociétés peules¹².

Cette symbiose demeura à peu près stable pendant les années soixante et soixante-dix, mais elle fut mise à mal sous les pressions conjuguées de l'écologie, de la sécheresse et de l'extension de l'agriculture (ROUPSARD, 1987). Les années de sécheresse commencèrent vers 1973. Au même

¹² Cet ascendant politique est peut-être une des raisons qui font que les Peuls sont considérés comme maîtres dans la magie. À la fois hommes de la brousse et héritiers de traditions séculaires, ils seraient à l'origine des « maraboutages » les plus forts. Les Kapsiki ont souvent essayé de voler des *bangwa*, protections magiques des Peuls.

moment, les Kapsiki cherchaient à accroître plus encore leurs emblavures en brousse. En conséquence, les zones de pacage ne cessèrent de diminuer. Les Kapsiki s'aperçurent que les troupeaux des Peuls croissaient beaucoup plus vite que les leurs. Les veaux des vaches kapsiki mouraient en grand nombre, tandis que les Peuls maintenaient les leurs en vie. Les bœufs kapsiki se perdaient en brousse alors que ce type d'accident n'était jamais signalé pour les bêtes des Peuls.

Un autre élément qui entra en jeu fut la modernisation du pays kapsiki. Dans les années quatre-vingt, les Kapsiki/Higi prirent place dans la vie moderne du Cameroun et du Nigeria comme commerçants et fonctionnaires et convertirent comme les Peuls leur richesse monétaire en bœufs. Plus récemment enfin, les Kapsiki reprirent leurs troupeaux des mains des Peuls, afin de les gérer eux-mêmes. Ils ont multiplié leurs parcs à bétail et repris à leur compte les contraintes de gardiennage.

Vandu, du village de Mogodé, âgé de 50 ans, a vu son père confier des animaux à un Peul près de Gouria (village voisin). Son père lui avait conseillé de toujours laisser les bœufs à cette famille peule réputée pour son honnêteté. Héritant de son père, Vandu possédait en 1965 un troupeau de cinq bœufs chez ce Peul, Haman Joro. En 1966, Vandu a acheté une vache à Haman et en a acquis trois autres encore vers 1968. Il a aidé Haman pour la réfection des toitures de ses cases, lui a donné du mil et des vêtements (en fonction de sa récolte). Il n'a, en revanche, jamais goûté le lait de ses vaches pendant tout ce temps-là, bien qu'il eût visité son troupeau plusieurs fois par semaine. En 1986, Haman est décédé et Vandu qui avait moins confiance dans les enfants d'Haman, a repris ses bœufs, dix-huit à cette époque.

Cette opération suscite souvent des problèmes avec les Peuls, qui en profitent pour soustraire trois ou quatre bœufs du troupeau. Avec cette famille peule il n'y eut aucune réclamation. Vandu, après quelques essais avec de jeunes apprentis-bergers, trouva un « bon type » comme berger, par l'entremise de l'église. Il a maintenant vingt bœufs, y compris les veaux. Le berger gagne à peu près comme le Peul : un taurillon tous les six mois. Pendant la saison pluvieuse, le berger donne un peu de lait chaque jour à la famille de Vandu. Les bœufs pâturent aux abords immédiats du village, car chaque nuit ils réintègrent l'enclos de Vandu.

De jeunes Kapsiki s'engagent comme bergers et ce travail devient un mode de vie pour une minorité. Pour les Peuls, ces transformations posent problème. Ils se sentent peu à peu poussés hors de leurs zones de parcours, des pâturages des hautes terres. Certains d'entre eux semblent devenir des

bergers salariés. Confirmée par l'étude de l'évolution des rapports cultivateurs-éleveurs (DE BRUIN et VAN DIJK, 1988), la perspective d'une certaine « prolétarianisation » de ces semi-nomades paraît difficilement évitable.

Inégalité et fraternité : le bovin dans les relations sociales

Le bœuf comme capital

¹³ Cette gamme de couleurs est conforme à celle en usage chez les Kapsiki (VAN BEEK, 1977), mais sa relative indigence reflète la différence entre la culture kapsiki et une culture réellement orientée vers l'élevage comme, par exemple, celle des Bodi (Mela-Me'en) d'Éthiopie, qui ont développé un système étonnant (FUKUI, 1987).

¹⁴ Les *mete* sont des « sorciers » classiques, des *witches* en jargon anglophone. Ce sont des gens dont l'esprit peut se désincarner pendant le sommeil. Cet esprit (*shinankwe*, ombre) évolue sur la terre comme un chat ou vole comme une chauve-souris, il attaque les enfants ou les animaux. Le *mete* mange le *shinankwe* des victimes qui, alors, tomberont malades et mourront. Les *hweteru* sont des individus qui possèdent le « mauvais œil ». Quand ils voient un bel animal, par exemple, ils le regardent avec insistance et la bête tombe malade. La qualité de *mete* ou *hweteru* se transmet par voie matrilinéaire, alors que l'organisation des villages kapsiki est strictement patrilinéaire.

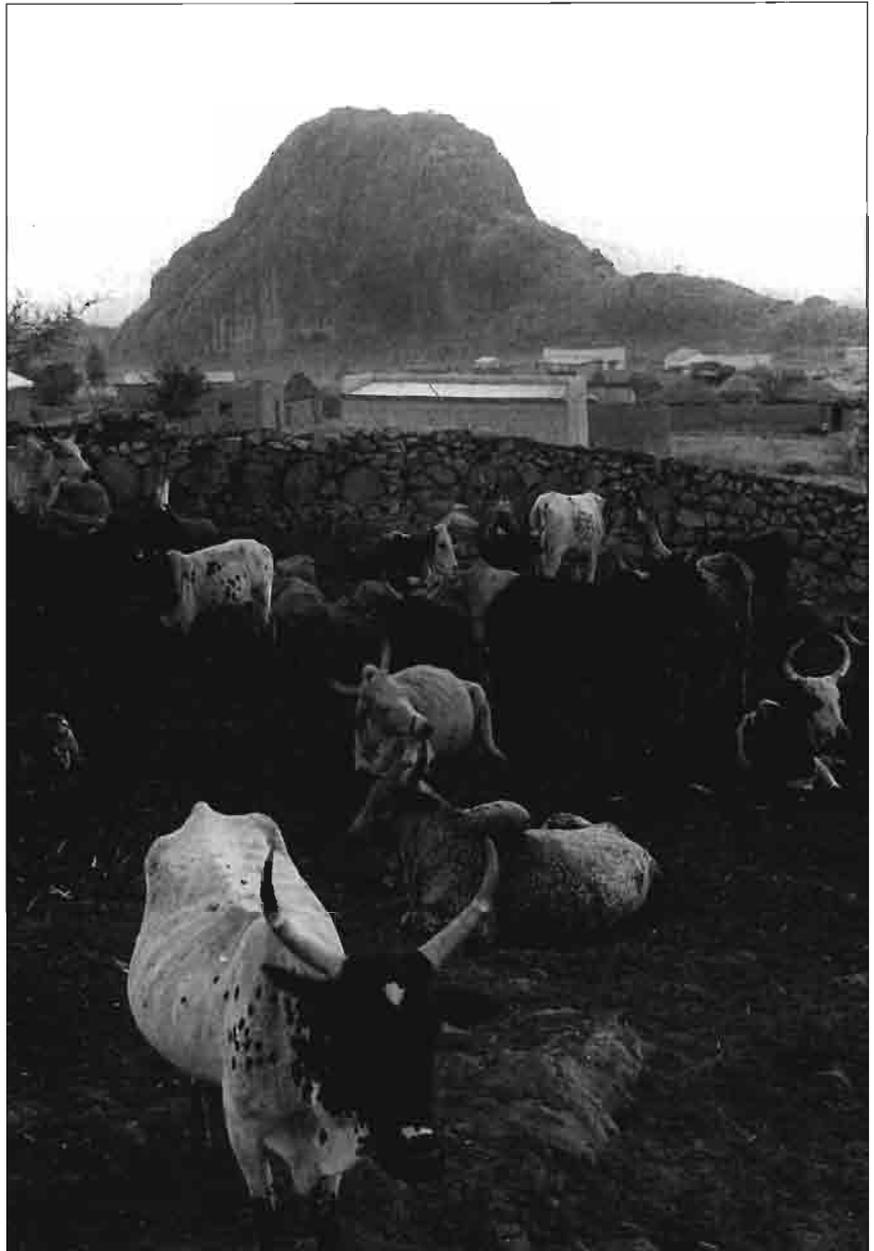
Les troupeaux kapsiki sont mixtes : bœufs peuls et bœufs kapsiki, avec, actuellement, une légère majorité de *tla garua*, en raison de leur moindre prix. Selon les bergers kapsiki à Mogodé, ces deux genres d'animaux ne se comporteraient pas différemment l'un de l'autre : ils ont le même « caractère » (*mehele*). Tous les bergers restent néanmoins convaincus de la supériorité des bœufs kapsiki en brousse. S'il y a combat entre un taureau kapsiki et un taureau peul — ce qui arrive rarement — le taureau kapsiki l'emporte.

On distingue trois couleurs pour les bovins : blanc, rouge et noir¹³. La préférence demeure pour les animaux noirs, puisque cette couleur est censée protéger contre les « sorciers » (*mete*, *hweteru*)¹⁴. Les bêtes blanches sont vulnérables sur le plan supra-naturel, tandis que les bœufs rouges sont considérés comme moins résistants à certaines maladies. Pourtant, ni les bergers, ni les propriétaires ne font des efforts pour sélectionner la couleur des veaux, car « comment pourrait-on contrôler un taureau ? ». Il s'ensuit que les troupeaux deviennent composites, avec des produits métissés. Suivant les bergers, le métissage ne poserait pas de problèmes. On essaie de garder un ou deux taureaux par troupeau, mais leur nombre est souvent plus élevé.

Le berger donne des noms à ses bœufs, qui connotent certains traits de l'animal. La forme du cornage, les dessins et les couleurs des robes, comme chez beaucoup d'éleveurs, ne sont pas bien distingués. L'habitude de garder les bœufs dans l'enclos avec l'aide d'un chien ne semble pas dériver des habitudes peules. Bien que les propriétaires et les bergers connaissent leurs bêtes, le rapport affectif entre l'homme et l'animal est absent chez les Kapsiki.

Pour les Kapsiki, le bœuf est le paradigme de la richesse. Le troupeau ne sert pas à nourrir les hommes, mais à garder et à faire progresser la richesse d'un individu. Dans les traditions orales, les bœufs sont définis comme des « choses à voler ». Quand le héros Hwempetta — déjà mentionné — accomplit son premier grand exploit, il vola tout un troupeau de bœufs dans un village voisin. Bien sûr, suivant les mythes, ce vol se produit de façon surnaturelle : le héros s'enfonce dans le sol avec le trou-

Un troupeau mixte :
bœufs kapsiki
et peuls
à Mogodé.



peau pour reparaître avec lui au sein du village. Les bœufs auraient également laissé des empreintes dans les rochers qui dominent le site ancien du village, que l'on montre encore à ce jour.

En tant que capital, le bœuf est utilisé pour régler les grandes dettes, comme la dot, le prix du sang (*keleke*) et, récemment, le prix des terrains. Le petit bétail entre d'une certaine façon dans le même système de valeur

Abri
de berger.



que le bovin, mais comme sous-multiple. Dans le décompte de la dot, le bovin peut apparaître comme une « super-chèvre » : en effet, théoriquement, la dot s'évalue et se règle en chèvres. Bien qu'aujourd'hui elle ait tendance à être payée en francs CFA, nombreux sont encore les règlements basés sur des chèvres (*kwi*). Un bœuf équivaut à environ dix chèvres.

Voici un exemple de dot, payée par Teri Zeremba pour Kwada Tishé, son épouse : 30 chèvres, 4 cuissots de bœuf, 1 vache, 2 plaques de natron, 1 boubou, 4 boules de tabac, 2 gigots d'antilope.

Le père de la fille donnée en mariage peut utiliser le produit de la dot comme il l'entend, souvent pour obtenir lui-même une femme. Dans le cas où la fille quitte son mari sans laisser d'enfants, le beau-père doit rembourser les animaux, bœuf par bœuf, chèvre par chèvre. Dans la transaction complexe de la dot, les liens entre homme et animal ne sont d'aucune importance, un bœuf en vaut un autre. En revanche, la taille du bœuf rend l'affaire plus malaisée, aussi le remboursement d'une dot est-il toujours une opération difficile. Le remboursement d'un bœuf est exceptionnel, le père de la fille donnera plutôt une compensation en chèvres.

Bœuf kapsiki tacheté.
Les Kapsiki nomment
souvent leurs bovins
d'après certains traits
typiques de l'animal :
la forme de la tête,
l'aspect de la robe,
ou encore le style
de la démarche.



Rendre un bœuf entier n'est pas dans les habitudes des beaux-pères, qui ont la réputation d'être parcimonieux. Avec les chèvres on peut tricher un peu plus qu'avec les bœufs. Un beau-père qui rend des chèvres peut choisir les plus efflanquées et même des chevreaux : une chèvre est une chèvre, peu importe l'âge. Avec les bovins, la différence entre veau et bête adulte est davantage marquée, y compris dans le langage, et il est difficile de faire passer des veaux pour des bœufs.

Le bœuf jouait un rôle prédominant dans un autre type de transaction, le *kelehe*, « prix du sang ». Avant la pacification du pays, les villages kapsiki se battaient entre eux. La plupart des voisins étaient définis comme un ennemi total, c'est-à-dire que la guerre se faisait avec des flèches empoisonnées et dans le but de tuer ou de capturer des esclaves (OTTERBEIN, 1968 ; VAN BEEK, 1987). Quelques villages y échappaient, de par leurs liens idéologiques de parenté se référant à un même village ancestral. On entretenait avec de tels villages une inimitié tempérée. Avec eux, on s'abstenait d'user du poison et de capturer des esclaves, on se battait avec le fer, avec les couteaux, comme on le faisait entre les deux moitiés du village. En cas de mort d'homme, l'oncle maternel du défunt (*kwe-segwe*) se chargeait de collecter le *kelehe*. Accompagné d'hommes forts et braves, il se rendait dans le village hostile, celui du coupable, et ramassait tous les biens qu'il pouvait trouver : vêtements, récoltes mises à sécher, armes, ornements... et surtout bœufs. Toutes ces richesses étaient rapportées dans le village et partagées entre les membres du clan du défunt et le *kwe-segwe*, frère de la mère¹⁵.

¹⁵ Le fait que l'oncle soit responsable du *kelehe* puise ses raisons dans l'organisation sociale kapsiki. Par sa présence, l'oncle freine la volonté de vengeance de la famille de la victime. Une nouvelle mort par vendetta impliquerait que le *kelehe* soit alors récupéré par l'oncle de la nouvelle victime.

Dans une bagarre entre gens de Garta et Mogodé, deux villages qui se disent apparentés, les gens de Mogodé tuèrent un homme de Garta. Son *kwesegwe* organisa le paiement du *kelehe* à Mogodé. Accompagné d'un fils de sa sœur résidant à Mogodé et d'une douzaine de jeunes gens, il ramassa 4 bœufs, 12 couvertures, 20 chèvres et de nombreux ornements ainsi que des armes. Les jeunes gens qui étaient là rassemblèrent ces biens jusqu'à ce qu'il donne le signal que cela suffisait. Puisque c'était un homme de Mogodé qui avait tué un ressortissant de Garta, tous les clans de Mogodé furent mis à contribution pour ce *kelehe*. Les gens de Mogodé, dans un réflexe typiquement kapsiki, se vantèrent les années suivantes d'avoir facilement pu payer cet énorme *kelehe*.

Dans le cas d'un homicide au sein d'un village, le même processus se déroulait entre les clans ou les moitiés de village, selon les parentés de la victime et du meurtrier. Le montant du *kelehe* était modulable en fonction de la richesse du clan. Le paiement du *kelehe*, comme celui de la dot, est d'un règlement difficile, plein d'embûches, chacun d'eux ne peut être exigé que sous le couvert du pouvoir magique des Kapsiki, le *sekwa*¹⁶. Ce genre de « médicament » peut être fabriqué de plusieurs façons (VAN BEEK, 1978), mais avec la même finalité : il doit punir, voire tuer, ceux qui ont des dettes importantes vis-à-vis des détenteurs de *sekwa*. Si le débiteur refuse de payer, le créancier peut aller placer les objets faisant office de *sekwa* au milieu de sa cour. Si ce dernier ne règle pas rapidement sa dette, il mourra, et avec lui toute sa concession, car « le *sekwa* tue comme une épidémie ». Le plus souvent, le simple fait de sortir le *sekwa* ou de menacer de l'utiliser suffit.

¹⁶ Le *sekwa* est une notion complexe qui recouvre l'aura et la chance d'un individu. C'est également à la fois le pouvoir de nuire et la capacité à se protéger. Ce terme désigne aussi un « médicament », destiné à détruire un ennemi.

Structures et valeurs de la vie kapsiki

La contrainte de payer les dettes des frères de clans, comme dans le *kelehe*, joue un rôle important dans les relations entre proches parents. Afin de déterminer la place de la richesse, autrement dit du bœuf, dans la société kapsiki, il faut sonder plus en profondeur les structures sociales et les valeurs de la vie kapsiki. Le conglomérat kapsiki/higi se compose de groupes locaux autonomes, les villages, lesquels ont relativement peu de liens entre eux. Outre une division en quartiers, chaque village compte ses propres clans patrilinéaires. Un village présente en général deux ensembles de clans liés sur la base d'alliances traditionnelles. Dans certains villages, les divers clans sont dispersés dans les quartiers, tandis que dans d'autres, la répartition des clans se superpose à celle des quartiers.

Ce sont les mariages¹⁷ qui lient les différents villages. Le premier mariage d'une jeune fille se fait de préférence dans son propre village et va de pair avec son initiation. Ensuite, tôt ou tard, elle quitte son mari. Pour son second mariage, elle cherche souvent, de sa propre initiative, un homme

¹⁷ Outre les clans patrilinéaires, il existe un groupe de parenté à composition complexe, le *fwelēfwe* ou *hwelēfwe*, ensemble de cognats regroupés de façon quelque peu diffuse. Ce *hwelēfwe* exerce des fonctions spéciales au cours des rites d'enterrement et de certains sacrifices. En voyage, on peut s'adresser aux *hwelēfwe* afin d'obtenir protection et hospitalité, car ce groupe peut former un lien entre des villages réputés hostiles.

en dehors du village et, compte tenu de la grande instabilité des mariages, les femmes sont très mobiles (VAN BEEK, 1986 b). La durée moyenne des mariages est de trois à quatre ans. Cette mobilité des femmes engendre des liens entre les divers villages, lesquels se manifestent surtout au moment des conflits, des voyages, des marchés et des fêtes. Ce sont toujours les *wuzemakwa* (les fils des filles) qui forment le lien entre les groupes par ailleurs hostiles. Au cours des déplacements d'un village à l'autre, on rejoint toujours la famille matrilatérale. Bien que les femmes constituent ainsi le tissu des relations intervillageoises, on ne connaît pas de sources de conflits entre villages plus fréquentes que les disputes à propos des femmes. Aussi pour une femme défense est faite de se remarier dans le même village, afin d'éviter toute tension au sein d'une même communauté politique.

L'autonomie des villages rappelle celle des *rhe* (concessions) par l'accent mis sur l'individualité et la vie privée. Ainsi les cases de la concession sont entourées d'un mur de pierres à hauteur d'homme qui protège comme une petite forteresse. Le sacrifice familial, qui constitue l'élément central de la religion, sans être secret, revêt un caractère très privé. Seules les personnes habitant le *rhe* peuvent et doivent être présentes pour ce rituel. Tout autre personne « gâte le sacrifice », à l'exception éventuelle d'un forgeron, invité à assister à l'immolation.

Ce sacrifice se répète au niveau du clan, du quartier et du village. Dans ce dernier cas, par exemple, seuls y assistent les anciens des clans représentant les ancêtres du clan comme famille originaire.

Le statut idéal pour un Kapsiki est celui du *za*, l'homme d'âge mur qui s'est taillé une place dans la société et qui, de préférence, jouit d'une certaine richesse. De façon générale, l'essentiel est que chacun travaille assidûment et cultive de nombreux champs. Les Kapsiki ont une éthique de travail simple et bien définie : « celui qui ne travaille pas ne mange pas ». Un *za* authentique a ses greniers pleins, plusieurs femmes et beaucoup d'enfants. Souvent, il danse à la fête du village pour célébrer ses mariages. C'était aussi, jadis, un homme qui avait fait ses preuves au combat.

Au sein de la société kapsiki s'opposent la notion de l'unité du clan et du lignage patrilinéaire, d'une part, et l'individualisme, d'autre part. L'idéologie du devoir de cohésion entre « frères » est souvent affirmée : des frères doivent être d'accord entre eux, entretenir de bonnes relations, faire cause commune contre d'autres clans lors de conflits... De nombreux discours prennent pour thème cet idéal des frères unis. Pourtant, l'individualisme compte en pays kapsiki, et non comme un comportement récent. Il s'agit d'une valeur enracinée dans la vie quotidienne tradition-

nelle. Le Kapsiki cherchera à concilier ces deux valeurs, qui peuvent paraître antagonistes. Les différends entre frères sont alors difficiles à intégrer dans la vie sociale, mais c'est au regard de la richesse en bœufs que la tension entre individualités et unité collective se manifeste de façon aiguë.

Deli Kweji mourut jeune, il laissait une veuve avec un fils de 11 ans. Deli était riche, ses bœufs étaient, suivant les rumeurs du village, estimés au nombre de vingt. Pendant son enterrement, dignement célébré — il était du clan des chefs — de nombreuses accusations furent proférées contre ses proches parents, sans qu'elles visent quelqu'un de précis.

Il était clair que personne ne connaissait l'endroit exact où les bœufs de Deli se trouvaient, ni leur nombre. On constata enfin que seul son petit garçon était au courant. Les frères du clan l'interrogèrent : chez quels Peuls Deli avait-il placé ses bœufs ? Combien en avait-il ? Ce fils étant trop jeune pour « commander » ces richesses lui-même, le « frère » le plus proche du lignage, Tshimeha, aurait à « garder » les bœufs pour lui. Or, le même Tshimeha essayait de regagner la chefferie du village qu'il avait perdue dix ans plus tôt. Un héritage de vingt bœufs serait un atout de poids dans sa « carrière » politique. Comme premier suspect, il avait dû jurer sur le corps de Deli qu'il ne l'avait pas tué avec la magie, il répéta même son serment plusieurs fois.

Quand, un mois après, Tshimeha eut acheté trois gandouras neuves, et trois mois plus tard encore, quand il parcourut le village à cheval, tout le monde sut d'où venait l'argent. La conviction que l'enfant ne verrait jamais aucun bœuf de son héritage se révéla tout à fait fondée. La jeune veuve se remaria en ville, et le garçon entra plus tard dans l'armée, à l'âge de 19 ans, sans bœufs.

Cet exemple est un cas type. Les Kapsiki essaient de cacher leur « richesse » susceptible d'être héritée, les bœufs. Bien que l'on aime se montrer riche avec des habits et des ornements, il est toujours préférable de ne pas montrer ses troupeaux de bœufs à des parents trop intéressés. Les confier à des Peuls, même si ceux-ci en soustraient quelques têtes, semblait une meilleure solution.

Quand, dans les années quatre-vingt, la symbiose avec les Peuls s'écroule, les richesses vont s'exposer à la vue de tous. Dans le même temps, les accusations de sorcellerie se multiplient dans les villages kapsiki. Des bœufs trop visibles engendrent une jalousie qui peut aller jusqu'à mettre en danger leurs propriétaires, l'interdépendance intraclanique étant encore suffisamment efficace pour engendrer des stratégies nivelantes.



Fête du taureau à Rhoumzou. Le bœuf kapsiki est rarement immolé, la seule exception est le sacrifice d'un bœuf à Rhoumzou. Dans un rite qui ressemble beaucoup aux fêtes du *maray* des Mafa et des micro-ethnies de l'extrémité septentrionale des Mandara (GRAFFENRIED, 1984), le bœuf est claustré dans une case. Après une année ou plus, il est sorti et immolé selon un rituel complexe. Ce rite est pratiqué seulement à Rhoumzou, tout près du pays mafa, et apparaît comme une diffusion culturelle mafa. De plus, le bœuf sacrifié est de n'importe quelle race, et c'est souvent un zébu peul.

Beaucoup de tensions dans la société kapsiki se focalisaient sur le bœuf, symbole de la richesse. Il n'est donc pas étonnant que, dans le monde symbolique, le bœuf ait tenu une place particulière.

C'est dans le domaine religieux que la différence entre bœuf kapsiki et bœuf peul est radicale. Le bœuf peul n'est chargé d'aucune valeur symbolique, alors que le *tla pseke* fonctionne comme symbole premier dans de nombreuses situations. Le bœuf kapsiki n'est pas indispensable au sacrifice, les Kapsiki utilisent poulets et chèvres et l'immolation d'un bœuf est rare. Dans cet aspect de la religion, la chèvre apparaît comme beaucoup plus centrale. On remarque tout de même que la petite poterie qui fait office d'autel lors du sacrifice, le canari, est obturée par une corne de bœuf kapsiki. Sans doute, plus récemment, l'augmentation de leur nombre et leur « visibilité » dans le paysage rendirent-ils les bœufs plus « sacrificiables ».

Tizhe Meha, notre premier exemple, avait maigri, touché par une maladie incurable, à cause de ses trente bœufs. Il fut convaincu que la maladie était d'origine « indigène ». Trois ans auparavant, tout le monde pensait qu'il allait mourir, mais un « herboriste » du Nigeria a amélioré son état. Tizhe n'ose plus rester longtemps dans son village de Mogodé, quatre de ses femmes y demeurent, s'occupant de son bar, de ses enfants, des cultures et des bœufs, tandis qu'il habite à Mokolo chez sa cinquième femme. Il vient à Mogodé afin de garder de bonnes relations avec ses frères de clan.

Le bovin kapsiki dans le monde symbolique

Tizhe a souvent consulté le forgeron, et plusieurs fois la divination a insisté sur l'utilité d'un *te derha*, un rituel où l'on offre de la bière et de la viande aux parents et relations. Tizhe a égorgé un bœuf à cette occasion.

Le bœuf intervient dans les cérémonies de mariage. Les fêtes associées au premier mariage d'une fille sont assez élaborées et occupent plusieurs journées, le temps de préparation dure toute une saison de cultures. Le bœuf kapsiki figure surtout dans la grande fête, le *verhe makwa*, où il est présent par le biais de la ceinture de la jeune fille. Après avoir fait venir sa future femme (*makwa*), le mari donne une grande fête pour ses parents, ses amis et la famille de son beau-père. Comme viande, il doit égorgé un bœuf kapsiki, un taureau, noir si possible. L'animal est abattu par le fils de sa sœur et la chair est partagée sans que l'animal ait été dépouillé. Les hôtes mangent la viande avec la peau. Toutefois, une partie de la peau, celle des deux hanches, est réservée pour la ceinture de la jeune épouse et un petit *kwesegwe* (neveu maternel) est chargé de sa confection. Il en fabrique souvent deux, l'autre étant réservée à la *makwa* d'une personne dépourvue de taureau. Le neveu qui égorge la bête laisse le berger de l'animal recueillir le sang, dont il aspergera l'étable après l'avoir mélangé au rumen. Après le sacrifice, le berger met un peu d'herbe dans la bouche du taureau sacrifié en disant : « Ce n'est pas de ta faute, tu as été tué par la force », et il le montre au frère du mari : « Voilà ton taureau, il n'est plus chez moi. » Ensuite, le neveu entreprend de découper la chair. Le mari, représenté par son frère, surveille de loin ; il ne doit pas s'approcher sous peine de voir son potentiel de chance remis en cause.

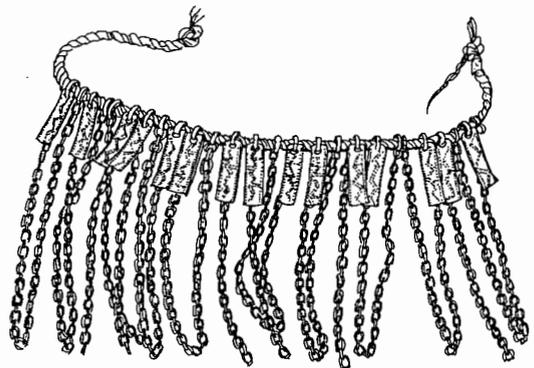
La répartition de la viande suit un ordre déterminé : une patte avant et une patte arrière au beau-père et à la *makwa* ; le pancréas au neveu qui a égorgé l'animal ; une partie du foie et du cœur aux aînés du clan du mari ; le bonnet au petit berger ; une partie du foie et du cœur, des tripes et de la panse au grand berger ; une épaule à l'oncle maternel du mari ; une autre au propriétaire de l'étable ; le cou pour les vieux du quartier ; une partie de la panse à la sœur aînée du mari.

La répartition du bœuf sacrifié profite aux principaux acteurs de la cérémonie : le beau-père, la *makwa*, les vieux du quartier du mari, ceux de son clan, son oncle maternel et enfin sa sœur. Le partage des chèvres égorgées se déroule de la même façon. Ce qui diffère, ce sont les précautions prises, le « soin pour la bête » : on s'excuse en l'égorgeant, et tous ceux que l'animal a côtoyés participent à son sacrifice.

Pour la jeune mariée, les ceintures de peau sont les plus importantes. Il en existe deux. La journée précédant le déménagement de la *makwa*, les



Ceinture de la mariée, *livu*.
Cette jupette, faite de petits anneaux
de fer, est achetée sur les marchés
du Nigeria.



femmes de son clan se réunissent pour ranger le *livu*, la jupette de fer qui est un symbole central dans le mariage. La corde tressée doit être remplacée par une corde de peau provenant du taureau égorgé par le mari. Une petite fille du clan attache la jupe sur les reins de la *makwa*. Elle la portera pendant son mariage, puis au cours des rituels qui jalonnent sa vie, surtout pour les danses de la mort.

La deuxième ceinture, confectionnée par le neveu du mari, est plus grande. Quand une fille fait son entrée dans la concession de son mari, le neveu attache la ceinture au-dessus de la jupe. La *makwa* portera cette ceinture jusqu'à la nuit de noces. Cette *hwetu* fera également office de ceinture de deuil si quelqu'un proche d'elle vient à mourir dans l'année qui suit le mariage (la ceinture de deuil est normalement une étoffe noire).

Dans l'initiation des jeunes garçons, qui se déroule plus ou moins en même temps que le mariage des filles, intervient aussi un *hwetu* constitué d'une corde en peau de taureau kapsiki. Les jeunes initiés reçoivent leur eau dans un canari dont le col est attaché avec cette corde. Dans certains villages, le vêtement initiatique de la fin des rites comporte un couvre-chef orné de cornes de bœuf.

Dans les rituels mortuaires, le taureau kapsiki est plus important encore. Le cadavre est traditionnellement enterré dans une peau. Même si pour les pauvres une peau de chèvre peut remplacer la « vraie chose », la peau d'un bœuf kapsiki représente le linceul optimal pour un défunt.

Le mythe fondamental du village de Mogodé raconte comment le héros Hwempetla essaya de vaincre la mort, considérée comme une personne. Mais la mort l'emporta et Hwempetla sut qu'il allait mourir. Réunissant ses



Les petits aides puisent de l'eau pour les jeunes initiés dans le canari. La corde en peau de taureau y est toujours attachée.

gens autour de lui, il leur indiqua la manière d'organiser ses funérailles : « Il faudra me mettre dans la peau de mon taureau (*rhamca*). Quand le forgeron me prendra sur ses épaules, ma femme devra saisir la queue du taureau et bien la tenir. Après, vous nous chercherez en brousse un endroit où il aura beaucoup de mouches, là vous creuserez ma tombe. » Pour les danses des funérailles, Hwempetla vola vers son tombeau, sa femme derrière lui, tenant la queue du taureau. En brousse, les gens trouvèrent l'endroit avec les mouches et ils y construisirent deux grands tombeaux.

Les funérailles chez les Kapsiki suivent ce modèle, bien que les cadavres ne volent pas vers leurs tombeaux... Le mot *rhamca* — littéralement « taureau » — recouvre aussi la notion de linceul. L'animal, taureau kapsiki ou chèvre (tous les deux appelés *rhamca*) est tué sans l'intervention du fer. La chèvre est étranglée, alors que le taureau a le crâne fendu à l'aide d'une pierre. Dans le cas d'un vrai *rhamca*, le cadavre est orné avec les cornes du bœuf et restera ainsi paré pendant les danses de la mort, c'est-à-dire pendant les deux journées précédant l'enterrement. Si le *rhamca* est une peau de chèvre, des queues de bœuf peuvent être utilisées pour décorer le cadavre au cours de la grande danse.

La peau de bœuf kapsiki est également utilisée dans la fabrication de sandales. Dans certains cas, ces sandales ont une importance rituelle, que deux exemples peuvent illustrer. Lors de la fête d'intronisation du nouveau chef de village, celui-ci reste assis dans sa cour, portant des *tshwa tla peske* « car il est chez lui ». Dans le rituel complexe de la vengeance magique, le vengeur doit porter des sandales kapsiki en retournant vers son village, le rituel s'effectuant dans un village éloigné. Quand le coupable meurt à la suite d'une action magique, tous ses parents doivent se prémunir contre la mort par le port de ces sandales, car le vengeur frappe avec ses sandales sur toutes les articulations de leur corps. Après cela, la vengeance occulte, qui se propage comme une épidémie, n'a plus de prise sur eux.

Dans le discours, le rôle du bœuf dans le monde symbolique kapsiki est peu apparent. En revanche, la symbolique du bovin fonctionne dans tous les grands rites villageois. Tous ont un rapport avec les funérailles — c'est



Cadavre paré,
avec les queues
de bœuf.

une évidence — mais aussi avec d'autres rituels. La jupe de mariage sert d'instrument pour accompagner les chants de deuil, les femmes frappant leur jupe de fer avec des Calebasses. Sur beaucoup de points, la cérémonie de l'intronisation du chef se rapproche des funérailles (VAN BEEK, 1978 : 387) et les sandales de la vengeance sont aussi liées à la mort.

Dans tous les cas, la peau de bœuf protège contre l'influence de la mort. Les sandales permettent de se réinstaller dans une concession après un décès et les proches parents peuvent s'acquitter de leurs devoirs envers le défunt sans risque. Pour les Kapsiki, la peau est une protection à la fois physique et occulte.

Par delà la protection, la peau de bœuf semble symboliser une liaison avec le village, avec le sol même du pays ancestral. Le chef de village n'est pas autorisé à dormir hors de son village, les sandales protectrices contre la vengeance ne sont efficaces que dans un cadre villageois. Durant la fête, on implore la nouvelle mariée de rester chez son mari, dans le village. Dans ce sens, la peau de bœuf symbolise moins un lien avec le village qu'une tentative de maintien de l'ordre des choses : on doit rester dans le village. Bien sûr, surtout avec les femmes kapsiki, la réalité est tout autre et les femmes quittent leurs maris au fur et à mesure de leur vie. Cette fonction des symboles est normale chez les Kapsiki (VAN BEEK, 1989 a). Le plus souvent, ils expriment les vœux pieux de la société masculine.

Outre sa place dans la symbolique dans les rites, la position du bœuf dans les transactions économiques donne des indications sur sa signification. Nous avons vu que l'achat d'un bœuf kapsiki engendre une relation permanente entre vendeur et acheteur. À vrai dire, on ne peut parler d'un simple achat. La vache est réputée rester stérile si le vendeur « s'attache le cœur » (c'est-à-dire « est mécontent ») et l'acheteur ne peut revendre l'animal sans le consentement du propriétaire originel. La situation évoque plus le mariage qu'une transaction purement économique. On n'achète pas une vache kapsiki, on la dote. L'achat *yeshwu* par lequel on réserve une génisse avant la naissance trouve facilement son parallèle dans les accords matrimoniaux que deux chefs de familles amis peuvent conclure. Ils peuvent se promettre la fille qu'une de leurs femmes enceinte va mettre au monde. La forme d'achat dite *zhenerhutla* est comparable au fait que les deux ou trois enfants d'une même femme équivalent à sa dot. Quand le nombre d'enfants dépasse ce chiffre, le beau-père demandera un supplément de dot, ou, dans de nombreux cas, il essaiera de donner sa fille en mariage à un autre mari (VAN BEEK, 1987).

Cette définition culturelle des bovins ne veut pas dire qu'ils soient les animaux préférés pour la dot, comme d'ailleurs dans beaucoup de cultures

pastorales. Chez les Kapsiki, le bœuf est un être en soi qui, par sa valeur intrinsèque, peut participer à la dot. Toutefois, il possède une existence indépendante de celle de l'homme. En ce sens, la balance asymétrique des relations entre les Kapsiki et les Peuls dans le prêt de bétail peut être mieux comprise. L'aide apportée aux Peuls bergers par les propriétaires kapsiki s'apparente beaucoup aux services rendus aux beaux-pères : aide pour la construction, cadeaux, et une certaine hiérarchie dans les relations qui confère une supériorité incontestée au « beau-père - éleveur ». Pour les Kapsiki, les bergers ne tirent pas profit des animaux, mais c'est grâce aux beaux-pères et aux bergers peuls que le mari kapsiki a la chance de faire se reproduire la valeur existentielle de la vie, humaine ou bovine.

Ainsi le bœuf kapsiki, défini comme une chose mortelle et mobile, est une valeur en soi, et sa possession demeure incertaine et éphémère, tout comme celle d'un être humain. Parangon de richesse, mais fragile et convoité, le bœuf est le correspondant animal de la personne humaine, la vraie richesse du pays.

Références

- AZARYA (V.), 1976 — Dominance and change in North Cameroon; the Fulbe aristocracy. *Sage Research paper*, 90-030, vol. 4.
- BARTH (H.), 1857-1858 — *Reisen und Entdeckungen in Nord-und Zentral Afrika in den Jahren 1849-1855*. Gotha, vol. 5.
- BOU TRAIS (J.) *et al.*, 1986 — *Le Nord-Cameroun, des hommes, une région*. Paris, CNRS/Orstom, 551 p.
- DE BRUIN (M.), VAN DIJK (H.), 1988 — *Van nomade tot proletarier, marginalisatie van de Fulbé-veehouders op het Dogon-plateau in midden Mali*. MA thesis, Leiden/ Utrecht.
- DENHAM (D.), CLAPPERTON (H.), OUDNEZ, 1826 — *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823 and 1824*. London.
- ELDRIDGE (M.), 1975 — *Le royaume du Wandala ou Mandara au XIX^e siècle*. ISH/Onarest, 302 p.
- ELDRIDGE (M.), 1988 — *Les lamidats des montagnes Mandara*. Kyoto, U.P.
- FRANCONIE (M.), éd., 1973 — *K. M. von Beurmann, voyages et explorations 1860-1863*. Le Gibanel.
- FUKUI (K.), 1987 — *Diversified selection in a symbolic ecosystem : what colour variations of domestic animals in an East African pastoral society suggest?* Paper symposium « African folk models and their application », Uppsala, 23-30 August 1987.
- GRAFFENRIED (Ch. von), 1984 — *Das Jahr des Stieres, ein Opferritual der Zulgo und Genjek in NordKamerun*. *Studia Ethnographica Friburgensia* II, 308 p.
- KIRK-GREENE (A. H. M.), 1956 — Tax and travel among the hill tribes of Northern Adamawa. *Africa*, 26 (4) : 369-379.

- KIRK-GREENE (A. H. M.), 1958 — *Adamawa past and present; an historical approach to the development of a Northern Cameroons province*. London, Int. African Institute.
- LESTRINGANT (J.), 1964 — *Les pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*. Versailles, 466 p.
- LUKAS (R.), 1973 — *Nicht Islamische Ethnien im Südlichen Tschadraum*. Wiesbaden, Steiner.
- MEEK (C. K.), 1931 — *Tribal studies in Northern Nigeria*. London.
- MORRISSEY (S.), 1984 — *Clients and slaves in the development of the Mandara elite, North Cameroon, 19th century*. Ann Arbor, Michigan.
- NJEUMA (M.), 1978 — *Fulani hegemony in Yola (Old Adamawa), 1809-1902*. Yaoundé, Ceper.
- OTTERBEIN (K. F.), 1968 — Higi armed combat. *Southwestern Journal of Anthropology*, 24 : 195-213.
- PODLEWSKI (A. M.), 1966 — La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun (entre Bénoué et lac Tchad). *Cah. Orstom, sér. Sci. Hum.*, 3 (4), 194 p.
- ROUPSARD (M.), 1987 — *Nord-Cameroun, ouverture et développement*. Univ. de Paris-X, 516 p.
- SA'ID ABUBAKAR, 1977 — *The LamiBe of Fombina. A political history of Adamawa, 1809-1901*. Oxford, U.P.
- SEIGNOBOS (C.), 1982 — *Nord-Cameroun, montagnes et hautes terres*. Marseille, Parenthèses.
- SMITH (D. M.), 1969 — *The Kapsiki language*. UMI, Ann Arbor, Michigan.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1977 — « Color terms in Kapsiki ». In Newman (P.), Ma (R.), éd. : *Papers in Chadic Linguistics*, Leiden : 13-20.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1978 — *Bierbrouwers in de bergen, de Kapsiki and Higi van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria*. Dissertatie, Utrecht, 461 p.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1982 a — « Les Kapsiki ». In Tardits (C.), éd. : *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, CNRS, vol. I : 113-119.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1982 b — « Les savoirs kapsiki ». In Santerre (R.), Mercier-Tremblay (C.), éd. : *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation au Cameroun*. Laval, Presses universitaires : 180-207.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1986 a — « "L'État, ce n'est pas nous." Cultural proletarianisation in Cameroon ». In Van Binsbergen (W.), Reyntjens (F.), Hesselting (G.), éd. : *State and local community in Africa*, Antwerpen, Cedef/Asdoc, 2/3/4 : 65-68.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1986 b — « Kindersterfte en huwelijksmobiliteit : de Kapsiki van Noord-Kameroen ». In Hoogbergen (W.), Theye (M. de), éd. : *Vruchtbaar Onderzoek. Essays ter ere van Douwe Jongmans*, ICAU publicatie : 147-165.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1987 — *The Kapsiki and Higi of the Mandara mountains*. Prospect Heights, Wave-land Press, 164 p.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1988 — « Purity and Statecraft. The Fulani jihad and its empire ». In Van Beek (W. E. A.), éd. : *The Quest for Purity*, Mouton : 144-182.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1989 a — « The sorcerers apprentice: coping with evil in two African societies, Kapsiki and Dogon ». In Blakely (T.), Thompson (D. H.), Van Beek (W. E. A.) : *African Religions Experience and Expression*, London, James Currey, 35 p.
- VAN BEEK (W. E. A.), 1989 b — « The flexibility of domestic production; the Kapsiki and their transformations ». In : *Political Economy of Cameroon; a Historical Perspective*, Proceedings Conference, Leiden.
- VAUGHAN (J. H. Jr.), 1964 — Culture history and grass roots politics in a Northern Cameroon kingdom. *American Anthropologist*, 66 : 1078-1095.