

**Université de Paris 8**  
École doctorale de Sciences Sociales – 401  
Laboratoire Architecture, Ville, Urbanisme et Environnement UMR 7218  
Doctorat en Anthropologie

**Università Milano - Bicocca**  
Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”  
Dottorato di Ricerca in Antropologia della Contemporaneità :  
Etnografia delle Diversità e delle Convergenze Culturali

THESE DE DOCTORAT

Discipline : Anthropologie

**Anthropologie politique de la gestion de l'eau en contexte pastoral.  
Réconfigurations socio-économiques et identitaires  
chez les Garri du sud éthiopien entre Etat et ONG**

Francesco STARO

*Thèse dirigée par Barbara CASCIARRI et Mauro VAN AKEN*

Soutenue le 9 décembre 2016

*Jury :*

Barbara CASCIARRI, Maître de Conférence en Anthropologie (HDR), Université Paris 8  
Ugo FABIETTI, Professeur d'Anthropologie, Università Milano-Bicocca  
John GALATY, Professeur d'Anthropologie, McGill University  
Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, Directeur d'études, EHESS Marseille  
Bezunesh TAMRU, Professeure de Géographie, Université Paris 8  
Mauro VAN AKEN, Maître de Conférence en Anthropologie, Università Milano-Bicocca



## REMERCIEMENTS

Plusieurs personnes m'ont accompagné pendant la préparation de cette thèse. Je tiens d'abord à remercier mes directeurs, Barbara Casciarri et Mauro Van Aken pour l'encadrement scientifique de ma recherche dans une dynamique de travail toujours passionnante et enrichissante. A l'Université Paris 8 Vincennes – Saint Denis j'ai été accueilli au sein de l'Ecole Doctorale en Sciences Sociales (ED 401), où j'ai intégré le laboratoire de recherche LAVUE/AUS. Je remercie ces institutions pour le soutien financier qui m'a permis de couvrir une partie de frais liés à mes déplacements à l'étranger.

A Paris 8 j'ai trouvé un environnement dynamique et engagé. Les échanges et les rencontres avec les étudiants et le personnel enseignant ont enrichi ma formation et mon positionnement en tant que chercheur. Le rESEau - P8 (Réseau d'études et d'échanges en sciences sociales sur l'eau à Paris 8), où j'ai rencontré Luisa Arango, Emilie Crémin, Dario Salinas Palacios et autres jeunes chercheurs, a représenté un lieu privilégié de réflexion et de travail collectif pendant les années de thèse. Un remerciement aux membres du CERASA (Centre d'Etude de Recherche et d'Actions Solidaires avec l'Afrique), et en particulier à Ingolf Diener, pour avoir rendu mon atterrissage à Paris 8 plus conviviale ; à Mireille Morvan, responsable de l'encadrement administratif de mon doctorat, pour son assistance et sa gentillesse. Je remercie également David Blanchon et tous les membres du RESEAUX à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense ainsi que Silvia Barberani, Claudia Mattalucci de l'Université de Milano – Bicocca et les doctorants avec qui j'ai pu discuter les résultats de ma recherche. Merci à Anne-Mairie Brisebarre, Barbara Casciarri et aux autres organisateurs du colloque en hommage à Pierre Bonte (janvier 2015). Ce colloque a été l'occasion de mieux connaître l'œuvre de cet anthropologue et de rencontrer les autres auteurs qui ont contribué au débat sur le pastoralisme tant en France qu'à l'étranger.

En Ethiopie, ma recherche a bénéficié d'une bourse de mobilité du Centre Français d'Etudes Ethiopiennes (CFEE). Je remercie Eloi Ficquet, Sabine Planel et

Giulia Bonacci. Les rencontres avec Fekadu Adugna, directeur du département d'anthropologie sociale à l'Université d'Addis Ababa, Getachew Kassa et Boku Tache m'ont orienté dans l'analyse de l'histoire des régions pastorales du sud éthiopien et des enjeux liés aux programmes de développement pastoral. Merci à ceux qui ont facilité l'organisation de mes séjours à Negelle et Moyale : Roberto Orlando de la ONG COOPI, Stefano Stirpe de la ONG LVIA, Mohamed Nur Roble, Hussein Mohamed et Abdulahi Ali. Ma pensée affectueuse va à Myliared Nenko, Addisu Abebe, Silvia Vanzetto, Tewdros, Angela et Daniel, Galgalo Wario.

Pendant les années du doctorat, d'autres engagements professionnels m'ont permis de financer mes études, tout en élargissant mes connaissances sur les problématiques d'eau et les techniques d'enquête qualitative, en France comme à l'étranger. Je remercie Olivier Meier et l'équipe du Festival de l'Oh ! (Val-de-Marne) pour leur confiance.

Depuis mon inscription en doctorat j'ai eu la chance de rencontrer des personnes qui m'ont permis de retrouver mon « chez moi » au fil de mes déplacements entre la France, l'Ethiopie et l'Italie. Merci à Claire Bustarret, Jérôme Dupuis, la fanfare Tarace Boulba à Montreuil, Ana-Miléna Hergaux Olmos, Milos Virijevic, Chiara Pilotto, Paolo Santagostini, Anita de Donato, Bernardo et Liliane Paventa, Astrid Géridan. Un remerciement particulier à Justine Daffas, Cécile Blanc et Dimitri Chavaroche pour l'aide précieuse dans la relecture de cette thèse. Leur intérêt et leur "appétit" pour l'anthropologie m'a permis d'améliorer cette thèse dans son ensemble. Je remercie également Géraldine Pinault pour la correction du glossaire et Carine Chavarochette pour la relecture de l'introduction et des conclusions et plus en général pour son soutien tout au long de ma formation à Paris 8. Pour finir, l'affect de mes parents m'a aidé à être persévérant pendant les différentes phases de mon doctorat.

Cette thèse est dédiée aux pasteurs garri. Je les remercie pour leur accueil toujours chaleureux, leur patience et leur curiosité pendant nos rencontres. Que mon travail puisse contribuer à mieux comprendre les préoccupations qu'ils ont partagé avec moi quant à leur avenir.

**RÉSUMÉ EN ITALIEN.** « Antropologia politica della gestione dell'acqua in contesto pastorale. Riconfigurazioni socioeconomiche ed identitarie presso i Garri del sud Etiopia tra Stato e ONG »

Questa tesi analizza i processi di riconfigurazione sociale ed economica presso le popolazioni pastorali nelle aree rurali del sud Etiopia, al confine con il Kenya. Le forme d'organizzazione che regolano l'accesso all'acqua sono considerate come il principale strumento per comprendere le dinamiche socio-culturali di queste regioni, evidenziando le relazioni storiche e contemporanee tra le popolazioni locali, le autorità statali e le organizzazioni internazionali dello sviluppo dell'aiuto umanitario.

La nostra problematica è stata formulata analizzando, da un lato, i sistemi sociali pastorali e, dall'altro lato, l'importanza della gestione dell'acqua e più in generale del rapporto tra natura e società nello studio di queste popolazioni. La complessità sociale della risorsa idrica ci porta a considerare il processo di costruzione delle identità etniche, l'interesse dello stato etiope ad incorporare i nomadi nell'ordine politico nazionale e le strategie di controllo del territorio messe in atto dalla popolazione locale. In questo contesto, analizziamo il ruolo delle ONG e le dinamiche di negoziazione materiale e simbolica che hanno luogo nel quadro dei progetti di sviluppo.

Se la gestione dei sistemi di irrigazione rappresenta il centro di interesse predominante nella letteratura antropologica sull'acqua, la gestione delle risorse idriche fornisce una prospettiva di ricerca centrale per lo studio delle società pastorali. Il nostro punto di partenza è la decostruzione della categoria analitica del « pastore nomade » per rendere conto dei fattori economici, politici e socio-culturali in gioco nell'organizzazione dei sistemi sociali e delle pratiche di mobilità pastorali. A tal proposito mostriamo come gli stereotipi riguardo l'irrazionalità ecologica della popolazioni pastorali hanno legittimato progetti di sviluppo agricolo e programmi di sedentarizzazione. Adottando un approccio simile a quello utilizzato per la categoria di « pastore nomade », criticiamo un'idea dell'acqua come semplice risorsa naturale o come risorsa rara per analizzare il rapporto tra la gestione dell'acqua e le dinamiche più ampie di cambiamento sociale. In particolare, sviluppiamo l'analisi dell'acqua come operatore simbolico: a causa dell'associazione tra fattori socio-culturali e ambientali nell'organizzazione dell'accesso ai pozzi, l'acqua rappresenta una risorsa vitale per i pastori e per la riproduzione della comunità.

Il controllo delle risorse idriche rappresenta un elemento cruciale nella storia delle dinamiche migratorie e delle relazioni interetniche nelle regioni al confine tra Etiopia e Kenya. Il nostro studio si concentra sulle relazioni politiche post-imperiali (1974-1991) tra le popolazioni locali e lo Stato etiope fino alla recente riforma federale (1990) e alla distribuzione dell'accesso ai punti d'acqua secondo il criterio dell'appartenza etnica. La località di Hudet, centro politico dei pastori Garri, si trova in un territorio contestato. La nostra ricerca mostra che il cambiamento nelle pratiche di gestione dell'acqua riflette l'adattamento dell'organizzazione sociale delle attività pastorali e delle pratiche di mobilità territoriale di fronte alla crescente interferenza del governo e delle ONG nella gestione delle risorse naturali.

Con l'affermazione del federalismo etnico in Etiopia, le nozioni di « partecipazione » e di « comunità locale » sono diventate delle categorie amministrative centrali alle modalità d'intervento delle ONG. La nostra etnografia illustra il divario tra la retorica partecipativa degli attori internazionali e le attività realizzate nell'ambito dei progetti di sviluppo prendendo in considerazione il caso del comitato dell'acqua, un sistema di gestione dei pozzi incompatibile con le pratiche di solidarietà locale e con le forme d'organizzazione tribale che in ultima istanza contribuisce alla marginalizzazione politica ed economica dei pastori. La tesi si conclude con una riflessione sul valore politico del lavoro delle ONG analizzando l'impatto della distribuzione delle risorse dell'aiuto internazionale sulla riconfigurazione delle relazioni interetniche e sulle dinamiche di conflitto locale per il controllo del territorio.

## RÉSUMÉ EN ANGLAIS

« Political anthropology of water management in a pastoral context: socio-economic reconfigurations and identity among the Garri pastoralists of southern Ethiopia between the State and NGOs »

This thesis analyzes socio-economic reconfigurations among pastoral groups living in the southern Ethiopian lowlands on the border with Kenya. Forms of social organization that regulate water access are considered as the main analytical tool for understanding the socio-cultural dynamics in these regions, highlighting historical and contemporary relationships between pastoralists, state authorities and international aid actors.

Our approach consists of merging two research axes: the analysis of pastoral social systems and the importance of water issues as part of a wider relationship between nature and society. The social embeddedness of water leads us to focus on the processes of ethnicity, which is used as a tool to analyze nomads' incorporation in a national political order as well as their local strategies vis-à-vis the State. In this context, the involvement of international aid actors is examined, taking into account the history of NGO intervention and by locating development projects in a dynamic perspective of a material and symbolic negotiation.

Our starting point consists of dismantling the analytical category of « pastoral nomad » in order to grasp the complexity of pastoral social systems where ecological, economic, political and socio-cultural factors are intertwined. We show how stereotypes about the ecological irrationality of nomads led to their political and economic marginalization through agricultural development projects and settlement schemes. We continue by deconstructing the widespread representation of water as a "natural" and "rare" resource: due to the association between socio-cultural and ecological factors involved in the organization of access to wells, water appears as a vital resource for the existence of pastoralists as well as for the reproduction of social identities.

We illustrate these points through the examination of the case of the Garri of southern Ethiopia. In these regions, the demarcation of administrative boundaries by colonial administrators and the Ethiopian government shows how ethnic identities evolved alongside transformations in access to pastoral resources. We focus on the period of post-imperial political relations (1974-1991) until the "ethnic federalism" reform of the Ethiopian State (1991), and the redistribution of perennial water points according to the criterion of ethnicity.

The rural areas around Hudet - the political center of Garri pastoralists - are nowadays located in a disputed territory. Flexibility in local arrangements regulating water access reflects a new social organization of herding activities and nomadic movements to deal with increasing government interference in natural resource management. In this framework, we focus on NGOs' interventions in pastoral development, based on the notions of "participation" and "community". The gap between the participatory rhetoric and activities implemented within development projects is exemplified by the institution of the water committee, a management system which disconnects water rights from networks of pastoral solidarity and tribal relations, thus contributing to political marginalization and the impoverishment of pastoralists. The thesis concludes with a reflection on the political significance of NGOs by considering the impact of international aid programs on the reconfiguration of interethnic relations and competitive dynamics between local groups.

# TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ACRONYMES.....	11
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>13</b>
<i>Historique de la recherche et genèse de l'enquête.....</i>	<i>14</i>
<i>Le début du terrain dans l'univers des ONG.....</i>	<i>14</i>
<i>L'émergence de l'ethnicité comme clef de lecture.....</i>	<i>20</i>
<i>Cadre de débat théorique et axes de réflexion.....</i>	<i>24</i>
<i>L'eau au cœur des relations sociales et objet d'étude anthropologique.....</i>	<i>24</i>
<i>Par-delà la « crise » du pastoralisme.....</i>	<i>26</i>
<i>Construction sociale de la rareté des ressources hydriques.....</i>	<i>29</i>
<i>Le développement comme objet d'étude anthropologique.....</i>	<i>30</i>
<i>Les catégories de savoir local, participation et communauté.....</i>	<i>32</i>
<i>La participation comme champs politique.....</i>	<i>36</i>
<i>Le “malentendu communautaire” et les ONG.....</i>	<i>38</i>
<i>Méthodologie de recherche.....</i>	<i>41</i>
<i>Structure de la thèse.....</i>	<i>45</i>

## **PREMIÈRE PARTIE. POUR UNE ANTHROPOLOGIE DE L'EAU EN CONTEXTE NOMADE ET PASTORALE..... 56**

CHAPITRE 1. ANTHROPOLOGIE DES SOCIÉTÉS NOMADES ET PASTORALES : CONSTRUCTION ET DÉ-CONSTRUCTION DE MYTHES ET CATÉGORIES .....	59
1.1. Le pastoralisme nomade comme objet renouvelé d'études anthropologiques.....	60
1.1.1. <i>Complexité et variété du pastoralisme nomade : de la vision binaire         nomades / sédentaires au continuum pastoral.....</i>	<i>60</i>
1.1.2. <i>Par-delà l'idéologie de l'isolement économique et         politique des pasteurs.....</i>	<i>70</i>
1.1.3. <i>Les pasteurs nomades: des « cultures » séparées de leur environnement.....</i>	<i>75</i>
1.1.4. <i>L'irrationalité pastorale comme mythe enraciné et contemporain.....</i>	<i>82</i>
1.1.5. <i>De la nécessité de quantifier les pasteurs nomades et leur production.....</i>	<i>85</i>
1.2. Le modèle tribal : dynamisme et historicité des formes d'organisation sociale chez les groupes pastoraux .....	88
1.2.1. <i>Sur le « modèle tribal » et le « tribalisme » en contexte pastoral         et musulman.....</i>	<i>88</i>
1.2.2. <i>Constitution des groupements sociaux au sein du système segmentaire         somalien.....</i>	<i>96</i>
1.2.3. <i>La contribution du cas somalien aux modèles tribal et segmentaire.....</i>	<i>103</i>
1.3. De l'idéalisation du « pasteur nomade » à l'analyse des stratégies pastorales.....	106
1.3.1. <i>Le pastoralisme nomade comme principal opérateur identitaire.....</i>	<i>106</i>

1.3.2. <i>Le rôle des nomades dans l'exploitation économique des régions pastorales</i> .....	109
1.3.3. <i>Organisation des déplacements nomades et contrôle politique du territoire</i> .....	114
CHAPITRE 2. LA GESTION DE L'EAU EN MILIEU PASTORAL COMME ENJEU IDENTITAIRE ET POLITIQUE .....	120
2.1. De « H <sub>2</sub> O » aux eaux locales : l'eau comme objet d'étude en anthropologie.....	122
2.1.1. <i>Le rôle de l'eau dans le renouvellement de l'approche socio-anthropologique de l'innovation technologique en contexte agricole</i> .....	122
2.1.2. <i>Les groupes pastoraux, une étude de cas primordiale pour resocialiser les ressources hydriques</i> .....	128
2.1.3. <i>La rareté des études sur l'eau en contexte pastoral</i> .....	132
2.2. L'eau « rare », pivot idéologique du projet politique pour contrôler et moderniser les nomades.....	136
2.2.1. <i>La pénurie d'eau comme phénomène social</i> .....	136
2.2.2. <i>Métaphores aquatiques et « naturalisation » du pasteurs nomade dans le contexte éthiopien</i> .....	142
2.2.3. <i>L'eau comme instrument de contrôle politique des pasteurs</i> .....	147
2.3. Resituer l'eau au cœur de l'anthropologie des sociétés pastorales.....	152
2.3.1. <i>Les notions et les pratiques de la propriété chez les groupes pastoraux</i> .....	152
2.3.2. <i>L'eau comme vecteur de changement dans les sociétés pastorales contemporaines</i> .....	159
2.3.3. <i>De la complexité sociale du bétail à la complexité sociale de l'eau</i> .....	165
CHAPITRE 3 – LES RÉGIONS PASTORALES DU SUD DE L'ETHIOPIE COMME LABORATOIRE DES IDENTITÉS ETHNIQUES.....	169
3.1. Qui sont les Garri ? .....	170
3.1.1. <i>Cadre géographique, écologique et historique de la zone d'étude</i> .....	170
3.1.2. <i>Migrations et processus ethniques chez les pasteurs du sud-est éthiopien</i> .....	176
3.1.3. <i>Ambiguïté des affiliations identitaires et revendication de l'accès aux ressources contestées</i> .....	183
3.1.4. <i>La complexité des formes d'appartenance sociale et culturelle des Garri</i> .....	186
3.2. Les régions pastorales du sud éthiopien entre autorités impériales et administrations coloniales .....	192
3.2.1. <i>Relations centre – périphérie dans l'Ethiopie impériale</i> .....	192
3.2.2. <i>La ville de Moyale comme point d'observation des relations entre populations pastorales et administrations coloniales</i> .....	199
3.2.3. <i>Naturalisation de la frontière ethnique</i> .....	204
3.2.4. <i>La frontière comme ressource</i> .....	209
3.2.5. <i>Cooptation des autorités traditionnelles par les administrations coloniales</i> .....	214
3.3. Bureaucratisation de l'Etat et « fédéralisme ethnique » en Ethiopie.....	218
3.3.1. <i>Le régime du Derg : de la « négation » de l'ethnicité à l'institution des « associations pastorales »</i> .....	218
3.3.2. <i>A la périphérie de l'Etat fédéral éthiopien : l'identité ethnique comme nouveau champ politique</i> .....	223
3.3.3. <i>Identités plurielles et territoires contestés : le cas de Moyale</i> .....	229
3.3.4. <i>L'eau contestée ou la « réinvention de la tradition »</i> .....	233



## **DEUXIÈME PARTIE : LES PASTEURS ET L'EAU DANS LE SUD-EST ÉTHIOPIEN ENTRE ETAT ET DÉVELOPPEMENT ..... 238**

### **CHAPITRE 4. PRATIQUES D'ACCÈS AUX RESSOURCES NATURELLES CHEZ LES GARRI: MATERIALITE ET HISTORICITÉ DE LA GESTION LOCALE DE L'EAU..... 241**

4.1. L'histoire de Hudet inscrite dans ses points d'eau .....	242
4.1.1. <i>Histoire sociale et politique de la localité de Hudet</i> .....	242
4.1.2. <i>Morphologie des points d'eau et calendrier des pluies</i> .....	246
4.1.3. <i>L'abba herega, emblème de la construction sociale du rapport à l'environnement</i> .....	254
4.1.4. <i>Affaiblissement du contrôle clanique sur la gestion de l'eau</i> .....	258
4.2. Imbrication sociale de l'accès à l'eau chez les pasteurs Garri .....	263
4.2.1. <i>Décalage entre modèle segmentaire et arrangements pratiques pour la gestion de l'eau</i> .....	263
4.2.2. <i>Alliances claniques et « collectivités aquatiques » : flexibilité de la logique lignagère et droits d'accès à l'eau</i> .....	269
4.3. Le système des "trois jours" dans l'organisation de l'accès à l'eau .....	274
4.3.1. <i>Analyse des logiques sociales régissant l'assignation des positions d'abreuvement</i> .....	274
4.3.2. <i>L'organisation de l'accès à l'eau : entre relations agnatiques et négociations quotidiennes</i> .....	277
4.3.3. <i>Historicité et flexibilité du système socio-technique de la gestion de l'eau aux puits</i> .....	280

### **CHAPITRE 5. L'ETAT ÉTHIOPIEN DANS LA PÉRIPHÉRIE PASTORALE DU SUD-EST ..... 284**

5.1. La sédentarisation des nomades comme volet implicite de la « mission civilisatrice » de l'Etat .....	285
5.1.1. <i>Marginalisation du foncier pastoral par l'Etat éthiopien</i> .....	285
5.1.2. <i>Comment les nomades maîtrisent leur territoire</i> .....	292
5.1.3. <i>L'échec des promesses de « modernisation »: sédentarisation et paupérisation des nomades</i> .....	300
5.2. Les aînés ( <i>ugas</i> ), émissaires de l'Etat dans les projets de sédentarisation.....	307
5.2.1. <i>La figure de l'aîné, emblème d'une organisation politique fluide</i> .....	307
5.2.2. <i>La réforme du fédéralisme ethnique éthiopien : cooptation et affaiblissement des autorités locales</i> .....	311
5.2.3. <i>Pluralité de systèmes normatifs et impact sur les pratiques de gestion de l'eau</i> .....	316
5.3. L'« invisibilisation » des pasteurs nomades par l'Etat éthiopien .....	322
5.3.1. <i>La réalité du pastoralisme garri au delà de la dichotomie nomadisme / sédentarité</i> .....	322
5.3.2. <i>Recensement d'un campement nomade: flexibilité des catégories segmentaires et organisation sociale des activités d'élevage</i> .....	328
5.3.3. <i>Le cas de la kebele de Gobitcha à Negelle: reconfiguration des groupes de solidarité chez les pasteurs sédentarisés</i> .....	338

CHAPITRE 6. LE DÉVELOPPEMENT EN CONTEXTE PASTORAL ET LA « DÉ-SOCIALISATION » DES RESSOURCES HYDRIQUES .....	345
6.1. Les ONG : un acteur incontournable de la gestion de l'eau dans les régions pastorales du sud éthiopien .....	346
6.1.1 <i>Le développement au service de l'Etat dans l'effort de sédentarisation des nomades</i> .....	346
6.1.2. <i>Individualisation de l'accès aux ressources hydriques et foncières</i> .....	352
6.1.3. <i>Ré-organisation des relations entre Etat, pasteurs et ONG autour des notions de « participation » et « communauté locale »</i> .....	357
6.1.4. <i>L'ethnie comme outil principal de gestion de l'urgence humanitaire pendant la crise de l'Ogaden</i> .....	363
6.1.5. <i>De l'urgence humanitaire au développement participatif : persistance de l'approche ethnique et construction sociale de la différence culturelle</i> .....	369
6.2. L'introduction du <i>water committee</i> ou la “désocialisation” de l'accès à l'eau chez les Garri.....	375
6.2.1. <i>Modalité d'héritage et inaliénabilité des points d'eau</i> .....	375
6.2.2. <i>Le « comité de l'eau » et le statut conflictuel des puits « modernes »</i> .....	380
6.2.3. <i>Monétisation de l'accès et résistance à la marchandisation de l'eau</i> .....	387
6.3. Puiser les ressources du développement dans un contexte de compétition pour le contrôle des ressources naturelles .....	392
6.3.1. <i>Détournement des projets de développement dans un cadre administratif changeant et conflictuel</i> .....	392
6.3.2. <i>Construire un point d'eau pour revendiquer le contrôle territorial</i> .....	397
<b>CONCLUSIONS</b> .....	403
<i>Les Garri à l'heure de la globalisation : étudier l'eau pour questionner la marginalisation politique des pasteurs</i> .....	404
<i>Vers une « nouvelle » anthropologie politique du développement pastoral</i> .....	408
<i>La fabrication des identités ethniques et la « tribalisation du développement »</i> .....	414
<i>Le sang, le lait et l'eau. La gestion des ressources hydriques au cœur de l'anthropologie des sociétés tribales et pastorales</i> .....	419
 Bibliographie .....	424
Glossaire .....	460
Liste des illustrations.....	465
 ANNEXES .....	467
1) Inventaire des entretiens .....	469
2) « An economic development strategy for Ethiopia », 1993 (extrait) .....	472
3) « Constitution of the Federal Republic of Ethiopia », 1995 (extrait).....	474
4) « Pastoral Community Development Project », 2007 (extrait).....	477
5) Photos.....	480

## **LISTE DES ACRONYMES**

AFD : Africa Development Fund

COOPI : Cooperazione Internazionale

EPRDF : Ethiopian Peoples' Revolutionary Democratic Front

HCR : Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés

IRC : International Rescue Committee

JIRDU : Jijiga Rangeland Development Unit

LVIA : Lay Volunteers International Association

MOWE : Ministry of Water and Energy

NERDU : Nord-east Rangeland Development Unit

NFD. : Northern Frontier District (unité administrative au Kenya britannique)

OLF : Oromo Liberation Front

OALF : Oromo Abo Liberation Front

ONLF : Ogaden National Liberation Front

ONG : Organisation Non Governative

PCDP : Pastoral Community Development Projet

SORDU : Southern Rangeland Development Unit

SPDL : Somali People's Democratic League

SPDP : Somali People's Democratic Party

TPLF : Tigrayan People's Liberation Front

WSLF : Western Somali Liberation Front

WUA : Water Users Association



## INTRODUCTION

Dans les régions rurales au sud de l’Ethiopie, à proximité de la frontière avec le Kenya, l’élevage nomade constitue la principale activité économique pratiquée par les populations locales. Dans un environnement caractérisé par une variabilité importante des pluies et des ressources en pâturages, la vie sociale s’organise autour des arrangements locaux pour la gestion de l’eau. Dans cette thèse les ressources hydriques et les formes de connaissance qui règlent l’accès aux points d’eau sont considérées en tant que principal outil d’analyse pour comprendre les dynamiques sociales, culturelles et politiques plus larges des populations enquêtées.

Nous nous proposons ici d’étudier les dynamiques de changement et de reconfiguration socioéconomique chez le peuple Garri en mettant en exergue la complexité culturelle impliquée par la gestion des ressources naturelles, notamment des ressources hydriques. L’analyse de pratiques d’utilisation de l’eau constitue une entrée importante pour saisir les formes d’organisation sociale des populations pastorales du sud éthiopien, comprendre leur histoire et le processus de construction des identités ethniques, mais aussi pour « lire » leurs relations contemporaines avec les autorités de l’Etat éthiopien et les organisations du développement et de l’aide humanitaire. Nous analyserons dans cette thèse les pratiques d’usage des ressources en

eau observées auprès des groupes nomades habitant les zones rurales autour des villes de Moyale et Negelle, où nous avons pu réaliser nos enquêtes de terrain entre 2008 et 2013.

L'objectif de cette introduction consiste à évoquer les notions centrales de notre travail et à retracer le parcours qui a abouti à la formulation de la problématique de recherche. Nous reviendrons ainsi sur les différentes phases de notre étude, caractérisées par des degrés différents de collaboration avec des organisations internationales, pour clarifier quelle est la place accordée aux projets de développement dans le cadre de ce travail. Dans cette thèse, les ressources matérielles et symboliques véhiculées sur le terrain par un projet de développement sont conçues comme faisant partie de l'environnement social et politique que nous nous proposons d'étudier. La présence des acteurs internationaux sera examinée sur le long terme, en prenant en compte l'histoire des relations entre populations locales et ONG – une histoire inscrite, comme nous le montrerons, dans les points d'eau – en situant les résultats des projets de développement au sein d'une dynamique d'interaction et de négociation.

## **Historique de la recherche et genèse de l'enquête**

### *Le début du terrain dans l'univers des ONG*

Cette recherche s'intéresse à un groupe particulier, celui des pasteurs garri d'Éthiopie. Le fait d'avoir passé la plupart du temps sur le terrain avec cette population ne relève pas d'un choix individuel ou d'une décision « stratégique ». De fait, si au départ de ma recherche<sup>1</sup> les pratiques d'utilisation de l'eau constituaient la thématique générale que je voulais traiter, le site spécifique pour la réalisation de l'enquête a été identifié à partir de la disponibilité de plusieurs organisations

---

<sup>1</sup> Dans cette introduction, dans la partie consacrée à l'organisation de l'enquête de terrain et sur le processus de formulation de la problématique de recherche, j'utilise la première personne, à la différence du reste de la thèse où j'utilise le "nous".

internationales du développement et de l'aide humanitaire qui m'ont fourni un appui logistique pour sa mise en œuvre<sup>2</sup>. De ce contexte découle le fait que mon ethnographie, surtout dans ses premières phases, a été partiellement influencée par les attentes de ces organisations. L'identification des pasteurs garri comme population « cible » a été formulée par l'ONG LVIA qui m'a accueilli pour la première fois en 2008<sup>3</sup>. Ce choix était cohérent avec l'intérêt d'obtenir « plus d'informations » sur une population peu étudiée. Ainsi, mon étude aurait dû répondre au besoin de pouvoir adapter les modalités d'intervention et la planification de projets de développement hydrique aux « spécificités culturelles » des pasteurs garri en ce qui concernait la gestion des ressources naturelles. Il me paraît important de revenir sur les savoirs produits à l'occasion de mon premier séjour de recherche en Ethiopie en questionnant les fonctions assignées par l'ONG à l'anthropologie et les attentes quant aux résultats de mon étude de terrain.

L'objectif principal qui a légitimé ma présence en 2008 était celui de réaliser une étude sur les « savoirs traditionnels » pour la gestion de l'eau auprès des pasteurs garri. L'intérêt suscité auprès de l'ONG LVIA par la proposition de recherche que j'avais formulée constitue le point de départ de mon étude. En effet, l'accord avec l'ONG LVIA pour réaliser mon premier terrain de recherche dans le sud éthiopien relève de l'attention portée par les organisations internationales du développement sur le rôle des « traditions locales » dans la gestion des ressources naturelles. L'intérêt de l'ONG portait sur la possibilité d'obtenir des informations concernant les savoirs locaux d'un groupe ethnique particulier, celui des pasteurs garri, en ce qui concernait la gestion de ressources naturelles, et notamment de l'eau, objet de leur intervention locale. Ainsi, la recherche a été définie à travers des discussions avec le personnel de l'ONG qui m'avait proposé de réaliser ma recherche à Moyale, au sud de l'Ethiopie.

---

<sup>2</sup> Ne maîtrisant pas la langue française à l'époque de mon premier terrain (2008), l'autre facteur qui m'a amené en Ethiopie a été le besoin de réaliser ma recherche dans un pays anglophone.

<sup>3</sup> Il me paraît nécessaire de reconnaître l'engagement de l'organisation LVIA et sa disponibilité à consacrer du temps et des ressources à une étude axée sur les dimensions socioculturelles de l'eau dans un contexte de développement. Ce type de « sensibilité » et d'attention pour la réflexion que l'anthropologie a consacré aux problématiques d'eau et aux dynamiques du développement, n'est pas assez répandue auprès des organisations internationales, dont les activités réalisées sur le terrain s'inscrivent dans un régime temporel déterminé par les bailleurs de fonds et souvent incompatible avec les « temps long » d'une enquête ethnographique (Olivier de Sardan 2011a).

Je veux ici de suite motiver la décision de travailler pour la réalisation de cette thèse avec les pasteurs garri, et revenir sur la réflexion qui m'a porté à confirmer l'intérêt de consacrer une recherche anthropologique en prenant comme principale unité d'analyse une population qui avait été initialement identifiée par une organisation de développement, et non dans une logique en priorité scientifique.

En effet, j'avais dès le début conscience du fait que cette approche pouvait s'avérer problématique. Il était clair que cela pouvait exposer la recherche au risque de réifier le « groupe ethnique » comme un tout cohérent, qui englobe les données obtenues pendant l'enquête de terrain et auquel, en même temps, appartiennent les personnes rencontrées lors de l'enquête. Je trouvais qu'afin d'éviter ce risque, j'aurais pu modifier mon approche et prendre en considération une région géographique pour travailler avec les populations qu'y habitent et utilisent les ressources naturelles disponibles. Cette démarche permet de ne pas forcer l'intégration des données collectées autour d'une entité (le groupe ethnique) pensée en termes de « culture commune » et homogène : le groupe étudié est plutôt pensé en termes de territoire ou d'espace géographique, la communauté écologique étant le concept clef et l'unité de référence.

Les caractéristiques de l'étude sollicitée par l'ONG doivent être ainsi soulignées. Il y a tout d'abord l'idée d'une spécificité des savoirs locaux sur l'eau: la population locale est dite être compétente en matière de gestion des ressources naturelles. On suppose qu'un caractère ancestral et autochtone légitime les savoirs locaux, dont la validité du point de vue écologique est donnée comme acquis au nom de l'authenticité de la tradition. La territorialité est considérée comme critère suffisant pour établir la portée et la pertinence des ces formes de savoir, qui seraient ancrées dans la singularité d'un environnement, essentiellement conçu en termes de contraintes. Dans la conception des acteurs du développement, la communauté locale, représentée en tant qu'entité homogène, est dépositaire de cette culture. Cette idée d'un savoir cumulable et neutre suppose une relation « communicative » entre la population locale et l'ONG, construite à travers la médiation de l'anthropologue, convoqué en tant que spécialiste du « communautaire », et censé « collecter » les



données sur le terrain pour les mettre à disposition des opérateurs des organisations humanitaires.

Or, les informations que j'ai pu obtenir dans les premières phases de ma recherche étaient en contradiction avec cette idée de savoir local tel qu'il est défini par les acteurs du développement. S'il est possible d'identifier auprès des pasteurs gari des connaissances spécifiques et relativement stables pour l'identification du site où un nouveau point d'eau peut être creusé, ou pour évaluer la profondeur de l'aquifère dans le cas d'un puits profond<sup>4</sup>, les pratiques d'organisation des droits d'accès à l'eau apparaissent, quant à elles, extrêmement variables. La variabilité des arrangements locaux pour l'organisation de l'accès à l'eau a été observée en prenant en compte l'ensemble de points d'eau, et notamment les puits profonds, où la complexité des procédures d'abreuvement face au grand nombre des pasteurs demandant l'accès n'est jamais fixée ou codifiée dans des formes culturelles spécifiques ou de savoirs locaux invariables. Comme je le montrerai au cours de cette thèse, cette variabilité peut être observée sur le terrain en considérant le nombre de personnes responsables pour la gestion de points d'eau et la coordination des activités d'abreuvement. L'organisation de l'accès au point d'eau n'est jamais réglementée par un nombre rigidement défini de personnes, l'extension et la composition de ce groupe étant déterminées par plusieurs facteurs liés, par exemple, à la qualité des saisons en termes de pluies, mais aussi à l'histoire du puits, à la localité où il est situé et au nombre des personnes ayant participé à sa construction.

La question se pose ainsi de comprendre la signification exacte de la mise en valeur des savoirs locaux dans un processus de développement. Ces savoirs locaux liés à l'utilisation de l'eau expriment bien autre chose que la simple capacité d'utilisation optimale d'une ressource rare et précieuse, tel que l'affirme la rhétorique des organisations du développement. Elles ne sont pas non plus l'expression d'une culture traditionnelle, qu'il serait possible de transcrire et de codifier, mais reflètent plutôt un savoir-faire pratique, adapté à un contexte spécifique, et lié à la capacité de gérer les relations entre pasteurs qui se rendent aux points d'eau avec leurs troupeaux.

---

<sup>4</sup> Ces indicateurs étant la localisation du puits en proximité d'une espèce d'arbre particulière, et l'identification d'une type de pierre pendant les travaux d'excavation. Voir § 4.1.2.

Ces considérations ont été alimentées par une autre question qui avait attiré mon attention dès les premières phases de la recherche. Cela concerne la diffusion d'un nouveau régime de propriété de points d'eau parmi les Garri. Au cours des entretiens, les puits *ella adadi* (« puits peu profond » en langue oromo) ont été définis comme le type de point d'eau le plus important pour les activités d'élevage. Ces puits, caractérisés par une structure très simple, peuvent être creusés à proximité d'un ruisseau saisonnier pour accéder à l'eau d'infiltration, ou bien pour collecter l'eau de surface pendant la saison de pluies. L'élément distinctif de ces points d'eau concerne les travaux de construction et les modalités d'organisation de l'accès : les personnes ayant financé la construction d'un puits *ella adadi* jouissent d'une priorité dans les activités d'abreuvement des animaux et d'une marge de manœuvre importante en ce qui concerne la définition de l'ordre d'accès par rapport aux institutions sociales régissant les opérations d'abreuvement auprès des points d'eau profonds (*ella tula*). C'est ainsi que la recherche, d'abord finalisée à obtenir des informations concernant les formes de savoir traditionnelles qui régissent la gestion de points d'eau au niveau communautaire, a dû être reformulée à partir de l'observation d'une dynamique d'individualisation des modalités de construction et gestion des points d'eau.

Face à cette dynamique, la pertinence des institutions sociales et des autorités dites traditionnelles en charge de la coordination des activités d'abreuvement était de plus en plus mise en question. L'apport des études sur les traditions locales en matière d'usage des ressources naturelles auprès des groupes pastoraux du sud de l'Éthiopie que j'ai pu consulter en préparation de mon séjour, et qui constituaient mon bagage théorique de référence – un bagage bien restreint, vue la marginalité des recherches dédiées aux groupes pastoraux habitant la région somalienne de l'Éthiopie du sud – se révélait ainsi limité. Dès lors, la recherche s'est développée autour d'une nouvelle problématique liée au besoin de comprendre les traits distinctifs du régime de propriété de puits *adadi* mis en place par les Garri. Dans cette démarche, j'ai été porté à m'éloigner de certaines catégories analytiques (notamment « communauté », « savoir local », « tradition ») qui étaient à la base de ma problématique de recherche dans sa formulation initiale. J'ai ainsi envisagé la possibilité de mettre en exergue les

formes d'organisation de droits d'accès à l'eau ainsi que leur évolution dans le temps en tant que révélateurs des dynamiques de changement socio-culturel plus larges.

Pour aborder l'analyse de la diffusion d'un nouveau régime de propriété de points d'eau, marqué par une modalité de gestion de puits plus individualisée, je me suis inspiré des travaux qui critiquant la représentation hégémonique dans les discours du développement relatifs aux changements environnementaux (Mosse 1999, Vasavi 1994). Il s'agit d'une représentation du temps à l'intérieur de la communauté locale, qui serait articulée sur deux moments distincts: celui de l'équilibre – équivalent à un temps mythique, où les savoirs traditionnels sont collectivement partagés et reproduits – et celui du déclin, où les dynamiques de changement social entraînent un affaiblissement des formes de connaissances locales et un déclin de l'intégrité morale et de la cohésion sociale de la communauté (Mosse 1999 : 306). Cette représentation réactualise la dichotomie sociologique qui oppose « tradition » et « modernité », et qui confine à l'intérieur des communautés locales les causes du changement social, en légitimant ainsi l'intervention d'une autorité extérieure capable de récupérer et restaurer les connaissances locales qui ont été perdues.

Afin d'analyser les changements dans l'organisation de l'accès à l'eau comme porte d'entrée pour déchiffrer les dynamiques de changement socio-culturel plus larges, et en poursuivant l'objectif de ne pas enfermer mon analyse dans le discours de l'affaiblissement des traditions locales, j'ai été porté à abandonner une représentation abstraite et dé-contextualisée de l'eau comme ressource « rare » mise en avant dans la rhétorique et dans les pratiques des acteurs du développement, pour adopter une idée de l'eau plus complexe. Cette démarche a été légitimée par le constat qu'une idée de l'eau conçue en tant que « problème » en raison de sa rareté est souvent associée aux représentations concernant la « crise » ou la « fin » du pastoralisme, et à la condition de dépendance des facteurs environnementaux dans laquelle les populations pastorales seraient reléguées. Pour remettre en question cette équation, sur laquelle je reviendrai plus amplement dans cette introduction, j'ai envisagé la possibilité de critiquer une vision simpliste de l'eau (réduite à sa seule dimension quantitative) parallèlement à la déconstruction de la catégorie stéréotypée

du « pasteur nomade ». Cette vision stéréotypée, qui confond le système socio-technique pastoral avec le nomadisme comme stratégie de mobilité territoriale, est justement fondée sur la marginalisation des réseaux de relations complexes et diversifiées entre les mondes pastoraux et sédentaires. En mettant au centre de mon analyse les relations historiquement construites à travers la gestion des ressources hydriques, je me propose de questionner la vision stéréotypée des réalités sociales pastorales, aujourd'hui réaffirmée dans la rhétorique et les pratiques des acteurs du développement, selon laquelle les modes de gestion de l'eau chez les groupes pastoraux seraient l'expression d'un savoir écologique local pour bien gérer l'eau en raison de sa rareté. Je remets en question l'interprétation qui donne pour acquis, d'un côté, l'isolement des nomades d'un point de vue socio-culturel et, de l'autre, la rareté comme caractère intrinsèque des ressources hydriques dans un contexte pastoral. Le point de départ de ma réflexion est ainsi constitué par la reconnaissance de la propriété relationnelle des ressources hydriques et de leur faculté à créer des réseaux et des champs d'interaction (Van Aken 2012). Dans cette perspective, les pratiques d'utilisation de l'eau peuvent être comprises comme le résultat d'un processus complexe de négociation entre différents acteurs, au croisement entre différentes logiques culturelles et représentations des ressources naturelles.

### *L'émergence de l'ethnicité comme clef de lecture*

Sur la base de ces considérations, j'ai pu réaffirmer l'intérêt scientifique de concentrer mon attention sur la population des Garri, tout en élargissant ma réflexion aux dynamiques de l'identité ethnique. En effet, la question des appartenances identitaires est au centre du processus de reformulation de ma problématique et de remise en question des catégories interprétatives mobilisées par l'ONG avec laquelle j'ai collaboré dans les premières phases de ma recherche. Le principal présupposé de l'ONG LVIA consistait à affirmer la spécificité culturelle des pasteurs garri, qui apparaissaient aux yeux du personnel de l'ONG comme un groupe d'appartenance

ethnique somali<sup>5</sup>, et qui auraient été caractérisés par des formes des savoirs écologiques locaux « différents » par rapport à leurs voisins oromo. Cette différence culturelle entre populations « somali » et « oromo »<sup>6</sup> en ce qui concerne la gestion des ressources naturelles a été l'un des principaux éléments qui a justifié ma première mission de recherche sur le terrain.

L'attention portée aux pratiques de gestion des ressources hydriques m'a permis d'envisager différentes pistes pour aborder le thème des configurations identitaires dans le contexte pastoral du sud éthiopien. Je me suis d'abord intéressé à l'analyse d'une perspective historique de la frontière identitaire somali/oromo observée par le biais de l'organisation de l'accès aux ressources hydriques. Les recherches faisant référence à l'époque précoloniale montrent la fluidité de frontières ethniques et la primauté des relations et des réseaux d'échange, face à l'importance des dynamiques migratoires dans ces régions transfrontalières (Turton 1970, 1975 ; Schlee 1989). Les informations présentées dans ce travail permettent de considérer l'organisation de l'accès à l'eau comme une problématique de recherche pertinente à l'analyse des relations interethniques et des reconfigurations identitaires saisies par une perspective historique. Cette attention pour le caractère en devenir des formations ethniques dans les régions pastorales du sud éthiopien demeure actuelle jusqu'à présent, lorsqu'on considère la décentralisation des pouvoirs de l'Etat au niveau régional suite à la réorganisation fédérale sur base ethnique de l'Etat mise en place en 1991. Dans le sud du pays, l'identité ethnique a été progressivement légitimée comme critère prioritaire pour gérer les relations entre différents groupes pastoraux et agro-pastoraux à travers l'allocation d'un espace géographique et de ressources naturelles spécifiques. L'identité ethnique a été ensuite réinvestie par l'intervention des acteurs internationaux du développement et de l'aide humanitaire : dans les zones traversées par la frontière administrative entre Somali Region et Oromiya Region où ma recherche se situe, les

---

<sup>5</sup> Dans ce travail, nous utilisons le terme "somali" comme catégorie identitaire, tandis que l'expression "somalien" sera utilisée pour indiquer les populations résident ou provenant du territoire somalien.

<sup>6</sup> Les Oromo forment le plus important des peuples de la Corne de l'Afrique. Leur territoire couvre une large partie du sud de l'Éthiopie, s'étendant vers l'ouest jusqu'à la frontière du Soudan, vers l'est et jusqu'aux pâturages arides près de la frontière avec le Kenya. En Éthiopie le peuple Somali occupe les zones pastorales au sud-est du pays. L'expansion de ces groupes dans les régions historiquement contrôlées par les populations oromo et les reconfigurations identitaires associées à ces mouvements territoriaux constitue un élément central de notre recherche.

ressources matérielles et symboliques véhiculées sur le terrain par les ONG, attentivement distribuées entre les groupes pastoraux habitant les deux côtés de la frontière fédérale, contribuent à alimenter les dynamiques de l'ethnicité. Lorsqu'on prend en considération la question des dynamiques de l'ethnicité, il est nécessaire de reconnaître les différents opérateurs des catégories identitaires : au lieu de partir de l'analyse d'ethnonymes donnés, il est important d'observer les identités ethniques en tant qu'entités mouvantes insérées dans un réseau de relations politiques.

Cette approche m'a amené à historiciser les représentations d'un groupe tout au long de son existence. Il y a un fort décalage entre, d'un côté, la lecture contemporaine des réalités sociales locales, basée sur la différence entre somali et oromo comme catégories identitaires distinctes et séparées et, de l'autre, les formes historiques de coopération mise en place dans les activités pastorales entre populations voisines et la fluidité des frontières sociales et culturelles. Dans ce cadre, le cas des Garri exemplifie l'impossibilité de réduire la compréhension de l'identité ethnique à une définition statique et immuable. Nous pouvons à ce propos rappeler un certain nombre de critères communs aux différentes définitions du groupe ethnique telles qu'on peut les retrouver dans la littérature anthropologique: « la langue, un espace, des coutumes, des valeurs, un nom, une même descendance (...) » (Amselle et M'Bokolo 1985 : 18). Parmi les Garri, nous remarquons une situation de multilinguisme (oromo, amharique, somali) ; les pratiques migratoires déterminent la difficulté de relier cette population à une région géographiquement limitée ; les Garri sont parfois distingués avec des noms différents selon la région où ils vivent (Kassa 1983) ; les coutumes et les valeurs observées parmi les Garri sont partagées avec les autres groupes ethniques présents dans ces zones. Bien qu'il soit possible d'identifier des notions locales qui permettent le regroupement d'un certain nombre d'acteurs sous une appartenance ou une descendance commune, le positionnement des Garri au sein de la structure des clans somali demeure une question controversée. Il est néanmoins nécessaire de rendre compte du fait que les acteurs sociaux rencontrés au cours de l'enquête dans de localités différentes ont conscience d'appartenir à un même groupe. L'approche adoptée dans ce travail pour faire face à la complexité des opérateurs identitaires et des appartenances socio-culturelles chez les pasteurs garri consiste à

situer l'auto-représentation de ce groupe dans l'arène politique du gouvernement fédérale éthiopien, et ensuite dans l'arène du développement et de l'aide humanitaire<sup>7</sup>. C'est ainsi qu'il est possible de décrire le processus de construction historique de l'identité ethnique à travers des relations sociales, culturelles et politiques. Si l'unité ethnique est avant tout une forme d'organisation qui a une influence sur la façon dont les membres d'un groupe entrent en contact et interagissent avec des personnes extérieures (Barth 1969), la spécificité de l'histoire des régions pastorales du sud de l'Ethiopie, où l'identité ethnique a été utilisée à plusieurs reprises par différents acteurs pour poursuivre des objectifs spécifiques, invite à prendre en compte les différents niveaux sur lesquels les affirmations de l'identité ethnique ont lieu. Par cette perspective nous examinerons l'utilisation contextuelle des formulations identitaires dans les arènes politiques où les identités ethniques sont affirmées (Fabietti 2006 : 594). Comme J. L. Amselle et E. M'Bokolo l'affirment :

« (...) il apparaît que les groupes ethniques ont été intégrés dans des ensembles plus larges, des “espaces”, structurés par des facteurs économiques, politiques et/ou culturels qui déterminaient les “groupes ethniques” et leur donnaient un contenu spécifique. » (Amselle et M'Bokolo 1985 : 10)

En faisant référence aux données de terrain ainsi qu'aux documents historiques, le cas des Garri se révèle particulièrement intéressant pour montrer que le groupe ethnique n'est pas l'expression d'une entité préexistante articulée autour d'une culture, mais plutôt le résultat d'une combinaison qui mobilise des éléments issus d'échelles variées.

L'eau sera proposée en tant que principal objet d'étude pour rendre « visible » et pour déchiffrer cette complexité, en raison de la multiplicité d'influences régissant ses modalités de gestion. Les pratiques d'usage des ressources naturelles et de l'eau en particulier permettent de retracer les relations sociales, culturelles et politiques qui façonnent les dynamiques de l'ethnicité. En dépit de la marginalisation des groupes pastoraux et nomades dans la politique éthiopienne aussi bien que dans la recherche, nous proposons de montrer comment l'eau peut apporter une contribution pour

---

<sup>7</sup> Comme nous le verrons dans le chapitre 3, le redécoupage administratif et la redistribution de l'accès aux ressources pastorales suite à la réforme fédérale au début des années 1990 constitue un épisode majeur dans la reconfiguration des appartenances identitaires chez les groupes pastoraux du sud éthiopien.

l'analyse du changement contemporain dans ces régions périphériques de l'Etat éthiopien, souvent touchées par des épisodes de conflit entre les populations locales, traversées par des frontières internationales et régionales et intéressées par des dynamiques migratoires importantes.

### **Cadre de débat théorique et axes de réflexion**

Le cadre théorique de notre recherche sera développé au cours de cette thèse parallèlement à l'exposition des résultats de notre ethnographie. Néanmoins, il nous paraît opportun d'introduire dans les pages suivantes les principaux axes de réflexion autour desquels notre problématique de recherche a été formulée. Ces axes concernent l'analyse de la complexité sociale des ressources naturelles, l'anthropologie du développement et la dimension sociale et politique de la sécheresse et de la rareté. L'originalité de notre approche consiste à structurer l'étude d'une société pastorale en prenant l'eau comme principale objet d'enquête, et à identifier par là d'autres problématiques de recherche « extra-hydriques » concernant les dynamiques de l'ethnicité et les relations socio-politiques entre les différents acteurs concernés par la gestion de l'eau.

#### *L'eau au cœur des relations sociales et objet d'étude anthropologique*

En adoptant une idée de l'eau comme vecteur de relations sociales, culturelles et politiques, nous inscrivons notre travail dans une réflexion élargie concernant les relations entre nature et société, et la ré-formulation du paradigme épistémologique qui conçoit la nature comme un domaine séparé de la culture. Une manière d'analyser efficacement les formes socio-culturelles qui régissent l'utilisation de l'eau est celle visant à unifier la compréhension de l'évolution des facteurs socio-culturels et écologiques, par une perspective qui se situe ainsi au centre de la réflexion



anthropologique contemporaine (Ingold 2000, Descola et Palsson 1996). Il est utile à ce propos de faire référence à la distinction suggérée par T. Ingold entre « nature » et « environnement ». Il s'agit d'une différence de perspective qui, dans le premier cas, considère l'homme comme un observateur extérieur, et dans le deuxième cas situe l'homme et la nature dans le même contexte relationnel. De cette façon, l'eau perd sa caractéristique de « donnée naturelle » et devient le résultat d'un processus complexe dans laquelle l'action de l'homme et les contraintes écologiques de l'environnement sont mutuellement interconnectées, et peuvent être examinées par une perspective historique. Cette approche nous amènera à abandonner le préjugé d'une spécificité culturelle des groupes examinés, ainsi que la préconception de la pénurie comme principale caractéristique « naturelle » de l'eau dans les régions observées. L'analyse culturelle envisagée dans cette recherche nous conduira plutôt à la reconnaissance des configurations multiples des affirmations identitaires individuelles et collectives auprès des groupes étudiés, dont les pratiques d'utilisation des ressources naturelles sont une expression. En ce qui concerne l'étude de l'identité ethnique, je partirai de la déconstruction d'une vision essentialiste de la culture. L'eau n'est pas proprement une « source de vie et d'identité » : cette approche interprétative, que la rhétorique du développement contribue à reproduire, en particulier dans les basses terres du sud de l'Éthiopie, empêche de reconnaître que les cultures de l'eau, de même que les identités ethniques, se modifient, évoluent dans le temps, et s'adaptent d'une façon permanente à un environnement social et écologique changeant (Schlee 1989). La flexibilité du complexe sociotechnique et des savoirs sociopolitiques pour la gestion de l'eau en milieu nomade, ainsi que la marginalisation de ces savoirs dans le cadre de la planification des interventions de développement par les acteurs étatiques et internationaux (Casciarri 2015c, 2014, 2013a, 2013b) constituent des éléments centraux de ma réflexion.

Comme je l'ai évoqué dans les pages précédentes, une analyse qui n'est pas réduite à la dimension exclusivement quantitative des pratiques de gestion de l'eau (et à sa rareté comme attribut « naturel ») permet aussi de questionner le présupposé concernant la « crise » du pastoralisme, ce qui constitue le deuxième axe de réflexion de ma thèse. Selon ce discours, les groupes pastoraux occuperaient une niche fragilisée par des contraintes environnementales et ils seraient destinés à se sédentariser, voire à disparaître.

Le thème de la « marginalité » des populations pastorales du sud éthiopien constitue un argument auquel j'ai été confronté à plusieurs reprises au cours de ce travail, et en particulier à Addis Ababa, pendant les préparatifs de mon terrain d'enquête. Souvent les personnes issues du milieu des ONG et résidentes dans la capitale, considèrent le fait de travailler « là-bas », dans les régions pastorales du sud, comme un signe de malchance. Il s'agit de l'un des éléments qui, au tout début de ma recherche en Ethiopie, m'a permis d'apercevoir la distance physique et culturelle entre la capitale et les régions périphériques de l'Etat éthiopien. Cette distance est enracinée, comme je le montrerai, dans l'histoire complexe des relations politiques entre les autorités étatiques et les populations pastorales du sud ; elle est aujourd'hui renouvelée dans les préjugés (et dans les modalités d'intervention par conséquent) des opérateurs des organisations humanitaires intervenant dans les régions pastorales du sud éthiopien. D'autres interlocuteurs que j'ai rencontrés à Addis Ababa travaillant dans d'autres milieux, y compris celui de la recherche académique, m'ont montré leur désintérêt et leur défaitisme quant à la possibilité de réaliser une étude anthropologique consacrée aux populations pastorales habitant les régions transfrontalières du sud. Dans les mots de mes interlocuteurs, la possibilité de réaliser une telle recherche serait aujourd'hui compromise par la longue histoire d'intervention et d'interférences extérieures, qui auraient lourdement affecté les sociétés pastorales. C'est ainsi que la présence des organisations internationales de développement et de l'aide humanitaire depuis les années 1970, mais aussi le récent prolongement du

réseau de télécommunication dans les régions rurales habitées par les groupes pastoraux, sont mentionnés par mes interlocuteurs comme des arguments pour affirmer la « décadence » des sociétés pastorales, et constitueraient une raison suffisante à questionner l'intérêt scientifique lié à une étude approfondie de ces groupes. Il s'agit là d'une vision stéréotypée des sociétés pastorales comme des groupes géographiquement et politiquement isolés et ancrés à leurs « traditions ».

L'équation entre sédentarisation et abandon du mode de vie pastoral, qu'on retrouve souvent dans la rhétorique de l'aide humanitaire et des autorités étatiques, ne considère que la sédentarisation temporaire, à l'instar des pratiques des mobilités nomades, peut constituer l'une des stratégies d'adaptation des groupes pastoraux à un environnement complexe (Salzman 1999a, Fabietti 1991), et manque de reconnaître les connexions sociales qui peuvent se reproduire entre groupes sédentarisés et non sédentarisés. Le discours sur la « crise » du pastoralisme est fondé sur l'idée d'isolation spatiale et politique qui caractériserait les populations pastorales, qui ne seraient pas en mesure de survivre au contact avec l'extérieur, dans une perspective qui reproduit et actualise la dichotomie entre tradition et modernité.

Si la sédentarisation constitue le principal argument pour soutenir la thèse de la « fin » du pastoralisme, un autre indicateur concerne la monétisation de l'accès aux points d'eau dans les régions rurales, un phénomène qui a été observé au sein de plusieurs sociétés pastorales, et plus spécifiquement dans les régions semi-arides de la Corne d'Afrique (Devereux 2006). Cette perspective situe les sociétés pastorales dans une trajectoire universelle qui a son point de départ dans une situation où l'eau était une ressource sacrée, gérée d'une façon traditionnelle, et qui évolue en direction de la marchandisation de l'eau et de l'annulation du caractère sacré de cette ressource face à la nécessité de rationaliser ses modes de gestion (Casciarri 2015b). Le fait de payer pour pouvoir accéder aux points d'eau est ainsi indiqué comme un argument suffisant pour dénoncer l'intrusion destructive du marché à l'intérieure des sociétés pastorales, et la conséquente dissolution des traditions locales régissant l'accès aux ressources naturelles.

Il y a ainsi le risque de repousser les sociétés pastorales dans une sorte de passé mythique, sacralisé et non touché par les dynamiques d'échange monétaire, au lieu de reconnaître que les changements dans l'organisation des droits d'accès à l'eau sont une expression des relations sociales et politiques entre les groupes pastoraux et les acteurs non-pastoraux. Dans les régions au sud de l'Ethiopie, comme je le montrerai, la monétisation de l'accès à certains points d'eau ne reflète pas la crise des valeurs et des pratiques de partage historiquement construites à travers la distribution de l'ordre d'abreuvement, mais plutôt l'intégration des sociétés pastorales dans les réseaux économiques régionaux. En effet, la monétisation de l'accès aux points d'eau peut être le résultat d'un besoin localement perçu concernant la nécessité de diversifier les activités économiques. Si l'accès payant aux points d'eau peut mener à une stratification sociale au sein des populations pastorales, ces dynamiques doivent être analysées en prenant en compte le caractère hétérogène de la stratification, à partir des formes locales de richesse, de la perception locale de la pauvreté, des dynamiques de pouvoir et du prestige, de la répartition des ressources matérielles et symboliques. Il est ainsi nécessaire de déchiffrer la complexité des rapports sociaux construits à travers la transaction économique donnant droit à l'eau : l'analyse de la seule monétisation signifierait étudier le phénomène de la stratification d'une manière partielle. Ce constat explique le besoin de reconnaître le caractère dynamique des stratifications, leur « capacité à être générateur d'histoire » (Balandier 1985 : 151), ce qui constitue un argument important pour remettre en question la représentation selon laquelle la monétisation de l'accès aux ressources naturelles au sein des sociétés pastorales serait un argument suffisant pour affirmer le déclin des systèmes sociaux pastoraux. Le changement dans les pratiques de gestion des ressources hydriques montrent le travail des pasteurs sur leur environnement : des nouvelles pratiques reflètent une reconfiguration du contrôle des pasteurs sur le territoire et ses ressources. L'environnement a aussi son histoire (Ingold 2004) dont je me propose de rendre compte en prenant les pratiques de gestion de l'eau comme principal objet d'étude. L'approche des phénomènes environnementaux dans une perspective historique permet de sortir de la dichotomie nature/société, et d'inclure dans notre analyse le rôle des autres acteurs (Etat, organisations internationales du

développement) aux contributions incontournables dans le domaine de la gestion des ressources hydriques du sud éthiopien.

### *Construction sociale de la rareté des ressources hydriques*

Un troisième élément central à l'appareil conceptuel de cette thèse consiste à montrer que la pénurie d'eau est également, mais pas seulement, une construction politique et sociale liée aux flux économiques et politiques, locaux et internationaux (Mehta 2001). Les incohérences d'une représentation de la sécheresse comme simple phénomène « naturel » peuvent être examinées en prenant en compte la perception locale de la rareté de l'eau, ainsi que le poids du facteur anthropogénique et l'influence de l'action humaine sur la disponibilité de ressources naturelles au niveau local. Outre que la distribution des pluies d'un point de vue temporel comme cause principale d'une situation de sécheresse, il est aussi important de considérer que les activités productives dans un milieu semi-aride, comme l'écrit G. Palsson, « ne sont pas déterminées exclusivement par le régime de pluies mais aussi par la quantité d'eau infiltrée dans le sol et stockée dans les barrages naturels et dans les puits construits par l'homme »<sup>8</sup> (Palsson 1990 : 5)<sup>9</sup>.

L'analyse du milieu pastoral offre un bon exemple concernant l'interrelation entre ressources pastorales, notamment entre points d'eau et pâturages environnants, où le creusement des nouveaux puits dans le cadre de programmes de développement affecte d'une façon importante la disponibilité de forage à cause du nombre croissant de groupes pastoraux qui décident de se sédentariser à proximité des nouveaux points d'eau. Les interventions réalisées au sud de l'Éthiopie à partir des années 1980 ont

---

<sup>8</sup> « (...) are concerned not simply with the amount of rainfall but also with effective water, the amount of water actually available in the soil, in natural dams and man-made wells » (Palsson 1990 : 5). Dans cette thèse nous avons décidé d'insérer dans le texte la traduction en français des citations, en reportant l'original en note. Certaines expressions en anglais particulièrement importantes pour notre argumentaire apparaissent dans le texte à côté de la traduction en français.

<sup>9</sup> Nous avons choisi de traduire en français les citations dans le texte principal et de reporter l'extrait en langue originale (anglais) en note. Par contre, dans les cas plus rares d'une citation en note, nous reportons seulement le texte en anglais sans traduction.

ainsi déterminé une situation paradoxale où la disponibilité de nouveaux points d'eau a entraîné une augmentation de la perception de l'insuffisance des ressources naturelles pour les activités d'élevage auprès de la population locale. Si le terme « rareté » renvoie aux caractéristiques écologiques d'un environnement, liées dans notre cas à la fréquence et à l'abondance des pluies, l'insuffisance des ressources naturelles doit être considérée aussi en termes de pénurie, et donc en considérant les facteurs différents d'ordre naturel et social qui déterminent l'insuffisance de l'offre d'une ressource par rapport à la demande, entraînant à une insatisfaction de celle-ci (François 2006). Il s'agit d'insister sur la composante anthropogénique d'une situation d'insuffisance des ressources naturelles, ou comment homme et nature concourent à déterminer une situation de rareté.

#### *Le développement comme objet d'étude anthropologique*

Un quatrième axe de réflexion qui a nourri cette recherche concerne l'analyse des dynamiques du développement par une perspective anthropologique. Cela me permet de prolonger les réflexions sur les sociétés pastorales évoquées plus haut car la « crise » du pastoralisme constitue l'un des arguments contribuant à la légitimation de l'intervention des organisations internationales du développement et de l'aide humanitaire. Dans cette thèse, je concentrerai mon attention sur les interventions des acteurs des organisations internationales dans le cadre des projets de développement hydrique, et en particulier sur les activités d'excavation de nouveaux points d'eau, sur la réhabilitation des points d'eau existants et sur l'installation de pompes (manuelles ou actionnées par un moteur), soit pour l'abreuvement des troupeaux, soit pour des usages agricoles. Les points d'eau peu profonds *ella adadi* creusés à proximité d'un ruisseau saisonnier font souvent objet des interventions réalisées par les organisations du développement, engagées dans des activités d'élargissement de l'ouverture du puits, d'augmentation de la profondeur, de renforcement des parois intérieures pour empêcher l'effondrement de la structure au cours de la saison des pluies. Suite à

l'intervention de l'ONG, un comité de gestion du point d'eau (*water committee*) est mis en place, en collaboration avec les autorités de l'administration étatique au niveau du village. Les activités exécutées dans le cadre des projets de développement ont donc une incidence à la fois sur la structure physique des points d'eau et sur les modalités de gestion et sur les arrangements locaux concernant l'organisation de l'accès.

En prenant en considération les dynamiques de changement au sein des sociétés pastorales face aux interventions des organisations internationales, l'attention sera axée sur les stratégies et les pratiques des acteurs au niveau local (Olivier de Sardan 2005, Long 1992). Cette approche répond au besoin de ne pas limiter l'analyse au discours du développement, en questionnant la cohérence des institutions du développement en tant qu'acteurs capables de transformer les réalités locales où les projets sont implémentés. Je décrirai l'incompatibilité entre la logique du projet (souvent auto-référentielle, fondée sur une représentation culturellement spécifique des populations locales et des ressources naturelles) et les logiques sociales pour la gestion de l'eau. L'analyse des contradictions du processus de développement et des pratiques des acteurs permet d'observer que la présence des ONG peut se révéler une ressource, une opportunité professionnelle, un marché, un enjeu ou une stratégie (Biershenk et al. 2002), et que le développement, dans cette perspective, peut être observé en tant que l'une des composantes des formes de modernité locale (Olivier de Sardan 2005 : 15).

Lorsqu'on considère le parcours qui m'a amené à regagner une marge de manoeuvre dans l'organisation de mon travail de recherche après une première phase de collaboration avec une organisation internationale du développement, le passage du discours aux pratiques du développement tient une importance particulière au sein de cette étude. J'ai pu apprécier l'intérêt de questionner la rhétorique du développement pendant mon enquête, en découvrant les histoires de vie des personnes que j'ai côtoyées sur terrain. Cela m'a amené à remarquer l'importance d'observer les pasteurs garri « en devenir », au-delà des stéréotypes et des généralisations qui essayent de relier ces groupes à une représentation statique et ancrée dans la

« tradition », souvent en recourant à une idée essentialiste des ressources naturelles, mais aussi au-delà des représentations sur le futur des sociétés pastorales, destinées à succomber au contact avec la modernité occidentale. Si le développement comme discours peut monopoliser la formation des identités individuelles autour du clivage entre « développé » et « sous-développé » (Escobar 1995), l'ethnographie peut faciliter l'analyse d'un projet de développement comme arène de constructions identitaires complexes et marquées par des traditions multiples. C'est ainsi que j'ai découvert que Mohamed Nur, l'un de mes informateurs, employé dans une ONG italienne à Negelle en 2013 en tant que responsable des projets de développement en direction des groupes pastoraux, utilisait ses congés pour aller voir son bétail à Chilanko, un village garri situé à environ 150 km de Negelle. L'histoire de vie de Mohamed Nur, partagé entre son travail rémunéré au sein d'une ONG et les activités d'élevage, m'a confirmé le besoin de connaître les connexions et les points en commun entre deux mondes, ceux du développement et du pastoralisme, qu'on a tendance à concevoir comme en opposition. Il s'agit d'un exemple qui permet de rendre compte des relations dynamiques entre choix individuels et contraintes structurelles, dans un contexte où les acteurs locaux peuvent être engagés dans des projets de développement tout en poursuivant des intérêts personnels (Cleaver 2000: 363).

### *Les catégories de savoir local, participation et communauté*

Après avoir évoqué dans les pages précédentes les principaux axes de réflexion de cette étude, l'identification du développement en tant qu'objet d'étude anthropologique s'avère particulièrement importante en raison de l'organisation de mes séjours de recherche, caractérisés par un degré différent d'indépendance des ONG en termes d'élaboration de la problématique et d'obligations concernant les résultats attendus<sup>10</sup>. La réflexion autour de mon positionnement en tant que chercheur

---

<sup>10</sup> Le calendrier des enquêtes de terrain ainsi que les aspects plus proprement méthodologiques sont présentés à la fin de cette introduction.



et à ma collaboration avec les organisations du développement, est ainsi devenue une partie intégrante de l'étude et mérite d'être approfondie davantage. La décision de prolonger la recherche dans le cadre d'une thèse de doctorat a été motivée par le besoin de passer de la collaboration avec une organisation du développement à l'observation et l'analyse du développement en tant qu'objet ethnographique (Le Meur 2008b), tout en insérant la relation complexe entre anthropologie et développement au cœur de ma réflexion. Ce processus constitue l'une de façons d'échapper à l'« hégémonie de la consultance » (Olivier de Sardan 2011a) et aux contraintes que l'on rencontre dans le cadre d'une recherche socio-anthropologique réalisée avec le soutien d'une organisation du développement.

Dans ses premières phases, mon travail d'enquête sur le terrain s'inscrivait dans le paradigme du « développement participatif » promu par les organisations internationales travaillant dans les régions pastorales du sud éthiopien. Il s'avère que la méthodologie de recherche que j'ai adoptée dans cette thèse a été élaborée à partir des catégories analytiques de « savoir local », « participation » et « communauté » dont nous voulons rendre compte dans les pages suivantes.

Au tout début des discussions avec la population locale, la difficulté majeure à laquelle j'ai été confronté concernait les attentes de nos interlocuteurs par rapport au type et à la nature d'information dont j'étais à la recherche. Ces difficultés font partie des contraintes liées à la réalisation d'une étude anthropologique avec l'appui et le soutien d'une organisation du développement, qui n'est pas seulement limité à l'aspect « logistique » concernant l'organisation des déplacements pendant la recherche, mais qui relève aussi du processus de production des données ou de la « politique du terrain » (Olivier de Sardan 1995). Dans ce cadre, j'ai remarqué l'habitude des pasteurs garri à participer aux enquêtes menées par les opérateurs des ONG, souvent axées sur la problématique des savoirs locaux, ce qui constitue aujourd'hui l'un des véritables mots clé de toute intervention de développement dans les régions pastorales du sud éthiopien, et à renseigner les enquêteurs en « mettant en avant » au cours des entretiens les informations susceptibles de les intéresser. Ces difficultés ont été contournées en adaptant la méthodologie de recherche : j'ai essayé

de rencontrer plusieurs fois le même informateur, afin de questionner sa perception de notre rôle en tant que « collaborateur » d'une ONG, mais surtout j'ai posé des questions qui ont parfois suscité l'intérêt de mes interlocuteurs car diverses de celles formulées dans les questionnaires utilisés par les opérateurs des organisations internationales.

Le positionnement méthodologique pour aborder la question des savoirs locaux de la gestion de l'eau découle du modèle d'analyse adopté dans cette étude, où les facteurs socio-culturels et écologiques sont considérés d'une façon conjointe. L'individu n'est plus conçu comme « porteur » passif et isolé d'un code culturel intériorisé, qu'il apprendrait de son environnement social. L'attention est plutôt axée sur les connexions multiples dans un contexte d'action particulier (Ingold 2000). Cela revient à reformuler la compréhension du processus d'apprentissage et de transmission des savoirs, qui doit être situé dans une « communauté de pratiques » (Descola et Palsson 1996 : 6).

Nous pouvons ainsi poser la question de savoir quels sont les acteurs qui font partie de cette communauté de pratiques. Dans les régions pastorales du sud de l'Ethiopie, si l'on considère le rôle central joué par les organisations de développement et les autorités étatiques dans la gestion des ressources naturelles, l'extension de cette communauté doit être élargie à la totalité de ces acteurs. Ces considérations permettent de souligner le caractère réducteur de la notion de savoir local telle qu'elle est utilisée dans le cadre des projets de développement. Il y a ici le risque de négliger considérablement l'importance des réseaux d'échanges matériels et symboliques entre les acteurs locaux et internationaux actifs sur le terrain, ainsi que la diversité de relations productives au sein et en dehors des exploitations pastorales. Cette complexité des réseaux qui se traduit par les pratiques de gestion de l'eau au niveau local risque d'être occultée par l'approche consistant à mettre en valeur la dimension locale et traditionnelle des savoirs régissant la gestion des ressources naturelles. Il est ainsi intéressant de questionner l'idée de « savoirs locaux » qui avait été employé lors de mon premier séjour de recherche en Ethiopie pour rendre compte du fait que ces formes de savoir qui règlent la construction et l'usage des points d'eau se sont

développées au cours du temps, et sont basées sur l'adaptation à un environnement naturel, social, économique et politique changeant. Au lieu de se limiter à marquer et distinguer la composante autochtone et traditionnelle des pratiques d'utilisation des ressources naturelles, il faudra considérer les dynamiques de négociation entre savoirs « indigènes » et « modernes », parce que c'est ce qui se passe dans la vie quotidienne de la gestion sociale de l'eau, parallèlement à un travail de décryptage et déconstruction critique des catégories mêmes de « traditionnel/indigène » et de « moderne/extérieur ». Face à la richesse symbolique de l'eau, il faudra éviter le risque d'idéaliser les savoirs locaux dans le but d'identifier une structure symbolique universelle, ce qui pourrait légitimer l'élaboration de connexions entre des contextes différents et géographiquement éloignés. Le savoir local ne sera point réduit à une structure cognitive ; nous analyserons plutôt le caractère pragmatique, local, et pas systématique et universel (Sillitoe 1998) de ces formes culturelles.

L'intérêt de cette démarche est tout d'abord méthodologique, et nous permet de questionner la compartimentation des savoirs sur l'eau telle qu'on peut le retrouver dans le contexte d'un projet de développement, où les catégories de savoirs traditionnels et savoirs modernes sur l'eau sont souvent utilisées. Cette distinction rigide implique l'attribution d'une place particulière à l'anthropologue en tant qu'expert des cultures locales, et légitime une représentation essentialiste des populations pastorales en tant que porteurs d'une culture capable de « protéger » cette ressource. Dans cette perspective, la défense de la nature nécessite la préservation des cultures (Mangiameli 2010). Il faudra alors dissoudre la « cartographie des compétences » (Saillant 2011 : 546) aujourd'hui reproduite dans le cadre du modèle de développement participatif, qui relègue le rôle de l'anthropologie à l'analyse d'une culture spécifique préservée dans le domaine de la tradition. Cette approche empêche de reconnaître la dimension pratique qui caractérise les formes de savoir en jeu dans un processus de changement social (Hobart 2002).

Compte tenu de la complexité de ces formes culturelles, qui relèvent du domaine de l'expérience plus élargie, il est nécessaire de questionner la possibilité de « transcrire » les savoirs locaux et de la mettre à disposition des opérateurs des

organisations humanitaires. Cette logique repose sur le présupposé qu'une « meilleure » institution pour la gestion des ressources naturelles puisse être forgée d'une façon conjointe par la population locale et les *policy makers*. Il serait ainsi possible d'enregistrer les savoirs locaux, conçus comme des informations neutres, et de les transmettre aux opérateurs du développement (*bottom-up*). De la même façon, il serait possible de transférer une innovation technologique des développeurs aux « bénéficiaires » (*top-down*) (Sillitoe 1998). La matière première de cette relation « harmonieuse » entre développeurs et développés serait la culture, souvent décrite en termes de capital social, malgré le haut degré d'imprécision concernant sa distribution au sein de la population locale (Clever 2000). Nous ne pouvons pas séparer l'analyse des formes de connaissances ainsi que des nouvelles techniques pour l'utilisation de l'eau de l'organisation sociale et des relations politiques qui constituent le cadre d'action où ces savoirs et ces techniques sont « échangés » entre acteurs différents.

### *La participation comme champs politique*

Une question étroitement liée à la thématique des savoirs locaux concerne le domaine de la « participation », ce qui a constitué un autre mot clé autour duquel mon premier terrain de recherche en Ethiopie était articulé. L'étude des Garri permet de souligner les limites intrinsèques au modèle de développement dit participatif. La diffusion d'un nouveau régime de propriété de points d'eau plus individualisé évoquée plus haut nous permet d'observer que les savoirs locaux en matière de gestion des ressources naturelles ne sont pas distribués d'une façon homogène à l'intérieur de cette société. La mise en place du dispositif participatif visant à valoriser les savoirs locaux risque de faciliter l'interaction entre opérateurs du développement et une partie limitée de la population locale, représentée par les personnes qui ont la possibilité de s'engager dans les activités de construction d'un point d'eau.

De manière plus générale, j'analyserai le déploiement du dispositif du développement participatif dans une perspective historique, en retraçant les

différentes permutations de l'idée de « participation » au fil de différents modèles de développement, jusqu'à l'époque coloniale. Cette démarche « archéologique » nous permettra de sortir de la rhétorique du développement, pour montrer que les concepts consensuels et auto-référentiels (comme celui de participation) autour desquels le discours du développement se construit sont étroitement liés aux idées et aux intérêts qui imprègnent le milieu dans lequel ils évoluent (Molle 2008). Dans le contexte des régions pastorales du sud éthiopien, le cas du comité de l'eau (*water committee*) adopté à partir des années 1990 par les ONG comme système de gestion prioritaire pour les points d'eau construits ou réhabilités dans le cadre des projets de développement constitue un exemple pertinent. Si la gestion est déléguée à la population locale, l'activité et les fonctions spécifiques du comité dont la collecte de l'argent donnant droit d'accès à l'eau sont définies par les ONG, en suivant des critères établis par les autorités de l'Etat éthiopien. A travers l'institution du comité de l'eau, l'accès à l'économie de marché devient une condition sine qua non de la participation populaire, dans un contexte où la réduction des coûts des projets à travers une contribution payante des bénéficiaires représente une priorité des acteurs du développement. Ainsi, la notion d'indépendance des projets de développement sur le plan économique est couplée avec la notion de participation, à l'époque où le néolibéralisme a consolidé son emprise sur le modèle dominant d'intervention des acteurs internationaux dans les pays du Sud (Cornwell 2006). Par cette perspective il est possible d'observer que le renouvellement au niveau discursif des modèles de développement ne correspond pas à un changement réel des pratiques d'intervention : le trait commun aux différentes permutations de la notion de participation utilisées dans des contextes et des époques différents fait référence à la mise à disposition auprès de la population locale d'une gamme de choix d'action par les intervenants extérieurs, et à la création d'un espace dédié à la participation où les relations de pouvoir sont réaffirmées. Il y a une histoire locale de la participation qu'il faudra tenir en compte si l'on veut comprendre quelle est la perception locale des organisations internationales qui aujourd'hui revendiquent de travailler avec une approche « participative ».

L'accentuation d'une telle démarche constitue une source de légitimation pour les opérateurs du développement : « Il s'agit de susciter l'adhésion locale dans le cadre des projets plutôt que de concéder une réelle emprise sur les objectifs et les choix techniques des interventions » (Dahou 2011 : 398). Cependant, il ne faut pas non plus exagérer la portée et l'impact du développement en tant que dispositif de contrôle politique, capable de rendre « lisibles » et gouvernables les sociétés locales (Scott 1998). Si nous acceptons de considérer le développement comme une arène de négociation, où les résultats des projets ne reflètent pas le calcul des planificateurs, mais plutôt un compromis entre logiques et rationalités différentes, nous pouvons aussi observer que la population locale intervient activement dans le processus de développement en dehors de l'espace normalisé de la participation. L'enquête ethnographique permet de rendre compte des stratégies de manipulation du développement, dans une situation où la population des « bénéficiaires », afin de poursuivre ses propres objectifs, exploite les opportunités qui dérivent de la présence des organisations internationales sur le terrain (Olivier de Sardan 2005 : 145). Dans ce travail, je propose de problématiser l'idée de participation en analysant les pratiques d'usage de l'eau et les relations sociales historiquement construites à travers la distribution de l'accès à cette ressource, pour reconnaître les formes locales de participation en dehors du développement.

### *Le “malentendu communautaire” et les ONG*

Cette considération nous amène à remettre en problématique une autre notion, celle de « communauté », mobilisée dans les discours et dans les pratiques des acteurs du développement et de l'aide humanitaire. La communauté locale est souvent perçue par les organisations internationales comme une unité socio-spatiale à partir du présupposé selon lequel « il y aurait une entité préexistante à l'intervention, et sur laquelle celle-ci pourrait s'appuyer pour définir et mettre en œuvre des règles de gestion des ressources naturelles » (Le Meur 2008a : 301). Etroitement liée aux

dispositifs du développement participatif, la notion de communauté constitue un mot-clé dans la rhétorique de la conservation et patrimonialisation des savoirs naturalistes dans le cadre du développement durable à partir des années 1980. Elle a été conçue en tant qu'unité politique et économique de base pour encadrer les sociétés rurales et favoriser l'implantation d'une nouvelle forme d'organisation collective au cœur des objectifs politiques des Etats africains à l'époque des indépendances. Suite au désengagement de l'Etat sous les pressions des institutions financières internationales, l'approche communautaire a été reconfigurée face au déploiement de la logique libérale, et la communauté a été intégrée dans les nouveaux dispositifs issus de la libéralisation. Dans le cadre de la construction de systèmes d'irrigation, la création d'associations locales (WUA, *water users associations*) a été décrite dans plusieurs contextes en tant qu'instrument de contrôle politique permettant l'introduction d'obligations spécifiques (concernant par exemple la monétisation de l'accès à l'eau) dans l'organisation de la gestion des ressources naturelles (Roth et al. 2005). En Ethiopie, le discours communautaire a été mobilisé dans le cadre du processus de revitalisation des identités ethniques engendré par la réforme fédérale du 1991, et ensuite réinvesti par l'intervention des acteurs du développement et de l'aide humanitaire. Il est pour l'instant important de souligner le caractère souple et l'adaptabilité de la notion de communauté, dans une situation où « la réduction du social à des archétypes de collectivités censées prendre en charge les innovations ou les objectifs externes aux groupes concernés se répète dans le temps » (Tahou 2011 : 408).

Pour mieux définir l'idée de communauté qui sera mobilisée dans ce travail, je m'appuierai également sur les recherches anthropologiques réalisées au sein des groupes nomades et pastorales. Si l'on considère les modes de subsistance et les formes économiques reposant sur le pastoralisme, dans un contexte où la dispersion spatiale et les déplacements territoriaux constituent la relation prioritaire entre les hommes et l'environnement, il n'est pas possible d'inscrire un ordre social dans un espace fini et clairement délimité. Cela nous permettra de critiquer la territorialité comme critère pour identifier les contours d'une communauté locale, ce qui est en contradiction avec les pratiques itinérantes et la multi-localité des groupes pastoraux.

Il faut plutôt parler d'une communauté informelle qu'on peut observer comme « une association d'individus, revendiquant un lieu de résidence en commun sans être contraints d'y habiter tout le temps »<sup>11</sup> (Lancaster 2013 : 100).

Dans cette recherche, le caractère instable et mouvant des communautés pastorales et de ses frontières sera examiné en considérant les dynamiques des identités ethniques. Les études anthropologiques consacrées aux populations pastorales suggèrent d'observer le groupe ethnique par une perspective historique, et de le situer dans le cadre des relations politiques multiples, au lieu de le concevoir comme ensemble d'unités sociales homogènes, indépendantes, circonscrites et caractérisées par des traits culturels spécifiques. Le système des ethnies considérées comme des unités fixées et stables est une émanation de l'autorité des administrations coloniales et de l'Etat, un instrument de gestion administrative et politique. Nous allons alors abandonner la « mauvaise question » de l'ethnie pour consacrer notre analyse aux dynamiques de l'ethnicité (Amselle 1987). Comme je le montrerai, l'intervention de l'Etat fédéral éthiopien dans le domaine de la gestion ressources naturelles, en concurrence avec les critères adoptés par les organisations internationales du développement, a joué un rôle clé dans l'élaboration de l'identité des Garri en tant que groupe ethnique. Le cas des Garri montre que l'identité ethnique est liée à « l'existence d'un réseau imbriqué de relations sociales dont la cohésion est renforcée par la pression qu'exercent sur cette entité des formations politiques plus puissantes (...) qu'à des particularités culturelles ou linguistiques » (Amselle 1987: 481). Les reconfigurations socioéconomiques et identitaires chez les pasteurs garri dans leurs relations avec les acteurs nationaux et internationaux justifient davantage le choix méthodologique de consacrer cette recherche à cette population.

---

<sup>11</sup> « (...) a flexible combination of mobile individuals, with claims to co-residence, although some members are presents, other absent (...) » (Lancaster 2013 : 100).



## Méthodologie de recherche

Cette thèse est le résultat de plusieurs séjours de recherche organisés sur trois périodes distinctes<sup>12</sup>. J'ai passé au total 12 mois en Ethiopie : le premier séjour a été réalisé dans le cadre de mon Master, entre février et avril 2008 ; les deux séjours suivants ont été réalisés dans le cadre du doctorat, entre octobre 2011 et janvier 2012 et entre septembre 2012 et janvier 2013. Pendant mes séjours, j'ai sollicité la collaboration de plusieurs organisations non gouvernementales pour pouvoir me rendre dans les régions pastorales du sud-éthiopien. J'ai mené mon enquête dans les régions autour de Moyale, ville frontière entre l'Ethiopie et le Kenya, et de Negelle, située sur la route qui relie Addis Ababa à Dolo, à la frontière avec la Somalie. Si le choix de prolonger par un doctorat une étude initialement entamée dans le cadre de mon Master répondait au besoin de regagner un marge d'indépendance des modalités opératoires des ONG, il m'est impossible de nier que ma collaboration avec les organisations de l'aide internationale, bien que souvent limitée aux aspects logistiques de mon étude de terrain (hébergement et transports), a continué à influencer ma manière de travailler sur le terrain. Cela concerne tout d'abord mes lieux de résidence et les limites imposées à mes contacts directs avec les pasteurs garri. Quand cela n'était pas possible d'organiser des séjours prolongés dans les villages ruraux, souvent en raison des conditions de sécurité précaires ou de la praticabilité des pistes, j'ai été obligé de passer la plupart du temps avec le personnel des ONG à Moyale ou Negelle, et de négocier avec eux l'organisation des visites ponctuelles et limitées dans le temps (3-4 jours) dans les villages environnants. Les échanges et les conversations informelles avec les opérateurs des ONG m'ont permis d'obtenir des informations concernant leurs modalités opératoires et les contraintes imposées par l'Etat éthiopien auxquelles les ONG sont soumises. Malgré cela, le temps long de l'attente pour pouvoir me rendre chez les pasteurs garri m'est paru le principal obstacle auquel j'ai dû faire face.

---

<sup>12</sup> Je me suis rendu pour la première fois en Ethiopie en 2008, dans le cadre d'un master en anthropologie à l'Université de Milan Bicocca. En 2010, Mauro Van Aken, directeur de mon mémoire de Master, m'a mis en contact avec Barbara Casciarri, dont les expériences de recherche en milieu nomade auraient pu participer au développement de mon travail chez les Garri. Je me suis ainsi inscrit en doctorat à l'Université Paris 8 en cotutelle avec Milano - Bicocca sous la direction de B. Casciarri et M. Van Aken.

J'ai souvent eu le sentiment de ne pas arriver à me libérer de la dépendance des ONG dans l'organisation du travail d'enquête. Finalement, la difficulté à trouver une voiture et l'impossibilité de me rendre dans les villages m'ont porté à adapter ma méthodologie. J'ai réalisé des entretiens en milieu urbain qui m'ont permis d'apprécier la dimension urbaine du pastoralisme Garri, les relations économiques entre pasteurs en milieu urbain et en milieu rural, l'importance des marchés régionaux pour l'organisation des activités pastorales et des déplacements territoriaux, le réseaux des connaissances des pasteurs Garri avec les fonctionnaires du gouvernement et les organisations internationales. J'ai pu rentrer en contact avec les aînés souvent résident dans les petits centres urbains et avec les pasteurs qui se sont aujourd'hui sédentarisés.

J'ai aussi décidé de contacter plusieurs ONG et de multiplier mes collaborations avec elles. Cela m'a permis de récupérer une marge d'autonomie dans l'organisation de mes déplacements, notamment les aller-retour entre Addis Ababa et le sud du pays. La collaboration avec plusieurs ONG<sup>13</sup> m'a également permis de diversifier les localités d'enquête pour pouvoir sélectionner les études de cas les plus pertinentes à ma recherche.

Pendant les séjours prolongés (entre 2 et 3 semaines) dans les villages en milieu rural (*kebele* de Chilanko, Mubarak, Hudet, Amiko et Lujole) je me suis aperçu que ma présence était de moins en moins considérée comme un événement "exceptionnel" par mes interlocuteurs. Par exemple, pendant mon séjour dans le village de Chilanko en 2008, mon logement dans une tente de camping, installée à l'abri sous la véranda du centre de santé, et la routine des repas et des visites au poste radio ont facilité l'organisation des entretiens et des rencontres avec la population locale. Mon intégration dans la communauté du village a été symboliquement confirmée lorsque la gérante de la petite boutique-restaurant où je me rendais chaque jour pour consommer mes repas m'a communiqué mon clan d'appartenance : j'étais devenu un Odomay. Mon interprète de l'époque, Hussein Mohamed, n'a pas hésité à évoquer cette information tout au long de la recherche sur le terrain, notamment lors des entretiens

---

<sup>13</sup> LVIA, Save the Children/US et COOPI.

avec les aînés Garri. Plus tard dans mon travail d'enquête je me suis rendu compte que cette appartenance sociale a facilité les discussions sur les relations de parenté et les formes de solidarité tribale qui m'intéressaient. Cette forme d'appartenance tribale « fictive » m'a également aidé à questionner la perception de mon rôle comme collaborateur d'une ONG aux yeux des pasteurs garri. Cette anecdote est intéressante parce que les logiques régissant les relations sociales dans l'espace de la parenté sont devenues une problématique centrale de l'étude de l'organisation de l'accès à l'eau.

Lors de mon séjour de recherche en décembre 2012, la condition sécuritaire à Moyale était compliquée en raison de conflit armés dans la région et je n'ai pas pu organiser mon travail sur le terrain comme je le souhaitais. Pour ne pas perdre complètement mon temps, j'ai décidé de rémunérer un collaborateur pour soumettre des questionnaires à la population locale. Je n'ai jamais pu récupérer les questionnaires ni l'argent. Cependant cet épisode de « recherche échouée » me paraît intéressant pour confirmer l'importance des relations sociales nouées pendant l'ethnographie comme condition nécessaire à la production du savoir anthropologique.

Les entretiens<sup>14</sup> avec les pasteurs garri ont été réalisés en langue oromo et somali et traduites en anglais. Plusieurs interprètes m'ont accompagné sur le terrain au cours des trois séjours de recherche mais la plupart des entretiens ont été réalisés et traduits par deux personnes (Mohamed Nur Roble et Hussein Mohamed) : cela m'a permis de donner une continuité à mon travail et de m'habituer à mener avec eux les discussions avec mes informateurs. J'ai enregistré et transcrit tous les entretiens pour pouvoir demander à mes interprètes des précisions et revenir avec eux sur les passages les plus contradictoires ou intéressants. Lors des visites dans les villages, les entretiens ont été réalisés selon la disponibilité des interlocuteurs mais de manière générale les points d'eau ont été mon principal site d'enquête et d'observation. C'est en proximité des points d'eau que j'ai pu interpellé les pasteurs garri sur l'organisation des opérations d'abreuvement et des activités d'élevage, l'allocation des droits d'accès à l'eau, l'organisation des travaux de nettoyage et de maintenance

---

<sup>14</sup> Voir l'inventaire des sources orales dans les annexes.

des puits, les travaux de reconstruction de puits par les ONG et les nouvelles relations économiques qui se nouent autour de la gestion des points d'eau, les arrangements pour l'ouverture et la fermeture des points d'eau et la planification des migrations. J'ai également réalisé mes entretiens dans les habitations des pasteurs aujourd'hui sédentarisés, dans les lieux de résidence de mes interlocuteurs et de mes interprètes lors de l'enquête en milieu urbain, dans les bureaux des fonctionnaires administratifs de l'Etat à Moyale et Negelle, dans les sièges des ONG à Addis Ababa et dans leurs locaux dans les régions d'enquête.

Les hommes, principales responsables des activités d'élevage et d'abreuvement des animaux, ont été mes principaux interlocuteurs pendant l'enquête sur le terrain. Néanmoins, j'ai pu réaliser des entretiens avec des femmes garri lors de mes visites dans les campements nomades et à proximité des points d'eau où elles sont responsables du gardiennage des animaux en période de lactation et du puisage de l'eau pour la consommation humaine. Dans les régions rurales les femmes garri sont engagées dans autres activités économiques, notamment le petit commerce local ; elles sont aussi impliquées dans le trafic transfrontalier, comme j'ai pu me rendre compte pendant mes déplacements en transport public autour de la ville de Moyale à la frontière avec le Kenya. De manière générale le dynamisme et l'engagement des femmes garri m'a permis de constater la diversification des économies pastorales et m'a porté à m'intéresser aux changements socio-culturels dans l'organisation de la division sociale du travail au sein de cette société. Si mon travail de thèse peut donner l'impression de minimiser la place des femmes dans la société garri, cela est dû uniquement au biais pratique induit par mon objet de recherche.

Une fois achevé l'enquête de terrain, j'ai consulté en 2013 les archives coloniales anglaises (The National Archives<sup>15</sup>) où j'ai repéré des documents qui ont nourri ma réflexion sur l'histoire des groupes garri et leurs reconfigurations identitaires. Je n'ai pas eu la possibilité d'accéder aux archives coloniales italiennes à Rome à cause de la fermeture au public de ces dernières pendant la rédaction de cette thèse. Néanmoins, j'ai pu obtenir des informations sur les modalités d'intervention des

---

<sup>15</sup> Voir annexes.

administrateurs italiens au sud de l'Ethiopie telles que perçues par leurs homologues anglais au Kenya britannique.

## **Structure de la thèse**

Cette thèse est organisée en deux parties. Dans la première partie (*Pour une anthropologie de l'eau en contexte nomade et pastorale*, chapitres 1-3) nous allons retracer le parcours qui a abouti à la définition du pastoralisme (chapitre 1) et de l'eau (chapitre 2) comme des objets d'intérêt anthropologique. Ensuite (chapitre 3) nous élaborons un cadre historique pour notre étude en nous appuyant d'une manière prioritaire sur l'analyse de documents d'archive : cela nous permet d'introduire des réflexions cruciales à notre thèse et liées aux dynamiques des identités ethniques. Notre réflexion théorique émerge et se façonne en liaison avec notre ethnographie. En effet, si l'organisation de cette partie en trois chapitres est pertinente à illustrer les principaux débats scientifiques qui se sont développés autour de ces arguments, cela ne revient pas à considérer les problématiques pastorales et les problématiques d'eau comme des axes de recherche distincts et séparés. Tout au contraire, dans notre thèse nous poursuivons l'objectif de montrer l'interdépendance et la complémentarité de ces thématiques, en identifiant l'eau comme le principal objet d'enquête ethnographique pour comprendre les formes d'organisation sociale d'une population pastorale et pour saisir les dynamiques de changement qui la concernent.

La deuxième partie de la thèse (*L'eau dans le sud est-éthiopien entre pasteurs, Etat et développement*, chapitres 3-6) est plus proprement consacrée à l'analyse de nos données empiriques. Cette partie s'organise autour de trois chapitres consacrés à l'analyse des pratiques de gestion de points d'eau et des modalités d'organisation de l'accès (chapitre 4), aux relations entretenues par les groupes pastoraux du sud éthiopien avec les autorités de l'Etat (chapitre 5) et avec les organisations du développement et de l'aide humanitaire (chapitre 6). Comme dans la première partie, cette organisation des résultats de notre étude est une simplification qui répond au

besoin de faire ressortir et d'analyser d'une façon détaillée certains éléments caractérisant en particulier les relations entre les populations locales, les autorités étatiques et les acteurs internationaux. Cette schématisation ne nous empêchera pas de retrouver au cours des trois chapitres des thématiques transversales liées aux problématiques d'eau. Nous considérons les trois chapitres distincts comme les composantes d'un seul modèle d'analyse « à trois pôles » où les pratiques d'utilisation de l'eau reflètent différentes visions, valeurs et ordres de priorité accordés par la population locale, l'Etat éthiopien et les acteurs du développement dans la gestion de cette ressource.

Le **premier chapitre** est consacré à la déconstruction des stéréotypes sur les pratiques écologiques des populations pastorales ainsi que sur leur organisation sociale et politique dans le but de saisir la complexité pastorale où des facteurs écologiques, économiques, politiques et socioculturels sont imbriqués. Notre point de départ (§ 1.1.1. *Complexité et variété du pastoralisme nomade : de la vision binaire nomades / sédentaires au « continuum » pastoral*) vise à dissiper les préjugés liés à la catégorie analytique du « pasteur nomade », à travers l'analyse des différentes combinaisons entre formes de mobilité et activités productives chez les populations pastorales. Dans le paragraphe 1.1.2 (*Par-delà l'idéologie de l'isolement économique et politique des pasteurs*) nous examinons les études de cas nous aidant à rejeter le caractère autarcique des groupes pastoraux et à affirmer le lien indissociable entre monde pastoral et monde non-pastoral. Nous montrons comment ces études ont aussi contribué à repenser certaines catégories centrales à la réflexion anthropologique tels « culture » ou « environnement » (§ 1.1.3. *Les pasteurs nomades : « cultures » séparées de leur environnement*). Nous prêtons une attention particulière aux analyses du rôle du bétail, à la fois source de subsistance et véhicule de relations socioculturelles, dans la construction et la reproduction des communautés pastorales. Notre discussion autour de la complexité sociale des animaux dans un contexte pastoral est suivie par une réflexion sur l'actualité des présupposés sur l'irrationalité écologique des nomades (§ 1.1.4. *L'irrationalité pastorale comme « mythe » enraciné et contemporain*) et par certaines considérations sur la méconnaissance des réalités

sociales pastorales qui a abouti à leur marginalisation économique et politique (§ 1.1.5. *De la nécessité de quantifier les pasteurs nomades et leur production*).

Dans la partie centrale du chapitre nous questionnons le « tribalisme » comme forme d'organisation sociale qui serait propre aux groupes nomades. Nous introduisons à cette fin certains concepts centraux à l'anthropologie des sociétés pastorales qui seront mobilisés pendant cette thèse dans le cadre de l'analyse des pratiques de gestion des ressources naturelles (§ 1.2.1. *Sur le « modèle tribal » et le « tribalisme » en contexte pastoral et musulman*). Nous nous concentrons ensuite sur les caractéristiques du système de segmentation somali (§ 1.2.2), afin de rendre compte des critères pluriels pouvant réglementer la formation des groupements sociaux au delà de l'unifiliation patrilinéaire. Dans le paragraphe suivante (§ 1.2.3. *La contribution du cas somali aux modèles tribal et segmentaire*) l'analyse d'un concept central de l'anthropologie des sociétés tribales musulmanes, celui de *diya* (prix du sang), nous permet de rendre compte de l'importance des études somali dans les nouvelles formulations du modèle segmentaire « classique ».

Cela nous permet, dans la dernière partie du chapitre, de revenir sur une ré-conceptualisation du pastoralisme. D'abord nous illustrons le lien entre les formes d'organisation segmentaire, les modalités de contrôle du territoire en lien avec l'évolution des affirmations identitaires (§ 1.3.1. *Le pastoralisme nomade comme principal opérateur identitaire*). Le pastoralisme est ensuite considéré comme principale spécialisation économique dans les régions semi-arides, en lien avec la maîtrise des réseaux commerciaux locaux (§ 1.3.2. *Le rôle des nomades dans l'exploitation économique des régions pastorales*). Nous poursuivons ces considérations dans le paragraphe suivant (§ 1.3.3. *Organisation des déplacements nomades et contrôle politique du territoire*) où les stratégies de mobilité nomade sont considérées comme une adaptation à un environnement politique. Dans ce cadre, l'organisation de la distribution de l'accès aux ressources naturelles est identifiée comme question centrale des systèmes sociaux pastoraux.

Le **deuxième chapitre** est consacré à l'eau comme problématique de recherche en anthropologie. Nous nous appuyons d'abord sur les recherches consacrées aux

formes d'organisation sociale observées auprès des systèmes hydrauliques (§ 2.1.2. *Le rôle de l'eau dans le renouvellement de l'approche socio-anthropologique à l'innovation technologique*). En rendant compte des différentes valeurs accordées à la ressource hydrique dans un contexte de modernisation, ces travaux permettent d'illustrer la dimension politique, d'un part, des réseaux d'irrigation et, d'autre part, des formes de savoir associées à la gestion des ressources en eau. Malgré cela, les recherches anthropologiques sur les problématiques d'eau occupent une place marginale au sein des études en sciences sociales. Cette « négligence » est examinée en considérant l'affirmation d'une vision désocialisée des ressources hydriques, reproduite à travers des représentations de l'eau comme ressource rare. Nous déconstruisons cette représentation et identifions les populations pastorales comme cas exemplaire pour rétablir le lien entre les pratiques de gestion de l'eau au niveau local et les dynamiques de changement social plus élargies (§ 2.1.1. *Les groupes pastoraux, une étude de cas primordiale pour resocialiser les ressources hydriques*). Dans le paragraphe suivant (§ 2.1.3. *La rareté des études sur l'eau en contexte pastoral*), nous avançons quelques hypothèses pour comprendre pourquoi en anthropologie les études consacrées aux populations nomades et qui choisissent l'eau comme principale problématique demeurent rares.

Dans la partie centrale du chapitre nous proposons des axes de réflexion pour appliquer l'analyse anthropologique des problématiques d'eau dans un milieu pastoral et nomade.

Une première méthode, développée par les recherches ethnographiques auxquelles nous ferons référence, consiste à remettre en question toute représentation reliant les nomades à une condition de dépendance de leur environnement écologique (§ 2.2.1. *La pénurie d'eau comme phénomène social*) afin de pouvoir rendre compte des différentes logiques sociales régissant l'usage et l'organisation de l'accès à l'eau. Une deuxième méthode consiste à considérer les ressources hydriques comme un opérateur symbolique (§ 2.2.2. *Métaphores aquatiques et « naturalisation » du pasteurs nomade dans le contexte éthiopien*) : l'eau commence à apparaître comme un argument pertinent à l'analyse des groupes nomades lorsqu'on considère les valeurs



attachées aux ressources hydriques, et les dynamiques de construction de la différence culturelle des groupes pastoraux par rapport aux populations sédentaires. Une troisième méthode, indissociable de la première, consiste à considérer l'eau comme instrument de contrôle politique (§ 2.2.3).

La dernière partie du chapitre vise à rendre compte du potentiel de l'eau comme principale problématique de recherche dans un contexte pastoral. Dans ce cadre, le concept de propriété se situe au coeur de notre réflexion (§ 2.3.1. *Les notions et les pratiques de la propriété chez les groupes pastoraux*). Nous mobilisons, dans le paragraphe suivant (§ 2.3.2. *L'eau comme vecteur de changement dans les sociétés pastorales contemporaines*), les résultats des recherches ethnographiques qui illustrent l'importance des arrangements locaux régissant l'organisation de l'accès aux ressources pastorales. Nous voulons montrer que les modalités d'appropriation de ces ressources et notamment de l'eau sont socialement codifiées et évoluent dans le temps, cela en raison de l'interaction entre les populations nomades et d'autres acteurs (autorité étatiques, organisations internationales). Notre démarche consiste à analyser d'une façon parallèle la complexité sociale qui caractérise les formes d'appropriation du bétail et la distribution de l'accès à l'eau. Comme nous le montrons (§ 2.3.3. *De la complexité sociale du bétail à la complexité sociale de l'eau*), il s'agit là de revenir sur la richesse des relations sociales et culturelles construites « à travers » les activités d'élevage et les pratiques d'échange des animaux auprès des populations nomades (§ 1.1) pour envisager d'appliquer la même approche à l'analyse des pratiques de gestion des ressources hydriques. Eau et bétail apparaissent en tant que ressource vitale pour l'existence des pasteurs ainsi que pour la reproduction de la communauté.

Le **troisième chapitre** présente une introduction générale au peuple Garri qui a fait l'objet de notre étude (§ 3.1.1. *Cadre géographique, écologique et historique de la zone d'étude*). Nous prêtons une attention particulière aux dynamiques migratoires et aux reconfigurations des identités ethniques qui caractérise l'histoire des régions transfrontalières entre l'Ethiopie et le Kenya (§ 3.1.2. *Migration et processus ethniques chez les pasteurs du sud-est éthiopien*). Nous nous penchons ensuite sur le positionnement ambigu des groupes garri au sein du réseau d'alliances interethniques

dans le cadre de l'avancement des groupes d'appartenance ethnique somali dans les régions pastorales du sud éthiopien (§ 3.1.3. *Ambiguïté des affiliations identitaires et revendication de l'accès aux ressources contestées*). La complexité de la catégorie identitaire « somali » dans notre contexte d'étude est examinée en prenant en considération la classification des appartenances ethniques opérée par les observateurs coloniaux et en mobilisant des considérations d'ordre linguistique (§ 3.1.4. *La complexité des formes d'appartenance sociale et culturelle des Garri*).

La deuxième partie du chapitre est consacrée à l'analyse des relations historiques entre les populations pastorales du sud éthiopien, les autorités impériales abyssines et les administrations coloniales. Nous examinons en premier lieu (§ 3.2.1. *Relations centre – périphérie dans l'Ethiopie impériale*) les conséquences de l'extension du pouvoir abyssin aux régions périphériques de l'Etat sur les économies pastorales. En deuxième lieu (§ 3.2.2. *La ville de Moyale comme point d'observation des relations entre populations pastorales et administrations coloniales*), nous examinons l'ampleur de l'impact de la présence coloniale (soutien militaire, institution de frontières territoriales, imposition de systèmes d'impôts, cooptation des autorités traditionnelles) sur les dynamiques des identités ethniques introduites plus haut dans ce chapitre. Nous poursuivons à travers l'analyse de documents d'archive pour illustrer le processus de démarcation des frontières administratives (§ 3.2.3. *Naturalisation de la frontière ethnique*) et la façon dans laquelle ces limites territoriales sont devenues au fil du temps un élément au coeur des relations interethniques et des dynamiques de l'ethnicité entre les populations pastorales du sud éthiopien (§ 3.2.4. *La frontière comme ressource*). Nous décrivons ensuite (§ 3.2.5. *Cooptation des autorités traditionnelles par les administrations coloniales*) les effets de la politique coloniale britannique consistant à déléguer certaines fonctions administratives aux autorités traditionnelles locales.

La troisième partie du chapitre est consacrée à l'analyse des relations politiques post-impériales entre l'Etat éthiopien et les populations pastorales du sud. Nous analysons d'abord l'impact des réformes adoptées par le régime militaire du Derg (1974-1991) en focalisant l'attention sur la gestion des ressources naturelles auprès

des groupes nomades et sur les dispositifs de mobilisation politique adoptés par le gouvernement révolutionnaire (§ 3.3.1. *Le régime du Derg : de la « négation » de l'ethnicité à l'institution des associations pastorales*). Nous analysons ensuite le processus de transition politique (1991-94) qui a abouti à la ré-organisation de l'architecture politique de l'Etat éthiopien sur une base fédérale (§ 3.3.2. *A la périphérie de l'Etat fédéral éthiopien : l'identité ethnique comme nouvel champ politique*). Cette transition sera analysée dans un cadre historique régional, en prêtant une attention particulière au nouveau découpage administratif dans les localités que nous avons visitées, à la redistribution des points d'eau pérennes sur la base de l'appartenance ethnique et aux dynamiques de compétition engendrées par ce processus (§ 3.3.3. *Identités plurielles et territoires contestés : le cas de Moyale*). Dans le but de marquer la transition vers la deuxième partie de la thèse, nous affirmons la possibilité d'étudier les pratiques de gestion des ressources hydriques pour déchiffrer la complexité des affiliations identitaires des groupes garri (§ 3.3.4. *L'eau contestée ou la « réinvention de la tradition »*).

En ouverture de la deuxième partie de la thèse, le **quatrième chapitre** propose une analyse des modalités d'organisation de l'accès à l'eau auprès des pasteurs garri. Nous proposons de lire à travers l'analyse des pratiques de gestion de l'eau l'histoire de Hudet, notre principal site d'enquête (§ 4.1.1. *Histoire sociale et politique de la localité de Hudet*). Cette localité, située dans un territoire qui fait l'objet d'une compétition locale pour le contrôle des ressources pastorales, est le centre politique des Garri habitant dans le sud éthiopien. Nous décrivons dans le paragraphe suivant (§ 4.1.2. *Morphologie des points d'eau et calendrier des pluies*) les principales sources d'eau dans la localité de Hudet et dans les régions environnantes, ainsi que les institutions sociales mises en place pour coordonner les activités pastorales dans un régime de précipitation assez irrégulier (§ 4.1.3. *L'abba herega, emblème de la construction sociale du rapport à l'environnement*). En donnant priorité à une classification locale des points d'eau, nous identifions la perte d'importance de l'appartenance clanique comme critère exclusif pour l'organisation de l'accès à l'eau (§ 4.1.4. *Affaiblissement du contrôle clanique sur la gestion de l'eau*).

Cette dynamique est analysée dans la partie centrale du chapitre. Nous décrivons la flexibilité des formes d'appartenances mobilisées pour l'allocation des droits d'accès à l'eau (§ 4.2.1. *Décalage entre modèle segmentaire et arrangements pratiques pour la gestion de l'eau*) et la manière dans laquelle la gestion de l'eau participe à la constitution de nouveaux groupements sociaux au sein du système segmentaire (§ 4.2.2. *Alliances claniques et « collectivités aquatiques » : flexibilité de la logique lignagère et droits d'accès à l'eau*).

Le chapitre se poursuit par une analyse des modalités de gestion des points d'eau et des formes d'organisation sociale qui y sont attachées. Nous nous penchons sur les pratiques d'organisation de l'accès à un point d'eau particulièrement significatif pour notre étude (§ 4.3.1. *Analyse des logiques sociales régissant l'assignation des positions d'abreuvement*). La multiplicité de critères pouvant aboutir à la définition de l'ordre d'abreuvement des troupeaux est compatible avec l'organisation sociale des activités d'élevage et des déplacements nomades (§ 4.3.2. *L'organisation de l'accès à l'eau : entre relations agnatiques et négociations quotidiennes*). Si les droits à l'eau sont inscrits dans les relations agnatiques, l'évolution des logiques pour l'organisation de l'accès reflète l'adaptation des groupes d'intérêt et leur composition sociale à l'intérieur du système lignager (§ 4.3.3. *Historicité et flexibilité du système socio-technique pour la gestion de l'eau aux puits*).

Le **cinquième chapitre** aborde la question des relations entre l'Etat éthiopien et les groupes pastoraux Garri. Trois stratégies visant à encourager la sédentarisation des groupes nomades en Ethiopie sont décrites. La première concerne les interventions dans le domaine de l'hydraulique pastorale. Tout en inscrivant notre cas d'étude dans une dynamique régional de marginalisation politique et de paupérisation des populations nomades, nous voulons rendre compte des dispositifs de contrôle politique dont l'Etat éthiopien dispose pour éteindre son contrôle aux régions pastorales au sud-est du pays (§ 5.1.1. *Marginalisation des arrangements fonciers pastoraux par l'Etat éthiopien*). Nous décrivons par la suite les capacités fondamentales des pasteurs dans leur rapport à l'environnement (§ 5.1.2. *Comment les*

*nomades maîtrisent leur territoire*), et la façon dans laquelle ces capacités ont été sapées par les projets de sédentarisation des nomades à travers l'implémentation de schèmes d'irrigation (§ 5.1.3. *L'échec des promesses de « modernisation » : sédentarisation et paupérisation des nomades*).

La deuxième stratégie adoptée par l'Etat éthiopien consiste à co-opter les autorités traditionnelles dans le but d'encourager la sédentarisation des Garri. Nous voulons ici comprendre le rôle de ces autorités en matière de gestion des points d'eau et les changements qui ont affecté leur pouvoir décisionnel dans le cadre des leurs relations avec l'Etat fédéral éthiopien. Dans un premier moment, nous décrivons le lien étroit entre les formes d'autorité politique Garri et l'organisation sociale des déplacements nomades (§ 5.2.1. *La figure de l'aîné, emblème des pratiques de mobilité et organisation politique fluide*). Dans un deuxième moment, nous examinons les différentes modalités de légitimation de ces autorités, en prêtant une attention particulière, d'une part, aux relations avec les fonctionnaires de l'Etat éthiopien et, d'autre part, au processus décisionnel régissant la construction ou la réhabilitation d'un point d'eau et la définition de l'ordre d'abreuvement (§ 5.2.2. *La réforme du fédéralisme ethnique éthiopien : cooptation et affaiblissement des autorités traditionnelles*). Finalement, nous analysons les différents systèmes normatifs qui participent à la distribution de l'accès à l'eau dans une condition de pluralisme juridique (§ 5.2.3. *Pluralité de systèmes normatifs et impact sur les pratiques de gestion de l'eau*).

Une dernière modalité d'exercice du pouvoir à travers laquelle l'Etat éthiopien affirme sa capacité de gouverner les populations pastorales concerne la production de données démographiques sur les populations nomades. Nous montrons comment la lecture de l'Etat des réalités sociales locales est structurée autour d'une distinction entre milieu urbain et milieu rural qui opère une simplification d'une situation bien plus complexe (§ 5.3.1. *La réalité du pastoralisme Garri au delà de la dichotomie nomadisme / sédentarité*). Nous illustrons l'intégration de la sédentarisation comme élément constitutif du pastoralisme Garri à travers les résultats d'un recensement d'un campement nomade (§ 5.3.2. *Recensement d'un campement nomade : flexibilité des*

*catégories segmentaires et organisation sociale des activités d'élevage)* et le cas d'un groupe sédentarisé dans la ville de Negelle (§ 5.3.3. *Le cas de la kebele de Gobitcha à Negelle : reconfiguration des groupes de solidarité chez les pasteurs sédentarisés*).

Le **sixième chapitre** est consacré à l'analyse des relations entre les pasteurs garrî et les acteurs du développement et de l'aide humanitaire. Dans la première partie nous montrons la connivence entre les autorités étatiques et les organisations internationales du développement dans l'encouragement de la sédentarisation des nomades (§ 6.1.1. *Le développement au service de l'Etat dans l'effort de sédentarisation des nomades*). Ensuite nous dressons un bilan des interventions internationales dans les régions pastorales du sud éthiopien, en prêtant une attention particulière aux projets d'hydraulique pastorale (§ 6.1.2. *Individualisation de l'accès aux ressources hydriques et foncières*). Suite à l'échec d'une modalité d'intervention très dirigiste pendant les années 1980, nous retraçons l'évolution des pratiques des opérateurs de l'aide internationale et la ré-organisation des modalités d'intervention autour des notions de « participation » et de « communauté locale », en concomitance avec l'avènement du fédéralisme ethnique éthiopien (§ 6.1.3. *Ré-organisation des relations entre Etat, pasteurs et ONG autour des notions de « participation » et « communauté locale »*). Nous montrons comment l'ethnie s'est affirmée en tant que concept opératoire central à la planification des projets de développement et d'aide humanitaire dans le cadre des programmes de ré-localisation des réfugiés suite à la guerre qui opposa l'Ethiopie et la Somalie pour le contrôle de la région de l'Ogaden dans les années 1970 (§ 6.1.4. *L'ethnie comme outil principal de gestion de l'urgence humanitaire pendant la crise de l'Ogaden*). Nous examinons ensuite la mise en valeur des savoirs locaux dans un contexte de développement comme problématique (§ 6.1.4. *De l'urgence humanitaire au développement participatif : continuité de l'approche ethnique et construction sociale de la différence culturelle*).

Dans la deuxième partie du chapitre nous poursuivons dans l'analyse des interventions de développement dans le domaine de l'hydraulique pastorale en prenant en considération le décalage entre la conception de propriété des points d'eau encouragée par les organisations internationales et les pratiques d'appropriation des

points d'eau observée chez les pasteurs garri (§ 6.2.1. *Modalité d'héritage et inaliénabilité des points d'eau*). Cela se traduit par l'encouragement d'un système de gestion des points d'eau fondé sur une organisation des droits d'accès plus individualisée (§ 6.2.2. *Le « comité de l'eau » et le statut conflictuel des puits « modernes »*) et par une incompréhension du régime de propriété des points d'eau (§ 6.2.3. *Monétisation de l'accès et résistance à la marchandisation de l'eau*).

Le chapitre se termine par une réflexion sur la dimension politique de l'intervention humanitaire. L'intervention des organisations internationales s'inscrit dans un contexte marqué par une rivalité entre communautés voisines pour le contrôle des ressources naturelles. Nous analysons la distribution des ressources financières du développement et de l'aide humanitaire en tant que composante des relations interethniques entre les populations pastorales du sud éthiopien (§ 6.3.1. *Détournement des projets de développement dans un cadre administratif changeant et conflictuel*). Dans la même démarche, nous décrivons les projets de développement dans le domaine hydrique pouvant alimenter les dynamiques de compétition entre les populations locales pour le contrôle du territoire (§ 6.3.2. *Construire un point d'eau pour revendiquer le contrôle des pâturages environnantes*). Ainsi l'analyse des résultats de notre ethnographie nous porte à examiner des problématiques extra-hydriques liées à la reconfiguration des relations entre les populations pastorales, l'Etat et les ONG dans leurs configurations contemporaines.

# **PREMIÈRE PARTIE**

**POUR UNE ANTHROPOLOGIE DE L'EAU  
EN CONTEXTE NOMADE ET PASTORAL**



La première partie de cette thèse est focalisée sur l'élaboration de notre problématique de recherche. Elle est structurée autour de trois axes : l'étude des formes d'organisation sociale des populations nomades, la place des problématiques d'eau dans l'étude de ces sociétés et l'analyse des dynamiques des identités ethniques dans les régions du sud éthiopien. L'objectif général de cette partie consiste à montrer les connexions entre ces trois thématiques.

Le premier chapitre est consacré à la conceptualisation du pastoralisme comme domaine de recherche anthropologique. Nous inscrivons notre travail dans le courant de recherche dédié à l'étude des modèles tribal et segmentaire dans leurs configurations contemporaines. Nous introduisons des notions clés qui nous permettront de développer notre réflexion sur les populations pastorales en prenant les pratiques de gestion de l'eau comme principal objet de recherche.

Le deuxième chapitre porte sur la place centrale accordée dans cette thèse aux problématiques d'eau. Nous adoptons une conception de l'eau comme ressource naturelle socialement et culturellement complexe. Notre démarche consiste d'abord à rendre compte des travaux en sciences humaines sur l'eau qui ont étudié l'imbrication sociale des ressources naturelles dans un contexte sédentaire et agricole, là où la matérialité de l'eau est plus « visible » et inscrite dans un réseau d'irrigation, pour ensuite déplacer notre attention sur le contexte nomade et pastoral.

Le troisième chapitre propose une introduction au cadre géographique, écologique et historique dans lequel notre recherche se situe. La population des Garri est présentée comme cas emblématique pour saisir la complexité des dynamiques des identités ethniques dans les régions transfrontalières entre l'Éthiopie et le Kenya. En nous appuyant sur nos données de terrain et sur l'analyse de documents d'archive, nous retraçons la reconfiguration identitaire de cette population au fil des époques dans ses relations avec les populations voisines, les administrateurs coloniaux italiens et anglais et les différents gouvernements éthiopiens jusqu'à la réorganisation fédérale de l'État éthiopien au début des années 1990.

Cette approche consistant à croiser trois thématiques (pasteurs, eau et dynamiques identitaires) répond au besoin d'analyser conjointement les formes d'organisation sociale régissant l'organisation de l'accès aux ressources naturelles, les enjeux liés aux efforts de l'Etat éthiopien pour incorporer les nomades dans l'ordre politique national et l'évolution des formes d'identification collective des populations locales vis-à-vis des acteurs politiques nationaux et internationaux. Les dimensions importantes de cette première partie du volume par rapport à la deuxième partie s'expliquent par la nécessité de saisir notre problématique dans la complexité du débat sur le pastoralisme nomade, d'une perspective anthropologique sur l'eau et des dynamiques de l'ethnicité dans leur ancrage historique.

# CHAPITRE 1

## ANTHROPOLOGIE DES SOCIÉTÉS NOMADES ET PASTORALES : CONSTRUCTION ET DÉ-CONSTRUCTION DE MYTHES ET CATÉGORIES

Dans ce chapitre nous voulons mettre en lumière l'importance du pastoralisme comme problématique de recherche en anthropologie. Nous souhaitons aussi définir certains termes centraux de notre recherche qui seront mobilisés au cours de cette thèse. Nous déconstruirons les mythes et les idées reçues sur les populations pastorales en commençant par une remise en question de la catégorie analytique de « pasteur nomade ». En assimilant pratiques d'élevage et déplacements nomades, cette catégorie simplifie une réalité socio-culturelle bien plus complexe. Nous mobiliserons les résultats des recherches qui, depuis les années 1970, ont contribué à saisir la diversité des profils des populations pastorales en fonction de leur spécialisation économique, de leur intégration dans les réseaux commerciaux et de leur formes de mobilité. La dissociation entre les activités d'élevage et les déplacements territoriaux s'avère d'autant plus nécessaire si on considère que, aujourd'hui encore, même après la re-conceptualisation de la catégorie dans les années 1970, une vision stéréotypée du « pasteur nomade » conditionne toujours les représentations des populations pastorales auprès des acteurs étatiques et des organisations internationales.

Nous voulons saisir les phénomènes pastoraux dans leur complexité d'un point de vue écologique et économique, mais aussi du point de vue des formes d'organisation politique et sociale. En effet, nous souhaitons montrer comment la « diversité » des pasteurs a été historiquement construite en présupposant une forme d'organisation politique dite « tribale » et opposée aux formes de gouvernement centralisées conçues comme prérogative des populations sédentaires. Nous questionnerons le supposé caractère autarcique et politiquement indépendant des systèmes sociaux pastoraux en illustrant l'historicité et le dynamisme des formes d'organisation tribale et segmentaire.

Dans ce cadre, nous porterons une attention particulière aux caractéristiques du système segmentaire somali et à la flexibilité qui caractérise la composition des groupements sociaux des clans et des lignages : ces notions nous serviront plus tard dans cette thèse pour déchiffrer les modalités d'organisation de l'accès à l'eau et leur imbrication sociale chez les populations pastorales du sud éthiopien. Sur la base de ces éléments, nous en viendrons, à la fin de ce chapitre, à saisir la complexité du système pastoral en prenant en compte des facteurs écologiques, économiques, politiques et socio-culturels.

## 1.1. Le pastoralisme nomade comme objet renouvelé d'études anthropologiques

### *1.1.1. Complexité et variété du pastoralisme nomade : de la vision binaire nomades/sédentaires au continuum pastoral*

Dans l'histoire de l'anthropologie, le terme « pastoralisme » permet d'identifier d'une façon générale un champ d'étude historiquement important. L'attention portée aux groupes pastoraux a été d'ordre divers et se justifie par les relations complexes qui ont été observées entre les groupes pratiquant des activités d'élevage impliquant des formes de mobilité territoriale et leur environnement. En effet, les pratiques de

mobilité des groupes pastoraux constituent la question centrale à partir de laquelle plusieurs problématiques de recherche d'intérêt anthropologique peuvent être envisagées : le caractère mobile des groupes pastoraux pose une question de compatibilité avec l'ordre politique étatique, et nous amène à considérer les difficultés liées au « contrôle » de ces populations difficilement gouvernables d'un point de vue politique et économique ; de même, les pratiques de mobilité des éleveurs avec leurs troupeaux invitent à analyser les relations complexes entre hommes et animaux, ainsi que les formes d'organisation sociale régissant l'organisation de l'accès aux ressources naturelles ; de plus, les logiques régissant les déplacements nomades, souvent incompatibles avec l'établissement de frontières nationales et internationales, se révèlent particulièrement intéressantes pour observer et comprendre les dynamiques identitaires de ces groupes, leur osmose et négociations constantes. Souvent représentées et conçues par les sédentaires en termes de régions périphériques et marginales par rapport au « centre », les zones habitées par les populations pastorales permettent d'observer les processus contemporains de changement dans lesquels nombre d'acteurs, locaux et internationaux, sont impliqués. En effet, dans ces régions géographiquement éloignées des centres urbains et difficilement accessibles, où la mobilité territoriale représente une stratégie nécessaire à l'exploitation d'un environnement écologique caractérisé par des variations saisonnières significatives, se créent des nouvelles formes de collaboration ou de compétition entre les autorités étatiques et les organisations internationales de l'aide humanitaire.

Si les termes « pastoralisme » et « nomadisme » renvoient à un domaine de recherche important pour les sciences sociales consacré à des populations qui sont la cible de diverses politiques – nationales ou internationales –, nos réflexions nécessitent un éclaircissement préalable de la terminologie que nous allons utiliser dans cette thèse.

Le terme « pastoralisme » désigne le complexe socio-technique des populations engagées dans les activités d'élevage. Le terme « nomadisme » désigne les pratiques de mobilité territoriale qui peuvent être associées aux activités d'élevage dans des

environnements caractérisés par une variabilité importante des pluies et des ressources en pâturages. Dans cette thèse, nous allons utiliser l'expression « pasteurs » ou « populations pastorales » en adoptant une définition dont le critère fondant n'est pas exclusivement économique (comme celui qui identifie comme populations pastorales les populations pour qui les activités d'élevage représentent plus de 50 % des revenus) mais davantage anthropologique, ce qui nous permettra de situer les pasteurs dans un continuum pastoral caractérisé par des degrés divers de mobilité et d'intégration dans les marchés régionaux, et par des activités économiques variées (Galaty et Bonte 1991, Casciarri 2015b). En nous rapprochant du terme anglais « *pastoralist* », nous voulons ainsi adopter des outils analytiques qui nous permettent d'éviter l'ambiguïté qui découle de l'assimilation des catégories analytiques de pastoralisme et de nomadisme. Cela nous oblige aussi à faire référence tout au long de cette thèse à une conception plus ouverte de la sédentarité conçue non pas comme une prérogative exclusive des groupes non-nomades, mais pouvant être aussi incorporée au sein des stratégies de mobilité adoptées par les populations pastorales.

Ces éclaircissements se justifient en raison de la confusion et de l'ambiguïté qui entourent l'expression « pastoralisme nomade » et de son opposition idéologique à la catégorie d'« agriculteur sédentaire ». Pour remettre en question cette représentation, nous commençons par soulever dans les pages qui suivent des questions d'ordre écologique et économique, ce qui nous amènera inévitablement plus tard dans ce chapitre (§ 1.2) à la prise en compte plus large des relations et formes d'organisation sociale qui ont été observées auprès des populations pastorales.

La formulation de l'opposition idéologique entre pasteurs nomades et populations sédentaires est historiquement très ancienne. Rappelons à ce propos le poids de la pensée évolutionniste qui entendait figer les sociétés nomades et pastorales à un stade de l'évolution antérieur et inférieur aux sociétés agricoles et sédentaires. Comme en témoignent certains mythes et récits sur les relations entre nomades et agriculteurs (Aurenche 2012, Bernus 1990), il est important de situer la genèse de la représentation de « l'altérité » nomade par rapport à la « normalité »

sédentaire dans un processus historique de longue durée<sup>16</sup>. La colonisation représente une étape importante dans ce processus.

C'est en effet à l'époque coloniale que se mettent en place dans les pays du Sud des idéologies et des pratiques de "civilisation" des nomades de la part des colonisateurs qui, comme nous le verrons au cours de ce chapitre, ont utilisé l'eau comme principal outil de contrôle et de domination. Pendant l'époque coloniale, la catégorie analytique de « pasteur nomade » a fait l'objet de définitions stéréotypées fondées sur sa dichotomie avec les agriculteurs sédentaires. Ainsi, les pasteurs nomades ont été souvent stigmatisés par des jugements négatifs liés à leur présumée irrationalité écologique, à leur inefficacité productive et à leur conservatisme socioculturel et politique. Dans différents contextes pastoraux de la Corne d'Afrique (voir Schlee 2011, pour le Kenya, et Djama 1995, pour la Somalie) et du Moyen Orient (Bocco 2000), ces représentations reflètent en réalité les difficultés des autorités coloniales et post-coloniales à affirmer leur autorité dans les régions pastorales. Dans ce cadre, l'identification entre « pastoralisme » et « nomadisme » a constitué le principal argument à travers lequel l'altérité nomade a été socialement construite, en opposition à la « normalité » sédentaire et agricole. Cette généralisation et simplification a abouti à la marginalisation économique et politique des populations engagées dans les activités d'élevage nomades, mais aussi, avec l'affirmation du paradigme de la modernisation dans les années 1950, à la volonté, de la part des États, de sédentariser les populations nomades dans les régions pastorales.

---

<sup>16</sup> Nous pouvons à ce propos rappeler que, dans les récits bibliques du livre de la Genèse, l'éleveur Abel est tué par l'agriculteur Caïn ; dans une deuxième tradition de l'Épopée de Gilgamesh, au 3<sup>e</sup> millénaire, un sédentaire "civilisé", Gilgamesh, et un sauvage venu du désert, Enkidou, font alliance. Ces récits exemplifient les deux attitudes extrêmes - du « nomade éliminé » au « nomade assimilé » - auxquelles aboutissent dès les origines les rapports entre nomades et sédentaires (Aurenche 1995 : 29). Un autre récit de la Genèse montre la prolificité et la souplesse des groupes nomades : « Esaü prit des femmes, ses fils et ses filles, toutes les personnes de la maison, son cheptel, tout son bétail et toutes les acquisitions qu'il avait faites au pays de Canaan puis il partit pour un pays hors de la présence de son frère. Leurs biens étaient en effet trop considérables pour qu'ils puissent habiter ensemble et le pays où ils émigraient ne pouvait pas subvenir à leur besoins à cause de leurs troupeaux. » (Genèse XXXVI, 6-7, cité par Bernus 1990 : 43) Il nous paraît intéressant de citer ce récit dans la mesure où il introduit les thèmes de l'adaptabilité sociale, des scissions et des regroupements au sein des groupes nomades sur lesquels nous reviendrons au cours de ce chapitre.

À partir des années 1970, une approche renouvelée des questions pastorales a émergé au sein du débat scientifique, animé en particulier par des anthropologues et des géographes (Nelson 1973, Salzman 1971, 1980a, Khazanov 1984, Équipe Écologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales 1979). Si l'on considère les recherches réalisées en contexte sahélien, l'intérêt lié à une analyse plus approfondie des groupes pastoraux répondait aussi au besoin de comprendre les causes sous-jacentes des épisodes de famines qui s'étaient produits entre 1968 et 1973 (Swift 1977, Bonte 1975). L'un des points de départ de cette re-conceptualisation du pastoralisme au-delà de la dichotomie entre nomades et sédentaires consiste dans le questionnement de la mobilité territoriale comme « essence » des activités pastorales. La remise en question des déplacements nomades comme clé de lecture exclusive et suffisante pour comprendre les groupes pastoraux, ainsi que leurs relations avec leur environnement et les populations voisines, a permis d'axer l'attention des anthropologues sur les différentes formes d'élevage dont la catégorie analytique de « pasteur nomade » ne permettait pas de rendre compte.

Dans les pages suivantes, nous allons faire référence à la classification proposée par A. M. Khazanov (1984). En suivant cette démarche, nous sommes conscients de la multiplicité des critères et des paramètres élaborés par différents acteurs (anthropologues, géographes, autorités étatiques et organisations de l'aide internationale) pour classifier les différentes formes de pastoralisme, et de leur incapacité à s'accorder sur une typologie unique et universellement acceptée (Casciarri 1997 : 29). Néanmoins, tout en reconnaissant les limites et les difficultés intrinsèques à une catégorisation exhaustive, il nous paraît important de rendre compte de la multiplicité des différentes activités productives et formes de mobilité qui peuvent être observées chez les groupes pastoraux et de leurs combinaisons, ainsi que de leurs modifications historiques. Cela nous permettra de saisir la diversité qui caractérise les sociétés pastorales et leurs configurations socio-économiques, et d'obtenir des informations qui nous permettront par la suite de formuler une définition adéquate du pastoralisme des éleveurs du sud éthiopien que nous avons étudiés.



Chez Khazanov, les rapports entre activités d'élevage et activités agricoles constitue le principal critère pour classer les différentes formes de pastoralisme. Cet angle d'analyse nous semble intéressant, car il résume l'approche adoptée par l'auteur, consistant à remettre en question l'identification entre nomadisme et pastoralisme pour se concentrer sur la multiplicité des activités économiques dans lesquelles les pasteurs peuvent être engagés<sup>17</sup>. Ainsi, le nomadisme pastoral au sens strict (*pastoral nomadism proper*) est caractérisé par l'absence d'agriculture. Dans la plupart des cas, ce type de pastoralisme « pur », pratiqué dans les régions euro-asiatiques du nord, en Arabie et dans le Sahara, coexiste avec d'autres formes de pastoralisme, tel le pastoralisme semi-nomade<sup>18</sup> (*semi-nomadic pastoralism*). Il s'agit là de la forme de pastoralisme la plus répandue. L'élevage extensif est pratiqué tout au long de l'année et associé à d'autres activités, parmi lesquelles l'agriculture<sup>19</sup>. La coexistence de l'élevage extensif et de l'agriculture influence de façon importante la vie sociale des groupes pastoraux, notamment en ce qui concerne la composition des troupeaux et la planification des déplacements, qui ont dans la plupart des cas un caractère saisonnier (Khazanov 1984 : 19). Un autre aspect majeur du pastoralisme semi-nomade concerne la division sociale des activités d'élevage et agricoles. En effet, chez les différentes populations de la Corne d'Afrique (voir Gulliver 1955 pour le cas des Jie en Ouganda, Dyson-Hudson 1963 pour le cas des Karimojong au Kenya, Lewis 1961 pour la Somalie), l'élevage a été décrit avant tout comme une activité masculine, et l'agriculture comme une activité réservée aux femmes.

L'élevage sur des pâturages éloignés (*distant-pasture husbandry* ou *herdsman husbandry*, Khazanov 1984 : 19) représente une forme de pastoralisme engageant des populations majoritairement sédentaires ; l'élevage des animaux sur des pâturages

---

<sup>17</sup> Ce point a été aussi développé par P. C. Salzman (1971) à travers le concept d'économie « multi-ressources » comme nous le verrons plus avant dans le texte.

<sup>18</sup> Il nous paraît important de souligner que Khazanov explicite la faible représentativité de la catégorie de pastoralisme « pur » par rapport à une forme de pastoralisme qui intègre différentes activités économiques. Cette démarche s'inscrit dans la continuité des travaux anthropologiques dans lesquels les définitions du pastoralisme basées plus exclusivement sur des critères géographiques et écologiques sont intégrées et rendues plus complexes par des paramètres socio-politiques et culturels (Bonte et Galaty 1991).

<sup>19</sup> Dans certaines régions du Proche et Moyen Orient, la sous-catégorie de pastoralisme semi-sédentaire (*semi-sedentary pastoralism*) a été employée pour désigner les agriculteurs sédentaires qui pratiquent l'élevage en tant qu'activité auxiliaire (Khazanov 1984 : 21).

souvent éloignés du site de résidence est confié à des bergers qui sont expressément désignés pour accomplir cette tâche. Les caractéristiques de cette forme particulière de pastoralisme permettent d'analyser les relations socio-économiques entre milieu urbain et milieu rural, et les dynamiques de changement au sein des groupes pastoraux concernés par un processus de sédentarisation. En effet, le gardiennage des animaux pratiqué comme travail salarié peut constituer une stratégie pour faire face à des situations particulièrement critiques<sup>20</sup>. Par exemple, chez les pasteurs Peul du Niger, pendant les épisodes de sécheresse des années 1980, les animaux des agriculteurs et des citadins confiés aux pasteurs sous contrat de gardiennage dans les régions rurales constituaient plus de 50 pour cent du cheptel exploité (Maliki 1985 : 33). Cela en raison du fait que, dans différentes sociétés sahéliennes, le bétail demeure la forme d'investissement et d'épargne la plus répandue, tant auprès des pasteurs qu'auprès des agriculteurs, car il constitue un bien durable et reproductible, et normalement peu affecté par la dépréciation économique, contrairement à la terre (Ly 1986 : 210). Ainsi, l'analyse de cette forme d'élevage est également révélatrice à une plus large échelle des changements dans l'organisation des activités productives pastorales. En ce qui concerne les pasteurs du sud éthiopien, nous reviendrons sur ce point dans le cadre de l'analyse des changements dans les formes de propriété du bétail et des points d'eau (§ 2.3.3) et de l'importance des relations socio-économiques entre milieu urbain et rural établies dans le cadre du processus de sédentarisation (§ 5.3.1, § 5.3.3).

Pour terminer avec l'analyse de la classification des formes de pastoralisme proposée par A. M. Khazanov (1984), le terme *transhumance* désigne une forme d'élevage caractérisée par des déplacements « verticaux » pour amener le bétail sur des pâturages saisonniers dans les régions montagneuses.. Ce terme a été employé originellement pour décrire des formes spécifiques de pastoralisme pratiquées dans les Pyrénées, dans les Alpes et dans d'autres régions montagneuses en Europe

---

<sup>20</sup> Néanmoins, nous ne pouvons pas nous empêcher de souligner que cette forme d'élevage a des incidences de nature différente dans les pratiques pastorales. En premier lieu, il est nécessaire de prêter attention aux dynamiques de stratification économique qui peuvent être déterminées par le gardiennage comme travail salarié. En deuxième lieu, d'un point de vue zootechnique et génétique, la tendance à la hausse du nombre d'animaux appartenant à des non-éleveurs peut entraîner l'abandon des techniques de sélection des taureaux géniteurs (Bernus 1990 : 48).

(Schuyler 2005). Dans l'espace écologique sahélien, la transhumance a été parfois identifiée comme une variante du pastoralisme, caractérisée par des migrations saisonnières ou des mouvements cycliques à l'intérieur des pâturages traditionnels selon un calendrier déterminé (Gallais 1984). Finalement, l'élevage sédentaire (*sedentary animal husbandry*) est défini par Khazanov comme une forme de pastoralisme pratiquée en tant que supplément aux activités agricoles et qui ne peut pas être considérée comme une activité à la base d'une économie pastorale.

La multiplicité des formes de pastoralisme, caractérisée par différents degrés de complémentarité entre des activités économiques de nature diverse, constitue l'un des arguments mobilisés par Khazanov (1984) pour développer sa thèse consistant à rejeter le caractère supposément autarcique des populations nomades et à affirmer le lien indissociable entre monde pastoral et monde non-pastoral. Par ailleurs, dans l'analyse proposée par l'auteur, la composition et la taille des troupeaux ou la planification des déplacements nomades peuvent être plus correctement appréhendés par la prise en compte de facteurs d'ordre écologique, mais aussi social et politique. Par exemple, au-delà des particularités biologiques des différentes espèces animales et de leur adaptabilité aux caractéristiques de l'environnement, l'engagement des populations pastorales dans d'autres activités que l'élevage, comme le commerce et le contrôle des routes caravanières, peut influencer la composition des troupeaux. Des facteurs sociaux, telle la disponibilité en main d'œuvre, conditionnée en contexte de sédentarisation par l'engagement des jeunes générations dans des activités non-pastorales, influencent également la taille des troupeaux.

Comme nous le verrons au cours de cette thèse, cette donnée s'avère d'autant plus importante dans les régions pastorales où, en raison de la profondeur des points d'eau, le travail de plusieurs personnes est nécessaire pour accomplir les activités de puisage de l'eau et d'abreuvement des animaux. Dans un contexte de sédentarisation, le « partage » de la main d'œuvre entre les réseaux économiques urbains et les activités d'élevage nous permet de visualiser dans quelle mesure le pastoralisme existe à travers ses liens avec le monde non pastoral. Il n'est pas possible de comprendre le pastoralisme comme spécialisation économique en dehors des relations

sociales, culturelles et politiques entre les populations pastorales, les populations agricoles et sédentaires, ainsi que les autorités coloniales et nationales avec lesquelles les nomades sont historiquement entrés en contact. Comme l'écrit Khazanov :

« Les nomades n'auraient jamais pu exister en dehors de leurs relations avec les sociétés non-nomades et leurs différents systèmes économiques. C'est dans le cadre de ces relations que les groupes nomades ont pu s'adapter d'un point de vue économique, social, politique, culturel (...) - ce qui leur permis de rester nomades. »<sup>21</sup> (Khazanov 1984 : 3)

Pour remettre en question la tendance à faire du nomadisme et des pratiques de mobilité la principale clé de lecture et d'analyse des sociétés pastorales, nous pouvons aussi considérer que, si l'élevage constitue la principale « spécialisation » économique des populations étudiées, elle est pratiquée en même temps que d'autres activités, telles l'agriculture saisonnière ou le commerce (à large échelle ou sur des marchés locaux). P. C. Salzman (1971) parle à ce propos des stratégies « multi-ressources » des groupes pastoraux. La diversification des activités économiques dans lesquelles les pasteurs sont engagés constitue un élément essentiel à la rationalité des groupes pastoraux ; ceux-ci peuvent en effet adopter la mobilité comme une stratégie pour exploiter un environnement caractérisé par une variabilité écologique importante, mais ils peuvent en même temps décider de se consacrer à d'autres activités que l'élevage. Cette perspective permet de considérer la mobilité aussi bien que la sédentarisation comme des stratégies pastorales multiformes qui peuvent être adoptées par les pasteurs pour répondre à des besoins spécifiques et conjoncturels (Salzman 1999a : 45).

Ces considérations doivent être rapprochées de l' « auto-définition » du pastoralisme forgée par les éleveurs du sud est-éthiopien qui font l'objet de notre étude. Cet extrait d'un témoignage que nous avons recueilli<sup>22</sup> auprès d'un éleveur qui

---

<sup>21</sup> « Nomads could never exist on their own without the outside world and its non-nomadic societies, with their different economic systems. Indeed, a nomadic society could only function while the outside world not only existed but also allowed for those reactions from it – reactions which were economic, social, political, cultural (...) – which ensured that the nomads remained nomads. » (Khazanov 1984 : 3)

<sup>22</sup> Bien que nous ayons choisi, pour des raisons de clarté analytique et de structure du volume, de concentrer l'analyse détaillée des données ethnographiques dans la deuxième partie de la thèse, nous nous laissons la possibilité d'insérer, comme ici, des extraits d'entretiens lorsque ces derniers apparaissent particulièrement significatifs pour illustrer un élément de cette partie plus proprement problématique et générale.

a abandonné la vie nomade en 1990 pour s'installer dans la ville de Moyale, à la frontière entre l'Éthiopie et le Kenya, nous apparaît à ce titre significatif :

« L'élevage du bétail est quelque chose dont nous ne pouvons pas nous passer. Chacun, qu'il soit sédentarisé, qu'il soit engagé dans le commerce dans une autre région, doit avoir un lien avec le pastoralisme. Le pastoralisme est le fondement de notre peuple. » (21/2011/M<sup>23</sup>)

L'importance du pastoralisme se mesure bien au-delà du fait d'être personnellement engagé dans des activités d'élevage. Chez les pasteurs du sud éthiopien, la « dissociation » entre pastoralisme et nomadisme traitée plus haut peut ainsi se comprendre en considérant le réseau de relations sociales qui se développe entre les zones rurales et urbaines. Faire partie de la communauté locale, donc de ceux qui s'identifient avec cet univers pastoral, signifie faire partie de ce réseau. Abukar Ibrahim, ancien éleveur qui s'est sédentarisé dans la ville de Moyale au début des années 1990, en témoigne.

« Même si je n'ai pas de bétail dans les régions rurales, je connais les éleveurs qui peuvent m'amener du lait ou autre chose. Parfois, je peux envoyer du sucre ou bien d'autres aliments aux personnes qui habitent dans les villages. » (21/2011/M)

L'appartenance à la communauté pastorale se concrétiserait donc aussi à travers ces pratiques d'entraide et de réciprocité. Nos enquêtes de terrain nous ont fourni les informations nécessaires pour comprendre quelles relations de parenté sont mobilisées à cette fin. Cet aspect relationnel est le plus important à retenir dans cette première partie de la définition du pastoralisme nomade et de sa flexibilité, car l'un des axes de réflexion fondamentaux de notre travail concernera, d'une part (chapitre 5), les dynamiques de transformation et d'adaptation des populations pastorales face à l'interférence de l'État éthiopien dans les régions pastorales du pays et, d'autre part (chapitre 6), les pratiques d'intervention des acteurs internationaux du développement et de l'aide humanitaire engagés dans la gestion des ressources naturelles. Cela revient à dire que les réseaux socio-économiques sur lesquels les pratiques d'élevage sont fondées ne peuvent pas être compris sans considérer les relations sociales et politiques que les groupes garrri entretiennent avec les différents acteurs locaux et

---

<sup>23</sup> Nous utilisons ce système pour référencer les entretiens : numéro de l'entretien/année/première lettre du site d'enquête. Voir la liste des entretiens dans les annexes.

internationaux présents dans les régions que nous avons étudiées. Ainsi, pour comprendre ce que veut dire « être Garri », il est nécessaire d'analyser comment les formes d'organisation sociale régissant les activités d'élevage et l'organisation de l'accès aux ressources naturelles se sont historiquement adaptées au changement.

Pour l'instant, dans l'économie de ce chapitre, nous souhaitons montrer comment ces relations sociales et politiques entre les groupes pastoraux et les acteurs non-nomades ont été étudiées dans d'autres contextes, ce que nous ferons à partir du cas des sociétés pastorales de la Corne d'Afrique et du Moyen-Orient. Nous découvrirons ainsi que, s'il l'on doit parler d'une « spécificité » des sociétés nomades et pastorales, celle-ci a été historiquement construite en opposition aux sociétés sédentaires, en faisant référence à une conception particulière des ressources naturelles, et notamment de l'eau, pivot central de l'articulation de notre réflexion dans ce travail.

### *1.1.2. Par-delà l'idéologie de l'isolement économique et politique des pasteurs*

L'un des présupposés sur lesquels l'opposition très ancienne entre nomades et sédentaires a été construite porte sur la participation de ces populations aux réseaux commerciaux et politiques régionaux. La vision idéologique d'un nomade économiquement et politiquement indépendant, et prédisposé à la violence<sup>24</sup> sera questionnée dans les pages suivantes à travers les résultats des ethnographies consacrées à l'analyse des populations pastorales dans leurs relations avec les acteurs sédentaires. Tout d'abord, il nous paraît opportun de situer à l'époque coloniale la formulation d'une représentation du nomade axée sur son présupposé caractère autarcique. Cette représentation s'est en effet affirmée à cette époque, au moment même où l'anthropologie s'est définie comme discipline, quand les nomades ont commencé à constituer un « problème » en raison des difficultés liées à leur contrôle

---

<sup>24</sup> Le présupposé caractère belliqueux des groupes nomades sera remis en question plus tard dans ce chapitre (§ 1.2.3), une fois introduites certaines notions sur les formes d'organisation tribale nécessaires à cette fin.

militaire et politique. Dans ce contexte, les anthropologues ont été mobilisés pour mettre à la disposition des administrateurs coloniaux les outils interprétatifs nécessaires pour comprendre les formes d'organisation sociale des groupes pastoraux, et faciliter par là leur assujettissement au projet de domination politique et de cooptation économique.

Comme cela a été souligné (Falk Moore 1994 : 42), la volonté d'assujettissement des populations colonisées, qui s'est parfois traduite par la complaisance et la collaboration entre les anthropologues fonctionnalistes et les fonctionnaires coloniaux, explique l'intérêt que l'anthropologie a porté aux populations pastorales. Les populations pastorales ont reçu également une attention particulière parce qu'elles étaient physiquement mobiles et donc moins maîtrisables. Elles ont fait l'objet de monographies de l'anthropologie sociale anglaise visant à répondre aux questions concernant les modes d'organisation des sociétés « sans État » ; le travail d'E. E. Evans-Pritchard (1940) sur les pasteurs Nuer du Soudan est à cet égard emblématique. L'analyse des formes d'organisation politique des sociétés africaines et la description du modèle des sociétés segmentaires s'inscrivent dans la lignée des travaux de l'anthropologie politique formulée dans le contexte de l'Indirect Rule<sup>25</sup> de l'empire britannique (Fortes et Evans-Pritchard 1940). Dans un premier temps, le critère de classification des systèmes politiques pastoraux a été basé sur la présence (ou sur l'absence) d'institutions politiques et juridiques organisées et d'un système de gouvernement centralisé ; par la suite il a été appliqué aux sociétés pastorales du monde arabo-musulman (Gellner 1969) et mis en relation avec la tendance à l'égalitarisme caractérisant le « mode de vie » nomade et pastoral.

Néanmoins, la juxtaposition entre populations nomades et populations sédentaires, ou entre les pasteurs « politiquement indépendants » d'un côté et, de l'autre, les agriculteurs sédentarisés, est une simplification d'une réalité bien plus complexe. Il s'agit d'une réalité qui a été décrite dans des travaux historiques dans lesquels la dichotomie entre agriculteurs et pasteurs (Nelson 1973), ou encore le

---

<sup>25</sup> Ce terme désigne une modalité de gouvernement des administrations coloniales anglaises qui se caractérise, comme nous le verrons plus tard (§ 3.2.6), par la cooptation des autorités indigènes.

présupposé caractère autarcique des nomades (Khazanov 1984) ont été remis en question.

L'attention des chercheurs s'est portée sur l'engagement des groupes pastoraux dans les réseaux économiques liés à la commercialisation du bétail et sur différents facteurs pouvant aboutir à la sédentarisation des populations nomades (Frantz 1981 ; Galaty 1981 ; Salzman 1980b ; Barfield 1993). L'exemple des pasteurs Turkana du Kenya nord-occidental nous semble propre à illustrer les aboutissements de cette approche analytique appliquée aux questions pastorales. En effet, les Turkana, peuple d'Afrique de l'Est résidant principalement au nord-ouest du Kenya, ont été décrits comme une population nomade particulièrement isolée et autonome, engagée dans l'élevage et peu connectée aux réseaux économiques régionaux (McCabe 1994). Pour mieux comprendre la condition d'isolement de cette population, il est utile d'adopter une vue historique sur les relations politiques entre les Turkana et les acteurs non-nomades. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, ces groupes firent l'objet du projet expansionniste de l'empereur éthiopien Ménélik, qui souhaitait élargir son pouvoir politique aux régions transfrontalières entre l'Éthiopie et le Kenya, et incorporer les groupes pastoraux qui y habitaient dans l'empire abyssin. Ensuite, l'expansionnisme éthiopien fut stoppé par l'intervention de l'administration coloniale anglaise, suite à laquelle de nouveaux postes militaires furent construits dans les régions pastorales habitées par les Turkana, et un nouveau système de taxation fut mis en place. Ces considérations nous invitent à concevoir les pratiques de mobilité nomade des Turkana non seulement comme une stratégie écologique, mais aussi comme une forme de résistance pour faire face aux interférences extérieures.

En outre, la condition d'isolement et d'« autarcie » des Turkana doit être nuancée si l'on considère que ces pasteurs n'étaient pas complètement isolés des réseaux économiques régionaux et exclus des relations commerciales avec d'autres groupes non-nomades (Broch-Due et Anderson 1999 ; Hazel 1979). Si, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Turkana entrèrent en contact avec les commerçants swahili et arabes pour la commercialisation de l'ivoire, pendant l'époque coloniale déjà, ils n'acceptaient pas de vendre leurs animaux, mais les échangeaient contre du tabac (qui



constituait une source d'endurance pour ceux qui étaient engagés dans les activités d'élevage) ou contre des armes à feu (utilisées pour défendre les animaux et empêcher la diminution de l'effectif des troupeaux). Ainsi, la condition d'isolement des Turkana n'apparaît pas comme une caractéristique « intrinsèque » de cette population, mais plutôt comme la conséquence d'une stratégie adoptée par la population locale pour résister aux interférences extérieures. Les pasteurs étaient aussi intégrés dans les marchés locaux dans la mesure où cela leur permettait de répondre à des besoins spécifiques, et de continuer à être nomades. Comme cela a déjà été démontré par G. Klute (1996), cet élément confirme le fait qu'il n'y a pas de contradiction historique entre les forces poussant les populations locales à la marginalisation d'une part – l'« encapsulation » des pasteurs dans l'État (Salzman 1974) et le processus de domination coloniale – et leur participation aux marchés régionaux d'autre part. L'isolement des Turkana, dont les pratiques de mobilité nomade et les échanges au sein des réseaux économiques locaux constituent une caractéristique majeure, doit ainsi être considéré comme une stratégie vouée à la conservation d'une économie pastorale, et comme une forme de résistance aux projets de domination coloniale et à l'introduction d'un système capitaliste fondé sur la commercialisation du bétail.

La participation active des pasteurs Turkana aux réseaux commerciaux (exemplifiés par le cas du tabac qu'ils acceptent d'échanger) nous invite à considérer le fait que les économies pastorales ne sont pas en principe opposées aux échanges monétaires. Cette précision nous paraît nécessaire, si l'on considère que le débat sur la re-conceptualisation du pastoralisme en anthropologie et la remise en question du présumé caractère égalitaire des populations pastorales (Asad 1979, Salzman 1999b) a été nourri par l'analyse des facteurs pouvant déterminer la formation d'inégalités économiques et politiques au sein de ces sociétés. Chez les Turkana, des concentrations considérables de richesse en bétail chez certains éleveurs se produisent et parfois persistent d'une génération à l'autre, en dépit d'une attitude positive à l'égard du partage d'animaux et de formes d'entraide et de solidarité qui se manifestent en premier lieu à travers leur échange (Broch-Due et Anderson 1999 : 50). Ce fait nous invite à comprendre d'une façon non-idéologique (et donc sans présupposer une différence des nomades par rapport au monde extérieur) l'opposition

des ces pasteurs à la commercialisation du bétail. Étant conscients des rapports sociaux et économiques existant entre les groupes nomades et les acteurs non-nomades, il est important de ne pas idéaliser le caractère égalitaire des groupes pastoraux<sup>26</sup>. Néanmoins, il nous apparaît nécessaire de signaler que la séparation entre nomades et sédentaires (dont le présumé caractère égalitaire des nomades serait une expression) a été parfois assimilée et revendiquée par les nomades eux-mêmes dans leurs affirmations identitaires, pour renforcer leur cohésion, au-delà des clivages socio-économiques, et se distinguer des populations sédentaires.

Ce point est exemplifié par le cas des Ahâmda, pasteurs arabes soudanais étudiés par B. Casciarri (1997). Chez cette population, la représentation commune en tant que groupe de parents consanguins est affirmée à travers la coopération économique et les échanges matrimoniaux. Un élément en particulier de l'affirmation identitaire des pasteurs Ahâmda analysée par l'auteure serve notre réflexion. Il s'agit d'une « auto-définition » qui met l'accent sur la dimension nomade des Ahâmda mais qui est aussi adoptée par des groupes qui, à la suite de crises écologiques et des interventions étatiques, se sont engagés dans des activités pastorales caractérisées par des types de mobilité diversifiés. Ainsi, se définissent pasteurs Ahâmda : les groupes aujourd'hui minoritaires peu affectés par les interventions étatiques, dont la principale source de subsistance demeure l'activité pastorale ; ceux qui se sont concentrés près du Nil en diversifiant leurs activités entre agriculture et transhumance, et qui considèrent leur situation comme « provisoire », en attendant de pouvoir se consacrer à nouveau au pastoralisme nomade comme activité principale ; ceux qui se sont sédentarisés dans les zones internes du désert ou sur les terres mises en culture par l'État.

En effet, comme le dit A. M. Khazanov, la représentation idéologique consistant à distinguer nomades et sédentaires à travers une « différence » socioculturelle permet de renforcer la cohésion à l'intérieur des populations nomades (1984 : 199). En même temps l'idéologie de la diversité nomade ne doit pas nous empêcher de rendre compte

---

<sup>26</sup> Cette observation nous sera utile plus avant dans ce chapitre, lors de l'analyse des formes d'organisation tribale et de la discussion du modèle segmentaire (§ 1.2).

de la « prédisposition » des nomades à rechercher des relations avec le monde extérieur. Nous reviendrons plus tard sur ces considérations, car elles nous permettront de nuancer le projet de domination des sociétés pastorales, qui se manifeste notamment par un encouragement à la sédentarisation, et de remettre ce processus au centre de notre analyse.

### *1.1.3. Les pasteurs nomades : des « cultures » séparées de leur environnement*

Un autre élément qui a contribué à considérer les deux notions de « pastoralisme » et « nomadisme » comme indistinctes concerne la présupposée condition de dépendance du nomade aux facteurs environnementaux. La différence entre le pasteur nomade et le sédentaire a été historiquement construite aussi à travers la représentation du nomade comme étant relégué dans un état « naturel », et une représentation de la culture comme l’apanage exclusif des groupes sédentarisés. La simplicité apparente des techniques hydrauliques pastorales par rapport aux réseaux d’irrigation (Casciarri 2013) – une simplicité que nous dévoilerons plus tard (§ 2.2) – a contribué à l’affirmation d’une vision stéréotypée du pasteur nomade. Comme cela a été affirmé par F. Pouillon (1990a) :

« En raison des déplacements qu’elles effectuent sur le territoire et de l’absence d’habitats permanents, des préjugés se sont imposés jusque dans le discours scientifique concernant la “stagnation technique” des populations nomades. » (Pouillon 1990a : 73)

Néanmoins, lorsqu’on considère les relations complexes qui existent entre les groupes nomades et leur milieu naturel, les traditions de mobilité développées au fil du temps, la richesse des relations sociales et politiques et les pratiques d’entraide qui leur permettent d’habiter dans un environnement naturel changeant, on s’aperçoit que, dans un contexte pastoral, l’idée d’un espace « sauvage » peut difficilement être assimilée à celle d’une nature vierge de toute forme de culture. Les études sur les sociétés pastorales ont souligné au contraire les liens de complémentarité entre nature et culture, et la complexité sociale et culturelle du rapport que ces sociétés

entretiennent avec les ressources naturelles (Digard 1979).

Les études sur les groupes nomades ont ainsi contribué à remettre en question le lien intime entre les idées de « localité » et de « culture », en raison de la mobilité physique de ces groupes et du rapport complexe – du moins aux yeux des sédentaires – qu'ils entretiennent avec leur territoire. L'idée consistant à affirmer le caractère territorial des cultures, ou à voir la « culture » comme l'expression exclusive d'une communauté enracinée dans « son propre » territoire, relève plus d'un présupposé ou d'une « métaphysique de la sédentarité » (Malkki 1992, Gupta et Ferguson 1992) que d'une réalité empirique. En véhiculant l'idée d'une culture qui serait la « prérogative » des populations sédentaires, ces représentations ont contribué à affirmer une vision du nomade plus « proche » de la nature et dans une condition de dépendance aux facteurs écologiques.

La remise en question de ces représentations a permis de rendre compte de l'existence chez les nomades de formes spécifiques d'occupation et de contrôle de leurs territoires. Chez les nomades aussi bien que chez les sédentaires, les pratiques écologiques sont par définition en devenir, adaptées aux facteurs sociaux, politiques et écologiques, et doivent être considérées comme le résultat de l'interaction entre l'homme et son environnement plutôt que comme une superposition chronologique et linéaire d'une « culture » sur la « nature » (Mangiameli 2010 : 31). Ces considérations ont alimenté le débat anthropologique sur le concept d'environnement (Ingold 2004), notion employée pour rendre compte du contexte relationnel entre nature et société, par opposition à une idée de nature conçue comme un domaine équilibré, complet et autonome qu'il serait possible de concevoir en le séparant de l'activité humaine (Ingold 2000, 2004).

Il nous paraît ainsi opportun de souligner que l'habitude de considérer les populations nomades en opposition aux populations sédentaires a historiquement nourri la dichotomie nature/culture. Nous soulignons ici le parallèle entre, d'une part, l'opposition entre agriculteurs et nomades et l'effacement des liens et des relations historiques entre ces deux « mondes » (Khazanov 1984) et, d'autre part, l'affirmation d'une idée de nature comme diamétralement opposée au domaine de la culture. La

séparation idéologique entre nomades et sédentaires a abouti à une « naturalisation » des nomades, considérés comme des populations subordonnées aux aléas climatiques et relégués dans une condition de dépendance aux contraintes environnementales (Casciarri 2013) : les populations nomades ont ainsi été assimilées à une configuration socio-économique particulière et à une condition de dépendance à la nature<sup>27</sup>. Parallèlement, cette séparation a contribué à l'affirmation d'une représentation du milieu écologique désertique comme espace « vide » et immuable, nullement concerné par les processus de changement.

Comme nous le verrons tout au long de cette thèse, les questions liées à l'eau – et notamment les représentations de l'eau comme ressource rare – demeurent centrales dans l'affirmation d'une vision idéalisée et stéréotypée d'un « pasteur nomade » dépendant de son environnement (§ 2.2). Cela nous permettra d'explicitier la spécificité de notre travail de recherche et de notre problématique, situés au croisement entre études pastorales et les questions liées à l'eau. Limitons pour l'instant notre attention à la façon dont les études anthropologiques consacrées aux populations pastorales ont contribué à déconstruire le paradigme épistémologique occidental basé sur la dichotomie entre nature et culture.

En effet, les recherches sur les groupes pastoraux nous apprennent la nécessité de ne pas considérer le monde naturel du point de vue exclusif de l'homme, et des systèmes de classification utilisés pour objectiver et pour rendre perceptible la réalité qui l'entoure. Deux modèles interprétatifs dérivent de cette approche « anthropocentrée » : le modèle socio-centrique (dans lequel les catégories sociales permettent de relier le monde extérieur au monde humain) et le modèle dualiste, qui définit le monde de la nature par « exclusion », c'est-à-dire comme une réalité indépendante de la réalité humaine (Descola 1986). De ce fait, dans ces théories, l'être humain demeure ancré dans sa faculté de signification, dans sa capacité à « transmettre » et « recevoir » de la culture, sans qu'on prête une attention suffisante aux relations mutuelles qui existent entre l'homme et son milieu naturel. Ce piège

---

<sup>27</sup> Nous reviendrons sur la notion de naturalisation dans le prochain chapitre, en focalisant notre attention sur le rôle de l'eau comme opérateur culturel et politique dans la construction de l'altérité nomade (§ 2.2.2).

épistémologique a lourdement pesé dans les débats de l'anthropologie dans les années 1960 et 1970 sous l'influence d'une perspective constructiviste prêtant une attention exclusive à la capacité de l'homme d'attribuer une signification à la nature. Plus récemment, une perspective refusant de voir la nature comme une *tabula rasa* à laquelle l'homme impose des significations spécifiques (Ortner 1984, Sahlins 2010) a donné lieu à la reconnaissance du rôle actif de la nature elle-même dans la définition des différents systèmes culturels.

L'analyse anthropologique des populations pastorales a contribué à la déconstruction du paradigme dualiste occidental opposant la nature à la culture (Descola et Palsson 1996)<sup>28</sup>. Sur la base d'une comparaison des rapports des sociétés humaines à la nature, P. Descola (2005) montre que le « Grand Partage » entre nature et culture, humains et non-humains, doit être attribué à une vision typiquement occidentale de la nature, puisqu'il existent d'autres contextes ethnographiques dans lesquels l'être humain ne dissocie jamais son environnement écologique d'une supposée « culture ». Il s'agit là d'un argument qui a beaucoup influencé le développement de notre problématique de recherche. Notre attention s'est initialement portée sur la complexité et le dynamisme des relations sociales et culturelles entre les populations pastorales et le bétail, afin de montrer le rôle vital des animaux dans l'existence et la reproduction de la communauté. L'un des objectifs de notre thèse consiste à appliquer la même approche aux ressources naturelles utilisées dans le cadre des activités pastorales, et notamment aux ressources hydriques. Cela nous permettra de montrer l'importance des logiques sociales régissant les modalités d'accès à l'eau dans la reproduction des formes d'identification et d'appartenance individuelle et collective chez les nomades.

Les recherches consacrées aux sociétés pastorales ont permis de reconnaître la diversité des systèmes culturels et de contester par là le caractère prétendument étanche entre nature et culture. Nous trouvons un exemple important à ce sujet dans

---

<sup>28</sup> Le travail de Bruno Latour (1999) a contribué à alimenter ces réflexions. L'auteur confie à l'anthropologie la « mission » de comprendre les situations culturelles qui ne sont pas reductibles au modèle épistémologique moderne fondé sur la prétendue séparation entre le monde naturel et le monde social.

un classique de l'anthropologie, la monographie d' E. E. Evans-Pritchard (1940) consacrée à la population pastorale des Nuer au Soudan. L'auteur montre que, chez les pasteurs Nuer, les troupeaux constituent la source d'alimentation et des liens sociaux la plus importante. Les animaux domestiques sont en effet un véritable idiome social – un « idiome bovin », écrit Evans-Pritchard – définissant l'identité individuelle et celle du groupe, donnant forme aux relations interethniques et avec les gouvernements locaux, exprimant les relations de parenté entre les membres du groupe et permettant d'entrer en contact avec les esprits des ancêtres (Evans-Pritchard 1940 : 51-55). À la lecture de la monographie d'Evans-Pritchard, nous pouvons comprendre que chez les pasteurs Nuer, les bovins jouent un rôle majeur dans l'organisation sociale car ils sont « utilisés » pour réaffirmer l'ordre lignager, pour classer et hiérarchiser les groupes sociaux, et pour construire les relations de parenté et les alliances de mariage<sup>29</sup>. L'importance symbolique de la possession des animaux se révèle pleinement dans les pratiques de sacrifice, définies par Evans-Pritchard comme « (...) la finalité et même le but ultime de la possession du bétail (...) » (1956 : 269) : cette vocation sacrificielle du bétail permet de restaurer en des circonstances exceptionnelles l'ordre naturel et social perturbé par des épisodes critiques comme la mort, les épidémies ou la sécheresse.

Les différentes relations sociales qui sont construites à travers les échanges d'animaux et leur « circulation » au sein des groupes engagés dans les activités d'élevage permettent de questionner la possibilité de fixer d'une façon claire et nette la frontière entre la société humaine et le règne animal<sup>30</sup>. Le fait de considérer l'individualité et le pouvoir d'intercéder dans la vie sociale comme des attributs

---

<sup>29</sup> Le même type de considérations a été proposé par U. Almagor (1978) dans une étude consacrée aux Dassanetch du sud de l'Éthiopie : chez cette population, la parenté effective (ce terme désignant les parents avec qui existent des relations sociales ou économiques et qui sont assimilés aux parents de sang) s'exprime en premier lieu par des droits sur les troupeaux. Le nombre de parents effectifs d'un individu est ainsi constamment redéfini en accord avec les circonstances fluctuantes caractérisant les activités d'élevage.

<sup>30</sup> Nous présentons ici la remise en question de la dichotomie nature/culture dans le débat anthropologique contemporain à travers l'analyse des relations complexes entre le bétail et les populations pastorales. Néanmoins, cette re-conceptualisation concerne aussi le règne végétal, comme le montrent les recherches sur les catégories botaniques enregistrées dans différents contextes ethnographiques (Dove et al. 2007) et caractérisées par la complémentarité et l'interdépendance entre action humaine et nature, et par l'impossibilité d' « exclure » les conséquences de l'interférence de l'homme des formes locales de classification.

exclusifs des êtres humains est en effet une spécificité occidentale (Ingold 2004). Cette manière de voir fait de l'humanité et de l'animalité deux domaines distincts et séparés, tout en définissant l'animalité comme une condition déficiente par rapport à tout ce qui constituerait en propre les êtres humains (langage, capacité de raisonnement, intelligence et conscience morale). Cette perspective place donc l'humanité en dehors du domaine de l'animalité, et marque le passage d'une relation inclusive (dans laquelle le genre humain appartient au règne animal) à une relation exclusive, dans laquelle l'humanité devient une condition opposée à celle des animaux<sup>31</sup>.

Ces considérations ont été développées par d'autres auteurs. Selon P. Bonte, par exemple, chez les éleveurs de bovins d'Afrique de l'Est, « les groupes sociaux, clans, lignages, ou classes d'âge apparaissent comme des communautés de sacrificateurs » (Bonte 1999 : 82). Chez les Nuer, le bétail constitue le principal opérateur culturel à travers lequel la société existe. Bonte utilise la notion de « fétichisme du bétail » (1984, 2009) pour faire remarquer l'efficacité « réelle », à la fois sociale et symbolique, des animaux, qui ne sont pas considérés comme une simple ressource économique, mais qui se voient attribuer la propriété d'être à l'origine des rapports sociaux<sup>32</sup>. Cette relation complexe entre homme et animal serait caractérisée par un déplacement symbolique opéré par le biais du fétichisme : le bétail apparaît « (...) non pas comme le résultat des activités d'individus "éleveurs" vivant en société, mais comme l'origine de la vie sociale elle-même et la cause de ces

---

<sup>31</sup> Cette conception reflète la propension occidentale à penser par dichotomies : la distinction entre animalité et humanité peut ainsi être rapprochée d'autres couples de concepts, comme par exemple celui de nature/culture, de corps/intellect, d'émotion/raisonnement, d'instinct/art.

<sup>32</sup> Le fait de souligner les « qualités socioculturelles » du bétail ne revient pas à nier sa valeur économique. Comme nous le verrons dans le paragraphe suivant, cette précision est nécessaire si l'on considère que le lien « affectif » qui lie les pasteurs à leur bétail (affirmé en recourant à des expressions telles que *boomanie* ou *boolâtrie* pour désigner des pratiques dépourvues de rationalité associées à l'élevage bovin) est utilisé par les acteurs non-pastoraux comme argument pour montrer la supposée irrationalité économique et la non-productivité des systèmes pastoraux (§ 1.1.4).



activités » (1999 : 82). L'expression fétichisme de bétail<sup>33</sup> désigne donc les pratiques et les représentations cohérentes et efficaces mises en évidence par le corps de la victime animale ; pratiques qui remplissent différentes fonctions d'ordre cognitif, symbolique et social et qui, de manière plus globale, jouent un rôle dans l'organisation de la société et la reproduction des valeurs qui la structurent.

Ces considérations nous invitent à remettre en question la condition de dépendance des animaux qui, d'après l'une des représentations forgées pendant la période coloniale, caractériserait les groupes pastoraux. La thèse du « complexe du bétail » (*cattle complex*) formulée par M. J. Herskovits (1926) a contribué à l'affirmation d'une vision simpliste d'une condition de « dépendance » des pasteurs à leur bétail, condition qui a été étendue par l'auteur à différentes populations pastorales de la Corne d'Afrique. Cette thèse permet de comprendre seulement de façon partielle l'attachement particulier qui lie les éleveurs à leurs animaux, et la manière dont leur société s'organise et leur culture se focalise autour de cette valeur (Bonte 1999). Par ailleurs, la dénonciation de leur condition de dépendance au bétail doit être resituée dans le contexte du projet colonial. En effet, la prétendue « irrationalité » des populations nomades a servi d'argument aux administrateurs européens<sup>34</sup> pour justifier leurs actions visant à contrôler politiquement et à exploiter économiquement les régions pastorales.

Nous reviendrons à plusieurs reprises sur les considérations que nous venons de formuler. En effet, cette thèse a pour objectif de montrer que les populations pastorales et les logiques socio-culturelles régissant l'accès aux ressources naturelles constituent un objet d'étude pertinent pour remettre en question la lecture dichotomique entre nature et culture appliquée à ces populations. En même temps, il

---

<sup>33</sup> L'expression « fétichisme du bétail » a été formulée par P. Bonte (1984) dans les années 1980 dans la mouvance de l'anthropologie économique d'inspiration marxiste. L'auteur se réfère au « fétichisme de la marchandise » décrit par Marx : « comme les rapports entre les hommes sont régis par la circulation du bétail, ils le sont dans les sociétés capitalistes par les rapports entre les marchandises (choses) plus particulièrement sous leur forme argent » (Bonte 2009 : 215). Dans les deux cas, le fétichisme consisterait en un processus d'aliénation au sein duquel la marchandise/le bétail seraient perçus comme étant l'origine des relations sociales.

<sup>34</sup> Si au départ le travail de M. J. Herskovits s'attachait aux régions pastorales du Soudan méridional, du Kenya et de l'Angola, et donc concernait avant tout les régions sous contrôle des administrateurs britanniques et portugais, l'influence de la thèse du *cattle complex* sur les modalités d'intervention des acteurs coloniaux peut être étendue aux différentes régions pastorales du continent.

s'agit d'une opposition qui va s'avérer très importante dans le développement de notre thèse : elle nous permettra de rendre compte de la simplification systématique de la complexité sociale découlant des rapports des populations pastorales à l'eau, et de la « naturalisation » des nomades par les autorités étatiques. Comme nous le verrons, il s'agit là d'une approche qui conditionne la vision qu'ont l'État et les organisations internationales des groupes de pasteurs nomades, et qui influence la planification des interventions de développement mises en place chez les groupes pastoraux du sud éthiopien, où notre étude se situe.

#### 1.1.4. L'irrationalité pastorale comme « mythe » enraciné et contemporain

Nous avons évoqué dans le paragraphe précédent le processus de naturalisation de la catégorie de « pasteur nomade », l'image d'un nomade relégué dans un état de dépendance à la nature et le cas du paradigme du *cattle complex* (§ 1.1.3). Nous souhaitons maintenant montrer comment le même type de langage et des notions analogues ont été historiquement employées par les administrateurs coloniaux et les acteurs étatiques pour désigner les pratiques supposément dépourvues de rationalité des groupes pastoraux, associées à l'élevage extensif et à la mobilité territoriale des pasteurs. Une représentation des pasteurs comme « ignorants » et incapables de gérer d'une façon efficace leurs ressources naturelles s'est ainsi affirmée. Chez les acteurs non-pastoraux (gouvernements, organisations du développement, chercheurs), la rhétorique de la « tragédie des biens communs »<sup>35</sup> (*tragedy of the commons* ; Hardin 1968) a constitué un cadre de référence théorique qui a permis de renforcer la représentation du pasteur comme gestionnaire irrationnel de ses ressources collectives. Par la même représentation, les mythes du pastoralisme comme principale

---

<sup>35</sup> Formulée à la fin des années 1960, ce paradigme postule l'inefficacité des modalités de gestion communautaire des ressources naturelles. Il a contribué à consolider le présupposé concernant l'irrationalité écologique des pasteurs ainsi qu'à légitimer des pratiques d'expropriation ou privatisation des biens communs non enregistrés. Nous montrerons plus tard dans cette thèse comment ces représentations ont été mobilisées au cours de périodes historiques précises (§ 3.2.4).

cause du surpâturage cité plus haut, mais aussi du processus de désertification et de l'insécurité dans les régions pastorales, ont été consolidés<sup>36</sup>.

Les épisodes de sécheresse dans le Sahel et dans la Corne d'Afrique dans les années 1970 et 1980 ont contribué à renforcer les interprétations qui identifient l'élevage pastoral comme principal responsable de la dégradation du milieu naturel (Nori et al. 2008). On retrouve ces représentations encore à la fin des années 1990 dans les pratiques de certaines organisations internationales du développement et de l'aide humanitaire, puisque ces acteurs expliquent la dégradation écologique des terres de pâturage dans les régions du sud éthiopien en faisant référence à un « syndrome de surpâturage » (Helland 1996 : 133) des populations pastorales locales<sup>37</sup>. Pourtant, d'autres recherches plus récentes, comme par exemple les travaux de Janzen (1996, 2001) dédiés au pastoralisme nomade en Somalie, ont montré que c'est dans les régions où l'exploitation des terres est encore caractérisée par une grande mobilité et fondée sur une connaissance détaillée des conditions écologiques que le phénomène de l'érosion est le plus limité. Ainsi, une grande mobilité territoriale a été durant de longues années garante de la conservation des ressources fourragères et hydriques, parallèlement à la diversification des activités économiques (comme par exemple avec la récolte de résine, la production de sorgho en culture sèche) et à la migration des commerçants et des ouvriers vers les villes somaliennes (Janzen 2001).

Les représentations dominantes – auxquelles on peut attribuer la qualification de « mythes » – qui attribuent aux populations pastorales la responsabilité de la dégradation écologique empêchent de reconnaître le rôle des populations locales et de l'environnement dans l'organisation de l'accès aux ressources. Ces représentations

---

<sup>36</sup> Pendant la colonisation au Kenya britannique, par exemple, le concept de *carrying capacity* s'est affirmé comme critère « scientifique » pour légitimer les politiques d'intervention visant à restreindre la mobilité des nomades et à renforcer leur ancrage territorial (Schlee 2011).

<sup>37</sup> À partir des années 1990, et suite à l'échec de nombreux projets de développement, le modèle d'intervention des acteurs internationaux s'est tourné vers une valorisation des écologies pastorales et a donné lieu à une réhabilitation du pastoralisme, dans des régions où le « mode de vie nomade » avait été auparavant « corrigé » à travers des projets de sédentarisation promouvant l'agriculture sédentaire. Nous décrivons ce processus au cours des chapitres 5 et 6, dans le cadre de l'analyse des relations entre les populations pastorales, l'État éthiopien et les acteurs internationaux. Cette réorganisation des modalités d'intervention du développement et de l'aide humanitaire en faveur d'une « redécouverte » des savoirs écologiques nomades est au cœur de notre réflexion.

ont contribué à occulter l'existence de régimes fonciers particuliers dans les zones pastorales, à affirmer la représentation de ces régions comme des espaces vides ou « mal/peu exploités », et, enfin, à soutenir l'hypothèse selon laquelle les terres pastorales n'appartiennent à personne (Helland 2007), cela sans qu'aucune attention ne soit prêtée aux dynamiques locales régissant l'accès aux ressources naturelles. Ces récits ont ainsi favorisé le processus de naturalisation ou de « dépolitisation » des dynamiques locales régissant l'accès aux ressources.

Il est opportun de souligner l'intérêt économique sous-jacent à la représentation des terres nomades comme un espace « vide » : cette vision a permis en effet de mettre en place des législations favorisant la privatisation de ressources naturelles traditionnellement utilisées dans le cadre des activités pastorales et l'accaparement de terres aux frais des nomades – une tendance qui a été relevée dans les modalités d'intervention de l'administration coloniale britannique auprès des groupes pastoraux d'Afrique de l'Est (Tanzanie, Kenya, Éthiopie) (Schlee 2011, Galaty 1988, 2013). Ainsi, des projets visant à encourager la productivité animale et à favoriser la commercialisation du bétail ont été mis en place à travers la délimitation des territoires tribaux et l'institution de limites à la mobilité territoriale des troupeaux d'une façon incompatible avec les pratiques d'élevage nomades.

Durant la période post-coloniale, la méconnaissance de la mobilité territoriale des nomades en tant que stratégie de production pastorale a continué à façonner, comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette thèse (§ 6.1.1) les projets politiques visant à contrôler les régions nomades et les ressources pastorales (Casciarri 2013, Mohamed Salih 1991). Nous souhaitons souligner ici la continuité dans la représentation des réalités pastorales locales au fil des époques : nous allons revenir sur cet aspect plus tard, lorsque l'analyse des différents modes d'intervention des acteurs coloniaux, italiens et britanniques (chapitre 3), étatiques (chapitre 5) et de l'aide internationale (chapitre 6), fera l'objet principal de notre attention. Il nous paraît aussi important de prendre en considération de façon conjointe, d'un côté, la représentation des populations pastorales assujetties à une dépendance à leurs animaux introduite dans les pages précédentes et, d'un autre côté, la représentation des

pasteurs en tant que victimes de la sécheresse (§ 2.2). Le cliché d'un pasteur nomade incapable de faire face à un milieu naturel conçu par les observateurs extérieurs en termes de contraintes absolues, nous rappelle le processus de construction sociale de l'image du « bénéficiaire » dans le discours médiatisé sur les populations pastorales, ainsi que dans la rhétorique des programmes d'aide humanitaire. Ces représentations entraînent une méconnaissance presque systématique des stratégies pastorales, la considération de ces pratiques d'un point de vue exclusivement quantitatif, et la dévaluation des logiques sociales sur lesquelles elles sont fondées, comme nous le montrerons dans les pages suivantes.

#### *1.1.5. De la nécessité de « quantifier » les pasteurs nomades et leur production*

Afin de saisir au plus près la réalité des sociétés pastorales, nous avons commencé à questionner les stéréotypes concernant ces populations. La complexité qui caractérise les relations entre les hommes et les animaux, et plus généralement entre l'homme et son milieu naturel, nous offre des éléments pour formuler quelques réflexions complémentaires.

Plusieurs recherches en milieu pastoral (Gray 2012, Schneider 1990, Khazanov 1984, Vanpraet 1983, Ekvall 1968 : 19) ont souligné les difficultés rencontrées pour obtenir des informations précises concernant l'effectif des troupeaux. Un premier facteur pouvant expliquer cette réticence de la part des pasteurs concerne la question de l'imposition fiscale selon les têtes de bétail, qui dans plusieurs cas a été l'occasion d'un premier « contact » entre les États coloniaux et les populations nomades, ainsi que d'une première poussée vers la marchandisation de la production pastorale et le développement de nouvelles relations économiques (dont le travail salarié et le gardiennage du bétail). La difficulté d'obtenir des informations précises sur l'effectif des troupeaux peut aussi s'expliquer en considérant les clivages socio-économiques entre pasteurs. Chez les WodaaBe du Niger, par exemple, le fait d'avoir un contrat de gardiennage avec un étranger est considéré comme une honte et un déshonneur

(Bonfiglioli 1985 : 33).

La difficulté de quantifier la production pastorale est analysée de façon détaillée par F. Pouillon (1988), qui s'appuie sur le cas des Peuls du Sahel sénégalais. Selon l'auteur, la réticence de ces pasteurs à répondre précisément aux questions concernant la dimension de leurs troupeaux n'était pas compréhensible seulement à partir de la question fiscale (à savoir le risque d'impôts réclamés aux pasteurs en fonction de la dimension des troupeaux déclarée aux autorités de l'État sénégalais). En effet, comme l'écrit l'auteur, le dénombrement des animaux élevés « (...) est bien l'opération de base par laquelle l'État cherche à s'immiscer dans le domaine de l'économie pastorale » (1988 : 22). Au-delà de cette méfiance, un haut degré d'imprécision concernant la dimension des troupeaux a été observé chez les Peuls : « on ne sait pas ; on ne compte pas » (1988 : 13). Pour justifier ce silence, les informateurs expliquaient que le travail de gardiennage du bétail ne consiste pas à compter les animaux. Les informations qu'un berger est censé savoir ne sont pas liées au nombre d'animaux, et un « bon berger » ne se juge pas à sa capacité à déceler qu'un animal manquait, « (...) mais à savoir instantanément *lequel* ». Des logiques propres à l'opération de comptage des animaux sont en jeu : d'abord, le troupeau est conçu non comme une collection d'individus, mais comme une structure à géométrie variable. Ainsi, le berger suit plusieurs critères pour surveiller son bétail, comme le positionnement des animaux et leur rangement naturel par catégories ou par groupes d'affinité pendant les déplacements.

Surveiller les animaux signifie repérer ceux qui appartiennent aux membres de la famille qui les a confiés au berger, distinguer la part qui revient à chacun et ne pas les mélanger. Cela en raison du fait que l'arbre généalogique et les relations de filiation des éleveurs sont symboliquement et matériellement reproduits à travers la gestion des animaux. Ces considérations peuvent s'appliquer aux pratiques d'élevage des pasteurs du sud éthiopien. En fonction de son niveau de richesse, mais aussi des différentes exigences des animaux en termes d'eau et de pâturage, un pasteur peut décider de fractionner son troupeau en plusieurs groupes, bien que cette procédure, par laquelle les jeunes bergers auxquels on confie le bétail peuvent ainsi commencer à

pré-hériter les animaux, soit rendue de plus en plus complexe par le manque de main d'œuvre disponible pour les soins des troupeaux (Hogg 1995 : 115).

Si le bétail répond à des besoins de subsistance, il constitue en même temps un élément important dans la construction des relations sociales entre pasteurs, ainsi qu'une source d'identification individuelle et collective. Sa valeur aux yeux du berger n'est pas limitée à son potentiel économique en termes d'argent ou de produits consommables, mais aussi aux différentes formes d'usage et à ses « trajectoires » au sein de relations d'échange plus complexes<sup>38</sup>. Pour expliciter ce point, nous voudrions nous arrêter sur la notion de marchandise telle qu'elle est conçue par l'anthropologue Appadurai (1986) en regard de la valeur des biens échangeables. Bien que plusieurs types d'objets puissent, à différents moments de leur vie, être dans un « état de marchandise », l'auteur s'intéresse à la dimension de l'échange, davantage qu'à la production et la consommation (Appadurai 1986). L'auteur propose ainsi d'élargir la notion de marchandise en la définissant comme un objet caractérisé par un potentiel social réalisé à travers l'échange. Dans son propos – qu'il qualifie comme une biographie culturelle et sociale des choses – « (...) le fait d'être échangeable (au passé, au présent ou au futur) contre une autre chose constitue la caractéristique sociale la plus pertinente » de la marchandise (1986 : 13).

Nous retenons ainsi la possibilité de considérer les animaux d'élevage comme des êtres sociaux, et de retracer empiriquement comment leur signification est inscrite dans les formes et les usages liés à leur possession. Aux yeux des pasteurs, la « carrière » d'un animal est représentée, par exemple, par le fait d'avoir participé aux transactions de plusieurs mariages, et d'avoir ainsi fusionné en un seul « cercle » plusieurs groupe de filiation. Ainsi, pour « bien gérer » le bétail et augmenter sa valeur, un pasteur peut prendre la décision de ne pas impliquer ses animaux dans d'autres formes d'échange ; il renforce de cette manière sa valeur à l'intérieur des réseaux socio-économiques pastoraux. Ce type de pratique nous permet d'observer de plus près les logiques sociales régissant les activités d'élevage, qui peuvent ne pas

---

<sup>38</sup> Nous appliquerons plus loin (§ 2.2.3) cette critique du réductionnisme quantitatif aux questions de l'eau, en analysant la complexité des formes d'appropriation et d'échange des animaux parallèlement à celles de la terre et des ressources hydriques.

répondre seulement au besoin d'assurer la subsistance des éleveurs, ni à un intérêt économique.

La question du dénombrement de l'effectif des troupeaux et des difficultés qui caractérisent ces opérations illustre à notre sens la façon dont les populations pastorales ont été historiquement représentées par les acteurs non-pastoraux. L'accent mis sur la quantification de la production pastorale exemplifie la méconnaissance des logiques sociales régissant les activités d'élevage qui s'est historiquement traduite, comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, par une image stéréotypée et idéalisée du pasteur nomade. Nous reviendrons sur la question du recensement des nomades pour montrer que, dans les régions pastorales du sud éthiopien, l'idée d'un pastoralisme « pur » et déconnecté des réseaux socio-économiques régionaux est encore aujourd'hui sous-jacente aux recensements nationaux, ce qui aboutit à une faible représentativité des pasteurs dans les politiques de développement de l'État (§ 5.3), mais aussi à une marginalisation des groupes pastoraux par rapport au programme d'intervention des opérateurs internationaux du développement (§ 6.1).

Afin de débiter l'analyse de la complexité socio-culturelle des pratiques pastorales liées à la gestion des ressources naturelles et notamment de l'eau, nous allons maintenant introduire certaines notions qui nous seront utiles pour illustrer les résultats de notre ethnographie.

## 1.2. Le modèle tribal : dynamisme et historicité des formes d'organisation sociale chez les groupes pastoraux

### *1.2.1. Sur le « modèle tribal » et le « tribalisme » en contexte pastoral et musulman*

Dans les pages précédentes, nous nous sommes intéressés au processus historique de construction sociale de la différence culturelle des groupes pastoraux.



Outre l'assimilation entre pasteurs et nomades et la priorité accordée à une vision « quantitative » de la production pastorale (au détriment d'une compréhension des relations complexes entre les pasteurs et leur environnement ainsi que de la complexité sociale du bétail), la catégorie stéréotypée de « pasteur nomade » a été historiquement construite à travers l'association à une forme d'organisation politique particulière et en opposition à l'État et à la modernité.

Chez les autorités (coloniales et post-coloniales), l'idée selon laquelle les groupes nomades seraient intrinsèquement « politiquement indépendants » (§ 1.1.2) a été historiquement consolidée par le paradigme qui considère le « monde tribal » comme une forme d'organisation sociale propre aux groupes pastoraux. Dans cette perspective, le pastoralisme ne serait pas seulement associé au nomadisme, mais aussi au tribalisme : à un mode d'utilisation du territoire et des ressources naturelles correspondrait un type d'organisation sociale qu'il paraît inconcevable de retrouver chez les sédentaires (Bocco 1993 : 335).

Cette idée a été interrogée par les travaux anthropologiques consacrés aux groupes pastoraux. Ainsi, pour repenser la notion de pastoralisme au-delà de la dichotomie entre nomades et sédentaires, il est aussi nécessaire de remettre en question les principales catégories interprétatives utilisées pour décrire et comprendre les réalités sociales pastorales. À cette fin, nous introduisons dans les pages suivantes certaines notions centrales à l'analyse des formes d'organisation tribale. Ce procédé est en accord avec l'une des hypothèses que nous allons avancer dans cette thèse : les pratiques de construction des points d'eau et d'organisation de l'accès peuvent être considérées comme un outil analytique permettant de comprendre d'une façon plus précise l'« extension » des groupements sociaux établis dans le cadre du système de parenté (chapitre 4). En outre, la pluralité d'interprétations concernant l'extension de ces groupements (et la pluralité des représentations de la société garri au sens large) nous permettra de souligner les incompréhensions et les malentendus existant dans la relation entre les pasteurs, l'État éthiopien et les organisations internationales dans le cadre des processus d'aide au développement (chapitres 5 et 6).

Le modèle des sociétés segmentaires constitue un sujet d'intérêt majeur en anthropologie, bien que la pertinence de ses outils interprétatifs ait été souvent questionnée, faisant l'objet d'un débat important et de longue durée (Kuper 1982). Dans les recherches anthropologiques réalisées au sein des sociétés arabophones, le terme « tribu » (*qabîla*) est employé pour désigner un mode d'organisation sociale qui combine deux valeurs fondamentales : celle de l'ascendance, qui permet de classer les groupes et les individus à partir de leur généalogie, et celle de la solidarité, qui lie des personnes se prévalant d'une origine (agnatique) commune. Comme le rappellent P. Bonte et E. Conte (Bonte et Conte 1991), deux auteurs qui ont contribué largement au renouvellement du débat sur les systèmes tribaux ces vingt dernières années :

« Combinées, ces deux valeurs organisent la tribu sur un mode que la théorie anthropologique intitule segmentaire : en son sein des groupes comparables, définis par la descendance commune, sont reliés par une généalogie qui établit leur proximité sociale en fonction de la proximité généalogique. Solidarités, alliances et conflits s'organisent selon cette structure ; des groupes proches s'allient contre des groupes plus distants tout en pouvant s'opposer entre eux en des occasions plus circonscrites. La tribu se présente comme un ensemble de parents agnatiques (...) et agit comme une personne collective mobilisable pour divers objectifs, politiques en particulier » (Bonte et Conte 1991 :15)

Afin de légitimer l'usage du concept de tribu, central à l'analyse proposée dans cette thèse des modalités d'utilisation des ressources naturelles, et en suivant la même approche que celle adoptée dans la première partie de ce chapitre pour le terme « pastoralisme », il nous paraît nécessaire de rendre compte des représentations successives qui ont été formulées pour comprendre le modèle segmentaire d'organisation sociale.

Emprunté au vocabulaire des institutions politiques antiques, le terme « tribu » a été employé dans un premier temps dans les études ethnologiques de l'école évolutionniste pour désigner un type d'organisation sociale correspondant à un stade de l'évolution de l'humanité antérieur à la naissance des États. Dans cette perspective, la tribu correspondrait à un niveau d'organisation politique au sein d'un groupe de personnes consanguines et défini par un territoire, un dialecte, un culte, une assemblée et un chef politiques. Idéalisé en tant qu'entité pure et originelle dans la littérature orientaliste, le concept de tribu a été ensuite adopté par l'école

fonctionnaliste anglaise dans le cadre du modèle lignager segmentaire, utilisé pour décrire certaines sociétés africaines. Ce modèle, élaboré à l'origine à partir de sociétés africaines telle celle des Nuer au Soudan (Evans-Pritchard 1940), a été ensuite appliqué dans les années 1950-1960 aux sociétés arabes et berbères d'Afrique du Nord et du Moyen Orient, pour analyser leurs formes d'organisation sociale<sup>39</sup>. A travers la combinaison de la notion de segmentation et de l'idée de filiation unilinéaire comme principe à la base de la formation des groupements sociaux, E. E. Evans-Pritchard a fourni une analyse approfondie du système tribal en tant que système politique, en soulignant la dimension territoriale des segments lignagers, et en formulant une théorie basée sur un jeu entre les oppositions et complémentarités de ces segments.

La dimension politique du modèle segmentaire a été au centre de l'analyse proposée par E. Gellner (1969), dont l'influence sur l'anthropologie des sociétés musulmanes tribales a été importante. Selon l'auteur, le système lignager segmentaire est caractérisé par une tendance vers l'équilibre et la redistribution du pouvoir entre les groupes de filiation. Cela revient à reproduire une image égalitaire de la société tribale, en contradiction avec les faits de pouvoir et hiérarchie qui peuvent être causés par des facteurs administratifs et politiques (liés, par exemple, aux relations entre les populations locales et les puissances coloniales, et pouvant introduire des relations d'inégalité durables) ou religieux (liés, par exemple, au rôle de l'islam dans la légitimation de distinctions statutaires)<sup>40</sup>.

Plusieurs critiques ont toutefois été adressées à la formulation classique de la « logique segmentaire », ainsi qu'à son caractère égalitaire et statique (Dawod 2004, Abu-Lughod 2000). Les limites de cette théorie ont été soulignées en faisant aussi référence à un postulat fortement critiquable : celui de la théorie anthropologique

---

<sup>39</sup> Certains anthropologues (Dresch 1988) affirment néanmoins qu'Evans-Pritchard aurait été inspiré pour « créer » son modèle appliqué aux Nuer par sa connaissance préalable des sociétés arabes (Lybie, Syrie).

<sup>40</sup> Si les notions d'équilibre et d'égalitarisme étaient déjà présentes dans le modèle originaire (Nuer), l'apport de Gellner, qui inscrit les Berbères du Haut Atlas à la liste des sociétés segmentaires, serait plutôt d'introduire la variable des groupes « saints » : ces lignages aux prérogatives religieuses, qui, incarnant des valeurs de hiérarchie étrangères à la société locale, ont été intégrés par les groupes berbères et cela a permis d'en reproduire la structure et le maintien des segments d'égaux.

classique des sociétés segmentaires concernant le caractère supposément équilibré et la représentation égalitaire de l'organisation tribale. Comme P. Bonte l'a écrit :

« C'est situer le modèle tribal hors de l'histoire que refuser de voir que des organisations tribales ont pu se perpétuer, associées à de fortes hiérarchies sociales, voire à de puissants États. » (Bonte 1987 : 8)

La mise en valeur de la dynamique historique dans le cadre de la modélisation du système tribal a aussi permis de mieux comprendre comment les structures de la parenté contribuent à perpétuer des processus de différenciation et de stratification sociale : dans leur fonction idéologique, les structures segmentaires peuvent masquer les rapports d'exploitation existant à l'intérieur d'une société (Bonte 1979, Salzman 1978). La théorie de la segmentarité opère une « sélection réductrice » de certains traits de l'organisation sociale des groupes tribaux : si la caractéristique essentielle des sociétés lignagères segmentaires serait le système d'opposition complémentaire des segments, d'autres caractéristiques, telles la consanguinité (comme les liens utérins) et l'alliance « en dehors » de la parenté agnatique, ne sont pratiquement pas prises en compte.

Par exemple, chez les groupes touareg Kel Gress du Niger qui pratiquent une agriculture céréalière extensive, les rapports de dépendance entre les groupes sociaux sont fondés sur l'exploitation du travail agricole. Dans ce cadre, Bonte (1979 : 182-184) a montré l'intérêt de distinguer une filiation agnatique, déterminant l'héritage des biens et des moyens de production, d'une filiation utérine, réglant la transmission des statuts sociaux et politiques d'une génération à l'autre. Le même type d'observation concernant les multiples conditions d'affiliation à la tribu (qui contredisent le principe d'unifiliation patrilinéaire exclusive) a été formulé, comme nous le verrons dans les pages suivantes, au sujet d'autres sociétés tribales arabes. Chez les Bédouins de Lybie (Peters E. 1987), chez certaines tribus de la péninsule arabique ou dans la société maure (Bonte 1987), des groupes peuvent être rattachés par alliance à partir d'un ancêtre féminin commun. Ce type d'analyse remet en question l'exclusivité des relations agnatiques patrilinéaires, et rend compte du besoin d'utiliser la logique segmentaire comme instrument pour comprendre comment les

sociétés tribales se transforment, en analysant les rapports entre segmentarité et pouvoir.

Le débat anthropologique focalisé sur les sociétés tribales segmentaires et la remise en question de « l'immobilité » du modèle segmentaire ont été nourris par des ethnographies qui ont focalisé l'attention sur les mariages, généralement nombreux, extérieurs au lignage, à la tribu ou même à la parenté (Murphy et Kasdan 1967). Ces études ont répondu au besoin d' « élargir » le champ de la parenté pour comprendre les ordres politiques des sociétés musulmanes. Elles ont montré l'intérêt de s'éloigner du concept d'unifiliation comme critère exclusif à la base de la constitution des groupes à l'intérieur d'un système généalogique. En particulier, R. Murphy et L. Kasdan (1959) ont observé que dans les sociétés arabo-musulmanes la répétition d'une forme préférentielle d'alliance (le mariage avec la cousine paternelle<sup>41</sup>) produit comme effet au fil des générations la création de liens bilatéraux qui invalident la notion d'agnatisme. C'est en reprenant cette argumentation que Bonte et d'autres (Bonte et Conte 1991, Bonte 1994) finissent par affirmer que l'effet de ce qui a été improprement appelé « mariage arabe » est la création d'une parenté cognatique : la parenté agnatique serait ainsi accentuée uniquement par un effet idéologique. Si les unions matrimoniales endogames à l'intérieur du groupe tribal ont été considérées comme un moyen pour renforcer les solidarités agnatiques et faciliter la cohésion d'un groupe, d'autres alliances peuvent jouer un rôle plus important que la filiation dans la définition des groupements sociaux à l'intérieur du système lignager. Dans le monde arabe, la polyvalence des critères par le biais desquels ces alliances peuvent être établies est remarquable : voisinage, hospitalité, asile, adoptions collectives ou autres parentés électives (Bédoucha 1994 ; Bonte 1994). Ainsi, l'impossibilité de rendre compte des formes de la parenté en faisant exclusivement référence aux relations endogames et à la filiation patrilinéaire a permis de remettre les liens utérins au centre du processus de construction des alliances tribales. L'attention portée aux relations de genre a également permis une lecture plus dynamique de la notion de tribu.

---

<sup>41</sup> FBD (father's brother's daughter's = fille du frère du père) dans la notation de la parenté. Nous reviendrons sur ces alliances dans le cadre de l'analyse des pratiques matrimoniales chez les pasteurs garri (§ 5.3.3).

Par exemple, chez les pasteurs arabes soudanais Ahâmda étudiés par B. Casciarri (1997), des contradictions existent entre, d'un côté, l'affirmation d'une appartenance tribale commune structurée autour des principes de la généalogie patrilinéaire et d'égalitarisme entre lignages et, de l'autre, les pratiques quotidiennes des Ahâmda. L'affirmation explicite des Ahâmda selon laquelle la descendance passe par les hommes est en contradiction avec des pratiques dans lesquelles les liens utérins jouent un rôle important dans la formation des groupements sociaux. En outre, l'affirmation d'une tendance à l'équilibre et à l'égalité statutaire, politique et matérielle entre les groupes de filiation est en contradiction avec l'existence de lignages possédant un statut privilégié. Ces constats permettent de saisir l'écart entre l'« idéologie tribale » et les pratiques réelles des pasteurs Ahâmda. L'affirmation d'une appartenance tribale basée sur une filiation commune permet à ces groupes d'assurer le maintien d'une représentation conventionnelle unificatrice qui est à l'origine de leur cohésion sociale, et leur permet de s'adapter à des situations de changements et de pressions diverses.

L'impossibilité de rendre compte des formes de la parenté dans le monde arabe en faisant exclusivement référence aux relations endogames et à la filiation patrilinéaire a permis de ré-situer les liens utérins au centre du processus de construction des alliances tribales. A ce propos, les travaux de L. Abu-Lughod, (1986, 1990) chez les sociétés bédouines habitant les régions du désert occidental égyptien montrent bien l'écart existant entre les impératifs sociaux de la patrilinéarité d'un côté et, de l'autre, la manière dans laquelle les asymétries de pouvoir dans les relations de genre sont renégociées dans les pratiques quotidiennes.

Pour revenir à la problématique de ce travail, dans notre ethnographie nous nous sommes intéressés au rôle des femmes dans l'économie pastorale garrî. En effet, comme nous le montrerons plus tard (§ 5.3.3) les pratiques matrimoniales ainsi que les changements dans la division sociale des activités d'élevage sont des arguments essentiels pour analyser les formes d'organisation sociale et de contrôle du territoire chez cette population.

La descendance et les relations de parenté ne déterminent pas les modèles de comportement, ni ne définissent les profils sociaux et le fonctionnement de la communauté : la constitution des groupements sociaux ne découle pas uniquement de la règle de l'unifiliation, elle est aussi le résultat d'une série de choix individuels et diversifiés. Cela revient à reconnaître l'existence de multiples conditions d'affiliation à la tribu ou à ses segments, et à considérer la généalogie comme une forme de légitimation par la parenté des alliances et des relations existantes. Comme W. Lancaster l'a expliqué (1981 : 151) dans son étude sur les tribus Rwala au nord de l'Arabie :

« L'objet principal d'une généalogie est de fournir un cadre de légitimation des relations politiques présentes entre les groupes. Cela ne signifie pas qu'ils s'efforcent d'entériner une relation en se référant à la généalogie, mais plutôt qu'une relation existante ou recherchée apparaît inévitablement comme le résultat d'une généalogie mutuellement reconnue. Ce n'est pas la généalogie qui aboutit à une relation, mais plutôt une relation qui aboutit à une généalogie. » (Lancaster 1981 : 151<sup>42</sup>)

La déconstruction de la « tribu » comme groupement socialement isolé et politiquement indépendant a permis de comprendre que le « fait tribal », dans ses configurations contemporaines, coexiste avec l'État (Bonte et Ben Hounet 2009) : en effet, les liens tribaux permettent de renforcer la cohésion et le sens de l'appartenance à un groupement social en se distinguant d'autres formes d'identification, telle l'identité nationale (Kressel 1996 : 142)<sup>43</sup>. En questionnant l'incompatibilité entre les formes d'organisation sociales des populations pastorales et le gouvernement centralisé, il est possible de faire du pastoralisme un champ de recherche fécond pour l'anthropologie. Chez les groupes pastoraux de la Corne d'Afrique, l'analyse des formes contemporaines d'organisation tribale a permis de comprendre les modalités d'intégration des groupes pastoraux dans les réseaux économiques et politiques

---

<sup>42</sup> Extrait cité en français en Bonte et al. 1991.

<sup>43</sup> Au Moyen Orient, d'autres auteurs ont analysé l'articulation des appartenances tribales dans le processus de construction des formes d'identification collective. En Jordanie, par exemple, A. Shryock (1997) a étudié la reconfiguration des relations de pouvoir au niveau tribal au sein du processus de construction de l'idéologie nationaliste.

régionaux (Galaty et Bonte 1991 ; Djama 1997)<sup>44</sup>. Cette approche nous permettra au cours de notre thèse de mettre en valeur l'histoire locale des populations pastorales, et de comprendre la façon dont les populations engagées dans l'élevage sur une base nomade ont été historiquement (et continuent à être) en mesure d'adopter des formes de contrôle du territoire et de se doter de ressources naturelles compatibles avec les pratiques de mobilité et en compétition avec les pouvoirs de l'État.

Comme nous le verrons dans les pages suivantes, les études portant sur l'analyse des formes d'organisation sociale dans les sociétés somaliennes ont beaucoup alimenté ce débat. A. Kuper (1982), en s'appuyant sur l'analyse du rôle des lignages dans l'organisation sociale d'un village de la Somalie méridionale, a critiqué Evans-Pritchard à propos de la rigidité du modèle des sociétés segmentaires qu'il propose, pour en conclure que le modèle du lignage segmentaire n'est pas pertinent dans l'analyse anthropologique. D'autres auteurs admettent la validité du modèle du lignage, pour peu qu'on en fasse un concept flexible et constamment redéfini par rapport à des situations spécifiques et contextuelles. I. M. Lewis, l'auteur de la monographie *A pastoral democracy* (1961) consacrée à l'étude des sociétés pastorales de la Somalie du Nord, est l'un d'eux. Nous présenterons dans les pages suivantes le modèle analytique construit dans ce texte qui constitue une référence pour toute étude portant sur les formes d'organisation sociale chez les groupes pastoraux somali.

### *1.2.2. Constitution des groupements sociaux au sein du système segmentaire somali*

Dans l'interprétation proposée par Lewis (1961), le système généalogique somali est un système de parenté patrilineaire. Le terme *tol* (« coudre », en somali) identifie le principe de la descendance agnatique. L'organisation sociale et politique nord-somalie basée sur ce système a été classifiée par l'auteur en tant que société

---

<sup>44</sup> Par la même perspective, l'intérêt pour les problématiques pastorales peut être aussi appliqué à l'analyse des formes d'organisation sociale « après l'État », comme dans le cas de l'effondrement de l'État somalien. Dans ce contexte, le processus de recomposition sociale a pu être compris en considérant les dynamiques politiques locales en relation avec d'autres formes de pouvoirs, soit étatiques nationales, soit internationales (Ciabbarri 2010).



segmentaire, en raison de trois caractéristiques principales : l'absence d'une autorité centrale, l'unifiliation patrilinéaire comme critère principal de l'organisation sociale, et la formation de groupes politiquement significatifs et discrets (*corporate groups*) sur la base du critère d'unifiliation (Djama 1997, 2010).

Les principales difficultés liées à l'étude du système généalogique somali concernent la multiplicité des formes d'association ou de dissociation qui existent entre segments de clans et lignages, et qui peuvent être liées à des raisons rituelles ou religieuses, économiques ou politiques (Abbink 2009). Dans l'univers somali, plusieurs degrés de relation de membres externes aux groupes de filiation avec ceux-ci existent, comme par exemple celui établi par le voisinage, exprimé par le terme *daris*, « voisin », ou *soo raa*, à la lettre « celui qui suit » (Lewis 1961 : 189). Ces dynamiques de « cohésion » et « fission » sont réglementées à travers la mise en place de contrats ponctuels établis dans le cadre de la loi coutumière (*xeer*, « contrat » en somali<sup>45</sup>) qui constitue le cadre de référence juridique permettant la résolution des conflits occasionnels entre individus et communautés pastorales en contexte somali.

Ces contrats peuvent aboutir à la composition de nouveaux groupements sociaux « transversaux » à l'arbre généalogique en réunissant plusieurs clans, ce dernier terme définissant une unité de segmentation incluant plusieurs lignages. L'institution du *sheegat*, la forme d'adoption ou de relation patron-client entre deux clans, rentre également dans cette catégorie de contrats. En effet, les personnes et les clans peuvent temporairement être « absorbés » dans un autre groupement social, en raison de conditions économiques et politiques spécifiques (par exemple, dans le cadre du processus de sédentarisation des groupes nomades), mais ils peuvent aussi sortir de cette relation ultérieurement pour se réapproprier leur « identité d'origine ». Dans cette thèse, nous allons prêter une attention particulière au rapport de *sheegat*, car il s'agit d'une forme d'alliance pertinente pour l'analyse des relations interethniques et de l'organisation de l'accès à l'eau. Le terme « *sheegat* » désigne plus précisément

---

<sup>45</sup> Le terme *xeer* désigne ces contrats et par extension, la loi coutumière. En somali, le substantif *xeer* désigne la corde utilisée pour tendre les arceaux qui constituent la structure de la hutte traditionnelle somalie (*aqal*). Le verbe *xeer* veut aussi dire « entourer » et est utilisé pour indiquer la barrière construite autour des points d'eau fermés pendant la saison des pluies. « Ainsi, la loi du *xeer* est ce qui soutient, mais aussi ce qui circonscrit. » (Prunier 1997 : 382)

« celui qui demande à rentrer » mais aussi souvent, par extension, « celui qui ment sur son origine » (Schlee 1999 ; Lewis 1961). Comme nous le verrons par la suite (§ 3.1), les pasteurs garri, qui font l'objet de cette thèse, apparaissent comme un cas exemplaire de cette dynamique. Nous aurons ainsi l'occasion de revenir sur la non-exclusivité du rapport agnatique dans notre argumentaire au sujet des reconfigurations des frontières identitaires dans les régions pastorales du sud éthiopien.

Il est également nécessaire de prêter une attention particulière aux conditions aboutissant à la formation de ces différents « groupes d'intérêt » ou unités socio-politiques auxquels Lewis fait référence. L'auteur spécifie que ces groupements peuvent se former à des niveaux de segmentation généalogique variable. Le groupe le plus large est désigné par le terme *quabiil*<sup>46</sup> (de l'arabe *qabîla*), normalement traduit par « tribu ». Dans le modèle segmentaire élaboré par Lewis, les quatre principaux niveaux de segmentation à l'intérieur du système patrilinéaire somali sont les suivants : famille clanique, clan, lignage primaire et groupe de paiement de la *diya*<sup>47</sup>, ce dernier désignant un groupe de solidarité pour le paiement des formes de compensation en cas de délit grave (homicide). Notons néanmoins que, plus loin dans le texte, introduisant la terminologie locale utilisée pour indiquer ces niveaux, Lewis utilise les termes *quabiil*, *qolo*, *jilib* et *reer*<sup>48</sup> (p. 133). Nous avons choisi ici de privilégier cette dénomination résumée dans le tableau suivant car elle a été confirmée pendant notre recherche sur le terrain.

---

<sup>46</sup> Le terme *tol* peut être aussi utilisé pour indiquer la famille clanique, qui représente dans l'analyse du modèle segmentaire proposé par Lewis le premier niveau de segmentation.

<sup>47</sup> « Clan family, clan, primary lineage, and diya-paying group » (Lewis 1961 : 5-7).

<sup>48</sup> Il n'y a toutefois pas nécessairement d'identité entre le *diya-paying group* et le *reer*. En général, ces deux termes – le premier appartenant à la catégorisation des niveaux de segmentation élaborée par Lewis et employée par l'administration coloniale britannique, le deuxième relevant de la terminologie locale – se caractérisent par la marge de variabilité et la pluralité des relations sociales qui participent à leur composition, en raison des différents contextes dans lesquels ils peuvent être employés. Comme Lewis l'a lui-même écrit, le groupe payant la *diya* n'est pas congruent à un groupe segmentaire, mais peut fédérer à travers des contrats ponctuels des segments de clans différents (voir aussi Schlee 2002 : 28).

Tab. 1 Terminologie locale somali pour identifier les groupements sociaux dans le système segmentaire (Source : Lewis, 1961)	
<i>Quabiil</i>	Clan family (famille clanique ou groupe agnatique)
<i>Jilib</i>	Primary-lineage group (« groupe agnatique »)
<i>Qolo</i> ou <i>Laan</i>	Clan, unité de segmentation incluant plusieurs lignages
<i>Reer</i>	Hameau, campement nomade ou ligne de filiation au sens large

Cette catégorisation exemplifie un système de segmentation qui, comme l'auteur le reconnaît lui-même, est dans la réalité bien plus complexe, et caractérisé par une flexibilité importante. A ce propos nous voulons nous concentrer sur le terme *reer*, qui désigne *stricto sensu* le hameau ou le campement nomade mais qui, dans un sens plus large, peut aussi désigner le lignage. En effet, l'importance du groupement social auquel le terme *reer* fait référence varie fortement selon le contexte. Cette observation avait déjà été formulée par E. E. Evans-Pritchard (1940) pour souligner que les Nuer utilisent parfois le même terme pour désigner des groupes agnatiques emboîtés de dimensions variables. Chez les groupes somali, la complexité sémantique de la classification segmentaire ne concerne pas seulement le *reer*; mais tous les groupements sociaux : c'est ainsi qu'un groupe agnatique qui n'est pas très segmenté peut agir comme groupe de solidarité pour le paiement de la compensation (*diya-paying group*) qui sont normalement organisées à un niveau de segmentation et taxinomique inférieur. D'une façon générale, la définition des contours ou des limites du *reer*, ainsi que la spécification des relations de parenté qui définissent sa composition sociale, demeure une question complexe. Cela se reflète dans les multiples définitions qui en ont été proposées dans la littérature sur les populations pastorales somali : le *reer* a ainsi été défini comme, entre autres, le groupe des plus proches parents consanguins (Grilli 1993 : 57) ou en termes de famille élargie (Gomez 2006 : 13).

Lewis identifie deux critères pouvant sous-tendre la formation de ces *corporate groups* à des niveaux différents du système lignager : En premier lieu il s'agit du poids démographique des lignages (*size factor* dans la terminologie de l'auteur). Cet aspect fait que les groupements sociaux dans le système généalogique ne sont pas classés dans un ordre hiérarchique et prédéfini : leur position est établie en fonction de leur taille (1961 : 149-150). C'est ainsi qu'un lignage « large », assez ramifié, démographiquement et militairement important, sera distingué d'un lignage plus « petit »<sup>49</sup>. Cela nous permet de comprendre plus précisément la flexibilité caractérisant le système segmentaire somali : les relations d'opposition ou de complémentarité entre les groupements sociaux ne reflètent pas la « structure » du système segmentaire. Plutôt, elles s'adaptent au fil du temps à l'évolution potentiellement irrégulière de ce système, d'où l'intérêt d'apprécier la « segmentarité » comme un phénomène à la fois historique et contemporain.

En deuxième lieu, au sein des lignages et entre lignages différents, d'autres groupes peuvent se créer, sur la base d'accords coutumiers ou de contrats (*xeer*) portant sur l'organisation d'activités militaires ou sur la solidarité pour le paiement des compensations ou du « prix du sang » (*mag* en somali, *diya* en arabe<sup>50</sup>) en cas d'homicide (1961 : 127). La combinaison de ces deux critères permet à l'auteur de construire un modèle interprétatif dans lequel la cohésion lignagère, renforcée par des contrats ponctuels, se traduit par la formation de groupements sociaux et d'unités politiques identifiés à travers des catégories analytiques (clans et lignages) et descriptives (les groupes de paiement du prix du sang) (Djama 1997 : 406 ; 1993 : 122).

En dépit de la place importante accordée aux recherches de I. M. Lewis au sein des études sur les sociétés somaliennes, des critiques vigoureuses lui ont été

---

<sup>49</sup> Cette distinction est illustrée par nos interlocuteurs (entretien 37/2012/N) par les termes *laangaab* et *laandheer*. Nous reviendrons sur les usages locaux de ces termes dans le cadre de l'analyse des formes d'autorité locale (§ 5.2).

<sup>50</sup> Chez les pasteurs garri du sud éthiopien que nous avons étudiés, le terme *miradi* (« sanction », en somali) est également employé. Nous préférons utiliser pour l'instant le terme *diya* que nous retrouvons dans la littérature sur les sociétés arabes que nous sommes en train d'analyser ici.

adressées<sup>51</sup>. Par exemple, A. I. Samatar (1992) considère que le texte de Lewis est à la base de la thèse selon laquelle les populations somaliennes seraient « traditionnellement » hostiles aux formes de gouvernement centralisées<sup>52</sup>, et cela en raison du caractère central des liens de sang et des relations de parenté agnatique établies au sein du système lignager et des formes locales d'organisation sociale. Samatar affirme que selon cette approche – à laquelle il est souvent fait référence pour expliquer l'origine de l'effondrement de l'État et de l'ordre civil en Somalie suite à la chute du régime militaire de Siyad Barre en 1991 – le système clanique, caractérisé par une véritable essence conflictuelle<sup>53</sup> ou par une prédisposition au conflit, à la fragmentation ou encore à la « balkanisation sociale », constituerait la « nature de la culture somalienne » (1992 : 628-629).

Néanmoins, dans le but d'historiciser la société somalienne, Samatar finit par nier la validité du paradigme segmentaire pour l'analyse des enjeux contemporains. Les règles sociales construites grâce et à travers les relations de parenté ainsi que le *xeer* n'auraient pas survécu, selon lui, à la domination coloniale et au développement de nœuds de pouvoir « non-traditionnels » (1992 : 627). Ces derniers seraient le résultat de l'imposition par les autorités coloniales d'un nouveau modèle économique caractérisé par la compétition pour l'accès aux matières premières et une consommation de marchandises excédant les capacités de production locales. C'est ainsi qu'une économie pastorale de subsistance caractérisée par une « éthique

---

<sup>51</sup> D'autres études consacrées aux sociétés somaliennes ont souligné que les généalogies locales se réfèrent parfois également à des lignées matrilineaires (désignées par le terme *bah*) tracées de la descendance de l'une des femmes mariées à son ancêtre masculin (Abbink 2009 : 5). Dans les représentations locales, la parenté agnatique est comparée au métal indestructible, alors que la parenté utérine est assimilée aux cheveux ou à une corde de fibres (Prunier 1997 : 380). En effet, l'accent exclusif mis par Lewis sur les lignes de filiation patrilineaires (comme principe régissant l'organisation sociale) constitue l'une des principales limites de son paradigme. Un deuxième préjugé de Lewis concerne son intérêt pour l'organisation politique, au détriment de l'analyse d'autres sphères de la société somalienne telles que l'organisation du travail pastoral et les relations de production.

<sup>52</sup> La description de la société somalienne comme un système lignager « non étatique » est une simplification. Les expériences de l'État en contexte somalienne au-delà des frontières administratives coloniales le montrent en effet. Citons par exemple les rapports entre les populations pastorales somaliennes et le sultanat de Harar et l'Empire éthiopien, ou le développement de noyaux de pouvoir centralisés sur la côte somalienne autour des activités commerciales et en lien avec le commerce mondial (Djama 1997, Schlee 2002 : 19-20). Selon Samatar, Lewis aurait réitéré cette thèse en 1988, quand il écrivit que « (...) bonds based on clanship (...) remained the most pervasive, the most commanding, and above all the most insidious » (Lewis 1988 : 166).

<sup>53</sup> Nous reviendrons plus tard (§ 4.2.1) sur la relation entre violence et système de parenté et sur la fonction sociale de la violence dans l'univers somalienne.

communautariste » (1992 : 632) aurait été érodée par le projet de domination coloniale visant à propulser la commercialisation et la marchandisation des productions pastorales. Selon Samatar il ne faut pas confondre le clanisme ou le tribalisme comme forme politisée et institutionnalisée des relations de parenté<sup>54</sup> avec les relations agnatiques qui constituaient la base du système social somali pendant l'époque pré-coloniale, ni avec le paradigme segmentaire qui permettrait de l'analyser.

Les résultats de notre recherche sur le terrain, ainsi que d'autres études auxquelles nous ferons référence par la suite, montrent que les relations de parenté et le cadre théorique du système lignager restent pertinents pour déchiffrer les dynamiques contemporaines de changement social chez les groupes pastoraux que nous avons étudiés. Il nous apparaît en effet nécessaire de trouver une autre façon d'analyser les institutions sociales et politiques des pasteurs garri en tant que système historique, sans les reléguer dans le domaine de la « tradition », mais plutôt en cherchant à comprendre leurs configurations contemporaines. À cet effet, nous mettons en valeur l'un des piliers du paradigme segmentaire proposé par Lewis qui affirme que, si les relations entre lignages sont gouvernées en principe par l'agnation patrilinéaire, « c'est sur la base des contrats politiques (*xeer*) que les liens implicites unissant les hommes appartenant au même lignage sont établis » (Lewis 1961)<sup>55</sup>.

Cela revient à souligner l'« ouverture » du système de parenté, à lui reconnaître une marge de flexibilité et d'adaptabilité, et à formuler l'hypothèse selon laquelle le lignage est un modèle d'action parmi d'autres par lequel s'explique l'agir social (Grilli 1999 : 52).

---

<sup>54</sup> « The competitive and the *xeer*-less nature of the post-colonial social order » dans les paroles de l'auteur (Samatar 1992 : 634).

<sup>55</sup> « It is political contract (*xeer*) which call forth, marshals and formalizes the implicit bonds which unite men of the same lineage. » (Lewis 1961 : 127)

### 1.2.3. La contribution du cas somali aux modèles tribal et segmentaire

Nous souhaitons maintenant souligner deux éléments nous permettent de saisir l'importance des études somaliennes dans le cadre de l'anthropologie des sociétés tribales et segmentaires. Il s'agit, d'une part, des pratiques de compensation et de médiation des conflits à travers le prix du sang (*diya*) comme expression des liens de solidarité lignagère et, d'autre part, de la flexibilité des groupements sociaux constitués à l'intérieur du système segmentaire. Ces arguments seront développés au cours de cette thèse respectivement dans le cadre de l'analyse des pratiques de consommation de l'eau (chapitre 4) et lors de l'analyse du processus de sédentarisation chez les pasteurs garri (chapitre 5).

Comme nous l'avons vu, la pratique coutumière du *diya* est centrale dans le modèle segmentaire élaboré par Lewis. Cette forme de compensation, originellement prescrite dans les cas d'homicides involontaires dans le Coran, a été ensuite étendue aux cas d'homicides volontaires dans différents contextes musulmans. Y. Ben Hounet (2012) a analysé l'application de la *diya* dans des sociétés contemporaines au Soudan et en Algérie. Le prix du sang figure parmi les principales modalités de la gestion de la violence, qui est compensée par des biens. L'une des unités de mesure traditionnelles de la *diya* est le dromadaire<sup>56</sup> (dans la plupart des cas, 100 têtes doivent être données en cas d'homicide involontaire), bien que souvent l'équivalent monétaire soit indiqué, en particulier pour les cas de violence qui ont eu lieu en milieu urbain.

L'un des éléments les plus pertinents à notre étude de cas concerne la dimension sociale et symbolique du paiement de la *diya*, et la façon dont cette forme de compensation, et le rituel de réconciliation entre les parties adverses dont il fait partie, participent à la construction des groupements sociaux et à la reproduction des formes de solidarité à des niveaux différents du système de parenté. Le fait de se cotiser pour participer au paiement d'une compensation en cas de délit grave – ou de bénéficier du paiement de la compensation en tant que membre du *diya-paying group* de la victime

---

<sup>56</sup> Dans d'autres contextes les bovins sont échangés pour le paiement de la *diya* comme chez les Baggara, nomades arabes soudanais (Casciari 1996).

– constitue l'une des manifestations de l'appartenance au « système segmentaire » dans la vie quotidienne. Le statut des modalités de compensation varie en fonction des pratiques et des cultures juridiques locales ; par exemple, dans les pays ayant adopté la *shari'a* (loi islamique), tel le Soudan, la *diya* a été intégrée aux droits pénaux étatiques (Ben Hounet 2012 : 205). Dans d'autres cas, comme en Algérie, la *diya* n'a pas été inscrite dans le droit pénal et est tolérée en tant que pratique informelle.

En contexte somali, cette forme de compensation est codifiée dans la loi coutumière (*xeer*). Il y a une certaine corrélation entre la nature et le montant du prix du sang et la « distance » entre les parties concernées au sein de l'arbre généalogique, bien que la compensation soit souvent aussi adaptée au statut de la personne à dédommager. De même, lors d'un conflit entre un groupe somali et une population voisine, la compensation, basée sur la même corrélation liée à la « distance structurelle », est réduite par conséquent (Lewis 1961 : 162). Le *diya-paying group* constitue donc une unité sociale et politique à l'intérieur de laquelle il est possible d'observer la complémentarité entre les relations agnatiques et les contrats (*xeer*) établis en dehors du système lignager. Ce lien de solidarité n'est pas exclusivement valable dans le cadre du système segmentaire car, comme Lewis l'écrit, « (ces liens) peuvent être établis à d'autres niveaux de segmentation si les circonstances l'exigent »<sup>57</sup>.

Bien que ces accords contractuels opèrent le plus souvent à l'intérieur du système de parenté, « l'agnation n'est pas le seul idiome dans lequel les relations politiques sont exprimées (...) et les contrats (...) peuvent unir de groupes sans aucune relation agnatique »<sup>58</sup>. Ainsi, de nouveaux groupements sociaux transversaux au système lignager peuvent se créer à travers le paiement de la *diya*. Plusieurs formes d'« extension » des relations de solidarité au-delà des relations agnatiques ont été observées lors du paiement de la *diya*. Au Soudan, par exemple, si l'estimation de la compensation et la définition de la responsabilité juridique concernent la parenté

---

<sup>57</sup> « As occasion demands it is also applied at other levels of segmentation within the general field of clanship. » (Lewis 1961 :127)

<sup>58</sup> « ... agnation (patrilineage) is not the sole idiom in which political relations are cast (...) for contracts (...) can unite groups between whom no agnatic relationship subsists. » (Lewis 1961 : 192)



agnatique, elles sont aussi étendues à l'assureur, à l'employeur et à la corporation professionnelle des personnes impliquées dans les cas de violence (Ben Hounet 2012 : 207, 218).

Afin de rendre compte de la pluralité des domaines de la vie sociale et politique réglementés par les contrats politiques du *xeer*, nous déplaçons ici notre attention sur les pratiques de mobilité pastorale, ce qui constitue une deuxième contribution des études somaliennes à l'anthropologie des sociétés tribales et segmentaires. Cela nous permet de revenir sur une dernière caractéristique du système segmentaire somali proposé par Lewis, concernant l'ancrage territorial des unités socio-politiques qui le constituent.

Dans le modèle segmentaire classique élaboré par Evans-Pritchard (1940) et qui sert de référence à Lewis, les unités socio-politiques sont caractérisées par une configuration stable dans le temps, ainsi que par un ancrage territorial très marqué. Par contre, dans le modèle segmentaire proposé par Lewis, bien qu'une certaine homogénéité ait été observée par l'auteur dans la distribution territoriale des clans, la base résidentielle n'est pas un facteur principal de cohésion entre les groupes sociaux. Cette cohésion est assurée à travers les accords politiques ponctuels du *xeer* qui répondent aussi aux caractéristiques écologiques des sociétés pastorales, et au besoin de pouvoir construire des liens sociaux entre groupes physiquement mobiles. Le *xeer* constituerait ainsi un principe secondaire capable de renforcer la cohésion de groupes de parenté « (...) au même titre que la résidence dans d'autres sociétés segmentaires » (Djama 1997 : 407). Ainsi, les liens territoriaux s'ajoutent à la multiplicité de facteurs pouvant conduire à l'adoption de contrats politiques entre clans et lignages et, par conséquent, à la formation de nouveaux groupements sociaux. Cette approche implique le fait de ne jamais considérer de façon exclusive les modalités d'appartenance aux groupements sociaux (comme par exemple les lignages), dans le sens où le principe de filiation agnatique est juxtaposé à d'autres formes d'organisation qui sont souvent de caractère territorial.

Nous verrons plus tard dans cette thèse (§ 3.1) que ces considérations sont pertinentes pour analyser dans une perspective historique les formes d'appartenance

des pasteurs garris, dont les affiliations tribales évoluent au fil du temps en fonction de leurs pratiques migratoires et des arrangements régissant l'accès aux ressources naturelles. L'attention portée au caractère évolutif des formes d'organisation sociale chez les groupes pastoraux nous permettra aussi de rendre compte de la flexibilité des catégories segmentaires chez les pasteurs touchés par le processus de sédentarisation (§ 5.3).

### 1.3. De l'idéalisation du « pasteur nomade » à l'analyse des stratégies pastorales

#### 1.3.1. *Le pastoralisme nomade comme principal opérateur identitaire*

La dernière partie de ce chapitre est consacrée à l'analyse des pratiques de mobilité territoriale qui peuvent être observées chez les populations pastorales. En lien avec la distinction opérée entre les notions de « pastoralisme » et « nomadisme » au début de ce chapitre, nous poursuivons notre réflexion afin de montrer que là où les pratiques nomades sont associées aux activités d'élevage, cela n'est pas en raison d'un présupposé isolement ou d'une forme d'autarcie des groupes pastoraux, mais plutôt en vertu des interactions entre les groupes pastoraux et leur environnement écologique et social. Après avoir déconstruit la catégorie de « pasteur nomade » en analysant la variabilité et la flexibilité des formes d'organisation sociale chez les populations pastorales, le nomadisme sera considéré non comme une caractéristique intrinsèque et indissociable des pratiques pastorales, mais plutôt comme l'une des stratégies dont les pasteurs disposent pour adapter leurs activités économiques à un environnement écologique changeant.

Ainsi, nous voudrions dans un premier temps étudier le lien entre les références identitaires et l'espace géographique : les pratiques de mobilité liées aux activités d'élevage peuvent constituer un élément « fondateur » d'une société pastorale, et central à son organisation socio-politique. Il s'agit d'une approche qui a été

développée par d'autres auteurs ayant travaillé dans le sud éthiopien. D. Turton (1979), par exemple, a étudié les mouvements migratoires dans la vallée de l'Omo, au sud-ouest de l'Éthiopie, et la dynamique des relations entre les populations Mursi et Bodi. Il s'agit de deux groupes engagés dans des activités pastorales et agricoles, culturellement et économiquement étroitement liés, mais périodiquement engagés dans des conflits pour le contrôle de l'accès aux ressources naturelles. Au cours de ses recherches, l'auteur a constaté la récurrence des épisodes de conflit suivis par des cérémonies de paix, organisées afin de ratifier légalement un accès exclusif à des territoires qui n'étaient pas contestés, puisqu'ils avaient déjà été occupés de fait et pacifiquement par les Mursi avant les hostilités. Plutôt que sur les conflits, l'attention se focalisait sur les cérémonies, à travers lesquelles étaient réaffirmées la validité du système de classe d'âge à la base de l'organisation sociale de ces groupes, la segmentation territoriale ainsi que l'autorité des leaders religieux locaux. L'approche adoptée par l'auteur vise à rendre compte du fait que les dynamiques migratoires ne peuvent pas être considérées tout simplement comme l'expansion d'un groupe au détriment d'un autre, ni comme la conséquence d'une prétendue supériorité militaire d'un groupe par rapport à un autre. Le fait de migrer et d'entrer en contact avec d'autres populations fait partie d'un processus qui dépasse le stade d'un conflit isolé : les pratiques de mobilité sont à la base de l'existence même des populations pastorales, et doivent donc être observées sur la longue durée. Dans cette perspective, on peut affirmer que la société pastorale Mursi n'est pas une unité indépendante, et que son organisation sociale interne apparaît comme le résultat de ses relations externes<sup>59</sup>.

Le fait de considérer les conflits ou les « confrontations agressives » (Dyson-Hudson 1985 : 174) comme l'une des stratégies des populations pastorales – au même titre que les pratiques de mobilité ou les formes d'échange, tels le commerce ou les alliances de mariage – nous permet de remettre à nouveau en question les représentations des groupes pastoraux comme « belliqueux », évoquées plus tôt dans ce chapitre (§ 1.1.2). Cette précision est d'autant plus nécessaire dans le cas des

---

<sup>59</sup> Comme l'écrit l'auteur, « It is not so much that the Mursi are *expanding* (...) as they *are* expansion » (Turton D. 1979 : 122).

peuples somalis, auxquels de nombreux clichés sont attachés – souvent forgés par les journalistes – et qui concernent la « tradition guerrière » ou l' « essence conflictuelle » supposée de ces groupes (Prunier 1997 : 379). Il ne s'agit pas là de justifier la récurrence des épisodes de violence au sein des communautés pastorales, ni de les considérer comme le simple résultat d'un environnement hostile et précaire. Il s'agit plutôt d'identifier la multiplicité des causes pouvant déterminer les conflits en milieu pastoral<sup>60</sup> (Kratli et Swift 2003) et de comprendre les normes sociales qui codifient ces conflits, afin de s'éloigner d'une vision essentialiste des « pasteurs tribaux » comme groupes intrinsèquement violents.

En anthropologie, le thème des conflits inter-tribaux dans un contexte pastoral a progressivement été intégré dans l'analyse des formes segmentaires d'organisation sociale et du pastoralisme comme mode de production. Les analyses des relations entre les populations Nuer et Dinka au Soudan méridional permettent d'illustrer ce point. Plutôt que d'expliquer l'expansion territoriale des Nuer au détriment des groupes Dinka en faisant référence à la prétendue supériorité des lignages segmentaires comme forme d'organisation socio-politique et militaire (Sahlins 1961), on s'est intéressé à l'organisation de la production pastorale (Bonte 1979a) et, plus particulièrement, à la compétition économique et politique pour l'obtention d'un maximum de bétail à l'intérieur de la société Nuer. Ainsi, l'accent n'est plus mis de façon exclusive sur les relations entre les différentes populations : on s'intéresse aussi aux relations existant entre les groupements sociaux à l'intérieur d'une société pastorale, et à leurs dynamiques de changement. La croissance des activités pastorales chez les Nuer et l'assimilation de groupes externes, tels les Dinka, sont accomplis par le biais de relations de parenté agnatiques et cognatiques<sup>61</sup>, pratique qui entre en contradiction avec la séparation entre la filiation unilinéaire et les autres relations de

---

<sup>60</sup> Tout en considérant les épisodes conflictuels comme un élément important de l'histoire des populations pastorales dans leurs relations avec le monde sédentaire, ou comme une stratégie pour préserver l'équilibre entre la population humaine, la population animale et les ressources naturelles disponibles, il est également nécessaire de comprendre la façon dont ces conflits furent exacerbés en milieu pastoral par une limitation des déplacements nomades et par la distribution d'armes à feu par les autorités coloniales. Comme nous le verrons au chapitre 3, au sud de l'Éthiopie, les Oromo borana furent armés jusqu'au début des années 1960 par le régime impérial pour contenir l'avancement des groupes somalis dans la province méridionale du Sidamo (Markakis 1993 : 14).

<sup>61</sup> Une distinction indiquée auprès des Nuer par les termes *buth* et *mar* (Evans-Pritchard 1935).

parenté, qui constitue l'un des piliers du modèle segmentaire « classique ». Ce cas témoigne du besoin de ne pas interpréter la tendance des nomades à grossir les effectifs de leurs troupeaux (Bernus 1990) comme la conséquence d'une « manie pastorale » ou une forme de dépendance sentimentale des animaux, mais plutôt comme une pratique pour parer aux aléas climatiques et aux variations socio-environnementales (Bonte 1975), et qui se traduit par des changements (scissions et regroupements) au sein de la structure lignagère segmentaire.

La possibilité de considérer les migrations et les épisodes de conflit qui y sont associés comme les épisodes fondateurs des groupes tribaux, et comme un phénomène social permettant leur reproduction dans le temps, se révèle pertinente dans le cas des pasteurs du sud éthiopien. Chez les pasteurs garri, l'organisation des activités pastorales et des déplacements nomades permet de comprendre l'histoire de cette population, de suivre ses dynamiques migratoires et comprendre ses reconfiguration identitaires. Cela revient à remettre au centre de notre analyse les pratiques de mobilité et les formes d'organisation sociale régissant les activités d'élevage et l'accès aux ressources naturelles.

### *1.3.2. Le rôle des nomades dans l'exploitation économique des régions pastorales*

Nous voudrions maintenant souligner la place des pratiques de mobilité territoriale dans le système de production pastorale, qui ont permis aux groupes pastoraux de jouer un rôle central dans l'exploitation économique des régions arides et semi-arides qu'ils habitent. Les ethnographies réalisées sur les groupes pastoraux du Moyen-Orient (Bocco 1993, Fabietti 1990) et de la Corne d'Afrique (Assefa 1996, Getachew 2001, Galaty 1994, 1989, Ahmed 1973) nous permettent de déconstruire les stéréotypes sur le « pasteur nomade », dont nous avons illustré les éléments les plus récurrents tout au long de ce chapitre, et de reconnaître la forte dépendance entre les pasteurs, les villes et les autorités étatiques (Chatty 1990). Ces recherches montrent en effet que ni les déplacements nomades, ni l'ensemble des configurations

économiques, politiques et socio-culturelles observé chez les groupes pastoraux ne peuvent être considérés comme étant simplement déterminés par un environnement écologique « hostile » ; ils sont souvent le résultat de l'interaction d'autres facteurs d'ordre politique et économique, ce qui confirme la nécessité de prêter une attention aux différentes connexions entre les populations nomades et les acteurs multiples à l'extérieur des communautés pastorales. S'il y a un élément que le milieu naturel « difficile » de ces zones (milieu caractérisé par le caractère aléatoire et saisonnier des ressources naturelles) impose à ces sociétés, ce serait plutôt le besoin de s'engager dans une pluralité d'activités économiques, de diversifier la production en fonction de la disponibilité des ressources naturelles, ainsi qu'en fonction de l'accessibilité à ces ressources. La notion d' « économie multi-ressources » proposée par P. C. Salzman (1971) et introduite plus haut, est ainsi centrale pour montrer comment d'autres types de ressources, telle la contrebande, peuvent être mobilisées par les groupes nomades, et intégrées dans les économies pastorales. Ainsi, nous adoptons une vision plus ouverte de la sédentarité, qui n'est pas la prérogative exclusive de groupes non-engagés dans les activités d'élevage intensif, mais qui peut être considérée également comme une stratégie des populations pastorales. L'adoption d'un mode de vie sédentaire ou nomade peut donc se faire en lien avec la diversification des activités productives, et varier selon la période historique considérée, par exemple pendant des périodes de récession économique ou de crises politiques. Il nous faut donc rendre compte du rôle des changements historiques dans les relations entre groupes pastoraux et acteurs externes<sup>62</sup>. L'analyse de ces relations permet de décrire les changements dans le rapport entre activités pastorales et activités agricoles, et le passage d'une forme de pastoralisme à l'autre, c'est-à-dire de rendre compte d'une situation contextuelle et non statique sur le *continuum* allant d'un pastoralisme « pur », largement idéal, à la sédentarité totale<sup>63</sup>. Contrairement à la représentation qui fait de la sédentarisation des groupes nomades l'aboutissement inévitable d'un mode de vie « atypique » qui doit se normaliser, voire le considère comme une pathologie

---

<sup>62</sup> Par exemple, dans le sud éthiopien la mobilité territoriale des groupes pastoraux s'est révélé être une excellente stratégie pour « échapper » au contrôle des fonctionnaires italiens et anglais (§ 3.2.2).

<sup>63</sup> Nous renvoyons ici le lecteur à la classification des différentes formes de pastoralisme proposée par A. M. Khazanov (1984) et présentée plus haut dans ce chapitre (§ 1.1.1).

ou un problème social, nombre d'études montrent que les groupes pastoraux qui se sont sédentarisés peuvent décider de retourner au pastoralisme comme principale activité économique<sup>64</sup>.

L'étude conduite par F. Barth (1961) dans les années 1950 sur les Basseri du sud-ouest de l'Iran offre à ce propos un cas exemplaire. En questionnant certaines des hypothèses qui avaient jusque-là entravé la compréhension des réalités nomades – notamment la prétendue spécialisation économique de ces groupes dans une production de subsistance, leur isolement géographique aussi bien que politique et l'idée d'un système social intrinsèquement égalitaire –, l'auteur propose de considérer l'adaptation écologique comme un élément central des systèmes sociaux des groupes pastoraux. De ce point de vue, la sédentarisation ne serait plus une pratique incompatible avec le « mode de vie nomade » : elle pourrait être mieux comprise dans les termes d'une stratégie d'adaptation utilisée par les peuples pastoraux pour maintenir l'équilibre démographique dans un contexte écologique spécifique.

En ce qui concerne notre région d'étude, G. Oba (1990 : 41) illustre l'exemple des groupes Obbu Borana qui, lors des épisodes de sécheresse des années 1983-84, après avoir été engagés dans des activités d'agriculture sédentaire pendant une période d'environ deux décennies, recommencèrent à pratiquer l'élevage nomade, dans le but de protéger les animaux qui étaient restés en vie.

La négation de l'idée que la sédentarisation puisse constituer l'une des stratégies adoptées par les groupes pastoraux pour mieux exploiter leur territoire s'inscrit dans une méconnaissance plus générale des caractéristiques écologiques des environnements arides et semi-arides. Souvent, il s'agit de zones de transition qui, la plupart du temps simplement traversées, ont été mal identifiées. Comme O. Aurenche le souligne pour le cas de la steppe syro-jordanienne (1995), l'histoire de ces régions a toujours été écrite par les habitants des villes, ce qui a contribué à augmenter la confusion entre les zones arides et les zones semi-arides, comme par exemple le désert et la steppe, deux espaces écologiques pourtant caractérisés par des activités

---

<sup>64</sup> P. C. Salzman (1980a) parle à ce propos des « nomades en liste d'attente ». R. Bocco (2000) témoigne du retour à la mobilité territoriale de populations auparavant impliquées dans des programmes de sédentarisation dans plusieurs pays de la péninsule arabe dans les années 1960.

productives différentes et où différents animaux peuvent être élevés. Cette méconnaissance découle de la nature des relations politiques entre acteurs sédentaires et populations nomades. Si, au fil des époques, le nomade est resté pour le sédentaire un interlocuteur privilégié et un intermédiaire indispensable, une ambivalence croissante s'est peu à peu installée dans leurs relations : l'intérêt politique des puissances coloniales et des premiers États nationaux rencontrant le besoin de contrôler les nomades, contraste avec la place marginale dans laquelle le nomade a été progressivement relégué, et avec la condition de son acceptation sociale reposant entièrement sur sa sédentarisation.

Il est ainsi important de mieux connaître l'histoire des régions arides et semi-arides, et le rôle que les populations nomades ont joué dans l'exploitation de ces territoires : un rôle à la fois technique et social, pour ce qui concerne l'organisation des trafics caravaniers, et militaire, les nomades étant engagés en tant que protecteurs de biens et de personnes traversant ces régions (Cassanelli 2010b, Asad 1973). Par exemple, chez les Bédouins des steppes du Moyen-Orient, plusieurs modes d'exploitation des ressources locales existent : si l'élevage, le commerce et l'extraction de minéraux constituent leurs activités économiques principales, une observation détaillée de l'environnement écologique des régions semi-arides montre aussi que les activités agricoles peuvent être complémentaires au pastoralisme plutôt que concurrentielles avec celui-ci.

Ces considérations s'avèrent également pertinentes dans le cas des terres semi-arides situées à la frontière entre l'Éthiopie et le Kenya que nous avons étudiées. Il existe une histoire des formes d'exploitation de ces régions pastorales dont nous souhaitons rendre compte (Djama 1997). Les populations pastorales ont en effet historiquement occupé des territoires stratégiques, traversés par les routes commerciales reliant les villes côtières somaliennes aux terres de l'intérieur<sup>65</sup>. Leurs activités étaient liées à la protection militaire des caravanes commerciales, mais aussi

---

<sup>65</sup> Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Philip Zaphiro, représentant de l'administration coloniale britannique à Moyale entre 1902 et 1905, observe que les trois principaux axes commerciaux traversant les territoires qui ont fait l'objet de notre étude relient El-Leh à Lugh ; la route *via* Gaddaduma et El-Wak jusqu'à Bardera ; la route *via* Debel et Kojjera jusqu'à Kismayu (Cashmore 1965 : 168).



à la commercialisation des produits de la production locale (chameaux, bœufs, chèvres, moutons, queues de girafe, peaux de léopard, bois parfumés, encens, myrrhe, gommes), qui étaient échangés contre du tabac, du maïs, des vêtements ainsi qu'avec d'autres produits provenant des villes somaliennes. Notons que le passage des caravanes à travers les territoires habités par plusieurs groupes nomades, potentiellement hostiles au passage des commerçants caravaniers, était assuré en pays somali par la figure du *abbaan*<sup>66</sup>, « un courtier, un homme d'escorte, un agent commercial, un interprète » selon la définition de l'explorateur colonial Burton (Djama 1997 : 414). Comme M. Djama (1999 : 343) le souligne, il s'agit d'un individu « ayant converti le prestige acquis dans la sphère pastorale en un rôle de courtier et de protecteur dans celle de la production marchande ». En effet, le *abbaan* mobilisait toute la force de son lignage pour assurer la protection de la caravane : en cas d'attaques, considérées comme une atteinte à l'honneur du lignage de l'*abbaan*, des réparations étaient exigées par les « victimes » pour l'ensemble des membres du lignage. Ce système a été décrit en détail par Ibn Battuta, explorateur et voyageur marocain souvent qualifié aussi d'historien et géographe, lors de sa visite à Mogadiscio en 1330 (Swift 1979 : 449)<sup>67</sup>.

Nous voulons souligner la continuité des connexions établies avec l'extérieur par les groupes nomades et le développement des rapports politiques entre les habitants des régions pastorales du sud éthiopien et les populations sédentaires<sup>68</sup>, initialement établis à travers le commerce. La figure locale de l'*abbaan* est à ce titre exemplaire car elle est l'expression des structures segmentaires, mais aussi des alliances établies en dehors des relations agnatiques afin de mieux contrôler le

---

<sup>66</sup> Ce terme somali désigne le courtier ou le protecteur (Lewis 1961 : 188). Nous soulignons la proximité de ce terme avec le mot « père » en langue oromo (*abba*) – que nous retrouverons dans le cadre de l'analyse des institutions sociales régissant l'accès à l'eau (*abba herega*) –, et avec la racine du même mot en arabe (*ab*).

<sup>67</sup> Des recherches plus récentes montrent que les nomades continuent à maîtriser le transit des biens et des personnes dans l'espace du désert somali. À ce sujet, Amina Said Chiré (2007), témoigne que les émigrants éthiopiens voulant quitter le pays comptent sur la « guide » des groupes pastoraux habitant dans la région de Dire Dawa dans l'Est éthiopien pour atteindre Djibouti, après un voyage à pieds de neuf jours, et échappent au contrôle de la police djiboutienne.

<sup>68</sup> Cela sans oublier le développement d'entités politiques issues de régions semi arides et suffisamment autonomes pour traiter avec le pouvoir central comme l'Islam, premier empire né de la steppe, qui « (...) illustre (...) la revanche éclatante des nomades sur les sédentaires » (Aurenche 1995 : 33).

territoire et élargir les réseaux économiques locaux (Marchal 1999 : 80). Ces relations nous montrent l'imbrication entre les activités économiques et commerciales et le système lignager, et confortent l'approche illustrée dans les pages précédentes consistant à saisir « globalement » les sociétés pastorales, observées à plusieurs échelles d'analyse et dans toute la complexité de leurs relations.

### *1.3.3. Organisation des déplacements nomades et contrôle politique du territoire*

L'analyse des pratiques de mobilité territoriale, et en particulier des mouvements sur de longues distances, doit prendre en compte le fait que les groupes nomades se déplacent sur un territoire contrôlé politiquement. Dans certains cas, le contrôle politique (et par conséquent, la possibilité pour les groupes nomades d'utiliser les ressources naturelles dans le cadre des activités économiques pastorales) est justement la raison principale qui justifie l'adoption d'une stratégie de mobilité nomade.

Nous allons traiter cette question en nous appuyant sur les cas ethnographiques de deux populations pastorales de l'Iran (Salzman 1999a : 38), qui nous permettront d'aborder certains questionnements pertinents pour l'étude du contexte pastoral éthiopien. Nous pourrions également recourir à d'autres ethnographies selon les besoins. Les bergers baloutches du sud du pays sont ainsi engagés dans différentes activités productives, qui comprennent l'élevage de moutons, de chèvres et de chameaux, de même que la culture de céréales, de légumes et de fruits, et la culture de palmiers-dattiers. Ces activités ont été adaptées par la population pour vivre dans un environnement aride, où la disponibilité des pâturages dépend de précipitations très variables et réparties de manière aléatoire sur le territoire. Les mouvements des Baloutches répondent ainsi à la nécessité de trouver des pâturages convenables pour les différentes espèces d'élevage et de l'eau pour les animaux et la consommation domestique. En même temps, les routes nomades sont définies dans un souci de ne pas trop se rapprocher des zones où se trouvent les animaux malades, et de ne pas trop

s'éloigner des cultures qui requièrent plus d'attention. Plus qu'une simple recherche des ressources « rares », les migrations de ces groupes constituent des mouvements très ciblés. Elles nécessitent une connaissance approfondie des territoires et des relations politiques qui s'y instaurent, et montrent la capacité des groupes nomades à répondre à des exigences de production spécifiques et d'adapter leurs activités économiques aux possibilités offertes par l'environnement. La conception de l'environnement par les nomades comprend donc des facteurs écologiques, économiques et socio-politiques, avec lesquels ils interagissent (Salzman 1978b).

Comme P. C. Salzman l'écrit, « (...) les nomades ne vivent pas pour migrer, mais migrent pour vivre » (1999a:45) : les mouvements migratoires ne sont pas dus à une « prédisposition » ou à une « vocation » des populations pastorales, ils font plutôt partie d'une stratégie plus générale d'adaptation à un environnement de vie complexe. La référence exclusive à la contrainte écologique risque de réduire la compréhension des pratiques migratoires à un mouvement sporadique et occasionnel. Il est nécessaire de saisir la complexité des pratiques de mobilité des populations vivant dans un contexte écologique caractérisé par un haut degré de variabilité et d'instabilité. Afin d'abandonner cette vision réductrice du nomadisme, il est nécessaire de rendre compte du fait que le mouvement nomade, qui implique souvent une dislocation du lieu habituel de résidence d'une famille ou d'une communauté entière, permet de poursuivre et d'intégrer différents objectifs économiques et productifs pouvant aboutir au développement de certaines formes privilégiées de mobilité, comme dans le cas de la transhumance.

Un deuxième cas, toujours analysé par Salzman (1999a), et qui concerne le peuple des Turkmènes Yomut, est utile pour notre réflexion. Les membres du clan Turkmène Yomut vivent dans la partie nord-est de l'Iran et ont diversifié leurs activités productives afin de s'adapter à deux niches écologiques présentes dans ces régions. Chaque tribu Yomut est composée de bergers (*charwa*) habitant la steppe désertique, et d'agriculteurs (*chomur*) spécialisés dans la production de céréales (Salzman 1999a : 41). En effet, les activités productives de ce groupe ne se limitent pas à une économie de subsistance ; elles sont également orientées vers la

commercialisation de produits fermiers sur les marchés locaux : il s'agit là d'activités qui auraient pu facilement être adaptées à un mode de vie sédentaire. Historiquement, les Turkmènes ont migré des régions de l'Asie centrale vers l'Anatolie. Il est toutefois difficile de rattacher les déplacements de ces groupes à un modèle de nomadisme spécifique, car le nomadisme est pour eux une stratégie d'adaptation politique. Cette stratégie, basée sur des mouvements saisonniers réduits, doit être ainsi comprise comme une adaptation à l'hostilité qui a historiquement marqué les relations entre ce groupe ethnique et l'État iranien. Ainsi, les Turkmènes ont adopté des pratiques de mobilité spatiale, franchissant les frontières de l'Iran, de la Syrie, de la Jordanie et de la Palestine, ce qui leur a permis de négocier et former des alliances stratégiques avec d'autres groupes sédentaires ou nomades dans ces différentes régions, tout en préservant au fil du temps une certaine indépendance militaire et économique.

Ces deux études de cas fournissent quelques éléments qui nous permettent de faire avancer notre réflexion. En effet, au cours de nos séjours chez les Garri, nous avons eu l'occasion d'observer un modèle de mobilité territoriale similaire à celui de Baloutches d'Iran décrit par Salzman. La morphologie des basses terres du sud de l'Éthiopie se caractérise en effet par la présence de vastes plaines semi-arides ; les pluies sont très inégales, concentrées sur la période de mars à juin (longues pluies ou *ganna*, en langue oromo<sup>69</sup>) et de septembre à novembre (pluies secondaires ou *haggaya*)<sup>70</sup>. Chez les pasteurs garri les activités économiques et les déplacements sont organisées en fonction de cette variabilité saisonnière. Néanmoins, les routes des pasteurs ne dépendent pas uniquement des contraintes imposées par un environnement changeant. Elles sont également définies en relation avec la capacité de « résistance » des divers animaux d'élevage. Cet élément est visible dans les informations que nous avons pu obtenir pendant notre étude de terrain. Chez les Garri, en période de saison sèche, les bovins doivent être abreuvés tous les deux ou trois jours, et doivent rester dans un périmètre d'environ 15 kilomètres autour des points

---

<sup>69</sup> L'oromo (*afaan oromo* ou *oromiffa*) est une langue appartenant à la famille des langues couchitiques de la Corne d'Afrique. Elle est utilisée principalement en Éthiopie, mais aussi au Kenya, en Somalie et à Djibouti.

<sup>70</sup> Une analyse détaillée du calendrier des pluies et des activités sociales qui y sont associées dans les régions où notre étude se situe est proposée dans le chapitre 4 (§ 4.3.1).

d'eau, alors que les dromadaires peuvent résister plus longtemps – jusqu'à 18 jours –, ce qui leur permet de parcourir de plus longues distances à la recherche de pâturages<sup>71</sup>. Les pratiques pastorales des Garri peuvent donc être comprises comme des formes d'adaptation tout aussi politiques qu'écologiques à leur environnement.

En effet, les stratégies de mobilité territoriale des groupes nomades ne dépendent pas simplement de l'abondance ou de la rareté des ressources naturelles, mais plutôt de la possibilité d'y accéder. Les arrangements locaux entre plusieurs groupes pastoraux pour l'accès aux ressources en eau et en pâturage, ainsi que les relations entre groupes nomades, populations sédentaires, autorités étatiques et acteurs internationaux engagés dans la gestion des ressources naturelles, sont ainsi un élément central de l'étude des pratiques de mobilité pastorale. L'adaptabilité des groupes pastoraux aux bouleversements écologiques et sociaux peut s'observer dans les régions où se situe notre recherche. Depuis les années 1990, le développement d'un marché dédié à la commercialisation du lait de chameau en milieu urbain (en particulier dans les villes de Negelle, Moyale, Filtu et Dollo, voir la carte 2 à page 175) représente un changement majeur dans les activités économiques de la population locale (Abdullahi et al. 2013 ; Herren 1992). Ce fait doit être contextualisé dans le cadre d'un processus d'urbanisation importante dans les régions pastorales situées au sud-ouest de la Somali Region<sup>72</sup>. Cette urbanisation est due notamment au retour des réfugiés somaliens à la fin de la guerre de l'Ogaden entre l'Éthiopie et la Somalie, à de nouvelles opportunités d'emploi déterminées par la présence accrue des acteurs du développement et de l'aide humanitaire, à une bonne offre de services publics (hôpitaux, écoles) et à la création de petites exploitations agricoles dans les zones péri-urbaines en lien avec les marchés locaux. Si les pasteurs offrent traditionnellement le lait de chameau à leurs proches lorsqu'ils leur rendent visite en ville, la commercialisation de ce produit dans les marchés urbains est un phénomène

---

<sup>71</sup> Il s'agit là d'un élément important pour comprendre les dynamiques migratoires et d'expansion territoriale des groupes somalis du sud éthiopien sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre 3 (§ 3.1.3).

<sup>72</sup> Il s'agit d'une des neuf régions formées en 1995 suite à la ré-organisation fédérale de l'Etat éthiopien. Les processus qui ont abouti à cette division administrative et territoriale ainsi que son incidence sur l'accès aux ressources naturelles chez les populations pastorales du sud du pays seront examinés plus tard (§ 3.3).

récent. Cette activité économique est rendue possible grâce à la collaboration entre les pasteurs sédentarisés et ceux qui sont encore engagés dans l'élevage mobile des animaux : ainsi, seuls les chameaux laitiers et leurs chamelons sont gardés dans ou autour de la ville, les autres animaux étant confiés aux membres de la famille dans les zones rurales. La commercialisation du lait de chameau permet donc de réaffirmer l'importance des connections sociales et économiques entre les populations urbaines et rurales, qui constituent une caractéristique majeure du pastoralisme somali (Lewis 1994 : 123).

Cet exemple confirme une fois encore l'adaptabilité des groupes pastoraux et l'importance de leurs relations sociales et économiques, tout en mettant en question les représentations qui, à l'encontre de cette réalité, enferment les pasteurs dans une condition de spécialisation exclusivement économique et d'isolement. Le cas des pasteurs engagés dans la commercialisation du lait de chameau nous invite également à réaffirmer, à la suite de Barth (1961 : 103-111), que le phénomène de sédentarisation des nomades ne concerne pas simultanément tous les pasteurs, et qu'il n'aboutit pas nécessairement à un processus de paupérisation. Cette évolution particulière s'est produite, comme nous le verrons, dans des contextes où les nomades sédentarisés n'ont pas été en mesure de garder un lien avec le monde pastoral.

Ainsi, dans ce travail nous n'idéaliserons pas une « culture nomade » isolée de son contexte, et nous ne parlerons pas de « populations nomades » : nous analyserons plutôt les stratégies d'adaptation des groupes nomades (Salzman 1999a). Le nomadisme sera ainsi considéré comme l'une des stratégies économiques dont les pasteurs disposent pour habiter et exploiter un environnement de vie complexe. Nous développerons cette idée en prêtant une attention particulière aux pratiques de gestion des ressources pastorales, qui ne peuvent pas être comprises uniquement à partir de leur caractère « naturel », et qui doivent au contraire être mises en relation avec la pluralité de facteurs qui déterminent la possibilité d'y accéder et de les exploiter. Nous souhaitons ainsi inscrire notre travail dans la tradition anthropologique de la reconceptualisation du « pasteur nomade », dont nous avons retracé les caractéristiques principales au cours de ce chapitre, tout en enrichissant et prolongeant

cette réflexion.

Dans notre analyse, nous avons montré que la capacité sociale des populations pastorales de faire face aux changements et aux mutations s'exprime notamment à travers la multiplicité des pratiques écologiques liées à la gestion des ressources naturelles. Cela nous permet de nous rapprocher de la ressource naturelle qui a été au cœur de notre étude de terrain au sud de l'Éthiopie, l'eau, en prêtant attention aux dynamiques de changement qui accompagnent la construction d'un nouveau puits, et aux processus décisionnels aboutissant à la distribution des droits d'accès à l'eau.

Ces changements dans les modalités d'utilisation des ressources naturelles expriment la capacité des groupes pastoraux de s'adapter aux dynamiques de changement contemporains, observées à plusieurs niveaux : activités productives, formes d'organisation sociale, valeurs et configurations identitaires. L'analyse des changements dans la gestion des points d'eau et dans les modalités d'accès aux puits permet de mettre l'accent sur la capacité d'adaptation des groupes pastoraux, et de remettre en question les stéréotypes faisant des nomades des populations traditionalistes, non affectées par un processus de stratification sociale et économique et reléguées dans une condition de « stagnation technique » (Pouillon 1990). Cette démarche sera utile à notre réflexion dans la mesure où elle nous permettra d'analyser la variabilité dans le temps des activités productives et de l'identité des sociétés pastorales.

## CHAPITRE 2

### LA GESTION DE L'EAU EN MILIEU PASTORAL COMME ENJEU IDENTITAIRE ET POLITIQUE

La construction de notre problématique de recherche, et la décision d'axer notre étude sur les pratiques liées à l'utilisation des ressources hydriques s'est fondée sur une approche de l'eau en tant que domaine culturellement complexe et socialement construit. Ce chapitre est consacré à l'analyse de l'eau en tant qu'objet de recherche en anthropologie : nous chercherons à comprendre comment cette discipline s'est historiquement intéressée aux questions liées à l'eau et quelles approches théoriques y ont été associées.

En écho à la déconstruction de la catégorie de « pasteur nomade » et à la mise en exergue de la diversité des populations pastorales proposées dans le premier chapitre, nous souhaitons critiquer l'approche médiatisée et journalistique qui considère l'eau avant tout comme une ressource « rare » : cette idée désocialisée de l'eau a contribué à l'affirmation d'une vision des ressources naturelles comme relevant exclusivement d'un savoir technique et spécialisé. La démarche qualitative et comparative de l'anthropologie nous permettra de questionner la séparation des problématiques techniques et sociales liées à l'eau et de resocialiser cette ressource. À cette fin, nous mobiliserons d'abord les résultats des études menées dans des contextes sédentaires et agricoles. Ces travaux nous permettront de décrire les



relations socio-culturelles qui se nouent autour de la gestion d'un réseau d'irrigation et de saisir le rôle social des objets techniques dans des contextes de changement, tels les projets de modernisation agricole.

Nous poursuivrons en illustrant les pistes de recherche possibles dans le cadre d'une étude consacrée aux sociétés nomades et pastorales et centrée autour de l'analyse des pratiques d'utilisation de l'eau. Le cas des populations pastorales du sud éthiopien nous permettra d'illustrer comment l'idée de l'eau en tant que ressource « rare » a historiquement été utilisée pour légitimer de grands projets hydrauliques, instruments de contrôle politique déguisé des nomades. En effet, la « rareté » des ressources hydriques est moins déterminée par des facteurs exclusivement naturels que politiques, liés aux restrictions territoriales imposés aux pasteurs et à l'impossibilité qui leur est faite de se déplacer.

Observée dans le cadre d'une analyse des groupes pastoraux, l'eau apparaît dans toute sa complexité sociale et culturelle : en nous appuyant sur la description des réseaux d'échange et de solidarité construits à travers la circulation du bétail, nous montrerons que ce qui est en jeu dans les possibilités d'accès à l'eau ne se limite pas à la dimension « matérielle » des ressources hydriques, mais concerne aussi les relations socio-culturelles entre les pasteurs qui partagent l'accès aux mêmes ressources. Nous serons ainsi en mesure de décrire la reconfiguration des droits de propriété sur les ressources naturelles en milieu pastoral, le processus de marchandisation de l'accès aux ressources naturelles, mais aussi le rôle des pasteurs dans la résistance à ce processus.

## 2.1. De H<sub>2</sub>O aux eaux locales : l'eau comme objet d'étude en anthropologie

### 2.1.1. *Le rôle de l'eau dans le renouvellement de l'approche socio-anthropologique de l'innovation technologique en contexte agricole*

Dans les pages suivantes, nous voulons rendre compte du processus qui a permis de faire de l'eau un objet central de la réflexion anthropologique. Pour cela, nous nous inspirerons de l'introduction d'un ouvrage récent (Casciarri et Van Aken 2013), qui propose une vue générale des travaux consacrés aux ressources hydriques en sciences sociales.

Bien que l'eau soit une ressource particulièrement imbriquée dans les rapports socioculturels, l'anthropologie s'est longtemps désintéressée de sa gestion<sup>73</sup>. Dans la littérature anglophone, les problématiques liées à l'eau ont été traitées dans le cadre des études portant sur les enjeux politiques des réseaux hydriques (Chambers 1980), sur les relations entre culture et environnement (Geertz 1972) et sur les dynamiques de changement socio-culturelles observées dans un contexte de modernisation agricole (Appadurai 1990). L'attention de l'anthropologie pour l'eau a été réaffirmée grâce à des travaux récents (Strang 2005 ; Mosse 2003) et à des contributions des études issues du domaine du développement (Mehta 2001 ; Molle et al. 2009), sur lesquels nous reviendrons au cours de ce chapitre. Ces recherches ont situé les pratiques de gestion de l'eau au cœur des dynamiques de changement contemporaines, en mettant ainsi en évidence la dimension politique de la gestion de l'eau, objet d'intérêts pluriels et diversifiés. Dans la littérature française, avant deux publications récentes,<sup>74</sup> *Études rurales* est la seule revue scientifique à proposer deux dossiers sur l'eau (1984 et 1989) publiant des recherches réalisées par des anthropologues. La monographie de G. Bédoucha (1987) sur les systèmes oasiens du sud tunisien et, plus récemment, les travaux d'autres anthropologues (Aubriot 2002, Riaux 2006), qui se

---

<sup>73</sup> Nous prenons en considération ici la place marginale des problématiques liées à l'eau en anthropologie pour ensuite considérer dans les pages suivantes la « rareté » des études consacrées aux populations nomades et faisant de l'eau leur problématique de recherche principale.

<sup>74</sup> Le numéro du *Journal des Anthropologues* coordonné par B. Casciarri et M. Van Aken, « Anthropologie et eau(x) », et la revue *Autrepart*, « Savoirs sur l'eau : techniques, pouvoirs ».

focalisent sur la gestion locale des systèmes d'irrigation en milieu rural dans différents contextes ethnographiques, ont contribué à valoriser le potentiel de l'eau en tant qu'objet d'étude privilégié de la réflexion en anthropologie, en mettant en avant la possibilité d'explorer « à travers » les problématiques de l'eau des réseaux sociaux, économiques, politiques et culturels, et en mobilisant des approches théoriques plurielles, qui relèvent à la fois de l'anthropologie des techniques, de l'anthropologie économique et de l'anthropologie politique. Cet intérêt récent pour l'eau s'inscrit également dans une période historique où la gestion des ressources hydriques s'est imposée comme une question stratégique majeure, dans un contexte de globalisation et en liaison avec des les questions des pénuries et du changement climatique (Casciarri et Van Aken 2013, Orlove et Caton 2010).

Dans le domaine des études en sciences humaines sur l'eau, l'observation des usages agricoles de cette ressource a facilité l'analyse des relations entre les systèmes hydrauliques d'irrigation et l'organisation sociale qui en découle. La plupart des études dont notre recherche s'inspire (Aubriot 2004, Riaux 2006, Bédoucha 1987, Mosse 2003) ont été réalisés dans un contexte sédentaire et agricole, là où l'eau et les infrastructures hydrauliques sont imbriquées. Ces travaux ont permis d'analyser l'eau comme un vecteur de nouvelles relations sociales et politiques, et de reconnaître ainsi la faculté des ressources hydriques de créer des réseaux et des champs d'interaction. Les caractéristiques de la société locale seraient donc « inscrites » dans les réseaux hydrauliques, qui sont considérés comme un « miroir » des formes d'organisation socioculturelle. O. Aubriot (2011 et 2004), par exemple, développe l'idée d'une possible lecture des réseaux du système d'irrigation au Népal comme une sorte « d'archive » ou de mémoire historique de la société. La notion de l'eau en tant que « source d'histoire » parce qu'inscrite dans un système d'irrigation locale, avait d'ailleurs été déjà utilisée au sujet des oasis du sud tunisien par G. Bédoucha (1987), pionnière des études anthropologiques sur l'eau en France.

En dépassant la seule dimension naturelle et physique des ressources hydriques, ces recherches ont pu mettre en évidence des aspects politiques liés aux réseaux techniques : être connecté à un réseau de distribution hydrique signifie avoir accès à

l'eau et, en même temps, s'insérer dans un ensemble de relations sociales, culturelles et politiques (Orlove et Caton 2010). L'attention anthropologique pour les systèmes socio-culturels construits autour des systèmes d'irrigation s'inscrit également dans un processus de renouvellement de l'analyse de l'innovation technique qui, dans un premier temps, avait été conçue comme mettant en jeu d'une façon indissociable la définition de la société dans laquelle les techniques sont insérées. Sous l'influence de K. Wittfogel (1957), qui décrit la constitution d'un type particulier de configuration étatique fondée sur le contrôle des ressources hydriques, l'innovation technique (canaux d'irrigation, tuyaux de distribution, pompes, etc.) a été perçue comme un instrument de domination politique et de centralisation bureaucratique capable de rattacher la population locale aux structures administratives de l'État central. En mobilisant des expressions telles que « société d'irrigation » ou « organisation hydraulique », Wittfogel décrit la forme d'organisation sociale « totalitaire » qui, selon lui, serait déterminée par les impératifs organisationnels d'un système d'irrigation à grande échelle. La dimension matérielle du réseau hydraulique a été ainsi au centre de l'approche déterministe selon laquelle tout projet de système d'irrigation serait l'expression d'une rationalité techno-économique.

Des recherches plus récentes (Molle 2008, Mosse 2003) ont saisi l'importance d'intégrer l'étude du dispositif bureaucratique à la base des activités d'irrigation à l'analyse du réseau hydraulique physique. Cela a permis de montrer, contrairement au caractère autoritaire « inévitable » postulé par Wittfogel, la variété des systèmes socioculturels qui peuvent se construire « à travers » un réseau d'irrigation. Dans la même perspective, à partir de l'analyse de l'impact économique, social et environnemental des infrastructures hydrauliques, les recherches sur la formation de bureaucraties hydriques (ou « hydrocracies ») (Molle et al. 2009) ont remis en question la thèse selon laquelle les infrastructures du développement hydrique constitueraient un outil capable d'intégrer matériellement et symboliquement les populations locales dans un réseau de relations politiques contrôlé par les autorités centrales.

Cela apparaît évident lorsqu'on considère la difficulté d'administrer les projets hydrauliques visant à perfectionner et améliorer la productivité agricole mis en place dans les pays du Sud. Nous pouvons ainsi faire référence aux recherches qui décrivent les pratiques de « sabotage » des réseaux hydrauliques opérées par les populations locales pour se ré-approprier l'eau (Van Aken 2012), ou les études évoquant les solutions alternatives pour l'approvisionnement en eau, comme la mise en place d'institutions sociales parallèles aux organismes étatiques assurant la gestion du réseau hydraulique (Allès et Brochier-Puig 2013). Ces pratiques constituent un bon exemple pour observer la façon dont les acteurs locaux peuvent coopérer entre eux pour poursuivre des objectifs différents de ceux définis lors de la planification du système d'irrigation. Les dispositifs techniques de gestion des réseaux hydrauliques, bien que fondés sur une idée de l'eau désocialisée, ne sont donc pas en mesure de faire disparaître les logiques sociales et les relations socioculturelles historiquement liées à l'eau au niveau local. En effet, si du point de vue technique il y a un seul système d'irrigation, celui des ingénieurs, plusieurs approches doivent être en réalité mobilisées dans le cadre d'un projet de modernisation hydraulique pour rendre compte des pratiques sociales liées à l'eau. Les ingénieurs et les hydrologues, comme l'affirme R. Chambers (1980 : 31),

« ... sont beaucoup plus concernés par le captage, le transport et le stockage de l'eau, et moins par l'organisation de l'accès. Un ingénieur pense en termes de canal de dérivation, réservoir, barrage, force de gravité, puits, pompe, réseau d'irrigation principale ou secondaire. Le type de structure l'échelle de de l'intervention hydraulique sont les principaux critères d'analyse. Un hydrologue réfléchit en termes de cycles de l'eau et de type de source d'eau: s'agit-il d'un puits profond ou de surface? Quel est le type de source? Quel est le système de stockage de l'eau de ruissellement? Y-il-a-t-il un système d'irrigation par détournement de rivière? »<sup>75</sup>

La conception technique d'un réseau hydraulique est fondée sur de simples suppositions concernant l'organisation sociale de la population concernée, qui peuvent entrer en contradiction avec les logiques qui régissent l'utilisation de l'eau au niveau

---

<sup>75</sup> « ... are much concerned with that acquisition, transport, and storage of water and less with its distribution. An engineer talks and thinks in terms of diversion channel, tank, dam, gravity, well, pump, major and minor irrigation, with the type of structure and scale of operation as his main criteria. Hydrologist thinks and talks in terms of water cycles and source of water - shallow or deep well, spring, surface run-off storage, and river diversion irrigation, for example. » Chambers (1980 : 31)

local. Il nous paraît à ce propos important de rappeler le rôle de l'eau dans le développement d'un nouveau regard de l'anthropologie vis-à-vis des objets techniques.

En effet, si l'intérêt de la discipline pour l'étude des faits techniques et des objets a commencé dès le XIX<sup>e</sup> siècle avec les études sur les cultures populaires et le folklore, l'anthropologie des techniques a investi le domaine des relations entre les hommes et les « choses » dans une dynamique qui a accordé une place prépondérante aux pratiques mises en œuvre dans ces relations.

Les travaux des ethnologues français, tels Marcel Mauss ou André Leroi-Gourhan, ont été consacrés à la notion de système socio-technique : l'objet technique est devenu aux yeux de l'anthropologie un témoin privilégié des échanges, des emprunts, des innovations et des pratiques sociales qui sont associés aux artefacts techniques (Latour et Lemonnier 1994). Les questions d'eau ont contribué à ce tournant : les techniques ne sont plus reliées à une simple collection d'artefacts, mais à un processus de conditionnement réciproque entre convention sociale et objet technique, ce dernier étant conçu comme un médiateur participant à la construction des différences sociales comme à la transformation des identités ethniques. Distingué par ses propriétés relationnelles, le réseau hydraulique apparaît ainsi comme le seul modèle de compréhension vraiment capable de dépasser le dualisme entre les contraintes matérielles et les caractéristiques d'une culture donnée (Akrich 1994).

Le processus d'« insertion sociale » des techniques et le renouvellement du paradigme socio-anthropologique de l'innovation technologique s'est poursuivi par la prise en considération du transfert de technologies entre pays du Nord et du Sud réalisé dans le cadre des programmes d'aide au développement. L'anthropologie s'est intéressée à l'innovation technologique, souvent introduite par des acteurs extérieurs, comme dans le cas des projets de développement ; il s'agit d'une composante forte des dynamiques de changement social dans les pays du Sud. L'accent a été mis sur l'analyse de l'interaction entre les technologies, les dynamiques sociales et les valeurs

culturelles attribuées à l'innovation<sup>76</sup>. Ainsi, l'innovation technique (dans notre étude de cas, l'équipement mis à disposition pour effectuer les travaux de creusement d'un puits, ou les pompes hydrauliques installées sur certains points d'eau par les organisations de l'aide au développement) s'intègre dans des dynamiques sociales plus élargies. Ces considérations sur les processus d'innovation technologique ont par ailleurs contribué à la reconceptualisation même des projets de développement, qui se révèlent être un espace de négociation entre différents acteurs plutôt que l'effet d'un changement planifié (Olivier de Sardan 1995 : 90).

Cela nous amène à problématiser le rôle des formes de connaissance en jeu dans une situation de changement social, notamment lorsque ce dernier concerne des applications « techniques ». La distinction entre savoir technique ou « moderne » et savoir local ou « traditionnel » cesse d'être significative lorsqu'on considère le lien entre ces formes de connaissance et leur contexte épistémologique plus large<sup>77</sup>. A. Appadurai (1990) clarifie ce point : en analysant l'introduction d'un système de pompage électrique pour l'extraction de l'eau en Inde, il montre que cette innovation technologique détermine l'adoption d'un système particulier de mesure de la quantité d'eau et que ce changement doit être observé dans le cadre d'un processus à long terme de rationalisation de la commercialisation de l'agriculture et de la vie rurale. L'innovation technologique est donc l'expression d'un système de valeurs, d'attentes et d'intérêts multiples liés à un processus de changement. Loin d'être neutre, le savoir technique est politique et participe à l'affirmation d'une idée de société particulière.

Considérant le caractère culturellement « dense » des ressources naturelles que nous avons évoqué dans les pages précédentes, et les intérêts politiques véhiculés par les savoirs techniques appliqués à leur gestion, il est nécessaire de questionner la présomption d'une priorité du savoir technologique sur les considérations d'ordre social dans un contexte de modernisation hydraulique, et de remettre en question le

---

<sup>76</sup> Deux thèses distinctes ont été mises en question : d'un côté, la thèse de la « neutralité » de la technologie, selon laquelle l'impact d'une innovation dépend simplement de son utilisation, sans que les caractéristiques de l'objet technique exercent une influence sur les dynamiques sociales. De l'autre, la thèse du déterminisme technologique, qui confère à la technologie une « vie autonome » et le pouvoir d'influencer les formes sociales et culturelles au sein d'une société donnée (Akrich 1994 ; Pfaffenberger 1988).

<sup>77</sup> Ces questions ont fait l'objet d'une publication récente (Autrepart 2013).

présupposé selon lequel le savoir technique ou « moderne » pourrait remplacer les formes de savoir local ou « traditionnel » liées à la gestion de l'eau. À l'instar du dispositif technique (pompes, réseaux hydrauliques), dont l'impact sur la réalité sociale locale relève des dynamiques de négociations entre « planificateurs » et « planifiés », les formes de connaissance régissant l'organisation de l'accès à l'eau doivent être considérées comme un savoir-faire pratique, expression des relations sociales entre les divers acteurs impliqués dans ce processus. Nous insistons une fois de plus sur la nécessité de ne pas limiter notre compréhension des formes de savoir liées à la gestion des ressources hydriques au simple aspect technique et matériel de l'eau, car cela reviendrait à naturaliser et dépolitiser les relations de pouvoir en jeu dans ces questions.

Nous développerons ces considérations plus tard dans cette thèse, quand nous étudierons l'organisation de l'accès à l'eau chez les populations pastorales qui font l'objet des interventions de modernisation hydraulique (ou les « bénéficiaires » dans le jargon des instances de l'aide au développement).

### *2.1.2. Les groupes pastoraux, une étude de cas primordiale pour resocialiser les ressources hydriques*

Malgré les quelques productions évoquées dans les pages précédentes, et malgré la richesse des problématiques de recherche que les questions d'eau soulèvent, il est possible d'affirmer que, dans le champ des sciences humaines, l'attention pour la dimension socio-culturelle des pratiques d'utilisation des ressources hydriques et pour les relations entre les hommes et l'eau a été longtemps marginalisée, notamment dans le cadre des études anthropologiques, que ce soit dans des contextes sédentaires et agricoles ou, de manière encore plus marquée, dans des contextes nomades et pastoraux (Casciarri 2013).

Comment expliquer ce relatif désintérêt ? Comme R. Chambers (1980) le souligne, face à la difficulté de mesurer l'eau, en raison de sa fluidité essentielle, il a



été difficile de consacrer du temps et des ressources à l'analyse des pratiques et des comportements de ceux qui gèrent l'eau et les réseaux d'irrigation au quotidien. Une autre raison, à laquelle nous prêterons une attention particulière, permet d'expliquer cette négligence : l'eau a été historiquement associée à une idée du monde naturel comme un ensemble équilibré et autonome qui existerait en dehors des systèmes socioculturels et sans lien avec eux (Ingold 2000).

Nous avons déjà fait référence dans le chapitre précédent (§ 1.1.3) à cette vision de la nature diamétralement opposée à la culture, véritable *tabula rasa* sur laquelle l'homme impose ses actions. Nous souhaitons ici montrer comment cette idée de nature désocialisée a été légitimée par le biais d'une conception de l'eau limitée à sa dimension physique (H<sub>2</sub>O), élément faisant l'objet de simples interventions techniques. L'objectif que nous poursuivons dans ce chapitre, et qui occupe de manière plus générale une place centrale dans la formulation de notre problématique de recherche, consiste à examiner les limites d'une telle approche simplificatrice et déterministe lorsqu'elle est appliquée aux questions liées à l'eau chez les populations pastorales. Cela nous permettra de montrer que c'est à travers l'analyse des pratiques socio-culturelles régissant la gestion des ressources hydriques que l'on peut mieux comprendre les relations complexes entre les groupes pastoraux et leur environnement, et suivre l'évolution de leurs rapports politiques avec les acteurs non-pastoraux. En considérant l'eau comme une ressource socialement et culturellement complexe, nous serons amenés à considérer la changement des formes d'appartenance individuelle et collective des groupes pastoraux, c'est-à-dire à faire des pratiques de gestion de l'eau un objet d'étude approprié pour saisir les dynamiques de l'identité de ces groupes. À une conception de l'eau comme simple H<sub>2</sub>O, coupée des pratiques et des systèmes de valeurs associés à sa gestion, nous voulons substituer une approche visant à rendre compte de la « densité culturelle » des ressources hydriques : l'imbrication sociale de l'eau devient l'une des dimensions de sa matérialité. Nous prêterons ainsi une attention particulière aux « eaux locales » (Casciarri et Vak Aken 2013), et aux représentations et aux pratiques associées à la gestion des ressources hydriques. Pour l'instant, et dans l'économie de cette thèse, soulignons que la marginalisation de la dimension socioculturelle des réseaux d'irrigation s'est traduite

par une ignorance réciproque entre les savoirs techniques liés à l'exploitation des réseaux hydrauliques et les sciences humaines.

La démarche qualitative et comparative caractérisant le travail anthropologique peut nous aider à comprendre que cette division des savoirs ou cette « cartographie des compétences » (Saillant 2011 : 546) liées à l'eau – d'un côté, les aspects techniques, liés à la gestion et à l'entretien des réseaux hydrauliques, de l'autre, les aspects sociaux, qui concernent les pratiques et les relations entourant la gestion de l'eau – représente une spécificité des sociétés industrialisées et est le résultat d'une forme particulière de socialisation de cette ressource<sup>78</sup>. Dans cette perspective, réaliser une étude anthropologique consacrée aux problématiques liées à l'eau reviendrait à explorer le *no-man's land* entre disciplines bien distinctes. Il nous paraît en effet nécessaire de formuler une approche analytique permettant d'analyser les pratiques d'utilisation des ressources hydriques sans limiter notre attention soit aux aspects techniques, soit aux aspects sociaux de la gestion de l'eau. L'objectif consiste donc à remettre en question et à dépasser la séparation entre sciences « dures » et sciences « humaines » afin de rendre compte de la complexité de l'eau et de son imbrication dans les rapports sociaux et culturels. Par le biais de cette démarche, l'eau sera considérée en tant que vecteur de relations sociales, culturelles et politiques, et en tant que clé de lecture pour saisir la variété des mutations en cours au sein des sociétés observées, à partir de la multiplicité des intérêts liés à sa gestion (Mosse 2003).

Dans le cadre de cette démarche, la spécificité de notre travail consiste à choisir les populations pastorales comme étude de cas. Pour cela, nous avons besoin de complexifier la notion de matérialité, afin qu'elle ne se limite pas exclusivement à la dimension physique des ressources hydriques et des infrastructures permettant leur utilisation : il nous faut également prendre en compte les institutions et les

---

<sup>78</sup> Nous pouvons l'observer au quotidien : le robinet pourrait être le symbole de la séparation entre l'homme et l'eau et l'aboutissement du processus historique ayant conduit à confier la gestion de cette ressource à une forme de savoir spécialisé, conçu en première instance comme une « affaire technique » (Illich 1988).

arrangements locaux régissant l'organisation de l'accès à l'eau, ainsi que les relations sociales, culturelles et politiques qui déterminent la façon dont l'eau est utilisée.

Pour développer nos réflexions sur l'eau nous adoptons une démarche similaire à celle utilisée pour l'analyse des populations pastorales dans le chapitre précédent (§ 1.1), et soulignons les analogies entre, d'une part, la déconstruction de la catégorie de « pasteur nomade » et, d'autre part, la remise en question d'une vision simplificatrice et désocialisée de l'eau conçue comme un domaine d'intervention et de planification exclusivement technique. L'un des présupposés qui, comme nous l'avons vu, a contribué à l'amalgame entre pastoralisme et nomadisme ainsi qu'à l'identification d'une forme d'organisation sociale économiquement et politiquement isolée comme caractéristique « propre » du pasteur nomade concerne la négation des relations socio-économiques diversifiées existant entre le monde pastoral et le monde sédentaire. Dans un même mouvement, une idée de l'eau « simple » a pu s'affirmer, séparée des relations sociales, culturelles et politiques qui demeurent au cœur des pratiques de sa gestion. Ces deux visions – celle d'un pasteur nomade idéalisé et celle de l'eau en tant que ressource exclusivement « naturelle » – sont caractérisées par un même processus de désocialisation et de négligence de la complexité sociale et culturelle des ressources naturelles et des pratiques pastorales.

Nous allons ainsi faire converger ces réflexions pour montrer comment une idée de l'eau dé-socialisée a participé du processus de « naturalisation » des populations pastorales (Casciarri 2013). Au sein de ce processus que nous analyserons dans ce chapitre, la représentation de l'eau comme une ressource « rare » (§ 2.2) occupe une place centrale : elle est cohérente avec l'approche qui considère les ressources hydriques comme le domaine d'intervention d'un savoir exclusivement technique, et qui relègue les groupes pastoraux dans une condition de dépendance à une nature conçue exclusivement en termes de contraintes. Pour l'instant, nous souhaitons nous arrêter davantage sur les principales raisons permettant d'expliquer le faible nombre des recherches anthropologiques consacrées aux problématiques de l'eau chez les populations pastorales.

### *2.1.3. La rareté des études sur l'eau en contexte pastoral*

Dans les pages précédentes, nous avons commencé à exposer les principales caractéristiques de l'eau comme objet de recherche en anthropologie et l'intérêt porté à l'analyse socioculturelle des ressources hydriques. Nous allons maintenant nous intéresser à la rareté des études anthropologiques consacrées aux problématiques de l'eau dans un contexte nomade et pastoral. Les considérations proposées dans les pages suivantes sont le résultat d'un constat : en anthropologie, le lien entre l'eau et les formes d'organisation socioculturelle des groupes pastoraux demeure peu exploré. Plus précisément, si l'importance de l'organisation de l'accès aux ressources hydriques dans un contexte nomade est généralement reconnue dans les recherches consacrées aux populations pastorales, rares sont les travaux qui choisissent l'eau comme principale problématique, pour l'articuler à une analyse anthropologique plus élargie. En effet, il nous semble qu'en faisant des systèmes d'irrigation dans des contextes urbains et agricoles l'objet d'étude exclusif d'une « anthropologie de l'eau », on s'empêche d'analyser en profondeur la complexité sociale et culturelle des ressources hydriques.

Il est possible, en suivant Casciarri (2013), de formuler quelques considérations pour comprendre ce manque d'intérêt à l'égard de l'eau dans un contexte nomade. Contrairement aux systèmes d'irrigation des groupes sédentaires et agricoles, qui présentent un caractère pérenne, la gestion des ressources hydriques dans un contexte nomade est marquée par le caractère saisonnier d'une partie des points d'eau utilisés, du fait de la variabilité de la pluviométrie ainsi que de la mobilité spatiale des hommes et des troupeaux pouvant rendre possible l'abandon temporaire ou définitif des points d'eau. L'analyse des pratiques culturelles de gestion de l'eau devrait ainsi être adaptée par conséquent. Comme l'écrit B. Casciarri (2013) :

« L'observation de l'imbrication eau/société aura ainsi à se faire plutôt par l'observation directe et au présent, car le système socio-hydraulique ne laisse pas toujours de traces permanentes. » (2013 : 171)

Selon l'auteure, d'autres facteurs contribuent à réduire l'inscription durable des rapports sociaux liés à l'eau chez les groupes pastoraux, comme par exemple le caractère oral des arrangements locaux concernant la gestion des ressources hydriques, qui contribue à minimiser la visibilité et la durabilité de l'inscription matérielle des points d'eau pastoraux, et à « dérober » au regard de l'observateur extérieur la complexité socioculturelle de l'eau.

La matérialité tangible de l'irrigation et des infrastructures hydriques a donc constitué *a contrario* un point central de la réflexion anthropologique s'intéressant aux problématiques d'eau, à partir de la reconnaissance de l'inscription des logiques sociales dans les systèmes d'irrigation et de la possibilité de « lire » ces systèmes (Aubriot 2013). Pour adapter cette approche analytique à notre contexte d'analyse, et pour examiner la composante relationnelle de l'eau tout en nous éloignant de la simple matérialité du système d'irrigation, nous avons plusieurs pistes à disposition. Il nous faut pour cela adapter nos outils d'observation. Nous proposons donc trois points de réflexion qui correspondent aux pistes de recherche que nous avons explorées pendant notre enquête de terrain et qui seront développées au cours de cette thèse.

Une première question concerne les interventions dites de « modernisation » des usages agricoles de l'eau, et leur impact sur la méthodologie d'enquête dans les sciences sociales. Par exemple, l'installation de pompes puisant l'eau souterraine en profondeur met en compétition des acteurs physiquement distants en raison de l'exploitation d'une même nappe phréatique pouvant être très étendue. Dans ce cas, la matérialité « visible » des réseaux d'irrigation n'est plus un critère suffisant pour identifier les acteurs concernés : en redéfinissant les liens tissés autour de l'eau (Bédoucha 2011), les techniques modernes contribuent à la reconfiguration de l'objet d'enquête, construit sur plusieurs échelles d'analyse. Cette observation nous permet de commencer à nous éloigner du réseau d'irrigation comme site d'observation privilégié pour une ethnographie des pratiques culturelles de gestion de l'eau. D'un côté, les infrastructures d'irrigation (canaux, tuyaux) attirent l'attention des anthropologues souhaitant déchiffrer les relations entre les dynamiques institutionnelles, sociales et hydrauliques, et les relations de collaboration ou de

compétition entre les différents usagers d'un système d'irrigation (Aubriot 2013, Riaux 2006). De l'autre, les techniques de puisement de l'eau ainsi que les politiques de gestion des ressources hydriques au niveau régional ou du bassin versant nécessitent d'adapter la démarche ethnographique. Ainsi, si l'imbrication sociale de l'eau demeure enracinée dans une dimension « locale », il est néanmoins nécessaire d'inclure dans l'analyse le rôle d'autres acteurs, tant régionaux qu'internationaux.

Une deuxième question, liée au besoin d'inclure plusieurs échelles d'analyses que nous venons d'énoncer, nous permet de commencer à considérer la spécificité des pratiques de gestion de l'eau chez les populations pastorales. Il s'agit du besoin d'identifier le point d'eau comme principal lieu d'enquête. Dans un contexte nomade, il est en effet nécessaire d'aborder la question de la matérialité des structures hydrauliques à travers une perspective diachronique au fil du temps : cela permet de rendre compte du caractère saisonnier de certains point d'eau, mais aussi des changements dans leur structure suite à l'intervention de différents acteurs nationaux et internationaux engagés dans la gestion des ressources hydriques. Comme nous le verrons au cours de cette thèse, c'est le cas des puits peu profonds (*adadi*) qu'on peut observer dans les régions pastorales du sud éthiopien. Il s'agit d'un type de point d'eau caractérisé par une structure très simple et éphémère dans la mesure où il peut être creusé pendant une saison sèche et disparaître ou être abandonné par la suite. Ce point d'eau peut être ensuite réhabilité par des ONG, aménagé en béton, clôturé par un treillis. L'histoire d'un point d'eau est caractérisée par l'agrégation de différentes techniques, et peut être « pérennisée » suite à l'intervention d'un acteur extérieur (État, ONG). Un point d'eau aménagé par une organisation du développement peut également avoir un impact sur les déplacements des groupes nomades et des troupeaux ainsi que sur les dynamiques de sédentarisation : nous aborderons ces questions plus tard dans cette thèse (§ 6.3.2), à partir des différences qu'on peut remarquer entre les phases de planification d'une intervention sur un point d'eau, de réalisation des travaux et de son utilisation (Ubels 1989 : 196).

La troisième et dernière question que nous voulons soulever ici pour décrire l'imbrication sociale des pratiques de gestion de l'eau chez les populations pastorales

concerne l'interaction entre les composantes matérielles et symboliques des ressources hydriques. Nous souhaitons illustrer ce point en mobilisant les résultats d'une recherche menée dans les régions pastorales du sud éthiopien où nous avons travaillé. Une enquête menée auprès des pasteurs borana (Dahl et Megerssa 1990) montre en effet que parmi ces groupes, l'importance de l'eau ne se limite pas à un besoin pratique ou matériel. La circulation de l'eau dans le sol, les puits, le lait, et le corps humain symbolise ainsi le flux de la vie sociale. Les points d'eau les plus importants pendant les saisons sèches sont associés à des groupes de filiation patrilinéaire particuliers : l'appartenance sociale est une condition nécessaire pour l'attribution d'un accès à l'eau. Ainsi, l'unité de ces groupements d'agnats est symboliquement reproduite et physiquement régénérée à travers la distribution de l'accès aux puits. En l'absence d'un réseau matériel de distribution de l'eau, il est donc possible de « lire » l'organisation sociale d'une société dans ses pratiques d'utilisation des ressources hydriques, cela en raison du fait que les ressources naturelles sont utilisées comme des ressources symboliques. La complexité socioculturelle de l'eau dans un contexte nomade se révèle ainsi dans les modalités d'organisation de l'accès à cette ressource et dans les formes d'appartenance sociale qui peuvent être mobilisées à cette fin. La valeur symbolique accordée à l'eau reflète les formes d'organisation socio-politique de la société locale et l'évolution des relations sociales, culturelles et politiques à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté pastorale (Tache 2000, Dahl 1996, Dahl et Megerssa 1990, Helland 1982).

À ce propos, précisons que les modalités d'organisation de l'accès à l'eau se caractérisent par une grande marge d'adaptabilité dans l'ordre d'abreuvement des animaux et par une variété des critères donnant un droit d'accès aux puits (y compris en cas d'urgence pour les pasteurs qui n'appartiennent pas au groupement social auquel le point d'eau est traditionnellement associé). Cette précision nous paraît nécessaire pour éviter que notre recherche ne soit paralysée par une idée caricaturale de l'eau. En effet, la représentation de l'eau comme ressource « vitale » risquerait de nier sa valeur symbolique au profit de l'idée de sa disponibilité aléatoire due à un régime pluvieux irrégulier. Par cette perspective, l'importance des relations

socioculturelles véhiculées par l'eau et qui participent à la construction de l'organisation de la société locale serait laissée en arrière plan.

Autrement dit, il y a un risque que l'image d'une eau précieuse et vitale pour les groupes pastoraux – image aujourd'hui reproduite par les acteurs étatiques et de l'aide internationale – soit associée à une condition de rareté. Comme nous le montrerons dans les pages suivantes, cet élément s'avère d'autant plus important pour notre travail si on considère que la rareté de l'eau représente l'un des arguments le plus souvent mobilisés pour affirmer la condition de dépendance des populations nomades à leur environnement, au lieu de saisir les différents facteurs écologiques et sociaux qui peuvent déterminer une situation de pénurie d'eau au niveau local. Ainsi, nous souhaitons montrer d'une part l'intérêt de conduire une étude anthropologique sur l'eau chez les groupes pastoraux en raison des dimensions matérielle et symbolique que l'on peut observer chez ces populations. D'autre part, nous soulignons l'importance de prêter une attention particulière aux institutions et aux arrangements locaux régissant la façon dont l'eau est utilisée et distribuée, aussi bien qu'aux accords politiques entre les populations pastorales et d'autres acteurs (populations sédentaires, État, organisations internationales) qui se construisent autour des points d'eau.

## 2.2. L'eau « rare », pivot idéologique du projet politique pour contrôler et « moderniser » les nomades

### 2.2.1. *La pénurie d'eau comme phénomène social*

La représentation de l'eau en tant que ressource rare est souvent véhiculée dans les pays du Nord par des images des régions semi-arides des pays du Sud, comme si la rareté de l'eau était un problème géographiquement limité et inconnu dans les pays



industrialisés<sup>79</sup>. La rhétorique qui fait de l'eau une ressource « rare » est pertinente à notre réflexion sur la spécialisation des savoirs liés à l'eau (et à la réflexion sur la séparation entre les aspects techniques et les aspects sociaux liés à sa gestion) : en effet, cette rhétorique mobilise un répertoire de solutions qui sont d'abord techniques, et qui s'inscrivent dans un processus historique de sécularisation et de marchandisation de l'eau au sein des sociétés industrialisées, où elle a été canalisée et cachée au regard, pour devenir l'objet d'un savoir technique et spécialisé<sup>80</sup> (Illich 1988, Kaika 2005). Dans d'autres contextes géographiques, l'eau se situe au centre de plusieurs réseaux sociaux, culturels et politiques. Cela nous permet de renverser la question du manque d'eau comme problème exclusivement technique, qu'il faudrait résoudre par le déploiement de savoirs « modernes », et de considérer la rhétorique de la rareté avant tout comme une représentation politique activant une théorie du pouvoir sous-jacente, qui a notamment pour fonction d'opposer « les aborigènes et les modernes » (Amselle 1987 : 478), ou les « développés » et les « sous-développés ». L'idée d'une eau rare et l'image des pays du Sud « en manque d'eau » constituent en réalité une représentation parmi plusieurs possibles de cette ressource. Ces représentations ont également un caractère politique : elles participent d'une image de l'autre construite sur l'idée d'un manque (Rahnema 1998).

Ainsi, l'analyse de la perception de la rareté de l'eau constitue un point de passage obligé si l'on veut déchiffrer les relations sociales multiples qui se développent dans une situation de pénurie d'eau, et pour échapper au piège méthodologique consistant à enfermer les réalités sociales locales dans une relation de subordination aux contraintes imposées par un climat « hostile ». À cet égard, L. Mehta (2001) a analysé les points faibles des discours globalisés sur la rareté de l'eau. Selon elle, la généralisation de la condition de rareté se fait au détriment d'une analyse plus

---

<sup>79</sup> Les contradictions de ces représentations ont été mises en évidence par les études qui ont montré les effets des crises environnementales liées à la pénurie d'eau dans les pays du Nord (Sheridan 1995).

<sup>80</sup> Il est important de spécifier que la médiation impersonnelle du robinet et l'individualisation de l'accès à l'eau au sein des sociétés industrialisées n'empêche pas l'activation de logiques sociales et culturelles régissant les pratiques de consommation de cette ressource, à partir par exemple de la perception de la qualité de l'eau de robinet et de l'eau en bouteille selon le contexte. Ce qui nous intéresse ici, c'est de souligner que, lorsqu'on considère la multiplicité des parcours de socialisation avec les ressources naturelles, le transférer de cette idée particulière de l'eau désocialisée dans des contextes différents se révèle problématique.

approfondie prenant en compte l'alternance des saisons sèches et des saisons humides ainsi que l'irrégularité des précipitations qui caractérise en particulier les régions semi-arides. Dans les contextes nomades et pastoraux, les limites d'une vision de l'eau comme une simple ressource rare ont été soulignées par les recherches ethnographiques qui montrent que les dates des périodes de pénurie d'eau peuvent différer chez les populations nomades habitant une même région géographique.

Une telle « désynchronisation » des perceptions de la sécheresse peut s'expliquer par les différents facteurs qui composent un environnement écologique, dans lequel les relations sociales, culturelles et politiques se reflètent à travers les pratiques locales d'utilisation des ressources naturelles. De ce point de vue, les données pluviométriques enregistrent seulement d'une façon partielle la gravité d'un épisode de sécheresse, et elles ne constituent pas une référence suffisante pour comprendre les stratégies mises en place au niveau local pour répondre à une situation de pénurie d'eau.

W. et F. Lancaster (1993) ont analysé la perception des périodes de sécheresse chez différents groupes nomades habitant les territoires jordaniens. Malgré des chiffres officiels qui confirment une période de faibles précipitations de 1946 à 1964, leur recherche permet de constater un écart de près de dix ans entre les dates de la sécheresse indiquées par les Rwala, habitant les régions orientales du pays, et celles indiquées par les bergers de plateau du Kerak, dans la région occidentale. Les auteurs se réfèrent à deux épisodes de sécheresse enregistrés par les données officielles, dont le premier remonte à la fin des années 1920. À ce moment-là, les Rwala, dont les activités économiques étaient basées sur l'élevage de chameaux, purent répondre à l'urgence de trouver de l'eau et des pâturages en se déplaçant vers le nord, en territoire syrien, grâce à l'autorisation des autorités du mandat colonial français. De cette façon, la période de sécheresse des années 1920 n'est pas considérée dans la mémoire collective des Rwala comme particulièrement dramatique parce qu'il leur a été possible d'utiliser en réponse une stratégie appropriée, en faisant appel à leurs relations inter-ethniques. Le deuxième épisode, qui remonte à la fin des années 1950, est par contre considéré comme catastrophique et désastreux par les Rwala. À cette

époque, les pâturages en territoire syrien auxquels ce groupe avait traditionnellement accès avaient été confisqués, suite à la mise en œuvre d'une réforme agraire visant à restructurer l'essentiel de la production agricole du pays. En outre, les droits commerciaux permettant aux Rwala de vendre leurs bêtes avaient été suspendus (Lancaster 1993 : 235). Ces changements ont entraîné une augmentation du nombre de chameaux et, par conséquent, une pression plus élevée sur les pâturages et sur les ressources en eau disponibles. Cette étude de cas nous montre l'impact des crises conjoncturelles (famine, sécheresse, épidémie) qui déterminent des changements dans l'organisation communautaire de la production pastorale. À la suite de P. Bonte (1975 : 69), il nous paraît donc important de préciser que la sécheresse est un phénomène critique sur lequel il est possible d'agir, excepté lorsque des facteurs sociaux et politiques extérieurs empêchent la mise en place des pratiques écologiques et sociales permettant aux pasteurs de faire face aux périodes de crise.

La seule référence à la sécheresse en tant que phénomène naturel n'est pas suffisante pour expliquer les stratégies de mobilité nomade ou bien pour comprendre les processus de reconversion économique et d'adoption d'un mode de vie sédentaire. Cette complexité peut être analysée, comme nous l'avons vu dans le cas de Rwala, en prenant en considération la perception d'un manque d'eau, qui doit être mis en relation avec une reconfiguration des équilibres politiques régionaux. C'est ainsi que « (...) la sécheresse peut confirmer des choix déjà faits pour des raisons politiques, mais (...) il est peu probable qu'elle entraîne une reconversion économique » (Lancaster 1993:232).

Une autre étude de cas, cette fois consacrée aux différences dans la perception de la sécheresse entre nomades et agriculteurs, concerne la vallée du Draa dans le sud-est du Maroc. B. Casciarri (2008) a analysé les causes de la crise écologique qui a frappé la région au cours des années 1990, telles qu'elles sont perçues par les nomades Ait Unzar et les habitants oasiens du village Tiraf, au-delà de la perception homogène existant entre les différents acteurs et faisant de la sécheresse et de la désertification les éléments centraux de la crise généralisée qui les frappe. Ainsi, tandis que les nomades se plaignent principalement du manque d'eau de pluie et de

l'absence de pâturages, pour les agriculteurs sédentaires, le problème est plutôt lié au manque d'eau d'irrigation dû à la mauvaise qualité des eaux souterraines. Dans le discours des agriculteurs, la construction du barrage de Ouarzazate et la priorité accordée aux exigences hydriques urbaines a joué un rôle majeur dans le recul des eaux de crue, et elle a aussi contribué à l'augmentation de la salinité des eaux de nappe. Pour les groupes nomades, la sécheresse serait aussi déterminée par la délimitation du territoire pastoral après la création de frontières internationales (Algérie-Maroc) incompatibles avec les pratiques de mobilité dans une région touchée par la sécheresse. Dans ce cas, « c'est dans le cadre du processus politique de retranchement du territoire de nomadisation que la sécheresse, vécue au niveau local comme une pénurie d'eau et de pâturage, devient un réel facteur de crise »<sup>81</sup> (Casciarri 2008 : 161).

Des considérations similaires ont été formulées au début des années 1980 au sujet des Gabra et des Rendille au nord du Kenya, à la frontière avec l'Éthiopie (O'Leary 1990). Les calendriers des épisodes critiques de sécheresse indiqués par la population locale se révèlent cette fois-ci uniformes ; les informations de ces listes correspondent aussi aux données pluviométriques enregistrées dans la région. Pourtant, la classification locale des différentes périodes de sécheresse permet de suivre l'évolution des stratégies adoptées par les pasteurs pour faire face aux épisodes de crise, ces stratégies étant conditionnées par les différentes relations économiques établies avec d'autres acteurs (l'administration coloniale, l'État kenyan et les organisations internationales) au fil des époques. Durant la période pré-coloniale, la sécurité alimentaire était assurée à travers la production animale. La principale stratégie pour adapter les activités pastorales à la situation de sécheresse consistait à fractionner les campements nomades, dans le but de limiter la pression sur les terres de pâturage et de répartir les différentes espèces élevées en fonction de la disponibilité des ressources pastorales<sup>82</sup>. L'efficacité de cette stratégie se reflète dans le fait que,

---

<sup>81</sup> « it is (...) a political process – the reduction and redefinition of nomad territory – that made drought (understood as lack of water and grazing) a real factor of crisis » (Casciarri 2008 : 161).

<sup>82</sup> Cette pratique est encore largement répandue dans les régions pastorales transfrontalières que nous avons visitées, et constitue, comme nous le verrons (§ 4.4.2), un facteur central dans la distribution de l'accès aux points d'eau.

encore dans les années 1940, les agriculteurs étaient plus vulnérables par rapport aux groupes nomades pendant les périodes de sécheresse : les groupes dont l'agriculture constituait l'activité économique principale bénéficiaient de la distribution de céréales importées par les autorités coloniales de façon plus importante que chez les groupes pastoraux (O'Leary 1990 : 14). Ce dont les groupes nomades avaient besoin, c'était plutôt d'un assouplissement des restrictions coloniales à la mobilité territoriale, qui les reléguait dans des territoires tribaux sur la base du présupposé selon lequel les limites territoriales auraient pu limiter les conflits avec les populations voisines.

Cependant, les actions visant à renforcer le rattachement territorial des populations nomades se sont multipliées à l'occasion des épisodes de sécheresse des années 1970. Grâce également à une large couverture médiatique et à la mobilisation internationale autour des épisodes de famine qui touchèrent les populations du Sahel à cette époque, des programmes de sédentarisation et des projets d'irrigation furent mis en place par le gouvernement kenyan dans les régions pastorales au nord du pays. Dans des conditions climatiques difficiles, les stratégies traditionnelles consistant à envoyer le bétail vers des pâturages éloignés et rarement utilisés ne pouvaient plus être adoptées<sup>83</sup>. Les dynamiques de paupérisation qui ont été enregistrées au sein de la population locale ne peuvent pas être considérées comme le simple résultat de la sécheresse en tant que phénomène naturel. Elles doivent être mises en relation avec les actions des intervenants extérieurs, marquées par la méconnaissance de l'importance des stratégies de mobilité territoriale, et du fait que les activités pastorales constituaient le pilier de l'économie locale.

Nous évoquerons un dernier cas, celui des Mursi, au sud-ouest de l'Éthiopie. Chez cette population, l'échange de bétail contre des produits agricoles dans les marchés situés sur les hautes terres environnantes constituait la principale stratégie pour faire face aux périodes de famine des années 1970. D. Turton (1985 : 335) explique que, pour être en mesure de pratiquer cet échange, les pasteurs Mursi allaient

---

<sup>83</sup> Des considérations similaires ont été proposées par P. Bonte (1975) concernant le cas de la Mauritanie. Selon l'auteur, la sécheresse est « révélatrice » ou « accélératrice » des effets de la situation coloniale, qui se caractérise par la mise en place d'une structure administrative coercitive aboutissant à la suppression des formes d'autorité traditionnelles, et par le développement local de rapports marchands et monétaires.

jusqu'à récupérer les animaux reçus en dot, et à divorcer par conséquent. Dans une période « normale », l'établissement d'un contrat de mariage impliquait un grand nombre de parents, à travers des obligations sociales concernant la distribution de l'accès aux ressources pastorales pour une durée de trois générations. Dans une situation d'« urgence », comme pendant un épisode de sécheresse important, d'aussi longues durées n'étaient plus viables<sup>84</sup>. Il s'agit d'un bon exemple de la « mobilité sociale » du bétail, de sa capacité à créer des liens sociaux, mais aussi de la capacité d'adaptation des formes d'organisation sociale pastorales, qu'il est nécessaire de considérer pour comprendre ce que le phénomène de la sécheresse signifie à un niveau local.

Ces recherches ethnographiques nous permettent de considérer la sécheresse comme un phénomène qui n'est pas le résultat de facteurs exclusivement écologiques, mais qui peut aussi être déterminé par des facteurs d'ordre social et politique, liés par exemple à la compétition pour l'accès aux ressources naturelles entre différents acteurs au niveau local. Cette démarche revient à élargir le champ d'analyse des questions d'eau en remettant en question une idée « simpliste » de l'eau en tant que ressource rare.

### *2.2.2. Métaphores aquatiques et « naturalisation » du pasteur nomade dans le contexte éthiopien*

En mobilisant la notion de naturalisation dans les pages précédentes, nous avons voulu montrer comment le processus d'idéalisation du « pasteur nomade » peut se reproduire à travers son association à une idée de nature désocialisée. En introduisant certaines informations sur l'histoire de l'Éthiopie, nous souhaitons maintenant

---

<sup>84</sup> B. Casciarri (2013b : 166) a observé des dynamiques du même type chez des groupes sédentaires et nomades au sud-est du Maroc. Dans ce contexte, les règlements « à bas profil économique » des mariages nomades se révèlent une stratégie adéquate pour faire face à une situation de crise environnementale, alors que, chez les agriculteurs, les transactions de mariage, caractérisées par des charges très élevées, font que la sécheresse est considérée comme la principale raison déterminant l'impossibilité à se marier.

observer de plus près la place de la dichotomie entre nomades et sédentaires au sein du processus de construction nationale, en prêtant une attention particulière à la construction des relations politiques entre les groupes pastoraux et les acteurs étatiques et internationaux dont l'intervention (visant à améliorer la disponibilité en eau à travers la construction d'infrastructures et le déploiement d'une expertise technique) est souvent légitimée par une vision de l'eau en tant que « problème ». L'ampleur de ces dynamiques peut être saisie si l'on considère le poids des activités pastorales sur les modalités d'usage du sol dans le pays. Si les pasteurs sont minoritaires en Éthiopie, avec une estimation de 12 à 15 millions sur les 77 millions d'habitants du pays, selon la FAO<sup>85</sup> les pâturages couvrent 63 % de la superficie agricole de l'Éthiopie (Pantuliano et Wekesa M. 2008 : 6). Le ministère de l'agriculture estime que les éleveurs utilisent 60 % de la superficie du pays (MoARD 2005).

Il nous paraît opportun de resituer dans une perspective historique la naturalisation du « pasteur nomade », relégué dans un état de proximité et de dépendance aux facteurs écologiques. Si l'eau conçue en tant que problème a toujours constitué un opérateur symbolique central dans la représentation de l'altérité nomade, d'autres caractéristiques que sa rareté ont été mises en avant. Nous voulons rendre compte des permutations des représentations de la différence culturelle du nomade en lien avec l'eau qui sont propres à l'Éthiopie.

En Éthiopie, le terme amharique *zällan* (littéralement, « vagabond ») est aujourd'hui couramment utilisé pour désigner les pasteurs (Oba 2013 : 34)<sup>86</sup>. Dans le contexte éthiopien, un épisode majeur a contribué à la construction du champ sémantique de ce terme : il s'agit de la promulgation de la constitution de 1955 sous l'empire de Haile Selassié, quand toutes les terres inhabitées ou pas cultivées furent considérées comme propriété de l'État (Arsano 1999)<sup>87</sup>. Au fil du temps, l'expression

---

<sup>85</sup> Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture.

<sup>86</sup> Originellement, ce terme était le nom d'un groupe pastoral vivant dans la région de Gonjjam, au nord-ouest du pays (Kane 1990 : 1609).

<sup>87</sup> Nous considérerons plus en détail l'évolution contemporaine du statut foncier des régions pastorales éthiopiennes dans le cadre de l'analyse de la réforme agraire de 1975 (§ 3.3.2).

*zällan* s'est chargée d'une valeur discriminatoire contre les communautés pastorales, et a fini par signifier « sans culture et sans loi » (CADHP 2005<sup>88</sup>). Ces stéréotypes sur les populations pastorales, représentées dans le discours national comme des groupes primitifs et archaïques (au sens péjoratif de ces termes), doivent être resitués au sein d'un processus de longue durée. Nous avons déjà fait référence (§ 1.1.4) au fait que, dans les régions du sud du pays, la question du surpâturage et de l'incapacité supposée des populations pastorales à gérer les ressources naturelles (définies en termes de rareté ou « absence » par les acteurs étatiques et internationaux) a été longtemps utilisée à la fois pour critiquer les pratiques écologiques des populations pastorales, et pour légitimer l'intervention des différents gouvernements éthiopiens, dans le but d'étendre leur contrôle politique à ces régions.

La consolidation de ces stéréotypes est le résultat d'un processus qui s'inscrit dans l'histoire des relations politiques entre le centre du pays et les populations des régions périphériques : citons notamment les campagnes militaires de l'empereur Ménélik II (1889 - 1913) à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, suite auxquelles les terres pastorales du sud de l'Éthiopie ont été incorporées dans le territoire national, et qui constitue un tournant important dans l'histoire du pays (Donham et James 1989). En effet, jusqu'à présent, le pouvoir de l'empire abyssin avait été restreint aux limites géographiques des hauts plateaux du centre. Il fut menacé d'abord par l'agression musulmane dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>89</sup>, et ensuite par les mouvements migratoires de grande ampleur des peuples agro-pastoraux oromo venant du sud, à partir de la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Les campagnes militaires de Ménélik visant à annexer les basses terres pastorales ont ainsi été représentées dans le discours nationaliste comme une « mission moralisatrice » censée restaurer les relations de pouvoir et les hiérarchies sociales du pays qui auraient été bouleversées par les dynamiques migratoires des populations nomades. Il s'agit d'un moment significatif dans le processus de construction de l'Éthiopie moderne, censée conquérir les régions

---

<sup>88</sup> Le dictionnaire amharique - anglais de Leiper Kane (Kane 1990) donne la définition suivante: « *one who lives in the wilderness, has no fixed abode; impolite, lawless (person)* ». Le verbe *tänzäläzzälä* est traduit comme suit : « *to wander about idly, to be or become promiscuous, be rude, unrefined, to exceed the limit, violate the propriety; to be poorly dressed, covered with tawdry finery* ».

<sup>89</sup> Cette agression a été conduite par l'imam Ahmah ibn Ibrahim Al-Ghazi, connu dans l'histoire éthiopienne comme le « Gragn » (le gaucher) (Pankhurst 1961).



pastorales du sud et domestiquer les populations qui y habitaient (Donham et James 1989).

C'est ainsi que nous pouvons situer dans un cadre historique plus large les représentations négatives du nomade dont nous continuons aujourd'hui à repérer les traces. Jusqu'aux années 1970, dans le discours de l'empire abyssin aussi bien que dans certains ouvrages académiques<sup>90</sup>, le terme *galla* a été utilisé pour représenter l'altérité nomade en contraste avec l'empire éthiopien<sup>91</sup>. Si l'invasion musulmane a été décrite par l'Empire et dans les textes officiels comme une destruction par le feu, l'expansion des peuples pastoraux oromo a été souvent représentée par les métaphores des inondations et du potentiel destructeur de l'eau<sup>92</sup>. Un manuel scolaire éthiopien des années 1970 décrivait les mouvements pastoraux des Galla « en termes d'une force nomade et destructive »<sup>93</sup> (Hultin 1996 : 87). L'assimilation des mouvements nomades à un désastre naturel nous permet de constater une fois de plus le processus de « naturalisation » des populations pastorales, reléguées dans la marginalité et exclues du domaine de la « culture ».

L'approche moderne qui conçoit l'eau comme l'objet d'un savoir technique a remplacé les représentations plus anciennes qui faisaient de l'eau une ressource difficilement maîtrisable, résistant au contrôle rigide et centralisé de l'État. Par la même occasion, une certaine vision du nomade comme être irrationnel et dominé par son instinct est réaffirmée. Ces représentations nient toute approche culturelle des

---

<sup>90</sup> L'ouvrage de E. Ullendorff (1965) *The Ethiopians. An introduction to Country and People* constitue à ce propos un texte exemplaire.

<sup>91</sup> Pour nous éloigner de la rhétorique nationaliste de matrice évolutionniste décrivant l'« antériorité » ou l'« archaïsme » du pastoralisme nomade, nous pouvons aussi faire référence à d'autres hypothèses. Par exemple, dans un texte de 1963 (cité par Ficquet 2003), E. Haberland suppose que les sociétés oromo d'avant la conquête pratiquaient une économie mixte agro-pastorale diversifiée, traduisant leur adaptation à la diversité des écosystèmes selon l'altitude. L'hypothèse d'une partielle sédentarité originelle de ces peuples a été aussi développée par J. Hultin (1990), qui propose de comprendre les dynamiques d'expansion territoriale, les formes de prédation et l'adoption temporaire d'un style de vie nomade par des segments de la société oromo à partir de l'étude des dynamiques générationnelles du système politico-religieux de classes d'âge, dit *gadaa*, des Oromo et d'autres peuples voisins (Ficquet 2003).

<sup>92</sup> D'autres hypothèses étymologiques sur l'origine de l'ethnonyme « Galla » (*galana* signifiant « rivière » en langue oromo) se réfèrent au franchissement d'une rivière comme épisode central de l'expansion oromo et acte fondateur de leur identité (Ficquet 2002 : 66).

<sup>93</sup> « (...) as a nomadic, destructive and purposeless force » (Hultin 1996 : 87).

pratiques d'usage des ressources naturelles, et limitent les problèmes d'eau à sa disponibilité quantitative. Dans ces représentations, les nomades apparaissent ignorants et incapables de contrôler paisiblement leur territoire, ni de partager les ressources hydriques.

Ainsi, le glissement sémantique qu'on observe dans les métaphores sur les populations nomades nous permet de formuler quelques considérations. Nous constatons que, dans le discours des autorités étatiques éthiopiennes, l'eau demeure un opérateur symbolique essentiel pour marquer la différence entre les sociétés sédentaires et les sociétés nomades, ce qui nous permet de confirmer l'importance des ressources hydriques dans la construction sociale du pasteur nomade en termes d'altérité (§ 1.1). Cependant, aujourd'hui ce n'est plus l'aspect « dangereux » de l'eau comme élément naturel incontrôlable qui est utilisé pour représenter la menace de l'invasion des groupes pastoraux au détriment des populations sédentaires. L'eau à laquelle les populations pastorales sont aujourd'hui identifiées n'est plus une ressource abondante, une source de risque, une difficulté insurmontable. Les populations pastorales sont plutôt assimilées à l'idée d'une eau rare et précieuse, et à un problème – celui de la rareté – que le progrès technique serait en mesure de résoudre. Ainsi, le passage d'une représentation de l'eau comme ressource incontrôlable à une idée de l'eau comme ressource « rare » renvoie à l'idée d'une nature que l'on peut maîtriser et contrôler.

Cette vision de l'eau, expression de la capacité de l'homme de dominer la nature, permet à l'État éthiopien de légitimer de nouvelles relations politiques avec les populations pastorales dans les régions périphériques du sud du pays, et d'étendre ses relations de domination envers ces populations. Comme nous allons le voir, ce déplacement sémantique témoigne de l'affirmation par les acteurs nationaux et internationaux d'une représentation des régions pastorales du sud éthiopien comme un espace vide et figé dans un état immuable, et de la méconnaissance des autres « lectures » possibles de ce territoire et de ses changements<sup>94</sup>. C'est ainsi qu'une idée

---

<sup>94</sup> Comme nous le verrons plus tard (§ 4.1), la variabilité climatique et la succession entre les saisons sèches et humides sont des éléments incontournables pour comprendre les pratiques sociales qui se nouent autour de la gestion de l'eau et de l'organisation des déplacements nomades.

de l'eau dématérialisée et désocialisée, conçue essentiellement comme une ressource rare, devient un outil de contrôle politique : à travers la construction d'infrastructures hydrauliques, de nouvelles formes de pouvoir s'expriment dans le projet politique de sédentariser les nomades.

### *2.2.3. L'eau comme instrument de contrôle politique des pasteurs*

L'identification d'un lien de causalité entre le contexte écologique et la façon dont les activités d'élevage s'inscrivent dans un milieu semi-aride figure parmi les principaux moyens par lesquels l'altérité du « pasteur nomade » a été toujours représentée (Bocco 2000 : 202). L'accent mis sur l'adaptation à des conditions écologiques défavorables met en évidence la fragilité de la condition nomade, qui dépendrait du hasard et de l'imprévisibilité des pluies. Cette approche s'intègre dans une tentative plus générale de « naturaliser » la réalité sociale des populations nomades, en faisant référence au caractère impondérable du contexte écologique.

Dans des contextes géographiquement éloignés, la maîtrise des ressources hydriques s'est historiquement affirmée comme instrument de contrôle et de domination politique des nomades. La « mission civilisatrice » opérée par le biais de l'eau est un argument récurrent dans l'analyse des politiques coloniales et post-coloniales. Cette approche qui a été fortement influencée par l'étude de K. Wittfogel (1957) cité plus haut (§ 2.1.2), a été appliquée au cas du Gezira Scheme, l'une des plus grandes installations hydrauliques et important projet de mise en valeur agricole réalisé par l'administration coloniale britannique au Soudan à partir de 1925 (Bernal 1997). Dans le discours moderniste, la disponibilité irrégulière des ressources hydriques est considérée comme une limite écologique que l'intervention hydraulique doit permettre de franchir. Et l'impossibilité de dépasser cette limite en adaptant les pratiques écologiques (par exemple à travers un régime de mobilité territoriale particulier) est perçue comme un signe d'impuissance et d'incapacité des populations locales.

L'Éthiopie est un cas intéressant pour illustrer comment la gestion de l'eau et la construction de grands projets hydrauliques occupe encore aujourd'hui une place centrale dans la construction du pouvoir de l'État. À partir des années 1990, plusieurs barrages ont été construits dans le pays<sup>95</sup>. Depuis 2010, le « barrage de la renaissance » est en construction dans l'état régional de Benishangul-Gumuz sur le Nil Bleu, près de la frontière avec le Soudan. Une fois les travaux terminés il devrait devenir le plus grand barrage hydroélectrique d'Afrique. S'inscrivant dans une politique économique nationale visant à encourager la production d'énergie hydroélectrique et l'agriculture irriguée sur grande échelle, les projets d'aménagement hydraulique sont étroitement liés aux dynamiques d'accès à la terre et à la cession de terrains aux investisseurs étrangers (Abbink 2012). Ces projets incarnent l'idéologie moderniste de l'État éthiopien et le discours technocratique sur la gestion de l'eau. Ainsi, l'attention excessive portée à rareté de l'eau (comme phénomène d'origine naturelle) ou à son abondance (comme résultat de l'intervention hydraulique) risque de dépolitiser les réalités sociales pastorales.

Sur la base de ces considérations, nous proposons ici quelques extraits d'un discours de Meles Zenawi, premier ministre éthiopien du 1995 à 2012, prononcé à l'occasion de la célébration du Annual Pastoralists' Day<sup>96</sup>, dans la région du South Omo (Éthiopie sud occidentale) en 2011.

« La plupart de gens d'ici sont des pasteurs qui vivent dans une condition de pénurie d'eau. Pour améliorer leur qualité de vie nous devons résoudre ce problème. Nous pourrions ainsi améliorer les activités d'élevage et aider les pasteurs à devenir productifs et modernes.

Le barrage Gigel Gibe 3 se développe rapidement. Quand les travaux seront accomplis, le problème de crues, une difficulté majeure pour les habitants de

---

<sup>95</sup> Tels le Tendaho dans la région Afar, le Tekkeze dans la région Tigré et le T'ana Beles à nord-ouest de Bahir Dar, en aval du lac Tana.

<sup>96</sup> Le contexte dans lequel ce discours a été prononcé constitue en soi un élément intéressant pour notre argumentation. Ce type de manifestation, dont l'objectif général consiste à « célébrer » les populations pastorales, constitue pour l'État éthiopien un moment privilégié pour promouvoir certaines interventions de développement, telle la construction de barrages ou d'autres infrastructures hydrauliques. Nous reviendrons plus tard, dans le cadre de l'analyse du modèle de développement participatif, sur les contradictions qui caractérisent les actions du gouvernement éthiopien et des organisations du développement visant à « mettre en valeur » les réalités sociales pastorales.

cette région, sera définitivement résolu. Il sera alors possible de créer un grand système d'irrigation dans la régions vaste et fertile du South Omo<sup>97</sup>.

Nous voulons que nos gens aient une vie moderne et nous ne permettrons pas qu'ils soient étudiés par les scientifiques et les chercheurs en tant qu'exemple des anciens modes de vie (...). Au cours des cinq années à venir, il y aura un très grand projet d'irrigation et de développement agricole. Je vous promets que, même si cette zone est connue comme arriérée en termes de civilisation, elle deviendra un exemple de développement » (Mursi Online 2011).

Construit par la société italienne Salini-Impregilo, le projet Gigel Gibe 3 auquel M. Zenawi fait référence dans l'extrait cité en haut est composé de cinq barrage sur le fleuve Gibe-Omo. Ce projet s'inscrit dans une politique de développement fondée sur la production d'énergie hydroélectrique et l'encouragement de la production agricole à grande échelle. On trouvera difficilement un exemple plus éloquent de l'approche évolutionniste des autorités étatiques à l'égard du processus de développement dans les régions pastorales du sud éthiopien. Néanmoins, il nous paraît intéressant de formuler quelques observations. D'abord, ces extraits nous invitent à constater qu'une vision réductrice et simplificatrice des réalités sociales pastorales est encore d'actualité dans la rhétorique politique de l'État éthiopien. Les sociétés pastorales sont représentées comme un « problème », et cette vision s'accompagne d'une idée de l'eau réduite à sa dimension quantitative. C'est grâce à l'eau « moderne », vecteur de civilisation dans la rhétorique des autorités étatiques, que les terres pastorales du sud éthiopien, auparavant conçues comme des régions abandonnées et inutiles pour l'État, « retrouvent » leur potentiel économique. Et c'est grâce à l'infrastructure hydraulique du barrage que la vallée de l'Omo devient une « ressource ». L'équation entre l'état « naturel » de la vallée de l'Omo avant la construction du barrage et les épisodes de conflit qui auraient été déterminés, d'après les représentations officielles<sup>98</sup>, par la rareté de l'eau, constitue un autre point d'intérêt pour notre argumentation.

---

<sup>97</sup> « Most of our people here are pastoralists and they live with a shortage of water. The most important thing we have to do to improve the pastoralists' lives is to solve the water shortage. If we solve the water problem that will help cattle raising to become productive and modern. The Gigel Gibe 3 dam is developing rapidly and when it is finished, the flood, which has been a huge problem for years in this region, will end forever. It will then be possible to create a big irrigation system in this wide and fertile area of South Omo (...). We want our people to have a modern life and we won't allow our people to be a case study of ancient living for scientists and researchers (...). In the coming five years there will be a very big irrigation project and related agricultural development in this zone. I promise you that, even though this area is known as backward in terms of civilization, it will become an example of rapid development ». (Mursi Online 2011)

<sup>98</sup> Voir par exemple le site officiel du barrage : [www.gibe3.com.et/issues](http://www.gibe3.com.et/issues)

L'extrait que nous avons cité est intéressant pour une deuxième raison. De fait, nous y trouvons la référence aux inondations saisonnières présentées comme un problème affectant les populations habitant la vallée de l'Omo<sup>99</sup>. Il s'avère que la culture de décrue, et notamment celle du sorgho, est traditionnellement pratiquée sur les berges du fleuve Omo inondées au moment des crues. En raison des dimensions limitées des terres qui peuvent être cultivées avec cette méthode, le potentiel de récolte de ce type de culture n'est pas aussi important que celui des cultures pluviales. Cependant, le calendrier de l'inondation ne dépend pas des précipitations locales, assez irrégulières, mais plutôt du ruissellement sur le bassin versant des eaux des pluies estivales, ce qui rend cette technique agricole assez fiable (Turton D. 1985 : 332). Ainsi, la vallée de l'Omo apparaît comme un exemple significatif pour illustrer, en tant qu'étude de cas pastorale et proche de notre terrain d'enquête, la marginalisation des formes de savoir et savoir-faire locaux dans un contexte de développement, qui peut être ainsi considéré comme un processus de « construction sociale de l'ignorance » au sens proposé par M. Hobart (2002). L'auteur utilise cette expression pour critiquer les projets de développement planifiés à partir d'une prétendue incompetence des populations locales, dont l'incapacité à gérer les ressources naturelles de façon optimale serait l'expression exemplaire. La représentation d'une eau désocialisée et supposément « rare » apparaît ainsi complémentaire d'une représentation des réalités socio-culturelles locales comme un espace « vide », marqué par l'« absence » d'un savoir spécifique lié à la gestion de l'eau, qu'une intervention extérieure serait censée venir combler.

Cette dynamique de marginalisation et de dévalorisation des formes de savoir local a été observée au sujet d'autres ressources naturelles. Par exemple, le concept de *carrying capacity* que nous avons introduit plus haut (§ 1.1.4)<sup>100</sup> a été utilisé par les administrateurs coloniaux au Kenya britannique pour affirmer l'existence d'un

---

<sup>99</sup> Plusieurs populations exploitant les berges du fleuve Omo sont touchées par la construction de ce barrage Gibe 3 : Bodi, Mursi, Nyangatom, Kwegu, Chai, Kara, Bashada, Me'en et Dassanech.

<sup>100</sup> Rappelons que le concept de *carrying capacity* s'est affirmé pendant l'époque coloniale comme critère « scientifique » visant à définir une modalité d'exploitation optimale des pâturages en fonction d'un présumé équilibre entre les populations humaine et animale, dans le but d'encourager la sédentarisation des nomades. Comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette thèse (§ 6.1.1), ce concept a aussi été mobilisé pour légitimer les projets de développement dans les régions pastorales du sud éthiopien dans les années 1970.

équilibre entre animaux et pâturage et estimer la valeur des terres pour la production animale, au lieu de reconnaître le rôle prépondérant du régime irrégulier des pluies dans la régénération de la biomasse végétale d'une année à l'autre. Ce modèle était basé exclusivement sur le dénombrement des animaux présents sur les terres de pâturage clôturées et sur l'évaluation de la quantité de viande qu'ils auraient pu produire, sans prêter une attention adéquate ni aux déplacements nomades ni aux arrangements locaux régissant la distribution de l'accès aux pâturages (Schlee 2011, Warren 1995 : 195).

La planification de projets de développement incompatibles avec les pratiques écologiques locales nous confirme l'intérêt d'analyser la rareté alléguée des ressources pastorales comme le résultat d'une construction sociale et d'un choix politique. Il est nécessaire de s'éloigner d'une vision fataliste de la sécheresse dont on ferait un argument suffisant pour expliquer les pratiques locales de gestion de l'eau. Comme un pasteur nous l'a dit pendant notre recherche sur le terrain : « l'eau, c'est la vie : si il n'y a pas d'eau, nous nous déplaçons ailleurs ». Il faut repartir de l'analyse des relations entre les populations locales et leur environnement, au sein desquelles les caractéristiques écologiques doivent être comprises non pas en termes de contraintes, mais en termes de possibilités. Lorsqu'on considère la pluralité d'acteurs et la multiplicité des intérêts liés à la gestion de l'eau dans un environnement social et écologique complexe, on peut considérer que les options prises par la population locale en matière de mobilité territoriale et d'usage des ressources naturelles relèvent d'un choix réfléchi et stratégique.

Nous pouvons alors étendre notre réflexion sur l'idée de rareté au-delà de l'eau. Qu'est ce qui est « rare », chez les éleveurs du sud éthiopien ? D'après les pasteurs que nous avons pu rencontrer, bien que la quantité des pluies constitue une préoccupation régulière au fil des années, la source d'inquiétude la plus urgente concerne le vieillissement de leur société : en effet, ce qui « manque » dans les zones rurales que nous avons visité, c'est la main d'œuvre nécessaire pour mener à bien les activités d'élevage et la gestion des points d'eau (construction d'un nouveau puits, maintenance des puits existants, supervision des activités d'abreuvement et définition

de l'ordre d'accès). Le mode de vie urbain exerce une attractivité croissante sur les jeunes générations, qui peuvent refuser de prendre soin du bétail. Ainsi, ce conflit générationnel s'inscrit dans le cadre plus large des relations entre populations urbaine et rurale. En écho à l'approche analytique adoptée dans notre étude pour explorer la dimension socioculturelle de l'eau, nous pouvons remarquer que l'adaptation des pratiques d'utilisation des ressources hydriques reflète elle-même les dynamiques de changement social : la diffusion des points d'eau pas profonds (*ella adadi*), ne pouvant être utilisés que par un nombre limité de personnes, répond en effet au besoin technologique et social de réadapter l'organisation des activités d'abreuvement pour faire face à l'insuffisance de main d'œuvre (§ 4.1). Les pratiques locales d'utilisation de l'eau ne répondent donc pas au besoin de faire face à la rareté de cette ressource. Elles sont plutôt l'expression de l'histoire locale des usages de l'eau, ainsi que d'une logique sociale liée à l'organisation des activités d'élevage, et à ses nouvelles configurations face à des dynamiques de changement.

### 2.3. Resituer l'eau au cœur de l'anthropologie des sociétés pastorales

#### 2.3.1. *Les notions et les pratiques de la propriété chez les groupes pastoraux*

Dans la dernière partie de ce chapitre, nous allons formuler quelques considérations d'ordre plus général, qui découlent de la reconnaissance des relations socio-culturelles multiples que l'on peut observer à travers les pratiques d'utilisation des ressources hydriques auprès des populations nomades et pastorales. En remettant au centre de notre réflexion les pratiques d'organisation de l'accès à l'eau comme objet privilégié d'une anthropologie des sociétés pastorales, nous souhaitons développer une réflexion de P. Bonte (1979a) concernant les deux formes de domestication de la nature observées auprès de ces groupes.



La première, caractérisée par une force de travail importante, concerne l'appropriation des troupeaux par les groupes d'agnats et les individus ; la deuxième forme d'appropriation comporte la gestion des points d'eau et la sélection des pâturages et s'opère au niveau de la communauté pastorale plus élargie. Selon Bonte, deux types de propriété, qui mobilisent des relations de parenté à des niveaux de segmentation différents, découlent de cette distinction : une propriété « réelle », basée sur la résidence et inséparable des formes de coopération quotidiennes pour l'accomplissement des activités d'élevage, et une propriété « abstraite », caractérisant par exemple l'appropriation collective des pâturages et des ressources hydriques, ce qui permet au plus grand nombre de pasteurs de pouvoir accéder à ces ressources en fonction de leurs cycles de mobilité. La multiplicité des logiques sous-jacentes aux formes d'appropriation des ressources pastorales est cohérente avec l'objectif de cette thèse de rendre compte des interactions complexes entre les populations pastorales et leur environnement pour comprendre comment les nomades parviennent à exploiter économiquement et contrôler politiquement leur territoire.

Bien que l'intérêt scientifique d'analyser comparativement la multiplicité et les transformations des droits de propriété des animaux, de la terre et de l'eau chez les groupes pastoraux ait été déjà reconnu (Sobania 1990 : 1), la majorité des études sur le sujet se sont focalisées sur l'interdépendance entre les droits d'accès aux pâturages, les formes des propriétés et les pratiques d'échange du bétail (Khazanov and Schlee 2012, Anderson et Broch-Due 2000, Faye 2009). Comme nous le verrons dans les pages suivantes, la « circulation » du bétail entre les pasteurs, fondée sur des relations d'entraide et de solidarité spécifiques, participe à la constitution d'une « éthique communautaire<sup>101</sup> » et témoigne d'une relation socialement et culturellement complexe entre homme et animal dont le terme « propriété » ne rend compte que de manière imparfaite.

---

<sup>101</sup> Au cours de cette thèse, la notion de « communauté » fera l'objet d'une analyse et d'une mise en perspective critique, liée à son usage abusif dans le discours des acteurs du développement (§ 6.1). Pour le moment, nous utilisons ce terme pour désigner les liens sociaux de réciprocité et d'entraide établis dans le cadre des activités d'élevage.

Dans différents contextes pastoraux africains, l'importance de « posséder » un animal est secondaire par rapport au fait de savoir comment échanger le bétail, et de participer aux négociations qui déterminent ses « trajectoires » au sein des réseaux sociaux locaux. Une étude de V. Broch-Due (1999) portant sur la perception de la condition de pauvreté chez les pasteurs turkana, nous aide à clarifier ce point. Chez cette population, « être pauvre » signifie en effet ne pas ou ne plus posséder de bétail. Au cours de ces discussions sur le concept de pauvreté, les pasteurs turkana ont souligné l'importance de l'activité humaine et de leur capacité décisionnelle, alors que l'idée de destin et fatalité a été complètement marginalisée. C'est ainsi que les épisodes de sécheresse ne figurent pas, selon eux, parmi les principales causes d'appauvrissement. Un pasteur devient plutôt « pauvre » parce qu'il n'a pas géré son bétail correctement<sup>102</sup>. Ainsi, comme le dit l'auteure (Broch-Due 1999 : 51):

« Les Turkana semblaient percevoir la pauvreté non comme une condition au-delà de leur contrôle, mais plutôt comme l'effet de l'incapacité d'une personne à "faire bouger les choses à son avantage" »<sup>103</sup>.

Le concept local de « chemin » (*eroti*) est central au processus de construction de l'idée locale de pauvreté, car il permet de souligner comment la richesse réelle et symbolique est accumulée à travers les formes d'échange des animaux entre les

---

<sup>102</sup> Des considérations similaires ont été formulées au sujet des Dasenech du nord du Kenya (Sobania 1990) et des Borana du sud de l'Éthiopie (Tache et Sjustaad 2010). Chez les Dasenech, l'idée de pauvreté n'est pas simplement liée à la capacité de survivre physiquement, elle exprime l'incapacité de gérer un troupeau assez grand pour pouvoir assurer un mode de vie pastoral. Le terme *dies* (« pauvre ») est ainsi utilisé pour stigmatiser les groupes de pêcheurs (non-pasteurs) à l'intérieur de la société dasenech, non pas seulement en raison de leurs habitudes alimentaires, mais aussi parce qu'ils ne respectent pas les dispositions en matière d'accords matrimoniaux permettant la construction de nouvelles alliances à travers l'échange d'animaux. Parmi les Borana du sud éthiopien, B. Tache et E. Sjustaad (2010) ont analysé l'écart entre les indicateurs utilisés par les observateurs externes pour mesurer la pauvreté et l'idée que s'en font les locaux. Les indicateurs quantitatifs (comme le niveau de revenu et les dépenses au niveau de ménage) utilisés par les acteurs non-pastoraux (État, ONG) ne sont pas adaptés pour saisir les classifications locales qui fusionnent des facteurs d'ordre économique, culturel et social (Campbell 2005). Les Borana utilisent notamment sept catégories de « pauvreté » qui sont différenciées sur la base de la dimension des troupeaux, mais aussi sur la base des relations économiques entre les différents groupes domestiques.

<sup>103</sup> « ...[les Turkana] seemed to perceive poverty not as a condition beyond one's control, but rather as a cumulative effect of a person's inability to 'move things his/her way' » (Broch-Due 1999 : 51).

bergers<sup>104</sup>. Ainsi, comme l'affirme Broch-Due (1999 : 51) : « Le plus de bétail est échangé, le plus solide sont les relations d'entraide entre les pasteurs en cas de crise »<sup>105</sup>.

Pendant notre recherche, nous avons été confrontés au problème consistant à définir d'une façon claire la forme de propriété des points d'eau pratiquée par les éleveurs que nous avons rencontrés. Nous proposons ainsi de considérer la propriété et ses différentes déclinaisons dans un contexte nomade et pastoral comme un concept « charnière », qui nous permettra de développer notre propos, et de marquer la transition entre la complexité sociale et culturelle du bétail et de l'eau. L'analyse des modalités d'appropriation et d'échange des animaux nous offrira des informations importantes qui nous permettront ensuite de questionner avec un nouveau regard les questions d'eau.

N. Sobania (1990), par exemple, a analysé les formes d'échange des animaux pratiquées chez les pasteurs dasenech au nord du Kenya. Au sein de ces groupes, les pratiques institutionnalisées d'entraide permettent d'assurer la viabilité des formes de subsistance face à l'impossibilité de prévoir la quantité de pâturages disponibles pour nourrir les troupeaux. Il peut s'agir d'échanges de main d'œuvre pour prendre soin du bétail, de la dispersion géographique des animaux pour atteindre des pâturages plus éloignés, ou bien de dons ou prêts d'animaux. Ces formes d'échanges sont pratiquées entre parents agnatiques, mais aussi entre éleveurs fédérés autour d'une alliance que les Dasenech nomment *bel* et assimilée à une relation d'amitié<sup>106</sup>. Ce type d'alliance,

---

<sup>104</sup> Il en découle que chez les Turkana, la pauvreté n'est pas considérée comme une condition immuable, mais plutôt transitoire. D'où la possibilité d'identifier différents types de pauvreté ; une personne peut par exemple être définie selon sa capacité d'avoir ou de ne pas avoir maintenu de bonnes relations par le passé, et par conséquent le fait de pouvoir ou de ne pas pouvoir construire de nouvelles alliances dans le futur à travers l'échange d'animaux. Dans tous le cas, la pauvreté n'est pas le résultat d'un épisode inattendu. Le « vrai » pauvre est celui qui n'a jamais construit de relations, « (...) *a one-dimensional person (...), a nobody who authors nothing* » (Broch-Due 1999:54).

<sup>105</sup> « The more livestock that have moved between partners, the more solid the relationship and the more likely that resources will flow from that relationship in times of scarcity. » (Broch-Due 1999 : 51)

<sup>106</sup> Chez les pasteurs arabophones, les relations d'amitié appelées *khoua* (« fraternité ») peuvent être assimilées aux rapports de solidarité entre des frères (Casciarri 1997). L'extension des réseaux d'alliance et l'établissement de formes de coopération économique au-delà des liens du sang existent dans plusieurs sociétés pastorales. Dans le contexte somali, rappelons la figure du *abbaan* (§ 1.3.2), courtier et protecteur du commerce caravanier, dont l'autorité est fondée soit sur le soutien des groupes agnatiques, soit sur le prestige acquis dans le cadre de la production marchande.

mobilisée en particulier lors de situations d'urgence (par exemple, pendant une épidémie ou en cas de conflit armé), permet aux Dasenech d'élargir leur réseau de solidarité et de coopération économique au-delà des liens de parenté<sup>107</sup>. Il nous semble toutefois intéressant de souligner que les biens et les services échangés dans le cadre de ces relations de coopération sont de nature différente. A ce propos Sobania écrit :

« Soit qu'il rende visite à des amis, soit il accueille des amis provenant de zones éloignées, un pasteur obtient des informations précieuses sur les peuples voisins, les aléas de l'environnement écologique, les marchés et les activités productives, bref des informations sur la région dans son ensemble » (1990 : 5)<sup>108</sup>.

Comme nous le verrons, la gestion des informations est au centre des formes d'échange des animaux aussi bien que des arrangements régissant la distribution de l'accès aux autres ressources pastorales, et notamment à l'eau.

D'autres ethnographies nous permettent d'appliquer la même approche aux groupes pastoraux éthiopiens. A. Sais Yesuf (1996 : 195) a observé les institutions sociales des Afar d'Éthiopie. Le terme *hantilla* désigne le prêt gratuit d'animaux laitiers à une famille en difficulté afin que ses membres puissent en consommer le lait ; le terme *irba* désigne la cession d'animaux aux pasteurs ayant perdu leurs animaux suite à une épidémie. Un individu peut demander aux membres de sa communauté de recevoir des animaux de petite taille pour pouvoir acheter des armes (*gera hara*), lors de la naissance d'un enfant (*hula hara*), lors d'un mariage (*digibi hara*), d'un enterrement (*rebey hara*) ou pour nourrir une personne malade (*medili hara*). Le terme *zeka* est l'équivalent de la *zakat* musulmane.

---

<sup>107</sup> La pluralité des relations sociales qui se développent dans le cadre des pratiques d'élevage nous confirme le besoin de ne pas restreindre l'analyse des formes d'organisation tribale aux relations agnatiques. C'est là un point en lien avec l'analyse du modèle segmentaire classique et de ses critiques (voir § 1.2).

<sup>108</sup> « As a visitor to friends, as well as the receiver of friends from areas beyond which his own livestock were not normal herded, a herdsman acquired valuable knowledge about neighboring peoples, environmental conditions, trade goods and craft production, and general information about the region as a whole » (Sobania 1990 : 5)

Ces pratiques constituent l'une des stratégies adoptées par les Afar pour limiter au niveau communautaire les risques face aux calamités naturelles<sup>109</sup>. Elles montrent l'interconnexion entre les activités d'élevage et les formes d'organisation sociale, au sein desquelles les pratiques de mobilité occupent une place centrale, et permettent de saisir l'ampleur de l'appauvrissement et de la dégradation des liens communautaires qu'un processus de sédentarisation risque de provoquer. En somme, au-delà de la dépossession des populations de leurs terres de pâturages, ce que le processus de sédentarisation détermine au sein de la population locale, c'est l'affaiblissement des relations de communauté qui ont été historiquement construites sur ces terres à travers les activités d'élevage (Bonte 1975).

D'importantes continuités peuvent être soulignées entre le cas des pasteurs Afar et d'autres groupes pastoraux, en ce qui concerne les pratiques d'entraide et la mobilisation des relations sociales<sup>110</sup>. Chez les Garri du sud éthiopien, trois institutions sociales régissant les formes d'échanges entre pasteurs nous ont été indiquées pendant notre recherche<sup>111</sup>. Le terme *irba* désigne le don des animaux en cas de nécessité. La personne qui reçoit les animaux n'est pas censée les restituer, et une somme d'argent peut être aussi donnée par les agnats en même temps que es bêtes. Le terme *dabare* identifie le « prêt » des animaux : le bénéficiaire peut disposer des animaux à son gré, mais il devra les rendre au cas où le propriétaire le demande. Enfin, le terme *gatir* identifie le don de sucre ou de lait aux plus démunis : cette pratique, désignée par un terme en langue oromo (*gatir*), a été comparée à la *zakat* musulmane<sup>112</sup>.

Ces institutions ont été mises comparées à d'autres pratiques coutumières liées à la résolution des conflits, telle la compensation du *diya* (§ 1.3). Par le biais de ces

---

<sup>109</sup> D'autres stratégies de sécurisation peuvent être mises en oeuvre, comme par exemple le pré-héritage, qui permet à un enfant mâle de bénéficier dès sa naissance d'une partie du cheptel familial, et la redistribution du bétail entre plusieurs unités familiales sous forme de dot lors des échanges matrimoniaux (Faye 2009).

<sup>110</sup> Des institutions sociales analogues ont été observées chez plusieurs groupes pastoraux. Pour les nomades soudanais Ahâmda et Awlâd Nûba, voir Casciarri 2008. Pour les Maasai de Tanzanie, voir Potkanski (1999). Pour les Oromo borana du sud éthiopien, voir Tache (2008).

<sup>111</sup> Entretiens 30/2012/N, 36/2012/N et 39/2012/H.

<sup>112</sup> Du verbe oromo *eegadha-gatta* : « prendre soin de quelqu'un ».

pratiques, les animaux peuvent être échangés pour assurer le paiement de la compensation. En cas d'événement grave, tel un homicide, les parents de la victime percevront seulement une partie du « prix du sang » (un ou deux chameaux donnés par la famille proche), et le restant sera divisé entre les membres du groupe de solidarité (*reer*), dont l'extension varie selon le type de crime commis. Ainsi, l'appartenance clanique et la position de chaque individu au sein des relations de parenté est mobilisée dans le cadre des relations d'entraide et de solidarité. Pendant notre étude de terrain, trois principales occasions au cours desquelles ces relations sont mobilisées ont été mises en avant : en cas d'homicide, suite à un épisode de famine, en cas de besoin de reconstitution des troupeaux (don / *irba* ou prêt / *dabare* des animaux), et en cas de maladie (pour payer les frais d'hospitalisation ou le transport de la personne malade). Cette dernière circonstance a été évoqué par nos interlocuteurs, comme l'illustre l'extrait d'entretien qui suit.

« Quand je suis malade, je reçois des animaux ou de l'argent de la part de mes proches. D'autres personnes résidant dans le village ou dans les alentours peuvent aussi participer en cas de besoin. C'est l'une des pratiques de soutien à l'intérieur du *reer*. Si un membre de mon *reer* est accusé ou enfermé, nous collectons l'argent pour payer l'amende et le libérer. » (20/2012/N)

Les situations critiques au cours desquelles ces dispositifs d'entraide sont mis en place ont été décrites précisément par nos interlocuteurs. Un éleveur, par exemple, nous a expliqué que, à la suite d'une saison sèche particulièrement sévère, la taille de son troupeau avait été réduite de 35 à 5 animaux<sup>113</sup>. Son troupeau avait ensuite pu être reconstitué grâce à l'intervention de ses proches. Un éleveur ne peut en effet pas affirmer pouvoir disposer de « son » troupeau de façon indépendante : la mise en vente d'un animal ou sa cession selon les modalités d'échange que nous venons d'introduire ne peut pas faire l'objet d'une décision individuelle et autonome, mais doit être arrangée et concertée à travers l'implication des groupes plus élargis des agnats, siège collectif des formes d'appropriation des troupeaux, grâce à la médiation et l'intervention des aînés. Cette répartition des animaux, souvent inégale et très mobile, s'appuie sur la conviction que le bétail appartient à chacun des pasteurs,

---

<sup>113</sup> Entretien 26/2011/H.

mais aussi à l'ensemble du clan (Faye 2009), et marque ainsi les limites de l'appropriation privative des animaux (Bonte 1975 : 64).

### *2.3.2. L'eau comme vecteur de changement dans les sociétés pastorales contemporaines*

Dans les pages précédentes, nous avons illustré la multiplicité et la flexibilité des formes d'appropriation des ressources pastorales, qui représentent un atout pour faire face aux épisodes de crises en cas de besoin. Ce fait s'oppose à l'affirmation d'une idée de droit d'accès aux ressources pastorales de plus en plus « fermée » et déconnectée des pratiques d'entraide et de solidarité entre pasteurs. De façon intéressante, il s'agit d'une dynamique qui concerne le bétail, la terre et l'eau.

Ces dernières décennies, la reconfiguration des droits de propriété des ressources naturelles en milieu pastoral a fait l'objet d'un nombre croissant d'études. La compétition pour l'accès aux ressources entre groupes pastoraux et agropastoraux (Maitima et al. 2010), l'impact des épisodes de conflits et des dynamiques de sédentarisation (Oba 1990), le processus de marchandisation de l'économie pastorale et les dynamiques de croissance économique (Ensminger et Rutten 1991, Rigby 1985) en constituent les principaux axes thématiques. En ce qui concerne les régions pastorales du sud de l'Éthiopie, on a notamment signalé le changement des pratiques de mobilité nomade suite au processus de privatisation des terres pour des usages agricoles et pastoraux (Gebre 2009), ainsi que l'impact socio-économique de l'individualisation des modalités d'accès à la terre et à l'eau sur les populations pastorales habitant la région somalienne où notre étude se situe<sup>114</sup>. De manière générale, un changement dans les modalités d'appropriation des ressources naturelles allant dans le sens d'un droit d'accès plus individualisé a été observé dans plusieurs contextes ethnographiques. Ces recherches ont contribué à montrer que les institutions

---

<sup>114</sup> Voir Galaty 2013, pour une analyse au niveau régional dans la Corne d'Afrique ; Beyene et Korf 2008, pour le cas des régions pastorales du sud éthiopien.

communautaires de gestion des ressources se transforment et évoluent dans le temps, et remettent ainsi en question le postulat de l'isolement économique des populations pastorales (§ 1.1.2). Un trait commun à toutes ces études tient à l'examen des nouvelles relations socio-économiques établies entre les différents acteurs concernés par la gestion des ressources pastorales.

Par exemple, en ce qui concerne la reconfiguration des formes de contrôle sur le bétail, A. Bonfiglioli (1985) a décrit les changements importants qui ont affecté les stratégies pastorales des WoDaaBe au Niger ainsi que leur organisation sociale et politique depuis les années 1960. Le déplacement de ces groupes vers des régions climatiquement arides, l'accroissement démographique général et une redistribution géographique des troupeaux ont abouti à un exode saisonnier urbain et à un processus de sédentarisation. Un changement majeur est à noter quant aux techniques d'élevage : il concerne le développement d'une nouvelle forme de propriété caractérisée par une distinction croissante entre le bétail possédé au niveau individuel ou familial et le bétail simplement exploité, les animaux étant de plus en plus concentrés entre les mains de « nouveaux propriétaires » qui auraient été moins frappés par les épisodes de sécheresse. Chez les WoDaaBe, le gardiennage constituait auparavant un phénomène rare, auquel on recourrait seulement en cas d'extrême pauvreté. Bien que des mécanismes traditionnels d'entraide basés sur la circulation du bétail entre pasteurs existaient, et assuraient ainsi la survie des unités de production plus faibles, les animaux soumis aux contrats de gardiennage ne pouvaient pas faire partie de ces échanges puisque l'éleveur, opérant une simple vente de sa force de travail, ne jouissait d'aucun pouvoir décisionnel. Ainsi, une perte de contrôle sur les animaux a déterminé un appauvrissement des éleveurs. D'autres implications socio-économiques découlent de l'affaiblissement des techniques de production pastorale : les éleveurs cherchant avant tout à augmenter le nombre d'animaux qu'ils possèdent, on a assisté à un abandon progressif des principales techniques de sélection, et à une baisse de la « qualité » génétique des troupeaux.

Plus récemment, d'autres recherches axées sur l'exploitation des ressources foncières (Fouad Makki et Geisler 2011, Napier et Desta 2011, Tache 2008) ont



analysé les changements dans les droits d'accès aux pâturages chez les groupes borana du sud éthiopien, qui vont dans le sens d'une propriété plus individualisée. R. Hogg (1979) souligne la dimension politique de ce processus en mettant l'accent sur les relations conflictuelles de ces populations avec les groupes d'appartenance somali. Selon l'auteur, l'affirmation d'une dynamique de compétition pour le contrôle local de l'accès aux ressources naturelles se développa en deux phases distinctes : dans un premier temps, les frontières territoriales établies et surveillées par les administrateurs coloniaux anglais dans les années 1930 contribuèrent à limiter l'invasion somalienne. Dans un deuxième temps, après 1969, les groupes borana furent concernés par le programme de sédentarisation mis en place par l'État kenyan pour contrer le risque de sécession du district du Nord et l'arrivée massive de pasteurs somaliens dans le district d'Isiolo. Au niveau local, le pâturage clôturé s'est diffusé et est devenu la principale stratégie des groupes borana pour protéger la terre de l'avancée des éleveurs somalis<sup>115</sup>.

Ces recherches montrent que les changements qui concernent les droits de propriété ne peuvent pas être compris sans considérer les facteurs historiques et politiques (Bonte 1975). En effet, les institutions régissant le contrôle de l'accès aux ressources naturelles doivent être observées dans leur contexte historique : il est nécessaire de prêter attention à l'interaction entre les groupes pastoraux et les autres acteurs pour comprendre comment évoluent les pratiques traditionnelles de solidarité et les relations sociales au niveau communautaire, dont les formes de propriété sont une expression. Comme nous le verrons dans cette thèse, ces considérations nous seront utiles pour analyser les modalités d'accès à l'eau que nous avons observées pendant notre recherche en Éthiopie.

En effet, le choix d'identifier l'eau comme principal objet d'analyse pour saisir les dynamiques de changement chez les populations pastorales du sud éthiopien se justifie par les relations multiples et complexes qui se nouent aujourd'hui entre la population locale et les acteurs nationaux et internationaux autour de la gestion des

---

<sup>115</sup> Nous reviendrons sur les dynamiques migratoires dans les régions transfrontalières entre l'Éthiopie et le Kenya dans le prochain chapitre (§ 3.1). Les pâturages clôturés seront également mis en relation avec l'intervention des organisations internationales dans la deuxième partie (§ 6.1.2).

ressources hydriques. Il nous paraît opportun d'introduire ici la notion de « pluralisme juridique » : cette référence théorique permet de comprendre que la complexité sociale qui caractérise les pratiques de gestion de l'eau est le résultat d'un processus à « plusieurs voix » impliquant des acteurs diversifiés.

Le concept de pluralisme juridique est utilisé en anthropologie pour analyser dans une perspective comparative et historique les configurations juridiques complexes et expliquer leur interdépendance (Turner 2009). Il s'est affirmé comme outil analytique suite à la dissolution des présupposés ethnocentriques décrivant l'évolution des ordres normatifs anciens vers des formes institutionnalisées de pouvoir affirmées en Europe, et remettant en question l'idée d'un système juridique comme prérogative de l'État (von Benda-Beckmann 2002). Ce type d'approche de la variabilité des phénomènes juridiques dans une perspective comparative a été influencée par les travaux anthropologiques qui ont décrit la pluralité des cadres normatifs en jeu<sup>116</sup>. Ainsi, le concept de pluralisme juridique permet d'inclure différentes configurations juridiques qui sont potentiellement en compétition. En outre, en remettant en question la possibilité de distinguer d'une façon nette les institutions « formelles » et « informelles », il permet d'observer comment des répertoires juridiques et normatifs pluriels peuvent être mobilisés par les acteurs sociaux (Benjaminsen et Lund 2002 : 5).

Tout en reconnaissant l'intérêt de cette notion pour notre recherche, il est toutefois important de rejeter une idée simpliste du pluralisme juridique qui reproduit une opposition entre des systèmes juridiques différents (droit islamique, droit coutumier, droit de l'État), mais conçus comme des univers stables et cohérents. Comme B. Casciarri l'a observé en analysant les pratiques légales des populations pastorales Ahamda au Soudan :

« ... la définition locale et concrète du "droit coutumier" n'est pas concevable en dehors de l'enchâssement du juridique dans un complexe socioculturel de pratiques et de valeurs partagées. » (Casciarri 2015a : 65)

---

<sup>116</sup> Citons par exemple le cas du mariage en Indonésie, institutionnalisé par trois systèmes légaux (la loi coutumière, la loi islamique et la loi de l'État), chaque système étant caractérisé par des notions différentes pour ce qui concerne le choix de l'épouse, les rôles des autorités traditionnelles et les procédures pour établir et dissoudre une union matrimoniale considérée comme « légitime » (Leach 1961).

On s'intéresse donc avant tout aux normes pratiquées, ainsi qu'au « bricolage » ou à l'intégration d'éléments normatifs et institutionnels diversifiés. Cette approche se retrouve dans les études consacrées aux problématiques d'eau, où le pluralisme juridique indique souvent un contexte d'interaction sociale. Cette notion permet de rendre compte de la multiplicité des cadres juridiques et institutionnels régissant l'accès aux ressources naturelles, qu'il s'agisse d'une relation de contingence, d'ambivalence ou de conflit. D. Roth (2005) écrit à ce propos :

« De discours différents peuvent souligner certains éléments et pas d'autres, classer les problématiques d'eau d'une certaine manière, déduire de relations de causalité et affirmer des interprétations particulières concernant ce qui devrait se produire. Chaque discours sur l'eau donne une interprétation conforme à son contenu technique, culturel et normatif. »<sup>117</sup> (2005 : 5)

De par cette perspective, nous pouvons saisir la complexité sociale et culturelle de l'eau que nous avons illustrée dans ce chapitre : l'eau comme instrument de contrôle politique, comme véhicule de communication sociale, comme source d'identification individuelle et collective. Dans les régions pastorales du sud de l'Éthiopie, il nous faudra donc considérer l'interférence de l'autorité de l'État éthiopien en matière de gestion des ressources naturelles, les modalités de gestion de points d'eau favorisés dans le cadre des activités des ONG, mais aussi l'influence de la loi islamique en matière de gestion des ressources naturelles et de leur héritage, et les institutions sociales traditionnelles régissant la distribution de l'accès aux puits.

Cette multiplicité de systèmes normatifs nous invite à concevoir les normes juridiques elles-mêmes comme une ressource (von Benda-Beckmann 2002 : 67), et à reconnaître par conséquent la marge de manœuvre des acteurs sociaux dans l'utilisation de ces ressources selon leurs intérêts, choix et stratégies. Cette approche nous semble cohérente avec celle adoptée dans cette thèse pour analyser l'incidence des projets de développement au niveau local, approche dans laquelle la population locale n'est pas reléguée dans le rôle du « bénéficiaire » (et dans les relations de

---

<sup>117</sup> « Specific conceptual languages and discourses stress certain elements and not others, classify water problems in a certain way, infer process and causal mechanisms, and bring with them normative ideas about what should be happening. Each discourse gives an interpretation of the waterscape in accordance with its technical, cultural, and normative content. » (Roth et al. 2005 : 5)

pouvoirs que ce terme implique) mais plutôt conçue comme « usagère » du processus de développement (§ 6.3).

Par cette perspective, le droit à l'eau prend une nouvelle signification. La portée des arrangements locaux définissant l'ordre d'abreuvement ne se limite pas seulement à l'eau, mais valide de manière plus globale le système normatif de référence et par conséquent les formes d'autorité (fonctionnaires de l'administration étatique au niveau du village, opérateurs des ONG, membres du comité de l'eau, personnalités dotées d'un rôle traditionnel ou religieux) liées à ces systèmes normatifs. Ainsi, la définition d'un nouveau régime de propriété des points d'eau constitue une entrée pour analyser les processus de changement social qui en découlent : changement des modes de reproduction sociale, territoriale et culturelle des communautés.

« Les droits à l'eau (...) ne se réfèrent pas seulement à la relation entre les utilisateurs et les ressources hydriques. Ils sont expression des relations sociales entre les utilisateurs, ainsi que entre les utilisateurs et d'autres groupes d'intérêt » (Roth *et al.* 2005 : 19)<sup>118</sup>.

La notion de pluralisme juridique nous aide à repenser la propriété en termes de relation<sup>119</sup>. Les nouvelles formes d'usage et de régulation de l'accès aux ressources hydriques indiquent une reconfiguration des relations socio-politiques entre les différents acteurs concernés par la gestion des ressources naturelles, à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur de la communauté locale, et par conséquent un re-positionnement de la population pastorale face aux autorités étatiques et aux acteurs du développement.

---

<sup>118</sup> « Water rights (...) do not just refer to the relationship between users and the resource but primarily express social relationships between users, as well as between users and other interest groups » (Roth *et al.* 2005 : 19).

<sup>119</sup> Cette remarque s'applique à la fois au bétail et à l'eau. Comme cela a été observé chez les Turkana au Kenya, « the term "right" used in the way that right is something a person has or does not have, does not account well for the relationship between people and livestock. » (Storas 1996 : 287)

### *2.3.3. De la complexité sociale du bétail à la complexité sociale de l'eau*

Dans ce chapitre, nous avons montré que l'idée de propriété comme forme de contrôle exercé d'une manière exclusive et autonome par un membre de la communauté ne rend pas compte de manière adéquate des multiples rapports entre pasteurs et animaux ainsi que de leur évolution historique. Nous avons regroupé l'eau et le bétail sous la même catégorie de « ressources pastorales » en raison de l'importance matérielle et symbolique de leur gestion pour l'existence de la communauté. Nous avons par ailleurs organisé nos réflexions autour de la continuité que l'on peut remarquer entre, d'une part, la condition de dépendance des troupeaux reproduite dans les représentations stéréotypées des populations nomades (§ 1.1) et, d'autre part, la condition de dépendance des populations pastorales à une ressource hydrique conçue comme une ressource rare. Comme nous l'avons vu (§ 2.1.1), ces représentations sont aussi une construction culturelle que la rhétorique du discours des organisations du développement contribue à renforcer (Mehta 2001). Faire de la rareté des ressources naturelles une raison suffisante pour comprendre pourquoi des populations pratiquent un mode de vie nomade, conduit à une représentation d'un berger nomade mythifié, porteur d'une culture idéalisée (mais aussi chargée d'une connotation négative). Une telle approche oblige également à concevoir les groupes pastoraux comme dépendants d'un environnement écologiquement difficile, et empêche de saisir les logiques culturelles en vigueur en ce qui concerne la distribution de l'accès à l'eau.

Nous avons questionné la présupposée condition de « dépendance » entre les éleveurs nomades et leurs troupeaux, à l'appui de recherches ethnographiques qui montrent le rôle majeur des animaux dans un contexte nomade en tant qu'opérateur principal dans la configuration des formes d'organisation sociale et des identités individuelles et collectives (§ 1.3). Cette approche, qui consiste à rendre compte de la pluralité des relations sociales établies au niveau communautaire dans le cadre de la circulation du bétail et des pratiques d'échange des animaux, peut être élargi à l'analyse des modalités d'accès aux ressources pastorales.

Les dynamiques que nous avons voulu saisir en mobilisant les notions de « désocialisation » et de « resocialisation » des ressources hydriques diffèrent selon qu'on considère des contextes sédentaires ou nomades. En milieu sédentaire et agricole, le processus de désocialisation de l'eau est complémentaire de la centralisation de la gestion de cette ressource, et du pouvoir associé à la gestion du système hydraulique. Chez les populations pastorales, la notion de désocialisation permet de rendre compte de la manière dont une idée de l'eau déconnectée des relations sociales et politiques a historiquement véhiculé une représentation de populations nomades comme dépendants de leur environnement écologique, et légitimé l'intervention des acteurs étatiques et internationaux.

Comme nous le montrerons dans notre étude de cas, la possibilité pour un pasteur d'abreuver son troupeau et d'accéder aux pâturages ne dépend pas seulement de la disponibilité physique des ressources naturelles, ni d'un droit d'accès prédéfini et fixé. Elle est plutôt le résultat de négociations entre les éleveurs, au cours desquelles différentes formes d'appartenance sociale peuvent être mobilisées. L'organisation de l'accès à l'eau ne reflète pas une relation univoque et « fermée » entre deux individus (le pasteur qui demande de pouvoir abreuver ses troupeaux et la personne chargée d'accorder l'accès au point d'eau), mais plutôt un processus décisionnel qui concerne la communauté pastorale au sens large. Ce qui est en jeu dans les opérations d'abreuvement dépasse la matérialité de l'eau et relève de la validation des relations de confiance établies entre pasteurs et de la réaffirmation des liens communautaires sur lesquels les activités pastorales sont fondées. Cela a été observé dans d'autres contextes ethnographiques. Ayant étudié les groupes nomades habitant la province du Ja'alan, au sud-ouest du Oman, W. et F. Lancaster (1992) décrivent le processus décisionnel aboutissant à l'organisation des activités d'abreuvement dans le cadre d'un système de droits que les auteurs définissent comme « ouvert », puisqu'aucune priorité d'accès à l'eau n'est accordée en fonction de l'appartenance territoriale ou des relations tribales :

« Les choix sont évalués et les décisions sont prises sur la base des informations concernant les ressources, les besoins des animaux et des

membres de la famille, les déplacements des autres familles » (Lancaster 1992 : 352)<sup>120</sup>.

Les arrangements locaux reflètent le contrôle exercé par la communauté pastorale sur le territoire et les ressources hydriques. Cela transparaît mieux encore si l'on considère les ressources cruciales pour la définition de l'accès à l'eau. Comme l'écrivent encore les auteurs,

« Ce qui est limité, c'est la quantité d'information qu'un individu ou une famille peut acquérir ainsi que les énergies qu'il peut mobiliser à ce fin » (Lancaster 1992 : 352)<sup>121</sup>.

L'importance des informations, qui peuvent ainsi être conçues comme une ressource aussi « sociale » et vitale que l'eau dans un contexte nomade, montre que la seule façon pour un pasteur de sécuriser son accès aux ressources hydriques tient à sa capacité à mobiliser le soutien des autres pasteurs<sup>122</sup>. Nous retrouvons ici l'importance des échanges immatériels qui ont lieu lors de la distribution de l'accès à l'eau, et que nous avons introduits plus haut lors de l'analyse des pratiques d'échange du bétail. Dans le cas de l'organisation de l'accès à l'eau, comme dans le cas de la circulation des animaux et des réseaux de solidarité pastorale, ce qui confère le prestige relève plus de la participation au processus décisionnel qu'à la possession de richesses matérielles (Faye 1999). Ce constat nous permet de mettre l'accent sur les arrangements locaux régissant l'utilisation des ressources hydriques, et d'en faire un point central de l'étude des sociétés pastorales en anthropologie. De même que la complexité sociale du bétail, qui fournit à la fois une base de subsistance et les moyens par lesquels les relations sociales sont construites et entretenues, l'eau apparaît comme une ressource vitale pour la subsistance des pasteurs aussi bien que pour la reproduction de la communauté.

---

<sup>120</sup> « Choices are evaluated and decision made in terms of preference based of knowledge of resources, knowledge of the needs of one's family animals, knowledge on where other families or groups are and have been » (Lancaster 1992 : 352).

<sup>121</sup> « What is limited is information that an individual or household can acquire and the energies he / they can bring to bear on it. » (Lancaster 1992 : 352)

<sup>122</sup> Le parallèle entre bétail et eau se vérifie si on considère que la même observation a été formulée dans le cadre de l'analyse des pratiques d'entraide et de circulation du bétail. C'est ainsi que, chez les Turkana au Kenya, « ...controlling livestock depends on controlling people for support » (Storas 1996 : 290).

Nous sommes ici en train de montrer les limites d'une approche qui considère l'importance de l'eau pour les groupes nomades d'un point de vue exclusivement quantitatif. Notre réflexion s'appuie sur les résultats d'autres recherches qui ont déjà exploré cette problématique. G. Palsson (1990), par exemple, utilise l'expression « eau réelle » (*effective water*), pour désigner l'eau stockée dans les puits et les infrastructures construits et concrètement utilisables par l'homme. C'est sur la base de la disponibilité de l'eau gérée et maîtrisée par l'homme, mais aussi des arrangements spécifiques régissant l'accès à l'eau et de la disponibilité en main d'œuvre pour entretenir les points d'eau que la gravité d'un épisode de sécheresse peut s'évaluer. En effet, un élément complémentaire pour mettre en évidence l'importance de l'eau en tant que ressource sociale – en continuité avec les considérations proposées plus haut au sujet de la sécheresse en tant que phénomène social (§ 2.2.1) - consiste à considérer les épisodes et les événements susceptibles de mettre en danger les mécanismes d'entraide et de solidarité pastorales. Comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette thèse, l'idée de « crise environnementale » liée à une situation de pénurie d'eau ne peut pas être dissociée des relations sociales sur lesquelles l'organisation de l'accès à l'eau est fondée. Nous revenons ainsi sur les considérations proposées plus haut (§ 2.2.3) sur la perception de la « rareté » chez les éleveurs nomades que nous avons rencontrés, et sur la pénurie d'eau comme phénomène social.

Le manque de main d'œuvre (lié à la diffusion du salariat, aux transformations des formes de division du travail, aux orientations changeantes des stratégies de production) conduit à considérer une eau abondante comme une eau « rare », au sens où elle ne peut plus être exploitée convenablement. Dans notre contexte d'étude, l'impact réel d'un épisode de sécheresse tel qu'il est vécu par la population locale est déterminé par la viabilité de ces institutions sociales régissant l'organisation de l'accès à l'eau. Le principal risque auquel les pasteurs sont exposés consiste donc à rester exclus du réseau d'alliance et de relations sociales leur permettant de faire face à une période de crise.



## CHAPITRE 3

### LES REGIONS PASTORALES DU SUD DE L'ETHIOPIE COMME LABORATOIRE DES IDENTITES ETHNIQUES

Dans ce chapitre, après une présentation des groupes pastoraux garri, nous analyserons les dynamiques de production de l'identité ethnique dans le but de rendre compte de la pluralité des facteurs sous-jacents à la formation des groupes habitant les régions transfrontalières entre l'Ethiopie et le Kenya. Nous décrirons ainsi comment les relations entre les populations pastorales du sud, les acteurs coloniaux et les différents gouvernements éthiopiens se sont progressivement ré-organisées autour de la notion de « groupe ethnique »<sup>123</sup>.

Nous analyserons le processus aboutissant à l'identification des populations garri en tant que groupe d'appartenance ethnique somali. L'intérêt est de comprendre comment la multiplicité et la variabilité des formes d'identification collective chez les populations pastorales du sud éthiopien ont été progressivement effacées par l'affirmation en contexte colonial d'une « logique » classificatoire des populations locales sur la base de l'appartenance ethnique. Le cas des Garri est à ce propos exemplaire pour montrer que la catégorie identitaire « somali » ne permet pas de

---

<sup>123</sup> Ces informations nous seront nécessaires dans la deuxième partie de la thèse, pour comprendre le contexte d'intervention des acteurs étatiques (chapitre 5) et développementaux (chapitre 6) aujourd'hui engagés dans la gestion des ressources naturelles au niveau local.

rendre compte de manière exhaustive des réseaux d'alliances interethniques complexes et changeantes dont cette population a historiquement fait partie. Ces alliances ont été progressivement marginalisés en faveur d'une conception figée de l'identité ethnique dans le cadre des relations politiques entre les populations pastorales, l'Etat éthiopien et les administrations coloniales. Un travail aux archives nationales de Londres nous a permis de proposer la notion de « naturalisation de la frontière ethnique » pour définir ce processus. Ainsi, nous voulons montrer que l'identification des repères géographiques délimitant les territoires tribaux est un élément central des pratiques des administrateurs coloniaux pour encourager l'ancrage des groupes nomades et mieux les contrôler.

En raison des affiliations identitaires complexes, les groupes garri ont su tirer bénéfice des nouvelles frontières territoriales jusqu'à la réorganisation fédérale de l'Etat éthiopien au début des années 1990. La création d'administrations régionales sur la base de l'appartenance ethnique et la redistribution des ressources pastorales (eau et pâturage) ont renforcé la tendance à la revendication d'une identité somali par les groupes garri. Cette revendication stratégique apparaît destinée à sécuriser l'accès aux ressources naturelles qui étaient contestées.

### 3.1. Qui sont les Garri ?

#### *3.1.1. Cadre géographique, écologique et historique de la zone l'étude*

La Somali Region (Somali National Regional State) couvre une superficie d'environ 270.000 km<sup>2</sup>. Dans cette région, les résultats du recensement de 2007

indiquent une population de 4.445.219<sup>124</sup> dont environ 14% est urbanisé. Le pastoralisme y est dominant notamment dans les zones de faible pluviométrie, tandis que l'agro-pastoralisme est pratiqué dans les zones à forte pluviosité comme autour de Jijiga (voir carte 1, p. 173). Le sorgho, espèce résistant à l'aridité, est la culture céréalière la plus répandue. Le maïs et le sésame sont également présents dans les exploitations irriguées le long du fleuve Wabe Shabelle au sud de la région (Devereux 2006). Le *khat* (*Catha edulis*) est devenu populaire dans la région comme culture de rente en raison de sa forte demande comme un stimulant chez les populations urbaines et rurales. La collecte et la commercialisation du bois et du charbon ont aussi fortement augmenté ces dernières années, et représentent aujourd'hui des activités importantes (Watkins et Fleisher 2002, Sugule et Walker 1998).

Dans les régions pastorales du sud, les parcours sont dominés par une végétation de savane tropicale avec des prairies ouvertes et de la végétation ligneuse. La région est principalement semi-aride<sup>125</sup>, avec une précipitation annuelle moyenne de seulement 500 millimètres. La pluviométrie est très variable, et les dates de début et la fin des deux saisons des pluies sont irrégulières. La principale saison des pluies commence autour de mars ou avril et dure jusqu'en juin. Elle est suivie par une période sèche, qui se termine entre août et septembre. La seconde saison des pluies mineures se termine en novembre ou décembre et est suivie de la longue saison

---

<sup>124</sup> Selon les chiffres officiels 3.882.215 individus (soit 87 % de la population de la Somali Region habitent en milieu rural et 623.004 (13 %) en milieu urbain ([www.csa.gov.et](http://www.csa.gov.et)). Il est impossible d'obtenir des séries historiques sur la population des régions Afar et Somali, où se concentrent les groupes pastoraux éthiopiens, car ces régions n'ont pas été incluses dans les recensements de 1984 et 1996 (Randall 2015 : 10). La faible représentativité des populations pastorales dans les recensements nationaux sera examinée plus tard dans cette thèse en tant que expression du projet politique de l'Etat éthiopien de marginaliser les nomades (§ 5.3). Nous nous intéresserons à la mesure dans laquelle cette « invisibilisation » est réaffirmée par les pratiques d'intervention des opérateurs internationaux du développement et de l'aide humanitaire (§ 6.1).

<sup>125</sup> Le terme "zone aride" (*arid zone*) peut être généralisé pour inclure des contextes écologiques caractérisés par des régimes de pluies variés (FAO 1989). Néanmoins au niveau local d'autres types de classifications et de "lectures" de l'environnement peuvent être employées par les acteurs de l'aide internationale. L'ONG Save the Children UK divise par exemple la région du sud est éthiopien en 17 « zones d'économie alimentaire », dont huit sont classées comme pastorales, six comme agro-pastorales et trois agricoles (Pantulliano et Wekesa 2008). La diversité des représentations de l'environnement mobilisées pour définir le contexte d'intervention montre les logiques de négociations qui caractérisent les processus de développement, et sur lesquelles nous reviendrons (§ 6.1).

sèche<sup>126</sup>. Dans une année moyenne, les pluies entre mars et juin sont suffisantes pour reconstituer les ressources en eau et régénérer le pâturage. La longue saison sèche est la période critique dans le cycle saisonnier, quand la disponibilité des produits laitiers, composante essentielle de l'alimentation des pasteurs nomades, est considérablement réduite (Farah 1997). L'analyse des données pluviométriques montre que la récurrence des épisodes de sécheresse a évolué pendant les dernières décennies au niveau national. Dans le sud du pays, les précipitations ont diminué, à la fois au printemps (février-mai) et pendant de la saison d'été (juin-septembre) (Viste et al. 2012). Dans les années 1950, les sécheresses avaient lieu environ une fois en 20 ans, et des années sèches isolées (< 400 mm) une fois tous les 5 ans (Coppock 1994). Récemment, l'intervalle entre périodes sèches a baissé à 7 ans, et la sécheresse en 1999-2000 a eu lieu seulement 3 ans après la précédente (Homann et al. 2008).

L'Éthiopie de sud a été ravagée par les conflits et a connu de flux de réfugiés importants. La guerre de l'Ogaden<sup>127</sup> entre l'Éthiopie et la Somalie en 1977-1978 a forcé environ 700.000 éthiopiens à se réfugier en Somalie (Ambroso 2005, Bassi 1997, Getachew 1996). Au début des années 1990, la guerre civile en Somalie a conduit à un flux inverse de réfugiés. Des Somaliens ainsi que des réfugiés des groupes de l'Ogaden ont traversé l'Éthiopie du sud pour échapper aux combats. Ces réfugiés ont été installés par les organisations humanitaires soit dans leurs villages d'origine, soit dans des camps de réfugiés. Dans le cadre des opérations de rapatriement, l'agriculture sédentaire a gagné en importance, en particulier depuis les années 1970. Bien que la majorité de la région demeure pastorale, l'arrivée des rapatriés de Somalie est associée aux hausses modérées de l'horticulture et de l'élevage de volailles. D'une façon plus générale, ces changements majeurs dans la distribution géographique des populations locales ont exacerbé la compétition au niveau local pour le contrôle du territoire. Encore aujourd'hui l'insécurité reste un problème saillant, la présence du gouvernement dans ces régions périphériques de l'État demeurant faible et la fourniture de services limitée.

---

<sup>126</sup> Nous analyserons le calendrier des pluies en lien avec les formes d'organisation sociale régissant les activités d'élevage dans le chapitre suivant (§. 4.2.2). Ces informations sont résumées dans le Tableau 2, page 254.

<sup>127</sup> Région au sud-est de l'Éthiopie, majoritairement peuplée par des groupes somali.



Carte 1. La Somali Region d’Ethiopie (Korf et al. 2015)

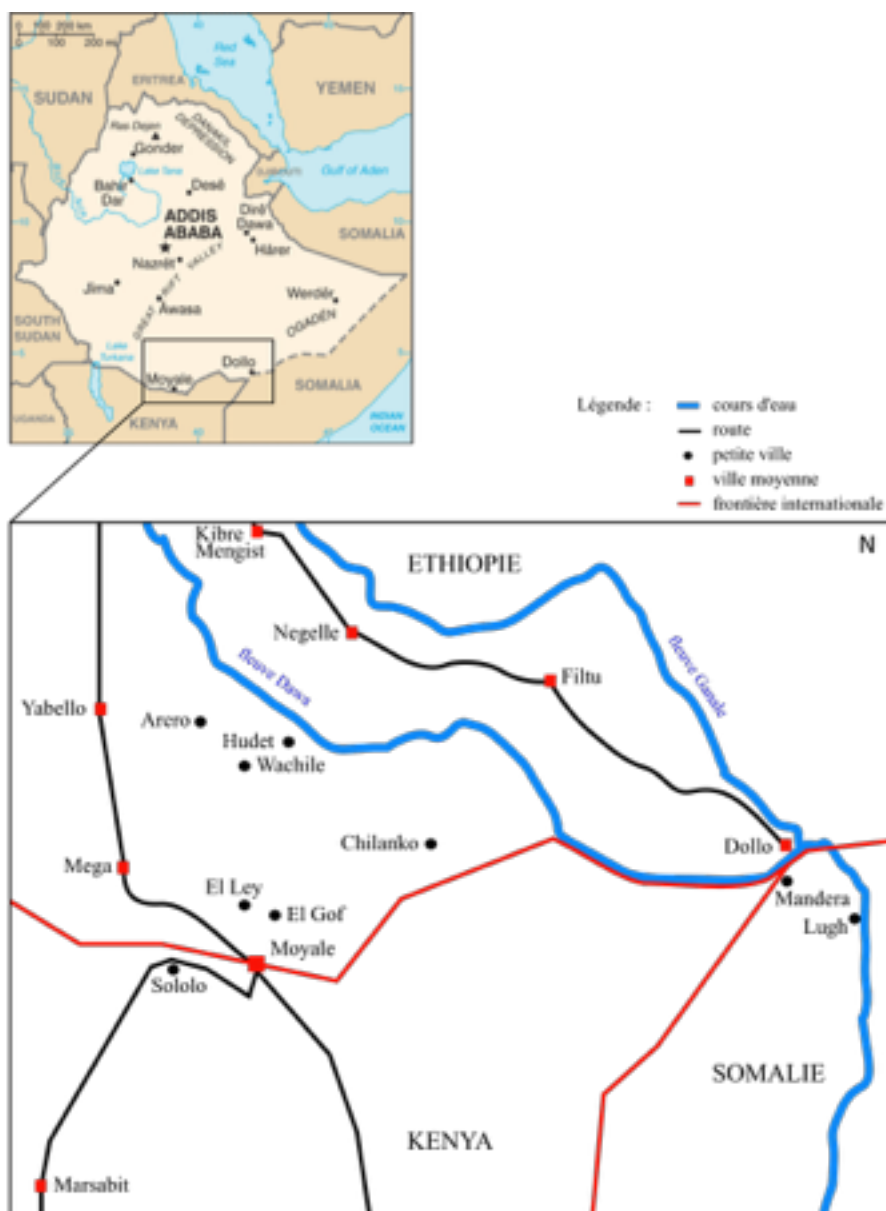
En Ethiopie, plusieurs systèmes d'élevage peuvent être distingués, à partir de la situation géo-climatique caractérisant les différentes régions du pays. En effet, toute classification des systèmes d'élevage doit considérer la disponibilité des ressources hydriques ainsi que la possibilité d'y accéder. Les bovins sont élevés dans les régions disposant d'une grande quantité d'eau tandis que les chameaux et les chèvres sont les espèces dominantes dans les régions semi-arides.

Au-delà du système pastoral auquel nous allons consacrer notre attention, B. Faye (1990 : 43-47) propose la classification suivante. Le système orge/mouton des hauts plateaux est basé sur la culture de l'orge, pratiquée au-dessus de 3000m d'altitude, et sur l'élevage bovin. L'élevage intensif des hauts plateaux représente le système de production sédentaire le plus répandu en Ethiopie. Il est pratiqué entre 1500m et 3000m et se caractérise par la culture alternée de blé, d'orge, du *teff* (une céréale de base de l'alimentation humaine en Ethiopie) et du maïs. Le système semi-intensif des hauts plateaux exploite le même type d'environnement écologique, mais se distingue du précédent par la proportion plus grande consacrée au pâturage. Le système à cultures pérennes se rencontre essentiellement dans le sud du pays (Wollamo, Sidamo). Il s'agit d'une agriculture jardinière où l'on cultive l'*ensete edulis* (faux-bananier), le café, le piment, quelques tubercules et du maïs. Dans cet espace, le bétail, constitué de petits ruminants, reste le plus souvent à proximité de la demeure et occupe relativement peu de place. Le système des basses terres bien arrosées est pratiqué dans l'ouest du pays où, en raison d'une bonne pluviométrie, l'élevage tient une place modeste. Le maïs, le piment, le sorgho et le froment y sont cultivés en abondance. Le système des basses terres peu arrosées, situées entre 1000m et 1500m d'altitude, constitue une interface entre l'agriculture et l'élevage. Le paysan utilise des bœufs comme animaux de trait pendant la saison des pluies et possède un troupeau composé de bovins et de petits ruminants.

Le système pastoral est prépondérant dans les zones semi-arides situées au-dessous de 1000 m d'altitude. Basé sur l'élevage des quatre espèces de ruminants (dromadaires, bovins, ovins et caprins) et le déplacement des troupeaux, le système

pastoral est pratiqué par les groupes garri habitant les basses plaines au sud de l’Ethiopie, au nord du Kenya et au sud-ouest de la Somalie.

Les Garri pratiquent l’élevage extensif (chameaux, ovins et caprins), ils sont impliqués dans diverses activités commerciales, et ils sont engagés d’une façon occasionnelle dans l’agriculture de petite échelle<sup>128</sup>.



Carte 2. Les sites de l’enquête (Source Bassi 2010, élaboration F. Staro)

<sup>128</sup> En effet, l’engagement des éleveurs Garri dans l’agriculture répond à l’intérêt de diversifier les activités économiques en fonctions des saisons, en accord avec les stratégies « multi-ressources » décrites par Salzman (1971) et discutées dans le § 1.2. Nous analyserons la diffusion de l’agriculture et des nouvelles formes d’appropriation de la terre qui y sont attachées au cours du chapitre 5.1, dans le cadre de l’analyse du processus de sédentarisation auprès des Garri.

Une caractéristique majeure des pratiques d'élevage chez les Garri qu'il nous paraît intéressant de souligner avant de se consacrer à l'histoire et aux dynamiques migratoires locales concerne la division des troupeaux en deux groupes : *warra* et *forra*. Le *warra* sont les animaux en période de lactation, et *forra* les autres animaux adultes. Pendant les saisons pluvieuses, les animaux laitiers sont laissés avec les femmes et les jeunes enfants généralement à proximité des points d'eau, tandis que le reste du troupeau est mis au pâturage. Comme nous le verrons, cette organisation de la division du travail d'élevage est importante car l'obtention des droits d'accès à l'eau peut déterminer la localisation des campements aux alentours des points d'eau, ce qui peut aboutir à la revendication de l'accès aux pâturages environnants. Nous montrerons dans la deuxième partie de cette thèse comment les déplacements nomades et le cycle de sédentarisation sont organisés en fonction des modalités d'organisation de l'accès aux points d'eau utilisés pendant les saisons sèches. De fait, la négociation de l'accès à l'eau entre les Garri et les groupes voisins est l'un des facteurs pouvant expliquer la distribution géographique de la population et l'histoire des dynamiques migratoires dans les terres du sud éthiopien.

### *3.1.2 Migration et processus ethniques chez les pasteurs du sud-est éthiopien*

Si l'on considère dans un contexte plus large les groupes pastoraux du sud éthiopien, le cas des Garri s'avère significatif pour illustrer, d'une part, la flexibilité des alliances tribales entre populations locales et, d'autre part, le processus de cristallisation des identités ethniques.

Une clarification concernant la terminologie utilisée dans les pages suivantes est à ce point nécessaire<sup>129</sup>. Les termes de « clan » et de « lignage » seront utilisés pour identifier des groupements sociaux dont la composition reflète deux logiques d'organisation sociale : en premier lieu, les relations de parenté aux sein des lignes de

---

<sup>129</sup> Nous revenons ici sur certaines notions que nous avons introduites dans le premier chapitre (§1.2) pour l'analyse des formes d'organisation tribale.



filiation et, en deuxième lieu, les liens territoriaux établis dans le cadre des activités d'élevage et des déplacements nomades. La notion de « tribu » sera utilisée pour indiquer des groupements sociaux (Borana, Garri, Orma, Sakuye) définis par des appartenances plurielles, changeantes et codifiées dans des formes d'organisation sociale indissociables des droits territoriaux et du contrôle de l'accès aux ressources naturelles. La notion de « groupe ethnique » sera également introduite. Nous remettons en questions l'idée du groupe ethnique comme entité fixe et immuable et nous proposons de remplacer la connotation essentialiste de l'ethnicité – vue comme « autre chose » que les formes de contrôle du territoire et des ressources naturelles – par une analyse des dynamiques identitaires et des appartenances tribales des populations pastorales du sud éthiopien. L'évolution de ces identités pastorales est le résultat de l'interférence de différents acteurs analysée par une perspective historique. Ainsi, les catégories ethniques « Oromo » et « Somali<sup>130</sup> » seront introduites dans les pages suivantes et associées aux noms des populations que nous avons étudiées (ex. les Oromo borana). Cela nous permettra de montrer qu'une idée rigide et anhistorique de l'ethnicité a été affirmée et reproduite par les acteurs coloniaux et éthiopiens visant à renforcer l'ancrage territoriale des groupes nomades, notamment par la délimitation des frontières territoriales. La représentation des observateurs coloniaux du groupe ethnique comme ensemble composé par différentes tribus est simplificatrice d'une réalité des appartenances sociales plus complexe.

Sur la base de ces considérations, les processus de définition identitaire chez les pasteurs garri en tant que groupe social d'appartenance ethnique somali occupent une position centrale au sein de notre analyse. En mobilisant des données historiques, nous souhaitons montrer que cette classification identitaire demeure problématique. Notre hypothèse consiste à considérer les pratiques d'utilisation des ressources naturelles, et notamment de l'eau, en tant qu'élément important dans la construction de l'identité garri comme groupe « somali ». Ce processus, d'abord né dans le cadre des négociations locales pour l'accès aux ressources naturelles, se développe au sein des relations avec les observateurs coloniaux, quand l'appartenance ethnique a

---

<sup>130</sup> Dans ce travail, on utilisera le terme « Somali » comme catégorie identitaire, tandis que l'expression « somaliens » sera utilisée pour indiquer les populations résident ou provenant du territoire somalien.

progressivement constitué l'un des principaux critères de représentation de l'altérité nomade et d'administration du territoire. Notre démarche consistant à considérer l'eau comme domaine de construction identitaire sera poursuivie dans la deuxième partie de la thèse en prenant en considération les relations contemporaines entre les pasteurs garri, les autorités de l'Etat éthiopien et les organisations internationales de développement et d'aide humanitaire.

Néanmoins, avant de rentrer dans l'analyse des dynamiques de l'identité ethnique, nous avons besoin d'introduire quelques repères historiques concernant la présence des groupes pastoraux dans les territoires de la Corne d'Afrique. Jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, les pasteurs borana étaient parmi les populations les plus anciennement connues des observateurs extérieurs dans les régions du sud éthiopien, où l'on considérait que leur présence historique avait été menacée à partir du XI<sup>e</sup> siècle par les migrations de populations somaliennes venues du nord (Bassi 1996). Selon les traditions orales, les Borana situent leur présence dans la région du Liiban, entre le fleuve Dawa et Ganale, depuis la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle (Oba 1996 : 118). Les relations avec les autres populations habitant ces régions ont été historiquement réglementées par le biais du *aada seera*<sup>131</sup>, un système de lois et coutumes régissant la vie sociale et politique des peuples oromo. Au fil des siècles et des contacts entre populations, plusieurs groupes pastoraux furent incorporés au sein de la société borana par des pratiques d'intermariage et l'adoption d'une langue commune (*afaan boorana*) (Baxter et al. 1996, Schlee 1989). Ce processus d'incorporation était accompli par une série de cérémonies, célébrées par les leaders religieux borana (*qaalluu*) au niveau de différents groupes de filiation, et pouvait aboutir à l'assimilation ou à une « adoption collective » suite à laquelle deux lignages

---

<sup>131</sup> Littéralement "loi coutumière" (Baxter et al. 1996 : 140). L'expression *aada seera* indique la coutume et la loi traditionnelle des groupes borana. Le terme *aada* se rapproche du terme arabe *adât*, pour indiquer « les coutumes », et, par extension, les lois coutumières non écrites. Ce terme se retrouve, outre que chez les arabophones, chez d'autres groupes non arabophones musulmans (voir Benda-Beckmann 2011 pour l'Indonésie).

devenaient « frères » (Shongolo 2013 : 170)<sup>132</sup>. Ces pratiques, connues comme *tiiriso*, en langue borana, ou *sheegat*<sup>133</sup>, en somali, étaient assez répandues dans la Corne d’Afrique précoloniale.

Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, en concomitance avec une réorganisation à l’intérieur du *gada*, le système de classes d’âge régissant la vie sociale et rituelle ainsi que le recrutement militaire au sein de ces populations<sup>134</sup> (Legesse 1973, Schlee 1998), les Borana auraient réalisé une campagne militaire dirigée contre les populations pastorales habitant ces régions (Schlee 1990)<sup>135</sup>. L’expansion borana a entraîné d’importantes migrations ainsi que la définition de nouvelles relations interethniques par le système d’adoption (*sheegat / tiiriso*) que nous venons d’évoquer. Au nord du Kenya, les groupes aujourd’hui connus comme Gabbra, Sakuye, Ajuran et Warra Daya faisaient partie d’un réseau d’alliances relativement stable, connu au niveau local comme Worr Liiban<sup>136</sup> et dans la littérature coloniale comme *Pax Borana*<sup>137</sup>. Cette reconfiguration des relations interethniques est un exemple intéressant pour illustrer les processus identitaires engendrés par le conflit et les dynamiques migratoires en contexte pastoral (E. R. Turton 1975, 1970, Schlee 1989).

---

<sup>132</sup> Ce type de relations et de formes d’« apparemment » sont documentées dans la littérature anthropologique, et plus en particulier dans les études consacrées aux sociétés pastorales. E. E. Evans-Pritchard (1940) explique comment les rituels sanctionnent la transformation des captifs Dinka en Nuer ; des recherches plus récentes indiquent comment, avant la restriction de la parenté apportée par l’islamisation, diverses formes de « pactes de fraternité » existaient auprès des populations (souvent pastorales) de l’aire arabo-musulmane (Bonte et Conte 1991). Par exemple, à travers le pacte dit *tahalluf*, les Nouba africains ou d’autres groupes arabes au Soudan peuvent construire une parenté agnatique et devenir « frères » des Baggâra en prêtant serment sur le Coran (Casciarri 2009c : 57). Dans un autre contexte, celui des populations berbérophones du Maroc, des groupes entiers peuvent « s’apparenter », pour des raisons principalement politique soit par des pactes de « co-lactation » soit par le biais du sacrifice rituel de bétail.

<sup>133</sup> Nous avons introduit ce terme comme exemple central à l’analyse des modes de « création de la parenté » en dehors de la filiation agnatique plus tôt dans cette thèse (§ 1.2.2).

<sup>134</sup> Les systèmes de classes d’âge, qui identifient l’appartenance des individus aux classes générationnelles comme critère privilégié pour l’étude des formes d’organisation sociale et politique, constituent un argument central des travaux anthropologiques consacrés aux groupes d’éleveurs d’Afrique de l’est (Schlee 1998, Dyson-Hudson 1963, Evans-Pritchard 1936).

<sup>135</sup> En s’appuyant sur une comparaison des traditions orales, Schlee (1989) définit les populations pastorales dans la période précédente l’expansion borana comme appartenant à une « culture PRS » (Proto-Rendille-Somali) articulée autour d’un calendrier rituel régissant les activités d’élevage des chameaux.

<sup>136</sup> Worr Liiban signifie « les peuples du Liiban », d’après la région homonyme du sud de l’Ethiopie.

<sup>137</sup> Il s’agit d’une expression initialement utilisée par les premiers voyageurs européens pour indiquer le réseau d’alliances à domination borana observé entre le Lac Rudolphe et l’Océan Indien, en analogie avec la *Pax Britannica* établie ailleurs.

Dans les années 1960, les travaux de H. S. Lewis (1966), mobilisant des argumentations d'ordre linguistique ainsi qu'une nouvelle analyse des sources écrites et des traditions orales, ont suggéré une hypothèse plus complexe concernant la répartition des populations oromo et somali. Ces dernières proviendraient des mêmes régions au sud et sud-est de l'Éthiopie. Cette hypothèse a une double portée pour notre argumentation et nous devons nous y arrêter davantage. En premier lieu, l'image proposée par H. S. Lewis d'une démographie relativement stable de ces régions met en question la représentation des groupes oromo comme étant les « défenseurs » de ces territoires de la Corne d'Afrique face à l'invasion des populations musulmanes. En deuxième lieu, cette thèse nous permet de comprendre les dynamiques migratoires des groupes pre-Hawiya somali<sup>138</sup>, dont les Garri constituent le groupe le plus important. En poursuivant la même démarche, et faisant référence aux traditions orales recueillies au début du XX<sup>e</sup> siècle ainsi qu'à la documentation coloniale, E. R. Turton (1975 : 529) affirme que la population des Garri (ou quelques unes de leurs sections) aurait commencé à migrer de la région de Lugh, sur la côte somalienne en direction sud, en suivant le fleuve Juba jusqu'à la localité d'Afmadu. C'est ici que ce groupe aurait été vaincu par les groupes Orma. Cette défaite aurait entraîné la dispersion de la population garri, dont une partie aurait migré vers le nord, en direction des territoires aujourd'hui inclus dans les basses terres éthiopiennes<sup>139</sup>. Dans ce contexte, la soumission des Garri au pouvoir régional des Borana par les rituels d'adoption mentionnés, aurait été une stratégie pour échapper à l'agression des populations voisines (Turton 1975 : 520). Selon E. R. Turton, cette migration vers le nord aurait été le principal épisode à l'origine de la formation d'autres groupes ethniques tels que les Rendille, les Gabra, les Sakuye et les Gabbra Miigo (*ibidem* : 530). De fait, les dynamiques migratoires doivent être considérées comme un élément fondateur des sociétés pastorales et de leurs identités.

---

<sup>138</sup> Au sein du clan somali Hawiya, le terme « pre-hawiya » est employé par différents auteurs (Colucci, Haberland, I. M. Lewis 1961) pour identifier les groupes qui se seraient déplacés plus tôt de la Somalie centrale et méridionale vers les régions entre l'Éthiopie et le Kenya (Kassa 1983 : 5, Trimmingham 1952).

<sup>139</sup> D'autres sources font référence à la migration le long du fleuve Juba de la population garrimarro à la mi-XVII<sup>e</sup> siècle en provenance du nord, appelée ainsi pour la distinguer des groupes déjà présents dans ces régions (Oba 1996 : 124).

Ainsi, nos réflexions s'inscrivent dans la perspective de recherche anthropologique consistant à poser l'existence des groupes ethniques comme un phénomène éminemment processuel et interactif et loin d'une conception essentialiste ou primordialiste de l'ethnicité (Barth 1969). La différence ethnique n'est pas l'expression de l'isolement géographique et social, mais plutôt de l'interdépendance entre différents groupes comme condition de leur perpétuation (Poutignat et Streiff-Feinart 1995). Les changements dans les formes d'affiliation observés en contexte pastoral confirment l'importance cruciale des phénomènes propres au pastoralisme comme catalyseur de ces réconfigurations identitaires.

Notre approche aux questions de l'ethnicité est confortée par l'analyse menée par G. Schlee (1989, 1999) qui montre qu'une large majorité des clans qui composent les groupes ethniques contemporains dans les régions transfrontalières entre l'Éthiopie et le Kenya existaient déjà pendant la période précoloniale. Plus précisément, l'auteur a montré que les groupes qui appartenaient à l'alliance à domination borana (*Pax borana* ou Worr Liiban dans la terminologie locale) n'étaient pas définis par des critères territoriaux. La participation à ce système politique, défini par l'auteur en termes de « société pastorale pluriethnique » (Schlee 1984 : 21), protégeait les pasteurs nomades dans leurs déplacements en quête de pâturage et d'eau. En outre, les liens établis dans le cadre de l'alliance avec les Borana n'étaient pas exclusifs. Diverses catégories identitaires à plusieurs niveaux taxinomiques étaient mises en jeu simultanément – une classification ethnique et une classification en clans et sous-clans « transversales » aux groupes ethniques – dans le but de faciliter les affiliations.

« On pouvait aller chez des frères de clan appartenant à un autre groupe linguistique et s'installer chez eux, si bien que l'origine extérieure finissait par être oubliée. » (Schlee 1999 : 223)

Par conséquent, on peut aujourd'hui retrouver les mêmes clans et sous-clans au sein de diverses ethnies (Schlee 1989). Ces considérations nous invitent à mobiliser une notion de groupe ethnique compatible avec la flexibilité et l'adaptabilité des formes d'organisation tribale sur de bases clanique et lignagère. Dans ce cadre, il est nécessaire de ne pas oublier la complexité des relations interethniques entre

populations locales dans la période précoloniale. L'importance des dynamiques migratoires dans les régions transfrontalières entre l'Éthiopie et le Kenya représentent autant d'éléments qu'il faut considérer pour saisir le processus historique de fabrication de l'ethnicité.

Nous voulons poursuivre dans l'analyse des contradictions et des limites caractérisant le groupe ethnique en tant qu'outil pour lire et déchiffrer les réalités sociales, soit en contexte pastorale, soit auprès des populations sédentaires. Lorsqu'on considère les logiques locales régissant l'organisation territoriale des groupes pastoraux, on s'aperçoit que les appartenances tribales ne sont pas exclusives et permettent aux individus de bénéficier de la protection des biens et des personnes, de l'allocation de droits d'accès aux ressources naturelles et de transit sur un territoire, ainsi que de l'extension de ces droits aux membres d'autres groupes.

La littérature anthropologique offre d'autres exemples<sup>140</sup>. Dans l'analyse des affiliations tribales chez les Bédouins du sud Sinaï, E. Marx (2006) explique que chaque individu appartient à deux tribus :

« L'appartenance à une tribu lui donne le droit de cultiver la terre et de construire une maison dans le territoire tribale, tandis que l'appartenance à une autre tribu lui donne accès aux pâturages dans les territoires méridionaux de la péninsule. En tant qu'agriculteur il appartient à une tribu (...), en tant que pasteur il appartient à une autre »<sup>141</sup>.

Par « tribu », l'auteur entend ici les réseaux de relations économiques et politiques dépassant les groupes de filiation patrilinéaire qui structurent les activités productives. L'analyse des relations inter-tribales nous invite à questionner la représentation des groupes ethniques comme des entités homogènes, distinctes et séparées, pour prendre en considération la pluralité des formes d'appartenance qui définissent leur composition sociale. Comme nous le verrons au cours de ce chapitre, la particularité

---

<sup>140</sup> Dans son étude sur les bédouins Awlad Ali dans le désert occidental égyptien, Abu-Lughod (1986) écrit : « Because Awlad Ali apply the term tribe (gabila) to many levels of organisation, people belong to numerous tribes simultaneously. The tribe a person chooses to identify with at any given moment depends largely on the rhetorical statement the speakers wishes to make about his or her relationship to the inquirer » (Abu-Lughod 1986 : 50).

<sup>141</sup> « One tribe gives him rights to cultivate land and build a house anywhere in the tribal territory, while the other gives him access to grazing all over the southern half of the peninsula. As horticulturalist he belongs to one tribe (...), while as pastoralist he belongs to another tribe (...). » (Marx 2006 : 90 ; 1977)

des régions pastorales du sud éthiopien concerne l'influence des limitations territoriales et des frontières ethniques établies par les administrateurs coloniaux sur la fluctuation ou l'« oscillation » des alliances politiques et des affirmations identitaires auprès des populations locales<sup>142</sup>.

### 3.1.3. *Ambiguïté des affiliations identitaires et revendication de l'accès aux ressources contestées*

Bien qu'il soit difficile de dater ces épisodes de manière précise, les conflits entre les Borana et les Laikipia Maasai provenant du sud et alliés aux Samburu et aux Rendille (Turton 1970, 1975), sont souvent indiqués parmi les principaux épisodes ayant déterminé la fin de la période relativement stable de la *Pax Borana*. Deux éléments majeurs nous aident à comprendre le développement des relations conflictuelles entre les groupes borana et les populations voisines. Un premier facteur serait d'ordre écologique. En raison de différentes capacités de résistance des espèces animales, le choix de l'élevage chamelier a permis aux pasteurs non-oromo d'étendre leur contrôle sur les terres qui n'étaient pas accessibles aux éleveurs de bovins borana, obligés de garder leurs troupeaux en proximité des points d'eau pérennes pendant la saison sèche. Un deuxième facteur concerne la mise en place des migrations des groupes non-oromo. Comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, l'« adoption collective » (*tirriiso / sheegat*) suite à laquelle deux lignages deviennent « frères », a constitué le principal instrument pour la construction historique du système d'alliances inter-tribales à domination borana. Il s'avère que ce système a été manipulé par différents groupes pastoraux qui ont ainsi pu « s'infiltrer » dans ces

---

<sup>142</sup> Si les Borana, les Garri, Gabbra, Sakuye, Ajuran étaient les groupes qui faisaient partie de la société pluriethnique du Worr Liiban, le poids des administrateurs coloniaux sur l'équilibre politique au niveau local était tellement fort que G. Schlee (1999) a proposé de considérer les Anglais comme la « sixième tribu » de l'alliance.

relations de clientélisme<sup>143</sup>, s'installant dans les régions initialement contrôlées par les Borana pour pouvoir par la suite revendiquer l'accès aux ressources naturelles<sup>144</sup>. Ces migrations ont compromis la stabilité politique et l'équilibre démographique qui constituaient l'une des caractéristiques principales du système politique borana<sup>145</sup>. Dans cet équilibre démographique, la distribution géographique de la population humaine et animale était réglementée, d'une part, en fonction de la disponibilité de pâturage, et, d'autre part, selon le besoin de main d'œuvre nécessaire pour gérer les points d'eau et réaliser les travaux d'entretien des puits. Si dans les témoignages oraux le début des relations conflictuelles entre les groupes borana et somali est situé approximativement au début du XVIII<sup>e</sup> siècle (Oba 1996 : 123), les premières preuves plus précises et documentées concernent des épisodes de conflit à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle :

« Plusieurs sections des groupes somali rentrèrent dans le conflit jusqu'en 1872 quand le Marehan, après avoir traversé la rivière Juba, attaquèrent les Borana. »<sup>146</sup>

Dans le cadre de ces dynamiques, caractérisées par une présence de plus en plus forte des populations pastorales somali, la position des Garri a été ambiguë. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, quand les relations avec les Borana étaient encore très solides en raison d'importantes collaborations commerciales, plusieurs auteurs ont souligné un « changement de position » des Garri au sein du conflit en cours. L'histoire des Garri ne constitue pas un épisode isolé : des épisodes analogues illustrant le caractère

---

<sup>143</sup> Pour illustrer cette dynamique, G. Schlee et A. Shongolo (2012) réfèrent un épisode concernant le groupe Reer Gegid : « On their arrival here [dans les territoires aujourd'hui situés au nord du Kenya] the Reer Gegid were (...) shegat to the Degodia Rer Liban who were shegat to the Ajuran, who were virtually sheegat to the Boran. This is an excellent example of how Somali migrations are carried out » (Kenya National Archives, 1950, Wajir Political Record Book, cité en Schlee et Shongolo 2012 : 28). La difficulté de contrôler cette combinaison ou « enchaînement » d'alliances a historiquement déterminé la perte de contrôle des pasteurs borana sur leurs pâturages traditionnels.

<sup>144</sup> Dans la deuxième partie de ce travail (§ 6.1.3) nous montrerons que la même stratégie fondée sur la flexibilité des formulations identitaires et sur la multiplicité des relations de solidarité tribale a été mise en place par les pasteurs garri face au dispositif de l'aide humanitaire.

<sup>145</sup> Les activités des groupes armés provenant du nord du pays à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle contribua à la déstabilisation de la région du Liiban, favorisant ainsi l'avancement des groupes somali, dont les Digodia, dans les territoires traditionnellement contrôlés par les Borana (Bassi 2010 : 228).

<sup>146</sup> « With the passage of time, several more sections of Somali came into the scene of the conflict and in 1872, the Marehan, after crossing the Juba river, moved against the Borana. » (Goto 1972 : 53, cité en Oba 1996 : 129)



mouvant des alliances interethniques ont été analysés. Par exemple, G. Schlee (2007) dit que les Ajuran, qui faisaient partie de l'alliance du Worr Liiban encore dans les années 1910, décidèrent par la suite de suivre la trajectoire des Garri, et de s'éloigner de leur alliance avec les Borana pour profiter de la progression spatiale des populations somali. Plus récemment, dans les années 2000, à cause de la compétition avec les groupes somali et suite à plusieurs événements conflictuels pour le contrôle des pâturages, les Ajuran s'associent de nouveaux aux Borana en s'appuyant sur leur ancienne affiliation politique. Les groupes garri choisissent une stratégie différente. A ce propos on peut lire :

« Ils sont restés à l'écart et sont devenus l'incarnation de la menace de l'expansionnisme somalien dans la région de Moyale. »<sup>147</sup> (Schlee 2007 : 425)

Ainsi, le changement de position des groupes garri au sein de leur alliance avec les Borana au début du XX<sup>e</sup> siècle constitue un tournant historique crucial pour comprendre le positionnement actuel de cette population au sein du panorama politique du sud éthiopien. Ces informations historiques sont incontournables pour comprendre l'affirmation identitaire des pasteurs garri en tant que groupe d'appartenance ethnique somali. Dans la suite de ce chapitre nous développerons la réflexion sur les dynamiques de cette construction identitaire avec l'analyse des documents coloniaux de l'administration britannique au Kenya. Nous nous limitons ici au traitement de quelques autres éléments qui permettent de rendre compte du caractère dynamique des systèmes politiques locaux et de la mobilité des catégories ethniques dans les régions que nous avons étudiées. Dans un deuxième temps nous nous consacrerons aux enjeux contemporains de l'affirmation identitaire des Garri comme groupe somali, en prenant en considération plus spécifiquement la relation eau/pasteurs.

---

<sup>147</sup> « They remained aloof and became viewed as the embodiment of the threat of Somali expansionism in the Moyale context » (Schlee 2007 : 425).

### 3.1.4. La complexité des formes d'appartenance sociale et culturelle des Garri

La difficulté de situer d'une façon précise et univoque les pasteurs garri au sein du réseau local d'alliances interethniques a été traitée seulement récemment, dans les études consacrées aux populations pastorales habitant les régions transfrontalières entre l'Éthiopie et le Kenya. Ces travaux ont commencé à examiner dans une perspective historique les formes d'identification des Garri en tant que groupe somali (Schlee et Shongolo 2012a, 2012b). Dans les années 1980, d'autres auteurs ont validé cette définition identitaire sans la problématiser. Certains sont allés jusqu'à la défendre d'un point de vue « scientifique », en ayant recours à des argumentations souvent fragmentées et contradictoires. G. Kassa (1983), par exemple, souligne l'appartenance ethnique somali des Garri en mobilisant certaines traditions orales dans lesquelles ces groupes se définissent comme population provenant de l'Arabie Saoudite. Forcés de quitter cette région dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle à cause de l'obligation de payer la *zakat* (impôt islamique) aux tribus arabes, les Garri se seraient installés temporairement dans la région de Djibouti pour se déplacer vers le sud de l'Éthiopie, dans la région de l'Ogaden. Les mêmes traditions orales revendiquent une origine commune partagée par les Garri et le clan somali Hawiya.

Il est pourtant nécessaire de questionner la portée de ce type de « mythes d'origines ». Bien que la généalogie de certains clans puisse représenter un lien historique avec les ancêtres, les revendications généalogiques reconduisant l'origine d'un groupe aux populations d'Arabie sont susceptibles de refléter la volonté de glorifier l'ancienneté ou la religiosité d'un clan, plutôt qu'une vérité historique (Cassanelli 2010a). Cependant, ces récits ne sont pas à écarter dans la mesure où ils nous invitent à souligner les enjeux des mythes d'origines et l'importance de l'identité musulmane dans les revendications identitaires des groupes que nous étudions<sup>148</sup>.

---

<sup>148</sup> Des observations similaires concernant la « quête d'arabité » ont été formulées dans différents contextes africains (Luffin 2005). Le cas des populations du Soudan du nord est particulièrement intéressant car nous y retrouvons à la fois un processus d'arabisation visant à obtenir une légitimité politique à travers la généalogie en concomitance avec un rejet de l'identité africaine (Grandin 1982; voir Baxter 1994 : 173 pour les Amhara d'Éthiopie).

D'autres sources utilisées par G. Kassa (1983) pour affirmer l'appartenance ethnique somali des pasteurs garri comprennent de rapports rédigés par les fonctionnaires de l'administration coloniale italienne et anglaise, où les Garri sont souvent définis comme appartenant à une société non-oromo. En même temps, il est intéressant de remarquer que l'identité somali des pasteurs garri ne fait pas l'unanimité auprès des observateurs étrangers travaillant au sud de l'Ethiopie pendant la période coloniale. A. Donaldson Smith (1896) par exemple considérait les Garri comme une section des Oromo borana. Plusieurs facteurs peuvent expliquer ce manque d'homogénéité dans les définitions de l'appartenance identitaire des pasteurs garri « enregistrées » par les observateurs coloniaux. En premier lieu, il s'agit des relations politiques et des collaborations commerciales entre clans ou sections de clans, et donc transversales aux groupes ethniques « Somali » et « Oromo » conçus par les observateurs étrangers comme des entités distinctes et séparées. En deuxième lieu, les classifications identitaires utilisées par les administrations coloniales doivent être analysés dans leur contexte historique, en prenant en considération les relations politiques et les différents degrés de coopération entre groupes pastoraux, d'un côté, et puissances coloniales, de l'autre<sup>149</sup>. L'intérêt des observateurs coloniaux pour l'identification d'un groupe comme « Oromo » ou « Somali » était en contradiction avec l'ordre de priorité des pasteurs garri. Pour ces derniers, l'« appartenance ethnique » était moins importante que les relations politiques qu'ils pouvaient construire dans la poursuite d'intérêts spécifiques avec les administrateurs coloniaux italiens et anglais de part et d'autre de la frontière entre l'Ethiopie et le Kenya. Cela revient à remettre en question l'objectivité des classifications identitaires produites par les fonctionnaires coloniaux. L'attention concentrée sur les groupements ethniques constituait une simplification des relations complexes entre différents clans et lignages et répondait au besoin d'administrer les territoires et classier et énumérer les populations locales pour mieux les contrôler.

Nous poursuivons l'analyse de la complexité des formes d'appartenance sociale et culturelle des pasteurs garri avec une considération d'ordre linguistique. En raison

---

<sup>149</sup> Des exemples de l'impact de la collaboration avec les autorités coloniales sur les dynamiques de l'identité ethnique seront fournis plus tard (§ 3.2.2).

des pratiques de mobilité liées à l'activité d'élevage, les Garri du sud éthiopien parlent plusieurs langues : par ordre d'importance, il s'agit des sub-dialectes *afaan kofar* (langue des « kofar ») et *darawa* appartenant au dialecte somali Rahanweyn (Kassa 1991 : 7), de l'oromo borana (*afaan oromo* ou *oromiffa*), et l'amharique<sup>150</sup>. Certains businessmen ou commerçants garri parlent aussi le kiswahili, l'anglais et l'arabe.

Etant les Garri une population habitant des régions transfrontalières, la pluralité linguistique la présence de différents dialectes ne sont pas des faits étranges. Le dialecte somali rahanweyn, par exemple, est utilisé dans les écoles et adopté comme langue de travail par les fonctionnaires de l'administration de l'Etat fédéral (Somali Regional State). En parallèle, la terminologie locale utilisée pour les institutions sociales locales régissant la résolution des conflits (§ 2.3.3) emploie plutôt des termes oromo et somali. A titre d'exemple, le terme oromo *gatir* désigne une pratique de solidarité entre pasteurs assimilée à la *zakat* musulmane<sup>151</sup>. Ce constat nous montre la difficulté de se référer exclusivement à une analyse linguistique pour affirmer l'appartenance ethnique somali des groupes garri. L'homogénéité linguistique ne peut pas être considérée dans notre contexte d'analyse comme facteur d'identification ethnique prioritaire et exclusif<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> Le somali et l'oromo sont classés sous la branche couchitique de l'est de la famille chamito-sémitique ou afro-asiatique ; l'amharique est classé sous la branche sémitique de la même famille. La distribution des dialectes somalis est assez compliquée en raison des déplacements nomades, et la publication de référence dans ce domaine (Lamberti 1986) utilise des informations recueillies pendant une enquête de terrain réalisée en 1981. Selon l'auteur, le somali comporterait trois sous-unités principales (communément appelées le somali commun ou le nord, le *benadir* ou le somali du littoral et le somali central). En ce qui concerne les groupes dialectaux somali, le rahanweyn appartiendrait à la famille des dialectes May et serait diffusé auprès du clan somali homonyme ainsi qu'auprès d'autres groupes habitant les régions de la Somalie du sud en proximité de la frontière avec l'Ethiopie (LANDINFO 2011).

<sup>151</sup> D'autres exemples concernant la complexité linguistique des pasteurs garri sont présentés plus avant dans ce texte, dans le cadre de l'analyse de l'application de la loi coutumière *xeer* aux modalités de gestion des ressources naturelles (§ 4.3).

<sup>152</sup> Pourtant, comme nous le verrons à la fin de ce chapitre, l'appartenance linguistique a été identifiée comme principale critère pour délimiter des régions administratives ethniquement homogènes dans le cadre de l'Ethiopie fédérale, ce qui fait des Garri une population de « frontière » particulièrement intéressante pour examiner la capacité de l'Etat éthiopien à exercer son contrôle dans ses périphéries pastorales. Cette observation sur le multilinguisme des pasteurs garri nous sera aussi utile pour analyser les résultats de notre enquête de terrain. Plutôt que chercher des critères pertinents pour attester l'unité d'un groupe ethnique – ce qui reviendrait à affirmer l'existence du groupe ethnique comme unité culturelle discrète – il est plus intéressant d'analyser les terminologies locales qui sont utilisées dans des contextes d'interaction spécifiques.

Dans ce cadre, le terme *kofar* indiquant l'un des dialectes des pasteurs garri a retenu notre attention. Il s'avère que le terme *kofar* est proche du terme *kuffar* (sing. *kafir*), qu'en langue arabe identifie l'infidèle ou celui qui est en dehors de l'islam. Dans le cadre de notre analyse du processus de construction identitaire des pasteurs garri comme groupe somali, la similarité entre *kofar* et *kuffar* nous invite à considérer l'hypothèse soutenue par A. Shongolo (2012 : 169) selon laquelle la population garri aurait été affectée par le processus d'islamisation seulement après leur contact avec les Oromo borana<sup>153</sup>. Ces ethnonymes nous amènent à réfléchir sur l'histoire des pasteurs garri, sur les dynamiques migratoires et les relations interethniques qui ont été construites entre les groupes pastoraux somali et oromo au sud de l'Éthiopie pendant la période précoloniale. Le terme *kuffar* pourrait ainsi faire référence à une période où les Garri, pas encore islamisés, étaient intégrés dans le système politique sous hégémonie borana. Le processus d'islamisation constituerait ainsi un élément central au détachement des groupes garri de l'alliance militaire et politique avec les Borana.

Le terme *kuffar* nous permet de réaffirmer l'importance de l'islam comme opérateur culturel dans le processus de formation identitaire des groupes somali au sein des sociétés pastorales du sud éthiopien. Ce point est confirmé par d'autres analyses étymologiques soulignant le lien entre les termes *kuffar* et *galla*<sup>154</sup>. Selon un récit très répandu chez les oromo musulmans, et enregistrée par plusieurs auteurs (par exemple Bader 2007 : 13), l'ethnonyme *galla* dériverait de la réponse négative (en arabe *kal la*, « il a dit non ») avec laquelle le peuple oromo aurait refusé de se

---

<sup>153</sup> Les informations que nous avons pu obtenir pendant notre recherche ne sont pas suffisantes pour affirmer que le terme *kuffar* ait été historiquement utilisé par d'autres groupes habitant ces régions transfrontalières pour identifier les Garri dans la période précédente à l'islamisation de ces derniers. Dans la littérature sur les populations pastorales du sud éthiopien, les références au terme *kuffar* demeurent rares. Selon G. Schlee (Schlee et Watson 2013 : 216), ce terme était utilisé par les Garri eux-mêmes au début des années 1990 pour dénigrer les « infidèles » oromo borana dans la ville de Moyale. Cette information sur les usages contemporains du terme *kuffar* est en contradiction avec l'hypothèse sur l'islamisation tardive des groupes garri que nous avons avancée. En même temps, elle nous confirme l'importance de l'appartenance religieuse dans les relations interethniques et les reformulations identitaires que nous discutons dans ces pages.

<sup>154</sup> Nous avons introduit plus haut dans ce texte (voir § 2.1.1) le terme *galla*, nom à connotation péjorative utilisé dans le discours des autorités impériales éthiopiennes jusqu'aux années 1970 pour dénigrer les populations d'appartenance ethnique oromo habitant les régions pastorales du sud. Nous retrouverons ce terme dans la catégorisation identitaire « Galla/Somali » utilisée par l'administration coloniale au Kenya britannique.

convertir à l'islam. En dépit d'informations ponctuelles concernant l'adoption « tardive » de la religion musulmane par les groupes garri, nous soulignons l'importance du processus d'islamisation, élément essentiel pour déchiffrer le panorama des identités ethniques contemporaines dans les régions concernées. La pérennisation de la séparation entre groupes oromo et groupes somali, aujourd'hui réaffirmée dans le cadre du fédéralisme ethnique éthiopien, s'explique par les relations entre populations pastorales habitant les régions transfrontalières, et le processus historique dans lequel l'appartenance religieuse est progressivement devenu un facteurs d'identification ethnique.

A ce sujet, il nous paraît important de proposer quelques considérations supplémentaires. Un argument récurrent dans les études consacrées à l'histoire des relations interethniques entre les populations pastorales habitant les régions transfrontalières au sud de l'Ethiopie concerne l'hégémonie des Borana comme groupe historiquement « dominant » pendant l'époque pré-coloniale. Cette interprétation peut être mise en relation avec la période de calme relative de la *pax borana*, pendant laquelle la construction d'un réseau de liens interethniques a abouti à la diffusion de la langue oromo comme principal véhicule de commerce, ainsi qu'à l'adoption par les différents groupes pastoraux des institutions sociales borana régissant la distribution de l'accès aux ressources naturelles<sup>155</sup>. Comme l'affirmé G. Schlee (2009), plutôt que parler de « domination » ou « colonialisme », le terme « hégémonie » se révèle plus approprié pour la compréhension des relations entre les Borana et les populations voisines

« ... parce qu'il permet d'indiquer une position dominante à l'intérieur d'un groupe d'égaux. Cette position ne repose pas sur le contrôle direct ni sur le recours constant à la violence. »<sup>156</sup> (Schlee 2009 : 5)

---

<sup>155</sup> L'attention que nous prêtons dans cette thèse à la gestion des ressources naturelles ne doit pas empêcher de reconnaître que les institutions sociales Borana adoptées par les populations pastorales voisines ne concernaient pas seulement l'organisation de l'accès à l'eau. C'est le cas du système de classes d'âge dit *gada* cité plus haut. A ce propos, Oba (2013 : 20) indique que, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Somali darood avaient déjà adopté le système du *gada* des groupes oromo, considéré plus efficace que les alliances segmentaires pour réaliser les expéditions militaires et coordonner le recrutement des nouveaux combattants.

<sup>156</sup> « (...) because it implies a superior status among others who, to some extent, are equals and situationally regarded as such and it is not based on direct administration or the constant use of violence. » (Schlee 2009 : 5)

Dans cette perspective, nous pouvons rappeler l'analyse des mouvements migratoires que nous avons proposée plus haut, et en particulier les considérations concernant l'installation des groupes pastoraux non-oromo dans les régions traditionnellement contrôlées par les Borana en exploitant les relations de *tirriso* à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cela montre que, loin d'être stable, la période pré-coloniale était caractérisée par des asymétries de pouvoir importantes entre groupes locaux dans leurs relations avec les autorités coloniales. Cette précision nous permet de marquer le passage entre la période dite de la *pax borana* et la phase historique suivante, caractérisée par une interférence de plus en plus forte des acteurs externes, tant éthiopiens qu'européens. Elle permet de s'éloigner d'une lecture simpliste de l'intervention coloniale qui aurait compromis une prétendue situation d'équilibre, et qui aurait participé à la détérioration d'un système d'alliances interethniques « traditionnel », notamment par l'imposition de nouvelles frontières territoriales incompatibles avec les pratiques de mobilité des groupes nomades. Cela nous permet de sortir du « paradigme ethnique » pour comprendre l'histoire des relations entre groupes oromo et somali habitant ces régions. Une rhétorique limitée aux dynamiques de domination et assujettissement laisse ainsi la place à l'analyse des différents facteurs à l'origine de la perte de contrôle des Oromo borana sur leurs territoires traditionnels.

Dans ce cadre, l'observation des modalités d'organisation de l'accès à l'eau constitue un argument d'importance majeure. D'un point de vue historique, l'analyse des pratiques de partage d'accès aux points d'eau permet de rendre compte de la « fluidité » des relations entre groupes pastoraux qui n'étaient pas déterminées en priorité par l'appartenance ethnique. D'un point de vue contemporain, les questions liées à l'eau illustrent la relecture locale des relations et des alliances entre populations voisines, en permettant ainsi de retracer l'opposition des groupes garri et borana le long de la frontière ethnique. Dans le cadre des réflexions proposées dans ce chapitre, la compréhension de l'eau en tant qu'enjeu identitaire et politique ne peut pas se limiter à l'analyse des relations entre groupes nomades, mais doit aussi inclure celles avec les acteurs non-pastoraux, ce que nous allons voir à présent.

## 3.2. Les régions pastorales du sud éthiopien entre autorités impériales et administrations coloniales

### 3.2.1. Relations centre – périphérie dans l’Ethiopie impériale

Nous avons fait référence au positionnement ambigu des Garri dans leurs alliances avec la population borana. Le dynamisme et la fluidité des formulations identitaires que nous examinons dans ce chapitre doivent être situés dans un contexte historique plus large, marqué par deux éléments en particulier : l’extension du pouvoir abyssin aux régions périphériques du sud suite aux campagnes militaires sous le règne de l’empereur Ménélik II (1889 – 1913) et la présence de l’administration coloniale italienne (1936 – 1941) et anglaise (1920 – 1963) au sud de l’Ethiopie et au nord du Kenya.

En ce qui concerne les acteurs coloniaux, la présence des administrateurs italiens en Ethiopie ne s’étale que sur une période de cinq ans, mais cela ne signifie pas que son impact ait été moins significatif par rapport aux administrations de plus longue durée, comme nous le montrerons dans les pages suivantes. Notre décision d’analyser les périodes impériale et coloniale de façon conjointe au cours de ce chapitre se justifie par le fait que, si ces deux acteurs étaient en compétition pour le contrôle militaire des régions pastorales transfrontalières entre l’Ethiopie et le Kenya, ils adoptèrent des politiques similaires d’élaboration des frontières territoriales dans le but de contrôler les populations nomades et d’ancrer chaque groupe ethnique à des ressources spécifiques. Cette double pression a déterminé un changement dans l’équilibre politique au niveau local, dont l’affaiblissement du pouvoir des Borana en tant que groupe « dominant » est l’un des résultats. Les documents historiques d’époque coloniale que nous avons pu consulter dans les National Archives à Londres en Mars 2013 constituent à cet égard notre principale source d’information<sup>157</sup>.

Nous avons déjà vu dans le dernier chapitre (§ 2.2.2) comment le contraste entre les plateaux et les basses terres a constitué une frontière géographique importante

---

<sup>157</sup> Voir la bibliographie pour une liste des fonds consultés.



pour le pouvoir abyssin . Les régions périphériques éthiopiennes ont historiquement joui d'une marge d'autonomie vis-à-vis du pouvoir monarchique. Ce caractère géopolitique doit aussi être considéré comme l'un des facteurs pouvant expliquer l'adoption de la Constitution Fédérale en 1994<sup>158</sup>. La frontière morphologique et écologique entre les hauts plateaux centraux et les basses plaines semi arides du sud n'a pas constitué le seul obstacle au processus de centralisation du pouvoir. D'autres limites à la « modernisation » des économies pastorales du sud éthiopien peuvent être identifiées en prenant en compte les changements qui ont affecté l'économie politique éthiopienne dès le début du XX<sup>e</sup> siècle.

Pendant le règne de Ménélik II (1889 – 1913), les frontières territoriales de l'Ethiopie moderne furent élargies jusqu'à l'inclusion des terres pastorales du sud. Ces opérations militaires réaffirmaient l'identification de la société éthiopienne à la catégorie ethnique amhara, pourtant minoritaire, et l'asymétrie ethnique entre les populations du nord (principalement amhara et tigréen) et les populations situées à l'extérieur du noyau ethnique abyssin de l'empire. Cette asymétrie ethnique était renforcée par la religion orthodoxe éthiopienne, qui constituait la religion d'Etat (Barnes et Osmond 2005). L'annexion à l'empire doit être identifiée comme un tournant important dans l'histoire de régions périphériques, en raison des nouvelles formes d'exploitation des ressources naturelles, et des nouvelles relations politiques qui en découlèrent. Des soldats puis des agriculteurs immigrants s'installèrent dans les régions pastorales du sud. J. Helland (2000 : 24) indique que beaucoup d'agriculteurs dans la région borana sont les descendants de ces colons. L'introduction des cultures agricoles dans les régions transfrontalières fut la stratégie principalement adoptée par les autorités éthiopiennes pour annihiler le contrôle politique des populations pastorales du pays par l'interférence dans les modalités de gestion des ressources naturelles. D'autres stratégies furent adoptées par les autorités impériales. La première consistait à désigner des leaders locaux appelés *balabbat*, recrutés

---

<sup>158</sup> Voir *infra* § 3.3.2.

comme intermédiaires entre l'administration centrale et la population locale<sup>159</sup>. Ce terme signifie littéralement « la personne qui a un père » en amharique et équivaut au rôle du *big man*, un notable local issu d'une famille ayant d'importants droits d'accès sur la terre (Donham et James 1989 : 39) et censé recueillir les impôts auprès des communautés locales. Ce système fut adopté dans les régions pastorales du sud éthiopien, avec des résultats mitigés. Parmi les Borana par exemple, les autorités impériales essayèrent de co-opter deux *qaalluu* (personnalités religieuses au sein du système *gada*) en tant qu'intermédiaires (*balabbat*), mais cette manœuvre ne put être appliquée à cause d'une incompatibilité des rôles et d'un conflit d'intérêts (Bassi 2010 : 222). Là où la population locale devint tributaire des représentants de l'armée, elle fut obligée à fournir des animaux et des céréales pour leur subsistance, mais aussi d'autres produits (ivoire, peaux, du café, du miel, et des esclaves) (Abbink 1990 : 29). Cependant, ce type de taxation basée sur le type et le nombre d'animaux possédés par le pasteur, fût largement inefficace en raison de la capacité des populations locales de traverser la frontière avec le Kenya (Arsano 1999 : 34-35)<sup>160</sup>.

La deuxième stratégie, adoptée dans les régions à prédominance agricole, était fondée sur un système d'exploitation du travail paysan fondé sur la corvée (*gabbar*) et placé sous le contrôle des intermédiaires de l'administration centrale (*balabbat*)<sup>161</sup>. La complexité du système du *gabbar*, souvent assimilé à une forme d'esclavage, a été remarquée par plusieurs auteurs (Hassen 1990 ; Blackhurst 1996). Si le terme *gabbar*, proche du terme amharique *gabaré* (esclave), était utilisé par les groupes oromo pour indiquer les populations conquises, il signifiait aussi dans la société oromo l'assimilation par des formes d'inter-mariage et l'intégration au sein des lignes

---

<sup>159</sup> Cela constitue un précédent historique aux modalités d'intervention des administrations coloniales caractérisées par la cooptation des autorités traditionnelles locales. Au Soudan britannique, le système de la *Native Administration* mis en place par l'Etat colonial comportait, outre à cooptation des figures préexistantes de chefs tribaux, aussi le support à la démarcation des terres tribales (Grandin 1982).

<sup>160</sup> Nous soulignons l'« invisibilité » des frontières aux yeux des nomades et souligner les spécificités de leurs représentations de l'espace. Nous reviendrons plus tard sur cette problématique dans ce chapitre (§ 3.3.2) dans le cadre de l'analyse de la réforme agraire mise en place par le régime militaire du Derg en 1975, en examinant les difficultés rencontrées dans la codification des arrangements fonciers auprès les groupes pastoraux.

<sup>161</sup> Dans les régions du nord, le *balabbat* et les paysans *gabbar* appartenaient au même groupe ethnique, étaient de religion chrétienne orthodoxe et souvent liés par un lien de parenté. Cela explique en partie pourquoi le système du *gabbar* n'était pas applicable dans le contexte multi-ethnique et nomade des régions pastorales du sud (Donham et James 1989 : 40).

généalogiques<sup>162</sup>. Mobilisé par le pouvoir abyssin dans les régions périphériques du sud dans le but de poursuivre des intérêts commerciaux coordonnés par l'administration centrale bureaucratique, le système du *gabbar* était en contradiction avec les relations patron-client et les pratiques locales de redistribution de la richesse. Ce système remettait en question l'économie politique dans les régions pastorales du sud et le processus de construction des formes d'autorité au niveau local<sup>163</sup> (Donham et James 1989 : 33).

En plus de la frontière géographique entre les hauts plateaux centraux et les basses terres du sud, l'inconsistance entre les modalités d'extension du pouvoir abyssin et les réalités sociales caractérisant les régions du sud est un élément prépondérant pour comprendre les relations politiques entre centre et périphérie de l'empire. Le rôle marginal dans lequel les populations pastorales ont été historiquement reléguées ne se limite pas à son « inscription » dans la morphologie du territoire éthiopien. Il faut prendre en considération la façon dont les relations sociales et politiques entre le « centre » abyssin et les « périphéries » pastorales ont été influencées par les différentes conceptions des activités commerciales et des transactions économiques au sein des sociétés abyssine et musulmane.

---

<sup>162</sup> En suivant Blackhurst (1996 : 245), une manière de dissiper l'ambiguïté du terme *gabbar*, signifiant à la fois une relation de subordination et d'adoption, consiste à considérer l'évolution des relations entre groupes oromo et groupes « étrangers » parallèlement aux changements à l'intérieur de la société oromo. Par exemple, la rébellion des groupes d'esclaves au début du XVII<sup>e</sup> siècle au sein de la population oromo Matcha peuvent s'expliquer en considérant le processus de sédentarisation, le développement des nouvelles formes de pouvoir et l'affaiblissement des autorités traditionnelles grâce auxquelles les formes d'adoption étaient légitimées (Triulzi 1996).

<sup>163</sup> Dans le système féodal abyssin, l'existence d'une hiérarchie sociale reposait sur un régime de taxation foncière assez complexe composé de droits permanents, semi permanents et temporaires. L'allocation de la terre prenait deux formes essentielles. Le système de droits *rist*, dominant dans les provinces du nord, concernait la terre qui pouvait être héritée d'une génération à l'autre en raison des droits d'occupation et d'exploitation. Si les terres *rist* étaient transmises par héritage, ces droits de propriété pouvaient être sécurisée seulement partiellement, en raison de la concurrence de personnes influentes capables d'affirmer leurs droits de prélèvement des impôts. Ainsi les terres dont la propriété était règlementée par ce type de système foncier étaient soumises à de fréquentes parcellisations. Aux terres *rist* se superposaient un autre système de droits indiqué par le terme *gult*, « (...) dont certains avaient été hérités de l'aristocratie féodale, certains appartenaient à la Couronne et étaient concédés de manière temporaire à titre de fiefs féodaux (terres *maderia*), et certains étaient accordés à l'Eglise de manière permanente » (Helland 2007). Avec le système de droits *gult*, pratiqué principalement dans les provinces centrales et méridionales, l'empereur pouvait offrir de grandes étendues de terres fertiles et accorder des revenus fonciers en renonçant à ses propres droits de taxation. Ces donations à destinations de groupes privilégiés d'aristocrates, des soldats et des loyalistes servaient à forger des alliances politiques et ainsi à renforcer la sécurité nationale. (Pankhurst 1961 : 135-7). Jusqu'à la révolution de 1974, la plupart des droits fonciers dans le pays étaient contrôlés par l'Eglise (Abbink 1998 : 115).

L'annexion des régions du sud par l'empire abyssine s'inscrit dans un processus de construction d'un espace économique et social éthiopien, caractérisé par une juxtaposition entre empire chrétien orthodoxe et sociétés musulmanes. En effet, dans les textes historiques de la religion orthodoxe faisant référence au corpus juridique régissant les questions d'héritage et de transmission de la richesse, le commerce a toujours été considéré comme une activité « impure ». Cette considération a légitimé une ségrégation spatiale et politique des communautés musulmanes éthiopiennes<sup>164</sup>. Le mot amharique pour commerçant, *negade*, était un terme signifiant l'islam. Ce terme était conçu comme un élément extérieur, voire en opposition, à la société abyssine (Dohnam et James 1989 : 34). Or, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre (§ 1.2.2), les populations pastorales musulmanes ont historiquement fait partie d'un réseau commercial complexe qui liait les villes côtières à l'intérieur. Au niveau local, cette friction entre deux visions contradictoires des activités commerciales s'est traduite par le fait que, tout de suite après la conquête des régions pastorales du sud par l'armée de l'empereur Ménélik, la marchandisation des activités productives pastorales ne constituait pas une priorité des autorités abyssines<sup>165</sup>. Il s'agit là d'un élément ultérieur pour comprendre pourquoi l'intégration des régions pastorales du sud dans les frontières de l'Ethiopie moderne n'a pas abouti à l'incorporation des systèmes sociaux locaux dans l'arène politique de l'empire abyssin. En effet, pendant la période impériale, la domination politique des autorités centrales ne s'est pas traduite par une incorporation économique des populations pastorales.

La faible interférence qui caractérisa l'action des autorités abyssines dans les régions pastorales du sud a été interprétée de deux manières distinctes. J. Helland (2000b : 22) décrit l'approche adoptée par les autorités impériales en termes d'un « *benign neglect* ». Cette interprétation se révèle appropriée à l'analyse des premières

---

<sup>164</sup> Ce thèse a fait l'objet d'un séminaire organisé par E. Ficquet à la EHESS en Juin 2015 et consacré aux relations entre l'Etat et les cultes dans le cas éthiopien.

<sup>165</sup> L'étrangeté des activités commerciales au sein de la société orthodoxe abyssine constitue une thématique récurrente au fil des époques. Encore en 1974, l'image du commerçant a été utilisée pour compromettre la réputation de Haile Selassie pendant la révolution aboutissant au régime socialiste du Derg. Comme A. Legesse le rappelle, « During the week before abdication, the Derg gave a detailed, compelling and totally devastating portrait of the Emperor as a merchant » (cité en Donham et James 1989 : 34).

phases de l'annexion militaire des régions pastorales du sud au début du XX<sup>e</sup> siècle que nous venons d'évoquer, quand l'intérêt des autorités impériales abyssines se limitait à l'imposition fiscale des populations locales, ainsi qu'au renforcement de la présence militaire pour faire face à l'expansionnisme colonial britannique. Cette interprétation est aussi pertinente pour souligner que, parmi les groupes oromo, l'engagement de « bas profil » des autorités abyssines a permis à la population locale de préserver le système de classes d'âge dit *gada* régissant la vie politique ainsi que les institutions sociales liées à l'usage des ressources naturelles.

Cependant, cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître que l'annexion des terres pastorales dans les frontières de l'Ethiopie moderne fut aussi à l'origine de certaines dynamiques de changement social qu'il est nécessaire d'observer sur la longue durée. Nous proposons à ce propos trois considérations. En premier lieu, nous remarquons que le système de taxation institué par l'interposition des administrateurs locaux (*balabbat*) a affecté la mise en place des stratégies migratoires des populations pastorales afin d'échapper au contrôle des autorités abyssines. Souvent, les groupes pastoraux furent obligés de migrer à des moments inopportuns comme la saison sèche. Cela a entraîné d'importantes conséquences socioéconomiques comme la perte des animaux, et des conséquences politiques telles que l'interruption des alliances régissant l'utilisation des ressources naturelles (Oba 2013 : 36).

En deuxième lieu, l'interférence des milices abyssines a déterminé l'affaiblissement des systèmes traditionnels de résolution de conflits. Comme A. Shongolo le rappelle, la période précédente l'arrivée de l'armée impériale au début du XX<sup>e</sup> siècle est encore aujourd'hui considérée « comme une période de paix dans laquelle la loi coutumière était toujours respectée et les conflits résolus par les aînés »<sup>166</sup> (Shongolo 2013 : 169). Cela nous permet de revenir sur la distinction mentionnée plus tôt (§ 1.4.5) entre conflits locaux et « nouveaux » conflits alimentés par l'extérieur, et sur les dynamiques d'amplification des rivalités locales. Cette distinction, comme nous le verrons au cours de ce chapitre, s'avère pertinente pour

---

<sup>166</sup> « as a period of relative peace in which the customary order was still respected and conflicts solved by wise elders » (Shongolo 2013 : 169).

analyser l'impact de l'intervention des acteurs coloniaux et nationaux dans les régions de notre étude. Cette intervention s'est concrétisée dans l'imposition de nouvelles frontières territoriales et dans l'encouragement de la sédentarisation des nomades.

En troisième lieu, il faut rappeler les modalités par lesquelles l'annexion des régions pastorales et l'imposition du système du *balabbat* se sont déroulées. La violence et la brutalité des campagnes militaires (Oba 2013 : 35), menées pour réaffirmer l'autorité impériale sur les régions périphériques du sud, ont contribué à accroître la méfiance des populations pastorales vis-à-vis du pouvoir de la capitale, et à renforcer le préjugé concernant la violence des élites amhara aux yeux de la population locale non-amhara. En effet, la conquête des régions pastorales s'inscrit dans un processus historique plus large où trois forces étaient entremêlées : l'expansion du pouvoir chrétien et amhara sur l'axe nord-sud, l'influence croissante de la langue oromo vers le nord dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle, et l'expansion des pouvoirs musulmans depuis la Mer Rouge en suivant l'axe est-ouest (Donham et James 1989 : 22). C'est pourquoi P. Baxter (1978) écrit que, pour la plupart des fonctionnaires au sein de l'empire abyssin, « pour civiliser et éduquer les populations locales il fallait les “amahariser” » (p. 288)<sup>167</sup>. Tout en considérant le faible impact des dispositifs de contrôle politique et de domination économique adoptés par les autorités impériales auprès des groupes pastoraux, il est néanmoins nécessaire de reconnaître que l'annexion des régions périphériques méridionales, décrite par Baxter en termes de « colonialisme interne », fut perçue par les populations pastorales du sud comme une imposition du pouvoir amhara dont l'empire abyssin était l'expression.

Il s'agit là d'un élément important pour examiner les relations contemporaines entre l'Etat éthiopien et les populations des régions périphériques du sud, et pour comprendre certains épisodes historiques tels que la formation de mouvements ethniques à partir des années 1960. Dans un premier temps, ces mouvements se retrouvèrent en compétition lors de la déposition de Hailé Sélassié en 1974 et, dans un deuxième temps, au sein des concurrences politiques de l'Etat fédéral au début des années 1990. Ainsi, pendant la période pré-coloniale un sentiment de domination face aux pouvoirs

---

<sup>167</sup> « for most officials to civilize was to 'amaharize' » (Baxter 1978 : 288)

des autorités centrales s'enracine chez les populations pastorales. La distance physique entre Addis Abeba et les basses terres du sud se superpose à une distance culturelle dont les répercussions sont visibles encore aujourd'hui, et dont nous avons essayé de saisir les épisodes fondateurs dans une perspective historique.

### *3.2.2. La ville de Moyale comme point d'observation des relations entre populations pastorales et administrations coloniales*

La démarcation des frontières territoriales, notamment entre l'Éthiopie impériale et le Kenya britannique, et les changements de statut administratif de ces régions pastorales, ont joué un rôle important dans le processus de définition identitaire des populations locales. Moyale, ville de frontière et site d'enquête de notre recherche, sera à ce propos notre point d'observation privilégié (voir carte 2, p. 175).

En introduisant la question des relations entre populations pastorales et administrations coloniales, nous voulons prolonger notre étude des dynamiques de l'identité ethnique. Après avoir analysé dans les pages précédentes la fluidité des relations politiques entre les populations pastorales du sud éthiopien pendant la période pré-coloniale, nous souhaitons ici élargir notre réflexion aux relations sociales et politiques entre communautés pastorales et acteurs externes. Le processus historique qui a abouti à l'affirmation du groupe ethnique comme une catégorie de plus en plus importante dans l'histoire des régions pastorales du sud éthiopien nous permet de mieux comprendre comment les Garri ont historiquement gagné une place dans le système interethnique des groupes borana. Ils ont par la suite décidé, face à la progressive perte de contrôle des Borana sur leurs territoires traditionnels, de s'éloigner de l'alliance politique avec leurs « hôtes ». Comme nous le verrons plus tard dans ce chapitre (§ 3.3), les classifications identitaires adoptées pendant la période coloniale constituent un précédent important pour analyser le contexte éthiopien contemporain, et pour tracer une continuité entre le processus de « ethnicisation »

mise en œuvre par les autorités anglaises et la définition de frontières administratives sur base ethnique de la réorganisation fédérale de l'Etat éthiopien à distance d'un demi-siècle.

Les facteurs sous-jacents l'affirmation identitaire des pasteurs garri en tant que groupe somali relèvent de la compétition entre les puissances coloniales et l'empire éthiopien, et de l'impact de ces dynamiques sur l'accès aux ressources naturelles au niveau local. L'interférence des acteurs non-pastoraux sera analysée dans les pages suivantes en prenant en considération l'impact des activités mises en places par les administrateurs coloniaux pour exercer leur contrôle sur les régions transfrontalières et ses populations : le soutien militaire, l'institution des frontières internationales, l'impôt prélevée sur les populations pastorales et le contrôle des flux migratoires, la cooptation des autorités traditionnelles et l'ingérence dans les systèmes traditionnels de médiation des conflits au niveau local.

Afin d'analyser le rôle des administrations coloniales à la frontière entre Ethiopie et Kenya, leur influence sur les formes d'organisation sociale et politique et sur les dynamiques de l'identité ethnique des groupes pastoraux habitant ces régions, il est d'abord nécessaire de s'arrêter sur quelques éléments d'une histoire administrative complexe. Au cours des années 1930, une grande partie de l'Afrique de l'est fut annexée par l'Italie. En 1941, la totalité des régions somalophones (avec l'exception du Somaliland français / Djibouti) passèrent temporairement sous le contrôle de l'administration militaire britannique. Les groupes somali furent ainsi particulièrement affectés par la domination coloniale. En effet, leurs territoires ont été partagés entre cinq unités territoriales différentes : l'Ethiopie, le Djibouti français, le Somaliland et le Kenya anglais, et la Somalie italienne. Pendant l'occupation italienne en Ethiopie (1936 – 1941), les populations pastorales du sud éthiopien se retrouvèrent des deux côtés de la frontière avec le Kenya britannique. Le principal résultat des négociations pour la démarcation de la frontière internationale entre l'Ethiopie, l'Angleterre et l'Italie, fut la séparation des groupes nomades de leurs terres de pâturage traditionnelles (Oba 2003 : 43 ; Schlee 1997).



En Ethiopie du sud, le contact avec les administrateurs européens fit l'objet de réactions contrastées de la part des populations locales. Les archives coloniales britanniques montrent que l'arrivée des milices impériales à la fin du XX<sup>e</sup> siècle fut considérée par pour les groupes oromo comme une opportunité pour se défendre contre l'avancement des populations somaliennes. En revanche, en ce qui concerne l'occupation italienne, deux éléments méritent d'être soulignés. En premier lieu, l'arrivée de l'armée italienne au début des années 1930 constitue un épisode positif aux yeux des Borana et des Garri. Les occupants amhara, qui avaient émigré des hauts plateaux suite aux campagnes militaires de Menelik et acquis les terres dans les régions pastorales du sud au détriment de la population locale, furent chassés par le gouvernement colonial italien. Auprès des groupes sédentarisés, le système d'exploitation du travail paysan fondé sur la corvée (*gabbar*), en vigueur dans de nombreuses régions du sud, fut aboli par les Italiens<sup>168</sup>, ce qui fut perçu comme une « libération » par la population rurale locale.

En deuxième lieu, les Italiens adoptèrent des politiques d'intervention en faveur des populations musulmanes dans le but d'affaiblir l'empire abyssin, notamment son emprise et sa capacité de contrôle sur les régions périphériques :

« Les Italiens ont systématiquement favorisé les Musulmans en Ethiopie, au détriment des chrétiens. Ils ont fourni une pleine liberté de religion aux musulmans, encouragé l'éducation islamique et l'introduction de la langue arabe dans les écoles, construit de nouvelles mosquées et soutenu financièrement les autorité religieuses musulmanes »<sup>169</sup> (Abbink 1998 : 117).

---

<sup>168</sup> La « mission » visant à abolir les relations d'esclavage est affirmée dans la rhétorique expansionniste de l'Italie fasciste. D'après les informations contenues dans les documents anglais que nous avons pu consulter, la réalité des opérations militaires dans les régions pastorales du sud éthiopien était plus compliquée. Nous pouvons lire à ce propos : « The italians had not even the satisfaction of freeing the slaves because they had nearly all gone with their masters (...). In the towns there were very few civilians, for practically all of the Abyssinians had fled » (CAB 65/8/12, Report « In the province of Borana of Ethiopia. From april to august 1936). Par comparaison, un phénomène analogue caractérise l'intervention des colonisateurs français qui se donnent comme mission civilisatrice, lors de la « pacification » du Sahara marocain, l'abolition des pactes de protection qui subordonnaient les oasiens sédentaires aux nomades berbères et arabes. Au Soudan britannique, les colonisateurs utilisent une idée générale d'égalité pour abolir les relations serviles et constituer une classe ouvrière faite d'esclaves affranchis (Casciari 2008, Grandin 1982).

<sup>169</sup> « The Italians systematically favored the Muslims in Ethiopia at the expense of the Christians. They provided full freedom of religion for Muslims, stimulated Islamic education and the introduction of Arabic in schools, built (...) new mosques, and supported Muslim leaders financially. » (Abbink 1998 : 117)

Cet facteur important nous permet d'envisager comment l'appartenance religieuse se configure davantage comme un élément d'identification ethnique pendant la période de l'occupation italienne. L'appartenance religieuse comme facteur constitutif de l'identité somali est reproduite et réaffirmée aussi dans les modalités d'intervention de l'administration coloniale au Kenya britannique, structurées autour de la dichotomie identitaire *galla vs Somali*<sup>170</sup>. Cette dichotomie s'est avérée être une lecture simpliste et insuffisante pour saisir une situation plus complexe, en particulier en ce qui concerne la diffusion de la religion musulmane au sein de la population oromo. Comme le rappelle R. Hogg (1979 : 21), pendant la période coloniale plusieurs pasteurs borana se convertissent à l'islam. Le processus d'islamisation, perçu par les observateurs coloniaux comme une conséquence de la propagande somali, doit ainsi être mis en relation avec une pluralité de facteurs comprenant l'interférence des puissances coloniales dans la région, et le caractère instrumentale de l'appartenance religieuse comme critère identifié par les acteurs externes pour accorder leur soutien.

Le paradoxe du soutien militaire et politique accordé par l'Italie – pays où la religion chrétienne est forte – aux populations musulmanes mérite d'être souligné<sup>171</sup>. La collaboration entre les occupants italiens et les Garri est consolidée par la participation de ces derniers aux opérations militaires. Les Garri sont enrôlés dans le *banda* (armée coloniale indigène). Cela a attiré l'attention des observateurs européens, comme en témoigne cette illustration satirique de l'époque :

---

<sup>170</sup> La même observation peut s'appliquer aux politiques britanniques coloniales au Soudan visant à renforcer la dichotomie entre le Nord/arabe/musulman et le Sud/africain/païen. (Grandin 1982)

<sup>171</sup> Cela peut être mis en relation avec la politique « pro-berbère » des Français en Algérie, s'appuyant sur une représentation des Berbères comme groupes anti-islamiques et presque proches du monde chrétien, dans le but d'affaiblir la composante arabo-musulmane.



Photo 1 : Le « banda » (armée coloniale indigène) dans une publication satirique<sup>172</sup>

Les pasteurs garri augmentent la pression sur les groupes borana et obtiennent ainsi l'accès aux points d'eau pérennes dans les localités de El Ley et El Gof (Adugna 2004 : 93, voir carte 2, p. 175). Suite au départ des Italiens<sup>173</sup>, l'occupation de ces localités stratégiques par les Garri est reconnue par le régime impérial avec la démarcation des « zones de pâturage tribales » sur le modèle de la « galla/somali line » adopté par les Anglais dans les années 1930 au nord du Kenya. Le statut des points d'eau d'El Ley et El Gof reste contesté depuis la période d'occupation italienne. Comme nous le verrons à la fin de ce chapitre, le contrôle de ces points d'eau a fait l'objet de conflits entre groupes somali et oromo suite à la mise en place du nouveau découpage administratif de l'Éthiopie fédérale.

<sup>172</sup> Dans l'illustration on peut lire : « Italian heroes day. A distribution of medals for heroism in Abyssinia is about due at Rome. Unfortunately so far all the real business on Mussolini's side seems to have been done by native troops ». Source : Pankhurst R., 1999, « Il conflitto italo-etiopeico del 1935-36 vista dal vignettista inglese David Low », *Studi piacentini*, Istituto Storico della Resistenza e dell'età contemporanea di Piacenza, n. 26

<sup>173</sup> Les documents britanniques que nous avons pu consulter rendent compte d'autres contradictions qui caractérisaient la mise en place de cette stratégie de contrôle des groupes pastoraux par les fonctionnaires italiens et, en particulier, de l'incapacité de ces derniers à reconnaître l'interdépendance entre les différentes ressources pastorales et les groupes sociaux concernés. De fait, les autorités italiennes se conformaient aux accords locaux établis localement avant l'époque coloniale concernant l'organisation des droits d'accès aux points d'eau et aux terres de pâturage dans les régions transfrontalières, tout en appliquant de façon plus stricte les restrictions territoriales visant à relier chaque groupe nomade à « ses » pâturages.

L'analyse des dynamiques migratoires pendant la période précoloniale auxquels nous avons fait référence plus haut doit nous rappeler que l'intervention de l'administration coloniale italienne et britannique se situe dans un contexte « mouvant », dans lequel les relations interethniques ne sont pas rigides. Cela concerne en particulier les Garri. Dans un premier temps, la position particulière de cette population est reconnue par les administrateurs coloniaux : leurs relations étroites avec les Borana sont remarquées, tout en reconnaissant le fait que les Garri revendiquent une origine somali. En effet, dans les rapports coloniaux, les Garri sont définis comme « une tribu mi-somali mi-borana »<sup>174</sup> (French 1913 : 430). Avec l'arrivée d'autres groupes pastoraux<sup>175</sup> dans les deux premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle le terme « somali », initialement employé par les administrateurs coloniaux pour indiquer les nouveaux arrivés, devient aussi utilisé pour désigner les Garri (Turton 1975). Nous souhaitons illustrer les stratégies adoptées par les administrateurs coloniaux britanniques pour encourager l'ancrage territoriale des pasteurs garri à partir de l'analyse de nos sources d'archive.

### *3.2.3. Naturalisation de la frontière ethnique*

Les difficultés et ambivalences des classifications des groupes garri déterminées par leur positionnement ambigu à l'intérieur du panorama ethnique sud éthiopien à l'époque coloniale se sont reproduites pendant plusieurs décennies. Parfois, elles apparaissent d'une façon très claire dans les documents rédigés par les fonctionnaires britanniques à Moyale, comme celui représenté dans la photo suivante (photo n. 2) rédigé à Moyale par un fonctionnaire de l'administration anglaise en 1956 :

---

<sup>174</sup> « half somali half borana tribes » (French 1930 : 430).

<sup>175</sup> Ces groupes sont des sections de la famille somalienne Darood en provenance des terres qui deviendront ensuite le Somaliland britannique, ainsi que les Degodia en provenance de la région du fleuve Shebelle au nord du Kenya.

714  
HP.10/3/II/

(2)

OFFICE OF THE DISTRICT COMMISSIONER  
Moyale, Northern Province,  
1st May, 1956.  
RECEIVED  
2 JUN 1956  
Ministry of Defence

30th May, 56

SECRET

The Director of Intelligence and Security,  
P. O. Box 91,  
NAIROBI.

Ref. Moyale District Secret Monthly Intelligence  
Report for April, 1956, Section 7 Paras. 1 to 3.

(1)

Without local knowledge the three paragraphs to which reference is made might be misleading. Haji Hassan Gababa is a Gurreh chief in Ethiopia. He is a well-known troublemaker and strongly anti-British. The Gurreh are not, strictly speaking, a Somali tribe since it consists merely of Islamized Galla. Haji Hassan Gababa is not a District Commissioner but certainly wields considerable influence among his people, although his own tribal section has a long-standing feud with another section of the Gurreh tribe.

2. Haji Hassan Gababa is the man who is believed to be primarily responsible for the apparent efforts now being commenced by Ethiopia to dispute the placing of the proposed new Kenya/Ethiopian boundary between the Daua River and Moyale.

\* They are known Somalis as N. F. KENNEDY  
Galla, but "Gurreh" - a tribe in their own -

whose main country is in the Suddud in the Galla  
Copy to: Secretary for African Affairs,  
NAIROBI.

PROVINCIAL COMMISSIONER  
NORTHERN PROVINCE  
C/O Moyale

There will be  
Some Galla  
Shagars  
amongst them.  
NFK/WW

Secretary for Defence, ✓  
NAIROBI  
District Commissioner,  
MOYALE.

M.D. 4/6  
S.D. 4/6  
4/5/56

SECRET

TETE (2)  
for 4/5/56  
A.  
4/5

His Majesty's Consul regards as an ingenious and subtle method of de-stocking Borana, is interpreted by the 'raiah' as a method of forcing Borana into Islam or Christianity.

HNS  
The new Moyale  
main line to  
M.D. 4/6

Cont'd page 2.

Photo 2 : Rapport du commissaire de la Northern Province au Kenya britannique à Moyale, 1956. (National Archives FCO 141/5810)

Dans la note écrite à la main en marge de ce document, nous pouvons lire ce qui suit :

« Le Gurreh ne sont pas une tribu somali, ils sont tout simplement des Galla islamisés. Ils ne sont ni somaliens ni Galla. Le "Gurreh" c'est une tribu à part entière dont le territoire de rattachement principal est situé le long de la rivière Shebelle en Somalie. Il y aura quelques *shegaat* Galla parmi eux. »<sup>176</sup>  
(National Archives FCO 141/5810)

Ce document nous questionne à plusieurs niveaux. En premier lieu, le besoin d'ajouter une note manuscrite complémentaire sur l'histoire des groupes garri confirme les difficultés rencontrées par les observateurs étrangers pour établir d'une manière certaine l'appartenance ethnique de cette population. Il est difficile de définir le groupe ethnique des Garri en tant qu'entité homogène en raison de la complexité des relations de clientélisme *sheegat - tiiriso*, pouvant concerner seulement une section ou un clan.

En deuxième lieu, la définition des Garri en tant que « *islamized galla* » permet de rendre compte de l'importance accordée, encore à la fin des années 1950, à l'appartenance religieuse comme critère de classification des populations locales d'un point de vue ethnique. Ce critère avait été adopté à la fois par l'administration coloniale anglaise, pour tracer au début des années 1920 la frontière administrative séparant les groupes « *galla* » des groupes « *somali* » au nord du Kenya, et par les fonctionnaires italiens qui, comme nous l'avons évoqué, accordent leur soutien politique et militaire aux groupes musulmans dans le but d'affaiblir l'empire abyssin. Le contexte est pourtant plus complexe en raison des affiliations claniques plurielles à la base de la distribution géographique des populations locales, et des modalités de contrôle du territoire.

---

<sup>176</sup> « The Gurreh are not, strictly speaking, a Somali tribe since it consists merely of Islamised Galla. They are neither Somalis nor Galla. The "Gurreh" - a tribe on their own - whose main country is on the Shebelle river in Somalia. There will be some Galla shegaat among them. » (National Archives FCO 141/5810)

Parallèlement à l'affirmation d'une idée de groupe ethnique en tant que groupement stable et aux contours déterminés, la démarcation des frontières administratives, le renforcement de l'ancrage territorial de chaque groupe ethnique et l'attribution exclusive des ressources pastorales (eau et pâturage) caractérisent également l'intervention des puissances coloniales. Nous avons vu comment la présumée homogénéité des populations pastorales concernant l'appartenance religieuse a constitué l'un des critères adoptés par les fonctionnaires coloniaux pour marquer les « frontières » de chaque groupe. Les archives coloniales britanniques nous offrent d'autres informations pour comprendre comment, et avec quelles conséquences, ces frontières administratives ont été tracées sur le territoire. A ce propos, prenons en considération les négociations entre les autorités impériales éthiopiennes et l'administration coloniale anglaise sur la démarcation de la frontière internationale<sup>177</sup>. C'est en particulier une note à la carte illustrant la ligne du 1907 qui a attiré notre attention :

« Dans les cartes annexées au présent traité en double exemplaire, la ligne rouge, à partir du point où la rivière Dawa rejoint la rivière Ganale, suit le talweg de la rivière Dawa jusqu'à Ursulli, puis longe la frontière tribale entre les Gurri et les Borana jusqu'à Gebel Kuffoli ; de Gebel Kuffoli la ligne passe par les sommets des collines Roka... »<sup>178</sup> (National Archives 93/2/6)

Ce commentaire nous permet de souligner que l'analogie entre la frontière géographique et la frontière ethnique a lourdement influencé les modalités

---

<sup>177</sup> En 1903, le capitaine Maud, fonctionnaire de l'administration britannique Afrique de l'Est, traverse la zone entre les Territoires britanniques et l'Ethiopie et détermine la « ligne de Maud » (autrement dite la « ligne rouge » dans les documents officiels), qui forme par la suite la base de l'accord de 1907. Le découpage administratif de 1907 fut l'objet de contentieux importants, car les points d'eau traditionnellement utilisés par les groupes pastoraux au nord du Kenya étaient localisés de l'autre côté de la frontière. Pour remédier à ces inconsistances, le major Gwynn, également fonctionnaire de l'administration britannique en Afrique de l'Est, a proposé une autre ligne en 1908 (la « ligne bleue » dans les documents officiels). Aucune des deux lignes n'était compatible avec l'histoire des mouvements migratoires régionaux, et les conflits armés qui ont depuis eu lieu dans ces régions sont une conséquence directe de l'imposition de restrictions à la mobilité territoriale des groupes pastoraux.

<sup>178</sup> « The line which is marked in red on the maps annexed to this treaty in duplicate, which line, starting from the junction of the river Dawa with the river Ganale, follows the talweg of the river Dawa to Ursulli, and from that point follows the tribal limits between the Gurri and the Borana to Gebel Kuffoli, from Gebel Kuffoli the line passes through the summits of the following Roka hills (...). » (National Archives 93/2/6)



d'intervention des puissances coloniales dans le sud éthiopien. En sollicitant d'autres sources écrites, G. Oba (2013 : 47) écrit aussi que pendant les négociations pour la démarcation de la frontière internationale avec le Kenya, les Ethiopiens ont déplacé de force des groupes borana et gabra vers le sud, dans les zones revendiquées par les Britanniques, dans le but d'utiliser ces communautés comme « marqueurs » de la nouvelle frontière.

D'autres critères présentés comme « scientifiques » concernant les activités d'élevage ont été mobilisés pour légitimer le renforcement de l'ancrage territorial des nomades. Par exemple, les Anglais affirmaient l'existence d'un équilibre entre le nombre d'animaux et le pâturage qu'il fallait préserver en limitant la concentration des troupeaux pour assurer la régénération de la biomasse végétale<sup>179</sup>. Néanmoins, plusieurs études consacrées à la production pastorale dans les milieux semi-arides ont depuis montré que la disponibilité de pâturage dans une période donnée ne dépend pas de la concentration spatiale de la population animale pendant l'année précédente. La reproduction des pâturages dépend plutôt des précipitations irrégulières et erratiques, d'où le fait que le seul système rationnel d'exploitation d'un milieu naturel semi-aride « est caractérisé par de pratiques de mobilité assez variables (plutôt que saisonnières où liées à des parcours réguliers), rapides et étalées sur un territoire assez vaste » (Schlee 2009 : 12)<sup>180</sup>.

Cependant, la démarcation de frontières territoriales fut réaffirmée dans les années 1960 par le gouvernement éthiopien pour imposer un système de taxation et limiter les conflits locaux après l'expulsion des occupants italiens en 1943. Des « zones tribales de pâturage » (*tribal grazing areas*) furent ainsi établies sur le modèle mis en place par l'administration coloniale britannique. Dans ce cadre, la route entre Negelle et Moyale marquait la frontière entre les Garri et les Borana (Kassa 2000 : 71). De fait, l'analyse des politiques coloniales britanniques fondées sur la distinction entre tribu oromo et somali est importante. La démarcation de frontières administratives tracées par les administrateurs anglais a eu de conséquences dans le

---

<sup>179</sup> Le concept de « *carrying capacity* » était central à ces représentations (§ 1.1.4).

<sup>180</sup> « (...) is characterised by opportunistic (rather than periodic and following regular circuits), fast, and wide-ranging mobility. » (Schlee 2009 : 12)



découpage administratif entre la Somali Region et la Oromiya Region dans l'Ethiopie fédérale (Adugna 2009, § 3.3). A ce propos F. Adugna (2004 : 75-7) réfère que, suite à ce découpage territorial, des pâturages traditionnellement exploités par les éleveurs Borana ont été assignés aux groupes somali.

Les observations que nous venons de présenter nous permettent de parler d'une « naturalisation » de la frontière ethnique. En effet, dans un contexte où la mobilité territoriale et les migrations constituent un élément central des économies pastorales et des relations entre populations locales, la démarcation des territoires tribaux reste élaborée à partir des repères géographiques. Ces pressions ont progressivement étouffé la flexibilité économique des systèmes pastorales dans leurs relations avec les ressources. Il nous paraît opportun de rappeler l'intérêt de travailler sur le lien entre les pratiques de gestion des ressources naturelles chez les populations pastorales pour saisir l'ensemble de ces dynamiques.

#### *3.2.4. La frontière comme ressource*

Les frontières ethniques et territoriales sont progressivement devenues un élément constitutif de l'environnement social et écologique des régions du sud éthiopien qui peuvent être définies comme un espace de compétition où les stratégies d'adaptation des groupes pastoraux ainsi que les dynamiques de l'identité ethnique doivent être situées.

Dans ce contexte, si les Garri comme groupe d'appartenance ethnique somali bénéficiaient du soutien politique, économique et militaire des occupants italiens en Ethiopie, la situation n'était pas si différente de l'autre côté de la frontière. Lorsqu'on analyse les documents coloniaux de l'administration anglaise en Kenya, on s'aperçoit que les Garri apparaissaient comme des groupes amicaux et collaboratifs aux yeux des fonctionnaires du Protectorat. Par exemple, E. Turton (1970 : 439) cite un de ces

documents dans lequel l'on peut lire: « Nous aurons aucun problème d'eux, ils sont un bon peuple »<sup>181</sup>.

Cela peut s'expliquer tout d'abord par la position géographique de la population Garri le long la rivière Dawa. Celle-ci a historiquement été exposée à une pression considérable par les autorités éthiopiennes ainsi que par d'autres groupes habitant les zones frontalières (Aulihan, Marehan et Degodia). Aux yeux des autorités britanniques, les Garri étaient une « tribu faible » entourée de voisins plus puissants. Ils ont été définis comme une tribu « amicale » (*friendly*), toujours disposée à aider le gouvernement, et à répondre à ses réquisitions d'animaux (Turton E. 1970 : 443).

Cette représentation des groupes garri comme population « faible » par les autorités coloniales britanniques ne constitue pas un cas isolé. Dans les régions entre l'Éthiopie du nord-est et le Somaliland pendant la période d'occupation anglaise, les clans Gadabuursi, engagés dans des activités agro-pastorales, étaient présentés dans les documents de l'administration coloniale comme des « victimes » de l'ingérence et la manipulation du pouvoir abyssin (Barnes 2010 : 122). Or, il est important de situer ces représentations dans un contexte de compétition entre les autorités coloniales et éthiopiennes pour le contrôle des régions transfrontalières. Dans ce cadre, il est intéressant de souligner la capacité de la population locale de tirer bénéfice de cette situation d'ambivalence. La spécialisation économique des Gadabuursi comme « agriculteurs » ou « pasteurs nomades » constituait à ce propos une stratégie adéquate pour répondre aux exigences particulières, à partir des relations politiques qui pouvaient être construites le long de la frontière. Ainsi, la démarcation des unités administratives au niveau local représentait une condition nécessaire<sup>182</sup> à la mise en place de ces stratégies d'adaptation pastorale. Ces stratégies étaient difficilement « lisibles » et compréhensibles pour les administrateurs coloniaux en raison du choix

---

<sup>181</sup> « We shall have no problem from them, they are a good people. » (E. Turton 1970 : 439)

<sup>182</sup> A ce propos il est intéressant de signaler l'opinion d'un fonctionnaire de l'administration coloniale anglaise qui, ayant compris dans quelle mesure les pasteurs Gadabuursi savaient tirer bénéfice de la frontière, écrit que « (...) the demarcation of the border should be postponed as long as possible » (cité en Barnes 2010 : 130).

d'administration territoriale des Gadabuursi résultant d'une décision prise au niveau de l'unité familiale (*ibid.* 130).

Dans cette perspective la frontière n'est pas significative de "limite". Elle apparaît aussi comme une ressource que les populations locales peuvent exploiter. De nombreux travaux anthropologiques identifient le concept de frontière comme métaphore particulièrement adaptée à décrire l'histoire africaine pré- et post-coloniale. Ces travaux mobilisent une conception élargie et dynamique de la frontière qui n'est plus conçue comme une prérogative des Etats. C'est ainsi que des frontières internes ou "interstitielles", opérant aux marges des entités socio-politiques constituées, peuvent être identifiées. Par exemple ce concept permet de saisir la dialectique entre *newcomers* et *old-comers* dans la distribution de l'accès à la terre au sein du processus d'urbanisation à la périphérie de Khartoum (Assal 2015), ou dans le cadre des nouvelles inégalités pour le contrôle des ressources naturelles engendrées par les interventions des acteurs du développement et de l'aide humanitaire (Le Meur 2008a). La frontière interne africaine est le lieu où se forment les nouvelles identités ethniques (Barth 1969), et c'est justement dans le contexte pastoral que le processus de création de frontière se révèle approprié et particulièrement dynamique (dans les régions périphériques, là où l'Etat est obligé de déléguer le contrôle du territoire et des populations, les phénomènes de frontière se multiplient). La frontière identifie un espace de confrontation et de contamination où les sociétés « traditionnelles » deviennent complexes : l'influence des dynamiques globales sur les réalités locales produisent des nouvelles configurations sociales, étiques, économiques et identitaires. Dans ce sens, l'ethnographie de la frontière est une ethnographie de la contemporanéité<sup>183</sup> (Fabietti 1997).

L'idée de la frontière comme ressource a été formulée ailleurs en lien avec les sociétés pastorales de l'Afrique de l'est<sup>184</sup>. Pour comprendre dans quelle mesure la frontière est un espace dont les populations locales peuvent tirer bénéfice, il est

---

<sup>183</sup> L'auteur situe le travail ethnographique dans un espace de frontière où plusieurs cultures se rencontrent, celle de l'observateur et celle des « observés », en mettant ainsi en exergue la dimension réflexive du travail anthropologique (Fabietti 1997 : 12).

<sup>184</sup> Voir notamment l'ouvrage Dereje et Hoehne 2010.

nécessaire de considérer le décalage existant entre la démarcation des limites territoriales fondées sur l'appartenance ethnique et établies dans le cadre des rapports politiques coloniaux, d'une part, et, d'autre part, les pratiques de mobilité territoriale, la fluidité et la multiplicité des identités ethniques des groupes nomades. Le cas des populations pastorales dans les régions entre l'Éthiopie et le Kenya montrent que la frontière ethnique n'est pas uniquement un obstacle aux pratiques de mobilités nomades et aux formes locales de contrôle du territoire. La frontière ethnique peut également contribuer à la reproduction des groupements tribaux dans le temps. G. Schlee (1999) expose le cas des Rendille pendant la période coloniale. Cette population se caractérise par des appartenances identitaires complexes : elle ne fait pas partie de l'alliance politique à dominance oromo (Worr Liiban) et n'est pas assimilée par les fonctionnaires anglais aux groupes d'appartenance ethnique somali. Pourtant, grâce à la démarcation de frontière ethnique entre population oromo et somali établie au nord du Kenya par les Anglais (la galla/somali line citée plus haut), les Rendille réussissent à ne pas être décimés ni assimilés par les Borana et ce, en mobilisant diverses formes d'appartenance :

« ils se faisaient passer pour des *sheegat* ou changeaient de noms selon les circonstances dans le but de faire paître les troupeaux là où l'herbe était plus verte. » (Schlee 1999 : 33)

Les administrateurs anglais n'arrivent pas à contrôler comme ils le souhaitent les populations qui habitaient ces régions. Leurs difficultés ne se limitaient pas à la définition « physique » de la frontière territoriale mais étaient aussi déterminées par les contacts politiques noués entre une pluralité d'acteurs autour de la frontière entre l'Éthiopie impériale et le Kenya britannique. Depuis l'institution en 1910 du Northern Frontier District (NFD), l'interférence d'autres groupes d'intérêt tels que les *shifita*<sup>185</sup> a lourdement affecté les relations interethniques entre les populations pastorales, et la possibilité de ces dernières d'accéder aux terres de pâturages et aux points d'eau. A ce propos, E. R. Turton (1970 : 443) cite un épisode exemplaire de la capacité des Garri

---

<sup>185</sup> Il s'agit des groupes armés qui, après la révolution éthiopienne de 1974, se réorganisèrent dans le mouvement irrédentiste du Western Somali Liberation Front (WSLF) poursuivant l'objectif d'incorporer les régions somalophones éthiopiennes dans le projet politique de la « Grande Somalie », et qui furent vaincus par l'armée éthiopienne à la suite du conflit pour le contrôle de l'Ogaden (1977-78).

d' « habiter la frontière » et de tirer bénéfice de la situation ambivalente déterminée par les revendications territoriales de l'administration coloniale et des autorités éthiopiennes, ainsi que par les difficultés de ces dernières de contrôler des populations nomades, mobiles et donc difficilement maîtrisables. En 1910, suite à un conflit avec les Somali Degodia, les Garri se sont alliés avec les Tigre, des trafiquants dont les activités étaient devenues importantes à partir de 1908. Ces groupes jouaient un rôle prédominant dans le contrôle des principaux trafics d'armes dans le sud de l'Ethiopie, et avaient occupé à plusieurs reprises le site de Gaddaduma, très important d'un point de vue stratégique en raison de ses puits pérennes (Oba 2013). Les Garri, qui bénéficiaient du soutien militaire des administrateurs anglais, ont ainsi pu négocier avec les Tigre l'accès aux points d'eau en échange de la protection coloniale. Dans ce cas, le soutien politique des Anglais a été mobilisé en tant que bien négocié pour obtenir l'accès aux points d'eau pérennes. Cet épisode est intéressant car il nous montre la façon dans laquelle les populations locales savent « manipuler » non pas seulement les ressources matérielles (l'eau et la protection militaire de l'armée britannique) en jeu dans ces contextes transfrontaliers du sud éthiopien, mais aussi les ressources symboliques (la protection et les alliances interethniques) pour poursuivre des objectifs spécifiques.

Nous montrerons dans les pages suivantes que la métaphore de la frontière comme ressource est aussi pertinente pour décrire les stratégies adoptées par les pasteurs garri dans l'arène politique du fédéralisme ethnique éthiopien. En effet, si cette population mobilisait des alliances établies au niveau régional pour sécuriser l'accès aux ressources naturelles, aujourd'hui c'est une approche particulière à l'ethnicité qui est mobilisée pour accéder aux ressources de l'Etat fédéral (§ 5.1). En outre, nous retrouverons les mêmes logiques d'appropriation ou de « détournement » des ressources externes aussi dans le cadre de l'analyse des relations entre groupes pastoraux et acteurs des organisations du développement et de l'aide humanitaire (§ 6.4).

### 3.2.5. Cooptation des autorités traditionnelles par les administrations coloniales

Comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, le renforcement de l'ancrage territorial des groupes ethniques a constitué la principale stratégie adoptée par les administrations coloniales italienne et anglaise pour à la fois limiter les déplacements des populations pastorales et renforcer le contrôle sur ces dernières.

D'autres modalités d'intervention consistaient à déléguer certaines fonctions administratives aux autorités traditionnelles. Les formes de gouvernement de l'*Indirect Rule* mis en place dans le cadre du projet colonial anglais (Grandin 1982), dont la cooptation des autorités locales constitue un élément majeur, ont été adoptées avec des modalités différentes par l'armée italienne dans les régions pastorales du sud éthiopien. A ce propos, nous avons pu retrouver un commentaire de fonctionnaires anglais daté 1936 reprochant l'administration mise en place par les Italiens.

« Après avoir occupé un territoire, les Italiens semblent toujours adopter le mauvais système de contrôle de la tribu avec de soldats indigènes mis sous l'autorité d'officiers non rémunérés. Ainsi les troupes locales sont généralement non formées et indisciplinées; apparemment aucune précaution pour les sélectionner en fonction de leur caractère ou de leur appartenance tribale. De plus, aucune distribution de nourriture est organisée »<sup>186</sup>. (National Archives CO 822/106/9)

La cooptation des autorités traditionnelles locales par une autorité de tutelle est une pratique transversale des modalités d'intervention et des stratégies de contrôle adoptées par les colonisateurs anglais, puis par les fonctionnaires de l'empire éthiopien suite à l'occupation italienne. Sur ce point, G. Oba (2013 : 38) montre la pratique des autorités impériales abyssines d'amener des aînés borana auprès du représentant britannique à Addis Ababa pour « montrer » qu'ils contrôlaient les régions pastorales du sud. Dans ce cadre, les relations avec les pasteurs garri furent compliquées en raison de la complexité de l'appartenance ethnique de cette population, et de l'ambiguïté qui a historiquement caractérisé leurs relations avec les populations voisines.

---

<sup>186</sup> « When territory has been occupied, the Italians seem always to adopt the bad system of controlling the tribesman with posts of native soldiers commanded by native non commissioned officers. These men are usually untrained and undisciplined ; apparently no trouble is taken to select them according to character or tribes: and they are never given rations. » (National Archives CO 822/106/9)

La vie des leaders politiques Garri Hassan Gababa Mohamed (aujourd'hui décédé) et son fils, Mohamed Hassan Gababa (que nous avons rencontré en Ethiopie), sont des bons exemples. Hassan Gababa Mohamed est devenu une figure emblématique des négociations avec les autorités impériales éthiopiennes et les fonctionnaires coloniaux du Kenya britannique. Son histoire et son parcours, dont nous avons pu repérer les traces dans les notes des administrateurs anglais travaillant à Moyale de même que dans certaines études de publication récente (Shongolo 2013), constituent un cas exemplaire des difficultés liées aux tentatives de cooptation des autorités traditionnelles chez la population garri. Plusieurs commentaires anglais sont dédiés à Gababa, comme le suivant, daté Novembre 1958:

« HAJI HASSAN GABABA, chef des Gurreh d'Ethiopie, a été nommé "conseiller pour les affaires islamiques" auprès de l'empereur Haile Selassie. Cette personne avait reçu il y a pas longtemps le grade de Grazmach par l'empereur Haile Selassie pour ses activités d'espionnage au Somaliland italien. Gababa n'est pas "l'un" chef Gurre en Ethiopie, mais "le" chef Gurre vivant en Ethiopie, et il est aussi très respecté parmi les Gurre au Kenya.

(...) Son caractère subversif et fortement anti-britannique est bien connu. Il est considéré comme le premier responsable des efforts du gouvernement éthiopien pour contester la démarcation de la nouvelle frontière éthio-kenyenne entre la rivière Dava et la ville de Moyale »<sup>187</sup>. (National Archives FCO 141/5810)

Le changement d'attitude des groupes garri, passés du statut d'alliés des occupants italiens contre l'armée éthiopienne à celui de collaborateurs des autorités impériales, ne constitue pas en soi un phénomène étonnant. Les commentaires des fonctionnaires anglais rendent compte des difficultés rencontrées par leurs homologues italiens à propos du recrutement de troupes locales. Il nous paraît ainsi intéressant de souligner les contradictions qui caractérisaient l'allégeance de Gababa comme « collaborateur » des autorités impériales.

« Le gouvernement éthiopien s'est rapproché des chefs locaux avec une proposition qui, si elle est acceptée, va diviser la Province Borana en deux parties. Selon cette proposition, les groupes borana christianisés seront sédentarisés dans la région au nord de Yavello et les Borana islamisés dans la région entre Yavello et la frontière

---

<sup>187</sup> « It is reported that HAJI HASSAN GABABA, chief of the ethiopian Gurreh, has been appointed as "Adviser on islamic affairs" to Emperor Haile Selassie. This creature had not long before been given the rank of Grazmach by the Emperor Haile Selassie for espionage in Italian Somaliland. He is not 'a' Gurre chief in Ethiopia, but THE Gurre chief, living in Ethiopia and he's very respected among many of the Gurre in Kenya. (...) He is a well-known troublemaker and strongly anti-British; is believed to be primarily responsible for the apparent efforts now being commenced by Ethiopia to dispute the placing of the proposed new Kenya/Ethiopian boundary between the Dava River and Moyale. » (National Archives FCO 141/5810)

kenyenne. En réponse à cette annonce, HAJI HASSAN GABABA aurait dit, contrairement à sa politique déclarée de coopération avec les Ethiopiens, que cette scission proposée n'aura jamais lieu, car toute la région à est de la ville de Mega sera occupée par des groupes somali. Dans le cadre de la ré-organisation du territoire opérée par le gouvernement éthiopien, le Borana islamisés sont maintenant considérés par Haji Hassan Gababa comme des groupes somali eux-mêmes. »<sup>188</sup> (National Archives FCO 141/5810)

Ces deux témoignages sont intéressants pour plusieurs raisons. D'abord, ils rendent compte du fait que ce leader garri jouissait d'une autorité décisionnelle relativement importante. Etant le principal référent auprès des autorités abyssines et anglaises pour la répartition territoriale des pasteurs garri, il put interférer dans les négociations entre Addis Ababa et l'administration britannique au Kenya autour des modifications du tracé de la frontière internationale. Le deuxième extrait montre aussi qu'à la fin de l'occupation italienne, la stratégie adoptée par Gababa pour influencer sur l'organisation de l'accès aux ressources naturelles consistait à mobiliser le critère de l'appartenance religieuse musulmane. Ce critère avait été précédemment adopté par les occupants italiens. Comme nous l'avons vu, ces derniers, dans le but d'affaiblir l'emprise territoriale de l'empire abyssin sur les régions pastorales du sud, accordèrent leur soutien militaire aux « groupes musulmans », même si cette catégorisation était trop approximative – ou du moins trop exclusivement focalisée sur le paramètre religieux – pour saisir la complexité des réalités locales. Le fait de s'approprier d'un critère initialement « importé » par les administrateurs coloniaux a permis aux pasteurs garri de gagner une marge de manœuvre dans leurs négociations avec les acteurs externes, et de poursuivre leurs ambitions de contrôle du territoire et des ressources locales.

L'habileté politique caractérise aussi le parcours du fils de Hassan Gababa Mohamed, Mohammed Hassan Gababa. Aujourd'hui considéré comme le « Sultan »<sup>189</sup> des Garri en Ethiopie, cet homme s'est distingué pour son activité

---

<sup>188</sup> « It is reported that the Ethiopian government have approached local chiefs with a proposition which will, if accepted, split Borana Province in two parts : it is proposed to settle the Christianised Boran in the country north of IAVELLO and the Islamized Boran on the country South of Iavello to Kenyan border. HAJI HASSAN GABABA, in conjunction with this announcement, but contrarily to his declared policy of co-operation with the Ethiopians, is alleged to have said that this proposed split would never take place, as all the country east of Mega would be occupied by Somalis. The Islamised Boran are now considered, by Haji Hassan Gababa, as Somalis and would have their share of it. » (National Archives FCO 141/5810)

<sup>189</sup> Ce titre identifie la plus importante autorité politique parmi les Garri. Nous analysons les formes d'autorité traditionnelles dans le chapitre 5.2.



politique au sein du processus de transition aboutissant à la réorganisation fédérale de l'Etat éthiopien après la chute du régime militaire de Mengistu en 1991<sup>190</sup>. Il nous paraît important d'en discuter ici car le parcours de Mohammed Hassan Gababa est un excellent exemple de la reproduction contemporaine des pratiques de cooptation politique.

En mai 1991, deux principaux mouvements politiques étaient en compétition dans les régions pastorales du sud pour la conquête du pouvoir dans la nouvelle arène politique: le OLF (Oromo Liberation Front), qui était identifié avec les Borana, et le OALF (Oromo Abo Liberation Front), dont Mohamed Hassan Gababa était l'un des plus importants représentants. En 1991, Gababa a été nommé représentant régional pour le district de Moyale à Addis Ababa par les dirigeants de l'OLF. Nous pouvons lire à ce propos que « parmi les qualifications dont il a parlé pour obtenir ce poste, il a dit qu'il est né à Moyale et que sa langue maternelle est le Boran. Il n'a pas mentionné qu'il était Garre... »<sup>191</sup> (Shongolo 2013 : 161). Dans ce contexte, le multilinguisme qui caractérise la société garri a été exploité par Gababa pour « cacher » son identité Garri, et « neutraliser » ainsi les projets de cooptation et de contrôle politique mis en place par les autorités fédérales. Il s'agit là d'un bon exemple de stratégie d'évitement individuelle au projet de cooptation des autorités locales par les autorités éthiopiennes.

Nous reviendrons plus tard sur la question de la « cooptation » les autorités traditionnelles dans le cadre de l'analyse des relations entre les populations pastorales, l'Etat éthiopien (§ 5.2) et les acteurs du développement (§ 6.1). Pour l'instant il est important de situer dans la longue durée les relations politiques développées jusqu'à présent entre le centre et les populations pastorales du sud. Cela nous permet aussi de poser les bases pour une compréhension plus approfondie des dynamiques de « construction » des formes d'autorités au niveau local, ainsi que la diversité des acteurs concernés.

---

<sup>190</sup> Cette période historique plus récente sera traitée par la suite dans ce chapitre.

<sup>191</sup> « Among the qualifications which he mentioned for this position were that he was born in Moyale and that his mother tongue is Boran. He did not mention that he was Garre (...) » (Shongolo 2013 : 161)

### 3.3. Bureaucratisation de l'Etat et « fédéralisme ethnique » en Ethiopie

#### 3.3.1. *Le régime du Derg : de la « négation » de l'ethnicité à l'institution des « association pastorales »*

Le processus d'extension du pouvoir des autorités centrales éthiopiennes aux régions pastorales du sud n'a pas été linéaire, et n'a pas abouti à un véritable assujettissement des groupes nomades. Ces derniers ont réussi à échapper au contrôle des autorités impériales en utilisant leur mobilité territoriale et en mobilisant leurs appartenances identitaires fluides et changeantes. Cette situation a évolué à partir des années 1970, d'abord pendant le régime militaire du Derg (1974-1991), puis avec la transition politique vers une structure fédérale de l'Etat (1991-1994). Dans les pages suivantes nous exposons les grandes lignes de ces deux périodes pour compléter le cadre historique auquel nous ferons référence dans la deuxième partie de la thèse en analysant plus en détail les résultats de l'enquête ethnographique.

Si les causes sous-jacentes au passage de l'Ethiopie impériale au régime du Derg dépassent les objectifs de cette thèse<sup>192</sup>, il est intéressant de comprendre dans quelle mesure cette transition politique a affecté les relations entre l'Etat éthiopien et les populations pastorales du sud. Le Derg adopta une version rigide et dogmatique de l'idéologie socialiste (Abbink 1997b). Dans les premières phases du gouvernement militaire, en s'inspirant d'une vision matérialiste, l'exercice de la religion chrétienne orthodoxe fut découragé et interdit par de nombreux moyens. Comme le souligne G. Prunier (2007), cette politique eut l'effet d'estomper la marginalisation des musulmans éthiopiens – considérés avant 1974 comme des individus de « deuxième classe » au sein de société orthodoxe abyssine – et d'encourager leur accès à la pleine citoyenneté.

---

<sup>192</sup> G. Prunier (2007 : 134) résume la cause principale de cette transition par « l'incapacité d'un système socio-politique post-féodal à se moderniser face aux transformations de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle ». Les principaux facteurs sous-jacents la révolution et la déposition de Haïlé Sélassié sont, à son avis, à la fois structurels (état archaïque de l'industrie, privilèges féodaux concentrés dans les mains de l'aristocratie locale) et conjoncturels (famine et crise pétrolière internationale de 1973).

Des phrases telles que « Nous sommes tous les enfants de Mengistu, maintenant il n'y a pas d'Amhara, il n'y a pas d'Ari, il n'y a pas de Mursi; on ne fait qu'un »<sup>193</sup> (Turton 1985 : 340) témoignent de l'ambition à créer une société égalitaire fondée sur la négation de toute appartenance ethnique et tribale. Elles affirment les valeurs pan-éthiopiennes soutenues par la propagande du gouvernement révolutionnaire. Néanmoins, l'adoption de l'idéologie socialiste ne fut pas suffisante pour atténuer les rébellions séparatistes (en Érythrée, au Tigray, dans les régions Oromiya et dans la région Ogaden), ni pour neutraliser les mouvements de libération qui avaient abouti à la révolution contre l'empire abyssin et l'hégémonisme amhara. Au début des années 1980, le régime militaire du Derg reconnaît les différentes ethnies et religions des populations éthiopiennes. Le terme *behéreseb* (groupe ethnique) fut introduit dans la langue amharique par les agents de l'Institut pour l'Etude des Nationalités Ethiopiennes (Institute for the Study of Ethiopian Nationalities), un organisme d'Etat censé inventorier la diversité ethnique des populations éthiopiennes (Abbink 1997b : 166). Ce projet de recensement pour la réorganisation des divisions administratives adopte la religion et l'identité ethnique comme principaux indicateurs des définitions des groupes locaux. Il est abandonné en 1987 en raison de l'impossibilité d'utiliser les résultats du recensement pour tracer des nouvelles frontières administratives. En effet, seulement 30 circonscriptions sur 580 apparaissaient ethniquement homogènes (Ficquet 2009 : 43). En outre, la reconnaissance de la diversité ethnique par le recensement était une reconnaissance de façade dans la mesure où toute affirmation de l'appartenance identitaire qui n'était pas subordonnée à l'idéologie socialiste était la cible de discriminations de la part de l'Etat (Abbink 1997a).

Dans le but de consolider son contrôle sur les populations locales, le gouvernement militaire du Derg réorganise le système de propriété de la terre et supprime les privilèges liés au contrôle des ressources foncières. Ainsi, suite à la publication du premier plan de développement quinquennal en Ethiopie en 1959, la politique de modernisation agricole engagée par Haïlé Sélassié pour réformer le système féodal abyssin et atteindre l'autosuffisance alimentaire est généralisée au

---

<sup>193</sup> « We are all the children of Mengistu ; now there are no Amhara, there are no Ari, there are no Mursi ; we are all one » (Turton 1985 : 340).

début des années 1970 à l'ensemble du pays sous le gouvernement militaire du colonel Menguistu (Planel 2007).

En 1975, la proclamation de la réforme agraire remplace la système foncier féodale<sup>194</sup>. L'application de cette réforme implique la nationalisation de toutes les terres. Ainsi, si pendant l'époque impériale l'assignation des droits sur la terre représentait le principal levier adopté par les régnants pour s'assurer la fidélité des serviteurs et pour surmonter les périodes des crises (Gascon 2006 : 167), les principaux bénéficiaires de la réforme agraire du 1975 ont été les locataires et les paysans sans terre. Cette politique a favorisé en retour le soutien de ces populations rurales au régime (Zewde 2002).

Au niveau local, les dispositions prévues dans le cadre de la réforme agraire participent au processus de bureaucratisation de l'Etat éthiopien avec l'émergence d'une nouvelle structure administrative. Les associations paysannes et pastorales<sup>195</sup> constituent le principal instrument de contrôle économique et de mobilisation politique<sup>196</sup> adopté par les autorités centrales. Des fonctionnaires formés dans les centres urbains et nommés par le gouvernement, sont envoyés dans les régions rurales pour gérer le processus de distribution des terres et accorder les droits d'usufruit sur la base des lignes directrices définies par l'Etat<sup>197</sup>. Ces fonctionnaires sont censés remplacer les autorités « traditionnelles » dans l'arène politique locale. R. Dessalegn (2009 : 145) rappelle que dans les six premiers mois de la réforme, environ 16000 association paysannes sont créés et 3,5 millions de familles sont atteintes.

---

<sup>194</sup> Les traits principaux du système féodal abyssin ont été décrits plus tôt dans ce chapitre (§ 3.2.1).

<sup>195</sup> « Peasant Associations », connues comme « Pastoral Associations » dans les régions pastorales et renommées *kebele* après la chute du régime militaire du Derg en 1991.

<sup>196</sup> A. Gascon (2006 : 176) remarque que la décision de décentraliser l'administration locale par le système des *kebele* répondait aussi au besoin du Derg de se réconcilier avec la paysannerie éthiopienne attachée aux formes de propriété de la terre traditionnelles qui avaient été supprimées avec la réforme agraire.

<sup>197</sup> Dans les hautes terres, la terre a été distribué au sein des associations paysannes à l'aide d'un modèle standard comportant 80 familles et 800 hectares de terre et pour chaque association paysanne, avec une large marge d'adaptation locale. La vente, la location ou l'héritage des terres étaient officiellement interdits (Hogg 1997, Helland 2007: 5). Néanmoins la plupart des interventions dans le secteur agricole étaient définis dans le cadre des programmes de collectivisation. G. Prunier (2007 : 148) indique que, entre 1980 et 1985, 43% des investissements furent attribués aux fermes collectives qui représentaient seulement le 5% des surfaces en culture. Ces mesures aggravent la crise économique et accroissent le mécontentement envers le régime jusqu'à sa chute en 1991.

L'impact de ces réformes dans les régions périphériques et pastorales de l'Etat est modeste. Par exemple, auprès des pasteurs borana au sud de l'Ethiopie, le système politique du *gada* régissant la vie sociale et politique de cette population (§ 3.1.2) est toléré et sa validité reconnue parallèlement à l'autorité des unités administratives impulsées par le gouvernement (*kebele*) (Bassi 2010). L'une des principales conséquences de ces structures administratives dans les zones pastorales est liée à leur utilisation pour coordonner le recrutement des jeunes milices pour l'armée éthiopienne. Ces hommes ont ainsi été soustraits aux activités d'élevage (Kassa 2001 : 74). La politique du Derg d'envoyer sur le terrain des régions rurales des personnes « fidèles » au régime et formées dans la capitale se différencie de celles adoptées par les autorités impériales et les administrateurs coloniaux qui se caractérisaient par la cooptation des autorités locales<sup>198</sup>. En 1984 le premier recensement national en Ethiopie est organisé en s'appuyant sur la structure bureaucratique et logistique des *kebele*. Si les régions pastorales ne sont pas incluses dans ces opérations de dénombrement, la mise en place de ces unités administratives contribue à détériorer les relations entre les groupes pastoraux et les autorités du gouvernement. En effet, ces groupes associent le projet de recensement de la population humaine et des animaux à une impôt supplémentaire et à de nouvelles restrictions de déplacement (Watkins et Fleisher 2002 : 331).

Le processus de centralisation bureaucratique entamé pendant la période du Derg, avec la mise en place d'un système administratif ramifié sur le territoire dans les différentes régions du pays, a affecté d'une façon significative les relations entre « centre » et « périphérie ». En effet, avant la mise en place du système des associations paysannes les zones pastorales du sud n'avaient pas fait l'objet d'une intervention directe des autorités étatiques. Cette structure administrative est le principal outil de contrôle politique de l'Etat central pour appliquer, après la grande famine de 1984, une campagne de délocalisation forcée et la création de nouveau

---

<sup>198</sup> Cette stratégie de contrôle par « dérogation » fut largement récupérée par le gouvernement fédéral éthiopien à partir de 1994 dans les régions pastorales du sud-est, comme nous le verrons plus tard (§ 5.2).

centres habités ou de « villagisation » (Pankhurst 1992)<sup>199</sup>. A la fin des années 1980, près d'un demi-million de paysans sont réinstallés. L'Etat s'engage dans la construction de nouveaux villages où près de 40 % de la population rurale du pays (environ 14 millions de paysans à l'époque) est délocalisée (Berisso 2002 : 117). Dans les régions rurales, la nouvelle structure administrative appliquée avec la réforme agraire instaure un nouveau mode de domination et la mise en place d'une politique du gouvernement visant en priorité à sédentariser les groupes nomades (Gadamu 1994 : 73).

Néanmoins, comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette thèse, la capacité de l'Etat éthiopien d'interférer avec ces unités administratives dans les pratiques de gestion des ressources naturelles et d'exercer son contrôle politique sur les populations pastorales du sud demeure limitée. Cela peut s'expliquer par l'incompatibilité du caractère exclusivement territorial des *kebele* avec la flexibilité des formes d'organisation sociale et de contrôle du territoire chez les populations nomades. Rappelons pour l'instant que les difficultés des unités administratives chez des populations mobiles ont aussi été observées dans d'autres contextes où de dispositifs de gouvernement étaient sur la base d'autres critères que le territoire. A ce sujet, M. Mahdi (2009) rend compte de l'organisation de coopératives pastorales dites ethnolignagères dans le cadre d'un projet de développement au Nord-Est du Maroc au début des années 1990. Ces coopératives ont été mises en place pour faciliter l'approvisionnement des aliments pour le bétail subventionnés par l'Etat, et pour mobiliser la population locale dans l'organisation des activités d'aménagement de parcours. Si le critère régissant la composition de ces coopératives était à la fois territorial et ethnique, Mahdi explique la scission et l'augmentation des coopératives par les clivages socio-économiques locaux qui émergent en raison de la répartition des ressources du projet de développement. Ces clivages coexistent avec les appartenances tribales et révèlent l'artifice de la création des coopératives pastorales comme entités territoriales ethniquement homogènes. Ces considérations sont

---

<sup>199</sup> Les conséquences de cette campagne, ainsi que la répression de toutes les manifestations politiques, constituent selon certains auteurs l'un des facteurs sous-jacents la formation de mouvements ethno-nationalistes et la mobilisation de la population rurale contre le régime militaire (Makki et Geisler 2011).

pertinentes aussi pour notre étude de cas. Si les *kebele*, outil de gouvernement et de mobilisation politique à caractère exclusivement territorial, révèlent leurs limites, il est intéressant de montrer que ces unités administratives deviennent de nouveaux acteurs dans les paysages institutionnels locaux du sud éthiopien.

### 3.3.2. *A la périphérie de l'Etat fédéral éthiopien : l'identité ethnique comme nouveau champ politique*

En 1991 la dictature militaire du Derg est déposée par le EPRDF (Ethiopian Peoples' Revolutionary Democratic Front) rassemblant plusieurs mouvements politiques<sup>200</sup> et coordonné par le Front populaire de libération du Tigray (Tigrayan People's Liberation Front, TPLF). Ce dernier pilote les activités du gouvernement de transitions jusqu'à son élection au pouvoir en mai 1995. Pendant cette période, l'Etat éthiopien est ré-organisé sur base fédérale et l'identité ethnique est désignée comme le critère principal pour forger la nouvelle architecture politique du pays. En octobre 1994, le EPRDF récupère le projet inachevé de recensement de la population éthiopienne entamé par le régime du Derg (§ 3.3.1), tout en adoptant une nouvelle méthode. Le groupe ethnique (défini par la locution « nation, nationalité ou peuple » (*Bāhēr, bāheräsāb, hezb* en amharique<sup>201</sup> ; « nation, nationality or people » en anglais) est défini en prenant la langue comme critère principal. Sur ce principe, 11 régions autonomes (*kellel*) dont trois villes ethniquement mixtes<sup>202</sup> sont identifiées (Ficquet 2009, carte n. 3).

---

<sup>200</sup> Cette coalition est composée du Front de libération des peuples du Tigré (FLPT), de l'Organisation démocratique du peuple oromo (ODPO), du Mouvement national démocratique amhara (MNDA) et du Mouvement démocratiques des peuples du sud de l'Éthiopie (MDPSE).

<sup>201</sup> Le premier terme désigne une entité territoriale, le deuxième désigne un groupe lié par la parenté, le troisième fait référence à un groupe ou une collectivité (Ficquet 2009 : 48).

<sup>202</sup> Addis Ababa, Dire Dawa et Harar.



Carte 3 : Les 11 régions-Etats à base ethnique de l’Ethiopie fédérale (source: Ficquet 2009)

Des changements importants ont lieu à la fois dans les dynamiques locales liées au contrôle de l'accès aux ressources naturelles et dans les rapports politiques entre les populations locales et le gouvernement central. Avant de soulever certaines problématiques liées à la mise en oeuvre du fédéralisme éthiopien dans les régions périphériques de l'Etat, il nous paraît opportun d'inscrire dans un cadre historique plus large la transition politique de l'Ethiopie vers le gouvernement fédéral. Lors de la transition démocratique et des indépendances des Etats africains dans les années 1950-1960, après l'imposition des systèmes administratifs calqués sur ceux de l'Occident suite au processus de décolonisation, le modèle fédéral a permis une nouvelle légitimation du pouvoir traditionnel et une récupération des constructions étatiques « multi-nationales ». L'ethnicité est alors identifiée comme principe



fondateur de l'organisation du gouvernement et de la mobilisation politique (Turton 2006). Dans ce cadre, l'établissement de régimes fédéraux et décentralisés encourage la participation des partis ethno-nationalistes aux processus électoral et à la vie politique. Cette forme de gouvernement :

« ... associe les principes généraux de la citoyenneté - tels qu'ils sont établis dans les Etats-nationaux occidentaux - à la reconnaissance des nationalités ethniques ancestrales, généralement assimilées aux Etats africains pré-coloniaux. » (Barnes et Osmond 2005 : 13)

Dans le cas éthiopien, la réorganisation interne de l'Etat et la création d'une nouvelle subdivision administrative sur base ethnique réponds au besoin d'accorder aux communautés locales une autonomie régionale et de remédier à l'imposition des valeurs culturelles, linguistiques et religieuses du groupe amhara, dominant mais démographiquement minoritaire. La réorganisation fédérale de l'Etat doit ainsi être comprise en partie comme une réaction aux menaces – notamment des mouvements séparatistes somali, oromo et érythréens – auxquelles le pays a dû faire face depuis les années 1960. Ces tensions sont encore perceptibles aujourd'hui dans le décalage entre, d'une part, le « mythe d'origine » de l'Etat éthiopien inscrit dans la constitution qui résulterait de la négociation entre des groupes ethniques conçus comme ensembles distincts et séparés (les mentionnés « Nations, nationalities and peoples of Ethiopia ») et, d'autre part, une situation locale bien plus complexe. Ce décalage soulève deux problèmes majeurs pour le système fédéral dans le contexte éthiopien.

Le premier problème est l'implémentation des reformes fédérales et le processus de délégation du pouvoir aux Etats régionaux. Il semblerait y avoir une forte contradiction entre, d'une part, l'importance accordée à l'autodétermination des groupes ethniques et, d'autre part, le contrôle centralisé exercé par le gouvernement fédéral. Ce dernier peut déléguer certains pouvoirs aux gouvernements régionaux, mais en réalité continue à interférer lourdement dans certains domaines stratégiques. Cette contradiction est particulièrement visible dans la constitution éthiopienne. Celle-ci représente un cas unique dans la mesure où elle reconnaît le droit à la « auto-détermination nationale » (*national self-determination*) jusqu'à la sécession<sup>203</sup>. Ce

---

<sup>203</sup> Voir l'extrait de la constitution éthiopienne (Proclamation no. 1/1995) dans les annexes.

droit est accordé aux « nations, nationalités et peuples d’Ethiopie », mais aucun Etat régional est « mono-ethnique » comme on peut l’observer dans les résultats des différents recensement nationaux (Abbink 1997b). Nous verrons plus tard que cette confusion concernant l’identification des acteurs qui peuvent revendiquer un statut autonome s’est traduite au niveau local par compétition plus prononcée pour la démarcation territoriale et le contrôle des unités administratives des *wereda* (district, § 6.3.1).

Depuis la création de la Somali Region (ou Region 5) en 1993, l’influence du gouvernement central dans les affaires politiques régionales est exemplifiée par la manipulation du processus électoral et l’imposition des partis locaux autorisés à participer à la conférence nationale pour la constitution de la structure administrative fédérale (Samatar 2005). Cela constitue un élément central pour notre ethnographie : en effet la construction d’une structure parallèle au gouvernement avec la cooptation des aînés au niveau local a affaibli les autorités traditionnelles responsables de la résolution des conflits de gestion des ressources naturelles. Cet affaiblissement des tutelles traditionnelles a des conséquences importantes dans la gestion des points d’eau par les Garri.

Ce type d’influence de l’Etat éthiopien dans la vie politique au niveau local a été examinée dans d’autres régions pastorales du sud éthiopien. J. Abbink (1997a), par exemple, décrit les changements récents qui ont affecté les groupes Suri<sup>204</sup> dans la région de Maji. L’histoire de cette population, qui occupe une région stratégique située le long de la frontière entre l’Ethiopie et le Soudan, se caractérise par la faiblesse des interactions avec les acteurs étatiques éthiopiens jusqu’en 1990. Pendant la période impériale, les Suri participent aux échanges économiques au niveau régional mais ne sont pas intégrés dans l’économie tributaire fondée sur la corvée (*gabbar*; § 3.2.1). L’occupation italienne a un impact limité sur les formes d’organisation politique locale, et les autorités rituelles organisées sur un système de classes d’âge conservent la résolution des conflits au niveau communautaire. Suite à

---

<sup>204</sup> Les Suri font partie des populations agro-pastorales de langue nilo-saharienne habitant les régions transfrontalières entre l’Ethiopie et le Soudan.

la libération en 1941, les programmes de modernisation entamés par Haile Sélassié mettent en place un système de taxation, mais les formes d'autorité politique traditionnelles sont également préservées. Pendant le gouvernement militaire du Derg, les Suri, société « périphérique » de l'Etat, deviennent un cible des dispositifs de contrôle et de mobilisation politique (notamment les *peasant associations*). Le succès mitigé de ces dispositifs s'explique par l'autonomie décisionnelle des leaders locaux, bien que reléguée au domaine « religieux » et des manifestations culturelles. La situation change avec la réorganisation fédéral de l'Etat dans les années 1990. Les groupes ethniques distingués dans la nouvelle Constitution éthiopienne étaient directement responsables en matière d'éducation et d'organisation politique, mais cette autonomie devait être accomplie par le biais d'institutions créées *ad hoc* sous les auspices du gouvernement central. Chez les Suri, un « conseil local » (*Surma Mikir Bet*) est ainsi constitué en 1995 :

« Les membres du conseil sont de jeunes qui savent parler l'amharique, la langue administrative au niveau régional et national, et qui sont élus par les Suri. La mise en place de ce conseil a été accomplie par des subventions importantes (salaires, financements) »<sup>205</sup>. (Abbink 1997a : 245)

La continuité entre la mise en place des associations paysannes par le régime militaire du Derg et le processus de délocalisation contrôlé par le gouvernement fédéral mérite d'être soulignée. Nous retrouvons dans les deux cas un modèle de contrôle politique fondé sur la marginalisation des formes de mobilisation locales. Parmi le Suri, l'implémentation des politiques nationales a abouti à la délégitimation des autorités locales et le processus de démocratisation s'est traduit par une représentation « ethnique » qui a marginalisé les institutions politiques traditionnelles. Le conseil local a interdit certaines cérémonies et certains rituels au centre de l'identité culturelle Suri, en contradiction avec l'objectif de mise en valeur de la diversité ethnique proclamé par le gouvernement fédéral éthiopien. Comme l'a analysé J. Abbink (1997a), le cas des Suri illustre comment le gouvernement fédéral exerce son pouvoir sur les territoires et envahi l'espace culturel et politique au niveau local.

---

<sup>205</sup> « The members of the council are mostly young Suri, with knowledge of the Amharic language, necessary for communication on the regional and national level, and nominally elected by people. The installation of this Council was done with substantial incentive (salary, resources). » (Abbink 1997a : 245)

Le deuxième problème lié à la mise en place de la réforme fédérale sur lequel nous attirons l'attention concerne la démarcation des nouvelles frontières administratives basée sur l'ethnicité et organisée en priorité selon des critères linguistiques. A ce propos, la Constitution éthiopienne définit le « groupe ethnique » comme suit :

« Dans la présente Constitution, l'expression "Nation, Nationalité ou peuple" désigne un groupe de personnes qui partagent la même culture ou des coutumes similaires, qui parlent la même langue, qui partagent une identité commune ainsi que de traits psychologiques et qui habitent un territoire circonscrit et bien délimité. »<sup>206</sup> (FDRE 1995, Article 39/5)

Cette représentation reproduit une conception essentialiste et idéalisée des groupes ethniques, qui seraient caractérisés par des traits partagés comme la langue, la religion ou une histoire commune. Comme nous l'avons vu au cours de ce chapitre en faisant référence à d'importants courants anthropologiques (voir § 3.1.2), cette conception de l'ethnicité demeure en contradiction avec le caractère mouvant des formulations identitaires saisies dans une perspective historique. Dans les régions pastorales du sud éthiopien, l'introduction du « groupe ethnique » comme unité administrative est en contradiction avec l'hétérogénéité socio-culturelle des populations éthiopiennes, ce qui a mené à la marginalisation des autres appartenances établies au niveau régional ou interethnique. En outre, comme l'a noté S. Vaughan (2005), la définition de « Nations, nationalities and people of Ethiopia » s'avère ambiguë dans la mesure où elle regroupe les référents ou les « marqueurs » constituant un profil ethnique sans considérer que les différentes modalités de reconnaissance d'un individu dans un groupe ethnique. Par exemple, dans les régions transfrontalières entre la région Oromiya Region et la Somali Region, l'identification de la langue comme principal critère d'appartenance ethnique a été contestée par les groupes nomades. Les Garri parlent une langue oromo tout en revendiquant une appartenance construite sur la parenté ou affiliation agnatique aux groupes somali (Schlee 2003 : 347). Ainsi, les différents acteurs accordent une importance particulière aux marqueurs

---

<sup>206</sup> « A 'Nation, Nationality or People', for the purpose of this Constitution, is a group of people who have or share a large measure of a common culture or similar customs, mutual intelligibility of language, belief in a common or related identities, a common psychological make-up, and who inhabit and identifiable, predominantly contiguous territory. » (FDRE 1995, Article 39/5. Voir l'extrait de la constitution dans les Annexes)

d'appartenance ethnique en fonction des intérêts poursuivis. Le facteur linguistique peut être considéré moins importante par rapport aux liens généalogiques ou à l'appartenance à l'islam, selon les contextes et les stratégies.

Le groupe ethnique résulte d'un processus de « créativité » et n'est pas le reflet d'une situation réelle et stable dans le temps. Dans le cadre de la réorganisation fédérale, la reformulation des catégories identitaires s'est révélé être une stratégie adéquate pour sécuriser l'accès aux ressources de l'Etat allouées selon le critère de l'appartenance « ethnique » (Vaughan 2005 : 41). Ces dynamiques peuvent être observées dans les régions pastorales au sud du pays. Nous voulons en rendre compte en illustrant le cas de la ville de Moyale, l'un de nos sites d'enquête.

### *3.3.3. Identités plurielles et territoires contestés : le cas de Moyale*

A la frontière entre l'Ethiopie et le Kenya, la définition des nouvelles frontières administratives fédérales est un tournant dans l'histoire des dynamiques migratoires des groupes nomades et des compétitions pour le contrôle des ressources pastorales. En janvier 1993, suite à la création de la Somali Region, le territoire connu sous le Derg comme « Borana Region » fut divisé en trois zones administratives : la zone Borana et la zone Guji dans la région Oromiya et la zone Liban dans la Somali Region. Le contrôle des ressources naturelles (point d'eau et pâturages) fut assigné de façon exclusive aux populations sélectionnées selon leur appartenance ethnique et les territoires situés à la frontière des régions Somali et Oromiya deviennent l'enjeu d'importants conflits entre les populations de ces régions (voir carte 4).



Carte 4 : Les territoires contestés entre les régions Oromiya et Somali (Source: Adujna 2011)

Les opérations de rapatriement des réfugiés provenant de la Somalie ont permis à plusieurs pasteurs, parmi lesquels figuraient plusieurs garri, de s'installer sur des territoires traditionnellement occupés par les Oromo borana. Ainsi, entre 1992 et 1994, des groupes garri purent s'installer dans plusieurs *kebele* qui appartenaient à la région Oromiya et qui furent transférées à la région Somali par le gouvernement de transition. Ces *kebele* disposent des puits pérennes d'El Ley et d'El Gof qui étaient situés dans des aires de pâturage traditionnel borana. Une administration garri fut superposée à celle borana dans la ville de Moyale (qui appartenait officiellement à la région Oromiya). Le contrôle des ressources pastorales de Hudet fut assigné par le gouvernement central aux groupes garri.

En 1994, la démarcation de la frontière entre les deux régions fut aussi validée, et les Garri officialisent leur appartenance à la Somali Region. Plusieurs facteurs doivent être considérés pour comprendre la marginalisation politique des groupes borana dans le cadre du nouveau découpage administratif : en premier lieu, la « sympathie » de ces groupes pour le mouvement sécessionniste OLF (Oromo Liberation Front<sup>207</sup>) ; en deuxième lieu, l'association des Garri au parti du Somali People Democratic Party (SPDP), organe de l'EPRDF dans la Somali Region et acteur antagoniste aux mouvements sécessionnistes dans la région. La reconfiguration des relations politiques entre les Garri et l'Etat central mérite d'être soulignée. Le gouvernement fédéral, dans le but de résorber les conflits au niveau local, a coopté des groupes minoritaires dont les Garri qui pendant les années 1970 étaient assimilés à la « menace somalienne », et qui avaient été persécutés par le précédent gouvernement militaire du Derg. Par conséquent, les relations politiques entre les Garri et l'Etat éthiopien ont permis à ces pasteurs de sécuriser l'accès aux ressources naturelles historiquement soumises à des dynamiques de compétition.

---

<sup>207</sup> Le OLF participa à la légitimation du gouvernement de transition dans ses premières phases jusqu'en 1992, quand il décida de se retirer de la coalition considérée comme expression de la suprématie du Tigray People Liberation Front.

Le statut administratif de la ville de Moyale, ville de frontière entre la Oromiya et Somali Region, demeure contesté depuis 1995<sup>208</sup>. En octobre 2004, un referendum fut organisé pour déterminer le statut administratif des 463 *kebele* sur les 770 contestées (Bassi 2010 : 235). Environ deux tiers des *kebele* étaient situées dans la Somali Region et revendiquées par la Oromiya Region (Hagmann et Khalif 2005 : 51). Les Borana dénoncent la construction des circonscriptions des *kebele* où les réfugiés Garri étaient majoritaires. En outre, les Garri mobilisèrent les réseaux personnels pour accorder leur droit de vote à leurs proches résidents au Kenya, au delà des frontières internationales. Le vote fut ainsi supprimé dans 39 *kebele*. Pour les restants, si la plupart des *kebele* furent attribués aux Borana, plusieurs localités contrôlées par ces derniers avant 1992 ne firent pas l'objet de vote, y compris les *kebele* dans le district de Hudet où se situent d'importants points d'eau de notre étude.

Le cas de Moyale est intéressant pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il illustre de manière emblématique les représentations plurielles de la frontière discutées plus haut dans ce chapitre (voir § 3.2.5) : en plus d'une limite territoriale, la frontière est un espace de confrontation politique entre ceux qui se considèrent comme les occupants légitimes du territoire (Kefale 2010). Ensuite, le cas de Moyale est un exemple du décalage entre la formulation théorique de l'Etat fédéral codifiée dans la Constitution éthiopienne et sa mise en oeuvre (Turton 2006). Cela se concrétise dans l'action de l'Etat central au niveau local et dans l'adoption d'instruments de gouvernement issus de la tradition politique occidentale comme le referendum, qui se révèlent incompatibles avec les dynamiques de pouvoir et les formes de mobilisation politique observées au niveau local.

---

<sup>208</sup> Pour une chronologie des conflits dans la région au début des années 1990, voir Carneiro 2000. Plus récemment, d'autres conflits internes aux groupes oromo ont eu lieu dans la région de Moyale entre les Guji et les Gabra suite aux élections de 2005. La racine de ces conflits est la compétition pour la création de nouvelles unités administratives (*kebele* et *wereda*) au sein de l'arène politique de l'Etat fédéral.



### 3.3.4. L'eau contestée ou la « réinvention de la tradition »

Comme nous l'avons vu, les permutations identitaires et les trajectoires de l'appartenance ethnique caractérisent l'histoire des groupes garri. Avant l'établissement des nouvelles frontières territoriales à l'époque coloniale, des frontières fluides et mouvantes entre les populations locales permettaient la constitution de relations sociales et culturelles, d'alliances politiques et militaires, de façon conjointe avec l'expansion territoriale des groupes pastoraux.

Nous avons abordé l'analyse du processus de cristallisation des identités ethniques en prêtant une attention particulière au processus d'islamisation des Garri, et à la politique de séparation des univers oromo et somali mise en œuvre d'abord par les administrateurs coloniaux britanniques, par les autorités impériales éthiopiennes et ensuite réaffirmée dans le cadre de la réorganisation fédérale de l'Etat. Pour poursuivre cette analyse, et pour nous rapprocher de la problématique centrale de notre étude, nous voulons montrer que les pratiques d'utilisation des ressources hydriques sont des éléments fondamentaux pour saisir les dynamiques de l'identité ethnique dans les régions du sud éthiopien. Cette approche, qui consiste à considérer la gestion de l'eau comme enjeux politique et identitaire, sera développée davantage dans la deuxième partie de la thèse.

L'ambiguïté du positionnement identitaire des Garri en tant que groupe d'appartenance ethnique somali s'est imposée comme une problématique récurrente au cours de notre enquête. Cette ambiguïté caractérise les informations que nous avons pu obtenir pendant les entretiens. D'un côté, la participation des Garri au système politique borana évoqué plus haut, et leur adoption par la pratique du *tiriiso*, a été un sujet difficile à aborder directement pendant la recherche. De l'autre, l'importance que nous avons donnée aux pratiques de gestion des ressources naturelles, et notamment de l'eau, nous a permis d'aborder indirectement ces arguments et d'obtenir des informations sur liens sociaux et culturels entre les Garri et les groupes oromo.

Par exemple, lors des entretiens à Moyale, un aîné borana a catégoriquement nié que les Garri aient été « adoptés ».

« La relation de *tiiriso* concernait les Gabra mais pas les Garri, car ces derniers sont arrivés dans la région de Moyale seulement récemment. Les Gabra habitaient avec les Borana et ils furent ainsi adoptés. Puis ils commencèrent à se rapprocher des Garri et à adopter leur religion. La relation de *tiiriso* avec les Gabra fut abolie car ils étaient en relation avec les Garri. » (42/2012/M)

Notre interlocuteur fait référence au processus historique d'expansion des groupes pastoraux somali au détriment des Borana. Il est intéressant de remarquer que la négation des relations politiques entre les Garri et les Borana codifiées par les formes d'adoption collective est en contradiction avec les résultats d'autres études réalisées dans le sud éthiopien.

En effet, des recherches récentes consacrées à ce sujet confirment que les Garri furent effectivement intégrés dans le système politique Borana<sup>209</sup>. A. Shongolo (2013) décrit les relations étroites qui comportaient la participation des Garri dans des activités rituelles importantes (Shongolo 2013 : 169)<sup>210</sup>. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les Garri auraient aussi payé des tributs aux Borana afin de pouvoir accéder aux pâturages et aux points d'eau traditionnellement réservés aux pasteurs borana (Oba 2013 : 18). Ces tributs étaient constitués par des dons rituels d'importance économique modérée<sup>211</sup>. En effet, l'obligation de payer ces tributs était plutôt liée aux conséquences que sa négligence aurait engendrées : l'impossibilité d'accéder aux

---

<sup>209</sup> La littérature scientifique est à ce propos contradictoire. F. Adugna (2009 : 92), par exemple, écrit que « The Garri have never integrated into the Borana pastoral system ». L'auteur considère l'avancement des groupes garri comme « part of the Somali modes of expansion, a gradual push westward by encroaching on the Borana's grazing areas » (p. 92). Le cadre devient d'autant plus complexe lorsqu'on considère que, dans le contexte du sud éthiopien, d'autres groupes, comme les Gabra Malbe, ont historiquement noué des relations économiques et politiques avec les Borana sans rentrer dans une relation de *tiiriso* (Oba 1996 : 122). Le débat au sujet de la « véridicité » de l'intégration des groupes garri dans le système politique borana nous intéresse dans la mesure où elle nous permet de rendre compte des différentes lectures de l'histoire locale qui peuvent être mobilisées pour expliquer les dynamiques de compétition au niveau local pour le contrôle des ressources naturelles.

<sup>210</sup> L'auteur spécifie que les Garri entrèrent dans une relation de *tiiriso* avec le clan Borana Karrayu (moitié Sabbo) ; d'autres groupes habitant les régions plus à l'est indiquent leur affiliation avec le clan Nonitu (moitié Gona) (Shongolo 2013 : 168).

<sup>211</sup> G. Schlee (1999: 21) écrit que le don rituel consistait à payer « un chameau par lignage, ou encore quelques plumes d'autruche, quelques poils de queue de girafe, une gourde de miel ».

points d'eau et aux pâturages environnants, mais aussi l'isolement du soutien militaire accordé aux groupes adhérents à l'alliance politique avec les Borana.

La négation de ces relations s'avère être un élément important pour notre étude. En effet, elle nous amène à reconnaître la possibilité qu'une histoire longue et importante de relations interethniques, construites autour du partage de l'accès aux ressources naturelles et symboliquement réaffirmées par des cérémonies rituelles, est actuellement en cours de révision et d'oubli. Suite à la démarcation de nouvelles frontières territoriales, une nouvelle tradition de conflit est en train d'être réinventée. Dans la lecture locale des relations interethniques entre les Borana et les Garri, l'histoire de la rivalité et de la compétition pour le contrôle des ressources naturelles devient l'élément dominant, au détriment de la valorisation d'une histoire consolidée de partage et d'alliance. Chez les personnes interrogées, la mémoire des relations ethniques entre Garri et Borana se cristallise sur les rivalités liées à l'accès aux ressources naturelles. Les normes d'organisation de l'accès aux ressources naturelles et notamment aux points d'eau pérennes ont été évoquées par nos interlocuteurs pour parler de l'histoire des relations sociales entre les différentes populations agropastorales habitant le sud éthiopien.

Ce moment crucial pour l'histoire des relations entre les deux groupes a été évoqué pendant la recherche. Comme l'aîné borana Abba Dida, l'un de nos interlocuteurs :

« Le Garri ont toujours utilisé l'eau de la rivière Dawa. Puis, progressivement, ils ont commencé à venir à Hudet. Ils ont commencé à demander de pouvoir rester à proximité des puits *tula* avec leurs animaux au lieu d'aller à la rivière pour les abreuver. Ils ont compris que l'eau de la rivière n'est pas bonne pour les animaux, alors que l'eau de *tula* est riche en minéraux. Le Borana leur ont permis d'avoir accès à l'eau, et ensuite les Garri ont commencé à s'installer à Wachile et Hudet. Auparavant, seuls les Borana vivaient dans cette région. Ces événements ont eu lieu au cours du Gada Jaldesa. » (42/2012/M)

Le terme « Gada Jaldesa » fait référence à une datation basé sur le système de classe d'âge, dit *gada*, régissant les formes de participation politique et militaire des groupes oromo (§ 3.1.2) et d'autres peuples voisins (comme les Gabbra ou les Konso). Ainsi, la période indiquée par notre interlocuteur correspond au début des années 1990, au

moment où, comme nous l'avons vu dans ce chapitre, les Garri purent s'installer dans les régions traditionnellement contrôlées par les groupes borana. Le lien entre la répartition de l'accès à l'eau et cycle de sédentarisation des pasteurs garri (voir § 3.1.1) permet de comprendre pourquoi les pasteurs borana considèrent la permission qu'ils ont donnée aux Garri d'abreuver leurs animaux dans des puits pérennes comme une grave « erreur », parce qu'elle aurait entraîné la perte de contrôle sur leurs pâturages traditionnels.

Les questions d'eau sont intéressantes dans la mesure où elles nous permettent d'aborder les questions de la construction sociale de l'espace écologique dans lequel se lient les activités d'élevage et l'évolution des alliances politiques entre les populations locales. L'eau apparaît dans sa dimension sociale, dépassant son statut de « ressource naturelle », lorsqu'on considère l'importance accordée à cette ressource dans les représentations des rivalités contemporaines entre les groupes pastoraux pour le contrôle du territoire. Les ressources hydriques ont une importance stratégique pour l'organisation des activités d'élevage, mais aussi pour la reconfiguration des relations politiques et des affirmations identitaires entre les populations locales. Ainsi l'eau pourrait se révéler être un domaine de recherche crucial pour observer les mécanismes d'« invention de la tradition » décrits par E. Hobsbawm et T. Ranger (1983)<sup>212</sup>. Les relectures anthropologiques de cette théorie, et l'intérêt accordé à la problématique de l'« usage des traditions » (Amselle 2008), confirment l'importance de cette référence théorique pour notre étude. Le cas de la « néo-tradition » du conflit entre groupes garri et borana que nous avons évoqué montre que la tradition n'existe pas en tant que telle, mais qu'elle est le produit d'une construction moderne opérée par la population locale. La stratégie de l'invention de la tradition a été ici appropriée par les populations indigènes : cela nous permet de montrer le phénomène de ré-

---

<sup>212</sup> Cette théorie décrit les transformations rapides des sociétés modernes à partir de la révolution industrielle en focalisant l'attention sur la stratégie consistant à produire des traditions nouvelles pour légitimer le nouvel ordre social issu du processus d'industrialisation et d'urbanisation. Dans ce contexte, les États et les classes dirigeantes ont mobilisé des éléments symboliques pour marquer un lien de continuité avec le passé, dans le but de contribuer à l'établissement de la cohésion sociale autour du projet de constitution de l'État nation. Les auteurs considèrent comme des traditions inventées des phénomènes diversifiés tels que l'institution des commémorations républicaines, ou des jubilees de la reine Victoria, les championnats de football, le tour de France cycliste ou les défilés du 14 juillet (Hobsbawm et Ranger 1983).

instrumentalisation du « traditionnel » pour répondre à des enjeux contemporaines et contextuels.

## **DEUXIÈME PARTIE**

**L'EAU DANS LE SUD-EST ÉTHIOPIEN ENTRE PASTEURS,  
ETAT ET DÉVELOPPEMENT**

Nous poursuivons l'étude des trois axes de recherche abordés dans les chapitres de la première partie – formes d'organisation sociale chez les groupes pastoraux (Ch. 1), pratiques de gestion des ressources hydriques (Ch. 2) et dynamiques de l'identité ethnique (Ch. 3) – en développant dans cette deuxième partie l'exposition des résultats de notre ethnographie. Aussi, nous montrerons comment les pratiques de gestion de l'eau se situent au carrefour des relations entre les pasteurs garri, les autorités de l'Etat éthiopien et les organisations internationales du développement. Si la construction de ce modèle d'analyse à trois dimensions nécessite la prise en compte des questions « extra-hydriques », les problématiques de l'eau demeurent néanmoins incontournables pour comprendre l'évolution des formes d'organisation sociale des pasteurs garri dans leurs relations avec des acteurs nationaux et internationaux.

Le quatrième chapitre est consacré à la description des pratiques d'organisation de l'accès à l'eau chez les pasteurs garri dans la localité de Hudet, notre principal site d'enquête. En nous appuyant sur l'analyse des formes d'organisation sociale des sociétés somali évoquée dans le premier chapitre, nous nous focalisons sur la matérialité des points d'eau et leur historicité. Puis nous étudierons les institutions sociales liées à la gestion des ressources naturelles conçues comme une sédimentation de techniques et de savoirs diversifiés.

Le cinquième chapitre est centré sur l'évolution des pratiques de gestion de points d'eau dans le cadre des relations politiques entre l'Etat éthiopien et les communautés pastorales. Nous montrerons comment l'encouragement vers la sédentarisation des nomades dans les régions du sud a été poursuivi par l'Etat éthiopien par la cooptation des autorités traditionnelles. Face à cette interférence, nous décrirons la reconfiguration des groupes de solidarité entre milieu urbain et milieu rural, ainsi que la flexibilité et l'adaptabilité des formes d'organisation lignagère sur lesquelles reposent les activités d'élevage.

Le sixième chapitre analyse le rôle des organisations internationales et le rôle du développement dans le domaine de la gestion des ressources pastorales. Nous retracerons l'évolution des paradigmes de développement adoptés par les ONG, jusqu'à la formulation du modèle de « développement participatif » dont nous

soulignerons les aspects contradictoires. En effet, en dépit de l'attention prêtée aux formes de savoir local pour la gestion des ressources naturelles, les organisations internationales encouragent aujourd'hui une gestion des points d'eau déconnectée des relations sociales qui s'incarne dans l'institution du comité de l'eau. Enfin, nous décrirons les logiques de détournement des ressources matérielles et symboliques du développement par les communautés pastorales dans un cadre de compétitions locales pour le contrôle politique du territoire.

Dans cette deuxième partie de la thèse, le processus historique retracé dans le troisième chapitre, aboutissant à l'affirmation identitaire des pasteurs garri comme groupe ethnique « somali », demeure une question centrale de notre réflexion. Nous montrerons comment l'analyse des formes d'organisation des communautés pastorales, observées dans leurs relations avec des acteurs étatiques et internationaux, permet d'enrichir le débat sur les processus de production des identités ethniques.



## CHAPITRE 4

### PRATIQUES D'ACCÈS AUX RESSOURCES NATURELLES CHEZ LES PASTEURS GARRI : MATERIALITE ET HISTOIRICITÉ DE LA GESTION LOCALE DE L'EAU

Ce chapitre est consacré à l'analyse des pratiques d'organisation de l'accès à l'eau chez les pasteurs garri. Il s'agit d'un chapitre davantage descriptif où l'attention est portée sur les arrangements locaux régissant la construction et l'aménagement des points d'eau et l'organisation des opérations d'abreuvement des troupeaux. Néanmoins, en dépit de ce caractère nécessairement descriptif, nous envisagerons des éléments de réflexion théorique plus large en liaison avec l'analyse de données empiriques de notre ethnographie.

La matérialité de la gestion de l'eau que nous allons considérer dans les pages suivantes n'est pas seulement l'expression des contraintes naturelles caractérisant l'environnement semi-aride des basses plaines du sud éthiopien. Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, l'eau est à la fois une ressource stratégique pour les activités économiques et une ressource vitale pour la reproduction des relations sociales et politiques au fondement de la communauté Garri. Nous proposons d'observer les faits matériels de la gestion de l'eau comme porte d'entrée de l'analyse des liens sociaux, culturels et politiques qui se nouent autour de cette ressource

(Mosse 2003). Dans cette perspective, l'observation de l'évolution du système d'organisation de l'accès à l'eau permet d'étudier la société qui l'a conçu.

En mobilisant des témoignages issus de notre ethnographie, nous allons dresser un tableau introduisant les principales institutions régissant la gestion des points d'eau et l'organisation de son accès. Ce tableau nous permettra par la suite de saisir l'ampleur des dynamiques de changement que l'on peut observer autour de l'eau. Ce chapitre s'inscrit ainsi dans un modèle d'analyse qui considère les pratiques de gestion de l'eau comme un système socio-technique complexe, résultat des relations politiques entre trois acteurs (pasteurs, Etat et organisations du développement). Nous développerons ce modèle dans les deux chapitres suivants.

#### 4.1. L'histoire de Hudet inscrite dans ses points d'eau

##### *4.1.1 Histoire sociale et politique de la localité de Hudet*

Pour se rendre à Moyale, ville à la frontière entre l'Ethiopie et le Kenya<sup>213</sup> où nous avons été hébergés pendant notre terrain, il faut huit heures de voyage en voiture, ou deux jours en transport public depuis Addis Ababa. Une fois à Moyale, notre possibilité d'accéder aux zones rurales environnantes dépendait de la disponibilité d'une voiture et d'un interprète fournis par les ONG avec lesquelles nous collaborions<sup>214</sup>, de la praticabilité des pistes, souvent inaccessibles pendant les saisons des pluies, et des conditions de sécurité. La ville de Moyale était notre principal site d'enquête au début de notre recherche. Ajoutée aux contraintes d'ordre logistique,

---

<sup>213</sup> Il est difficile de fournir des données statistiques fiables sur les régions pastorales du sud éthiopien en raison des dynamiques migratoires et du flux de réfugiés dans cette région suite à la crise de l'Ogaden à la fin des années 1970. En 1993, le Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (HCR) a estimée une population de 44,470 individus pour la ville de Moyale (Bassi 1997 : 38). Le recensement national de 2007 que nous avons pu consulter indique seulement la population au niveau du district de 254,357 individus.

<sup>214</sup> Les réflexions sur la reformulation de notre problématique de recherche suite à notre collaboration avec les ONG, déjà abordées dans l'introduction de cette thèse, seront développées dans le sixième chapitre consacré au rôle des opérateurs internationaux dans la gestion des ressources naturelles.

l'instabilité de la situation sécuritaire (§ 3.3.3) nous a amené à identifier un autre site d'enquête lors de notre deuxième séjour en Ethiopie en 2011. Nous avons ainsi décidé de réorienter notre travail d'enquête dans la région de Hudet, petit centre urbain d'environ 4500 individus situé à trois heures de route de Negelle (voir carte 2, p. 175). Pour se rendre à Hudet en voiture depuis Negelle, il faut emprunter la piste qui mène à Dollo Ado en direction sud-est, puis prendre la déviation en direction de Wachile. En continuant dans la même direction, on peut rejoindre Arero, un important centre économique et rituel des Oromo borana du sud éthiopien, puis regagner à proximité de Yabello la route goudronnée qui constitue jusqu'à présent la seule voie de transport rapide reliant la capitale Addis Ababa à la ville de Moyale.

En provenant de Negelle, on rejoint Hudet toute suite après avoir traversé le fleuve Dawa qui marque la frontière fédérale entre Oromiya Region et la Somali Region<sup>215</sup>. Hudet est traversée par la route ; les principales activités commerciales (petits restaurants, un hôtel de construction récente, quelques petites boutiques) ainsi que les bâtiments des bureaux du gouvernement et des ONG<sup>216</sup> se trouvent sur les deux côtés.

Aujourd'hui Hudet est le centre administratif d'un *wereda* (district) avec une population totale de 43.179 personnes selon le dernier recensement de 2007<sup>217</sup>. Le territoire de la *wereda* de Hudet est divisé en 24 *kebele*, la plus petite unité administrative de l'Etat fédéral éthiopien au niveau local. La position géographique et l'histoire de cette *wereda* sont particulières : Hudet est en effet une enclave garri entourée par des populations oromo. Le fleuve Dawa d'un côté et le point de contrôle des forces militaires fédérales de l'autre marquent les frontières avec les régions

---

<sup>215</sup> Le pont métallique qui permet de traverser le fleuve Dawa a été construit par les Italiens pendant les campagnes militaires pour l'occupation de l'Ethiopie (1936-1941). Plusieurs infrastructures d'époque coloniale peuvent être observées dans les régions rurales que nous avons visitées. La piste qui va de Negelle à Mogadiscio sur la côte somalienne a aussi été construite par les occupants italiens.

<sup>216</sup> En 2013 les bureaux de quatre ONG étaient présents à Hudet : Coopi, Save the Children USA, Mercy Corps, Islamic Relief International et l'organisation locale IDURUSDWA (Internal Displaced Urban and Rural Underprivileged Societies Development and Welfare Association).

<sup>217</sup> Dont 38.663 individus habitant en milieu rural et 4516 en milieu urbain sur l'ensemble de la *wereda*. Les données démographiques concernant les régions pastorales du sud éthiopien sont incomplètes et il est impossible de suivre l'évolution de la population dans la *wereda* de Hudet car elle n'a pas été recensée en 1984 et 1994. Nous analyserons plus tard (§ 5.3) l'impact de la faible visibilité statistique des nomades sur les politiques de développement international.

limitrophes, habitées par les groupes borana. Ces limites territoriales, bien visibles lorsqu'on se rend en voiture à Hudet, disparaissent dès que l'on s'éloigne de la route principale pour rejoindre les régions rurales environnantes. Le statut contesté de ces régions permet d'expliquer les différentes versions de la fondation de la ville de Hudet que nous avons pu enregistrer pendant la recherche.

Selon G. Kassa (1991 : 9) Hudet était au départ un campement militaire créé dans les années 1960 par les forces militaires de l'armée éthiopienne pour contrôler les activités de contrebande transfrontalières et atténuer les conflits locaux. Par la suite, les pasteurs garri commencèrent à se rapprocher du campement militaire pour vendre du lait, du beurre et des animaux sur le marché local. Le village devint un site de sédentarisation des pasteurs garri seulement dans les années 1986-89 dans le cadre des programmes de rapatriement des groupes somali suite à la guerre de l'Ogaden (§ 3.1.1, § 6.2.1).

Cette ville est considérée comme le principal centre politique des Garri habitant le sud éthiopien. Selon l'un de nos informateurs, le nom Hudet dériverait du titre de la sourate XI du Coran (Hūd)<sup>218</sup>. Avant d'être habités par des groupes garri, les territoires aujourd'hui inclus dans la *wereda* de Hudet faisaient partie des terres de pâturage utilisées par les pasteurs borana. La présence de points d'eau pérennes (*tula*) permettant d'abreuver les troupeaux tout au long de l'année constitue un élément crucial pour comprendre l'expansion des pasteurs garri dans ces régions. Selon nos informateurs<sup>219</sup>, avant la construction de la ville de Hudet les pasteurs garri avaient accès seulement à l'eau du fleuve Dawa (§3.3.4). Ils commencèrent par la suite à demander aux Borana la possibilité d'avoir accès aux points d'eau *tula*, dont l'eau riche en minéraux était appréciée pour sa qualité nutritionnelle pour le bétail. L'importance de Hudet pour les groupes garri peut ainsi se comprendre en situant la présence historique de cette population dans le contexte des rivalités avec les populations voisines. La ville de Hudet et ses territoires environnants auraient ainsi

---

<sup>218</sup> Entretien 57/2012/N. Nos données de terrain ne nous permettent pas d'établir si Hudet était déjà un nom local avant la fondation par l'armée éthiopienne. Néanmoins la dérivation du toponyme de la sourate du Coran est certainement un exemple du processus d'islamisation des populations Garri que nous avons étudiées (§ 3.1.4).

<sup>219</sup> Entretien 42/2012/M.

fait l'objet des dynamiques d'expansion des groupes garri au détriment des populations oromo, selon les modalités qui ont été décrites dans le chapitre 3. Dans les représentations des pasteurs borana, l'histoire de Hudet est un cas exemplaire d'« erreur » commise par les groupes oromo en permettant aux pasteurs des populations environnantes, dont les Garri, d'abreuver leur bétail aux points d'eau locaux.

L'appropriation territoriale par l'appropriation des ressources hydriques caractérise les dynamiques d'expansion des populations pastorales, parce que la capacité de maîtriser l'accès à l'eau permet de contrôler l'accès aux pâturages environnants. Comme l'ont observé U. Fabietti (1984), chez les bédouins Shammar dans le désert du Nefud en Arabie Saoudite, et W. Lancaster (1992), chez les groupes nomades habitant la région du Ja'alan au sud-est de l'Oman, l'investissement en main d'œuvre et capital économique pour financer les travaux de maintenance du point d'eau est une stratégie adoptée par ces groupes pour revendiquer un accès plus exclusif aux ressources hydriques. Cependant, il est important de souligner, en suivant P. Bonte (1979a), que si les points d'eau sont un élément centrale des pratiques d'appropriation de la nature chez les groupes nomades, la forme d'appropriation concernant la gestion des points d'eau et des pâturages s'opère collectivement (§ 2.3.1) par des arrangements flexibles permettant aux pasteurs d'accéder aux ressources en fonction de leurs cycles de mobilité. Cela a été également observé chez les groupes Ait Unzâr du sud marocain par B. Casciarri (2013a) : pendant l'époque précoloniale, les points d'eau utilisés saisonnièrement par ces groupes ne faisaient pas l'objet d'une appropriation exclusive, et l'organisation de l'accès était inscrite dans des alliances établies avec les agriculteurs Draoua. Ces alliances comprenaient le partage des ressources hydriques avec un système de rotation de l'accès à l'eau, une protection militaire et l'accès à une partie des terres. Ce cas illustre comment l'appropriation des ressources pastorales s'accomplit par la construction d'alliances. Des facteurs écologiques et sociaux sont intégrés dans le processus de redéfinition des territoires pastoraux qui est l'expression de rapports politiques.

Pour revenir sur les dynamiques de compétition pour le contrôle des ressources naturelles dans les régions pastorales du sud éthiopien, chaque point d'eau apparaît comme le résultat d'un processus de sédimentation des savoirs et de relations sociales et politiques entre plusieurs acteurs. Pour poursuivre l'analyse les formes d'organisation sociale de l'accès à l'eau il est à présent nécessaire de décrire ces points d'accès.

#### 4.1.2. Morphologie des points d'eau et calendrier des pluies

Nous introduisons ici une description physique des points d'eau utilisés par les pasteurs garri. Cela sera suivi, dans les deux sous-chapitres suivants, d'une analyse des institutions sociales régissant l'organisation de l'accès à l'eau.

Chez les Garri le terme oromo *ella* est utilisé pour identifier le puits. Deux types d'*ella* existent : *ella tula* (puits profond) et *ella adadi* (puits pas profond). Les puits profonds *tula* sont creusés dans la roche calcaire ; ils puisent l'eau d'une nappe phréatique souterraine et peuvent être utilisés tout au long de l'année.

Nombre d'études (Oba 2014, Adugna 2004, Helland 1982) ont souligné l'importance de ces points d'eau dans l'économie pastorale des populations borana, gabra et garri. Les traditions orales borana et gabra suggèrent que, avant l'expansion des Borana au XVII<sup>e</sup> siècle, ces puits profonds ont été creusés et contrôlés par les Warday (Orma), groupe de langue oromo qui se trouve actuellement au nord du Kenya. Les Borana et les Gabra appellent les Warday *suuftu* – « ceux qui savent flairer l'eau » (Oba 2014 : 104).

Dans les années 1970, il a été estimé que ces puits permanents représentaient 96% des points d'eau disponibles (Adugna 2009 : 79). Selon une autre enquête menée dans les années 1990, ces puits fournissaient encore environ 84% de l'eau totale disponible pendant la saison sèche (Homann et al. 2008). Dans les régions pastorales

du sud éthiopien, il y a environ quarante groupements de points d'eau *tula*, caractérisés par une profondeur inégale ne dépassant pas les 30 mètres.



Photo 3 : *Ella tula* (point d'eau profond) à Hudet (Décembre 2012)

Chaque site est composé par un nombre variable de points d'eau, de 10 à 20. Sur ces quarante groupes, neuf (Waachile, Webi, Anole, Gayo, Melbana, Dhas, Erder, Gofa et Leyi) sont connus comme *tulla sallan*, indiquant ces neuf groupes de puits profonds en langue oromo. Ils sont considérés comme très riches et termes de qualité de l'eau, et en général comme les sources les plus durables. Une classification locale pour les *ella tula* attribue une « identité de genre » aux points d'eau selon leur capacité d'abreuvement : les *ella* masculins sont ceux dotés d'un aquifère plus puissant par rapport aux *ella* féminins, où un nombre inférieur d'animaux peut être abreuvé pendant la saison sèche<sup>220</sup>. Chez les pasteurs borana, ces *tulla sallan* forment le centre permanent des activités pastorales (Adugna 2009). Deux *ella tulla* (El-Gof et El-Ley) sont aujourd'hui contrôlés par les pasteurs garri suite au re-découpage

<sup>220</sup> Entretien 6/2008/C.

administratif mis en place dans le cadre du fédéralisme ethnique éthiopien (§ 3.4 ; voir carte n. 3, p. 224).

Les puits peu profonds dits *ella adadi* sont creusés dans les lits sablonneux des cours d'eau saisonniers ou à proximité de ces derniers. Le lieu d'excavation est choisi en considérant la distance du cours d'eau, l'intensité et l'ampleur de l'écoulement de l'eau pendant la saison des pluies, l'écart entre le sol et le lit de la rivière et la présence à proximité d'une espèce d'arbre d'*acacia* dit *roka*. Ils sont utilisés temporairement et d'une façon prioritaire pendant les saisons pluvieuses.



*Photo 4 - Ella adadi (point d'eau pas profond) hors service pendant la saison sèche.  
Le cours d'eau saisonnier est visible en arrière-plan.*

Bien que considérés comme moins importants que les *ella tula*, les *ella adadi* ont attiré notre attention pour deux raisons. En premier lieu, la construction des *ella adadi*



et l'augmentation considérable du nombre de ce type de point d'eau au cours des dix dernières années constituent l'un des principaux éléments de changement dans les pratiques d'utilisation de ressources naturelles chez les groupes garri. Comme nous le verrons (§ 5.2), la multiplication des *ella adadi* est associée à de nouvelles modalités d'organisation de l'accès à l'eau et à l'affaiblissement des institutions sociales régissant les activités d'abreuvement. En deuxième lieu, les points d'eau *adadi* constituent l'un des principaux sites d'intervention des organisations internationales de développement (§ 6.3). Ainsi les *ella adadi* sont des sites physiques et culturels où a lieu la « rencontre » entre la population locale et les acteurs du développement. En d'autres termes, ce sont des espaces de l'arène politique où différentes logiques culturelles liées à la gestion des ressources naturelles se confrontent.

Des forages munis de pompes ont été construits dans le cadre de nombreux programmes de développement depuis les années 1970, et peuvent être observés aujourd'hui sur pratiquement tout le territoire des régions pastorales du sud éthiopien. Certains d'entre eux ont été conçus afin de fournir une source d'abreuvement pour le bétail et, dans ce cas, ils ont eu un impact fort sur le modèle d'utilisation du territoire et des pratiques de mobilité des populations pastorales. Dans d'autres cas, ces systèmes ont prioritairement été utilisés pour la consommation humaine et connectés à un réseau hydraulique de canalisation en raison de la qualité de l'eau de nappe. Dans un nombre limité de cas, ces systèmes d'eau ont été consacrés aux activités d'irrigation à petite échelle.

D'autres infrastructures hydriques construites dans le cadre des programmes de développement par l'Etat éthiopien et les organisations internationales peuvent être regroupées sous deux catégories : les réservoirs pour la collecte des eaux pluviales et les systèmes de puisage de l'eau des nappes souterraines (alimentés par une pompe à gazole, une pompe manuelle ou un système à énergie solaire). Deux types de réservoir existent : les bassins de rétention ou étangs (*haro* en somali) et les citernes (*berked*, pl. *berkedo* en somali).

Les deux systèmes sont conçus pour le captage de l'eau de ruissellement pendant les saisons des pluies. Les *haro* sont des étangs artificiels. Les citernes sont

des réservoirs souterrains creusés dans le sol et couverts pour limiter l'évaporation de l'eau. Les deux types de bassin sont caractérisés par une dimension très variable<sup>221</sup>, ainsi la présence d'eau peut durer quelques semaines ou plusieurs mois d'une saison des pluies à l'autre. En fonction de sa dimension, un bassin peut stocker de l'eau jusqu'à quatre mois pendant les saisons particulièrement pluvieuses<sup>222</sup>. La construction de ces infrastructures demandant un investissement important en termes de main d'œuvre et de machines de construction, elles sont souvent le résultat de l'intervention des ONG<sup>223</sup>, bien que certains bassins puissent être construits et gérés par la mobilisation spontanée des communautés, selon des modalités qui seront décrites plus tard.

Pendant les saisons des pluies, les bassins en plein air (*haro*) représentent la principale source d'eau utilisée par les pasteurs garrî pour la consommation humaine ou animale. Pendant cette saison, les pasteurs sont en déplacement avec leurs troupeaux en quête de pâturages éloignés de leurs campements<sup>224</sup>. L'accès aux réservoirs couverts (*berked*) et aux points d'eau profonds (*ella tulla*) est limité car l'eau doit être conservée pour la saison sèche suivante. Les autorités censées faire respecter cette restriction varient selon le point d'eau considéré. Pour ceux qui ont été construits dans le cadre des programmes de développement de l'Etat ou des organisations internationales, la vérification de la fermeture des points d'eau pendant la saison des pluies est garantie par les agents de la *kebele*. Pour les *ella tulla*, le respect de cette restriction fait l'objet d'un consensus entre le groupe tribal.

Une différence fondamentale entre *berked* et *haro* concerne les modalités d'entretien et de maintenance. En effet, toutes les personnes qui utilisent un *haro*

---

<sup>221</sup> Environ 100 m<sup>3</sup> pour les citernes et entre 6000 et 10000 m<sup>3</sup> pour les bassins de rétention (Oba 1998).

<sup>222</sup> Entretien 8/2008/M.

<sup>223</sup> La construction des nouveaux points d'eau par les organisations internationales est accomplie depuis le début des années 1980 jusqu'à aujourd'hui en mobilisant la main d'œuvre dans le cadre des programmes de distribution de « nourriture contre un travail » (*food for work*) ou d'opérations de travail rémunéré (*cash for work*). L'impact de ce type de programmes de développement sur les modalités locales d'organisation des travaux de construction d'un nouveau point d'eau ou de réhabilitation d'un point d'eau existant est analysé dans le § 6.2.

<sup>224</sup> Sur la base de la division des troupeaux en deux groupes (*warra*, les animaux en période de lactation et *forra*, les animaux adultes) présentée précédemment (§ 3.1.1).

participent à son entretien et à sa préservation de façon quotidienne. Par exemple, lorsqu'ils se rendent puiser l'eau ils nettoient la terre aux alentours du bassin pour permettre aux animaux d'accéder à l'eau plus facilement. La maintenance du bassin par chaque utilisateur constitue ainsi une condition nécessaire pour accéder aux points d'eau. D'autres recherches consacrées aux modalités d'organisation de l'accès aux ressources pastorales ont contribué à mettre au jour ces mécanismes de partage. Dans une étude réalisée auprès des pasteurs et pêcheurs de la région Ja'alan au sud-est de l'Oman, W. Lancaster (1996) décrit l'organisation de l'accès aux ressources maritimes et fourragères en termes de gestion communautaire où le respect des techniques pour favoriser l'accès aux autres usages constitue la principale condition donnant droit aux ressources<sup>225</sup>.

Ce qui est mis en valeur est un savoir-faire qui, comme dans le cas des bassins *haro* observés sur notre terrain d'enquête, consiste à préserver le bon état de la source d'eau pour les autres utilisateurs. Ainsi, le cas du *haro*, bien qu'il ne constitue pas le principal type de point d'eau sur lequel nous nous sommes concentrés, nous permet de souligner la dimension pratique des arrangements locaux régissant l'organisation de l'accès aux ressources naturelles : c'est le fait de participer à l'entretien du point d'eau, d'en prendre soin chaque jour et d'assurer de bonnes conditions d'utilisation pour les autres pasteurs, qui en dernière instance détermine la possibilité d'y accéder.

La structure en ciment des *berkedo* requiert moins de travaux de maintenance que les bassins (*haro*). Les *berkedo* ont été multipliés grâce à l'intervention des organisations internationales du développement et de l'aide humanitaire depuis les années 1970. La multiplication de ce type de point d'eau a encouragé la diffusion d'une modalité de gestion de l'accès de plus en plus individualisée (Tache 2000, Kassa 2000, Helland 1982). Nécessitant une gestion moins dépendante de l'engagement et de la collaboration de la communauté d'utilisateurs, l'essor des *berkedo* a contribué à marginaliser les formes d'appropriation collective des ressources pastorales pratiquées chez les Garri. Cela peut s'observer en considérant le site et les

---

<sup>225</sup> Comme l'écrit Lancaster : « Access to (...) external members is not a problem if agreed techniques are practiced. » (1992 : 345)

modalités de construction des *ella adadi*, *haro* et *berked*. Chez les Garri, les arrangements coutumiers prescrivent de ne pas construire de nouveau point d'eau à proximité d'un autre déjà existant pour limiter la concentration des troupeaux pendant la saison sèche et préserver les pâturages environnants. Néanmoins, les *ella adadi* peuvent aujourd'hui être creusés de manière plus indépendante par les pasteurs qui peuvent mobiliser les ressources financières nécessaires pour financer les travaux de construction, et la participation à ces travaux donne droit à un accès prioritaire<sup>226</sup>. Quant aux bassins (*haro* et *berked*), les travaux de construction nécessitent un investissement plus important souvent financé par les organisations d'aide internationale.

L'analyse des principaux points d'eau et des modalités d'organisation de l'accès nécessite quelques considérations préliminaires concernant le calendrier des pluies dans le territoire occupé par les Garri. Tout en penchant pour une approche qui prends en compte l'imbrication des aspects physiques et socio-culturels dans les questions de l'eau, la quantité des précipitations est un facteur central pour comprendre les pratiques locales de gestion des ressources hydriques. En effet, les nappes phréatiques qui approvisionnent les différents dispositifs de captage de l'eau mise en place dans ces régions pastorales pour la consommation humaine et animale sont alimentées par la pluie.

Lorsqu'on visite les régions pastorales du sud éthiopien, nous sommes frappés par la transformation de l'environnement naturel au fil des saisons. Chaque année, avec l'arrivée des pluies, les terres brûlées et arides redeviennent vertes assez rapidement, et le pâturage est à nouveau disponible pour le bétail. A ce changement physique du milieu naturel correspond un changement social que nous allons présenter.

Dans les régions pastorales du sud éthiopien, deux saisons des pluies existent : *ganna* (en oromo) ou *gu* (en somali) entre avril et juin, et *hagayya* ou *dayr* entre octobre et novembre. La saison sèche longue (de décembre à mars) est appelée *bona hagayya* ou *jiilaal*. La saison sèche courte (de juillet à septembre) est appelée

---

<sup>226</sup> Voir *infra* § 4.3.

*adolessa* ou *hagaa*. Le début et la fin des précipitations ainsi que la durée et l'extension des épisodes pluviaux sont souvent irréguliers et assez variables. Les pluies *ganna* constituent 60 % des précipitations annuelles, alors que les pluies courtes *hagayya* constituent le 30 % ; les 10 % restant sont constitués par les pluies occasionnelles dites *fumaata* en oromo (Tache 2008 : 25).

Les groupes pastoraux se déplacent<sup>227</sup> pendant les saisons humides en quête de pâturages éloignés. La disponibilité d'étangs ou de petit plans d'eau naturels clairsemés sur le territoire leur permet d'abreuver leurs troupeaux. Pendant les saisons sèches, quand les points d'eau pérennes (*tulla*) constituent l'une des rares ressources à disposition de la population humaine et animale, ils reviennent s'installer près de ces derniers. Par conséquent, quand l'affluence des pasteurs et de leur bétail est plus importante, il est nécessaire de coordonner l'abreuvement d'une façon plus précise. Plus généralement, et au-delà des activités d'utilisation des ressources hydriques et d'organisation des déplacements territoriaux, la vie sociale des pasteurs garri s'inscrit dans l'alternance des saisons sèches et humides<sup>228</sup>. Ces considérations sont résumées dans le tableau suivant<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> Nous rappelons que, chez les Garri, seuls les animaux adultes (*forra*) sont amenés sur des pâturages éloignés, les animaux en période de lactation (*warra*) étant gardés en proximité des points d'eau. C'est un élément central des pratiques d'élevage et de l'organisation de l'accès aux points d'eau, comme nous le verrons dans les pages suivantes.

<sup>228</sup> Cette observation concernant la synchronisation de la vie sociale au régime des pluies ne concerne pas seulement les activités d'élevage mais peut être généralisée à l'économie des Garri dans son ensemble. Voir *infra*, § 5.1.2.

<sup>229</sup> Outre la disponibilité d'eau déterminée par l'abondance des pluies, la construction de points d'eau dans le cadre des projets de développement depuis les années 1970 a eu une incidence significative sur les pratiques de mobilité et de sédentarisation des groupes nomades, d'où le besoin de reconnaître que l'alternance entre saisons sèches et humides illustrée dans ce calendrier des pluies n'influe qu'en principe l'organisation des déplacements territoriaux (§ 5.3.2, 6.1.1).

<b>Tableau 2: Calendrier de pluies et organisation sociale des activités d'élevage.</b>												
<b>Source : terrain F. Staro</b>												
	Déc.	Jan	Fév.	Mar	Avr.	Mai	Juin	Juill.	Aout	Sep.	Oct.	Nov
Saison	sèche longue				pluies longues			sèche courte			pluies courtes	
Activités sociales	Période critique de l'année avec des conditions de vie sévères ; les personnes et les animaux se rassemblent à proximité des points d'eau pérennes.				Fermeture des points d'eau et interdiction d'utiliser les pâturages à proximité ; début des migrations vers les pâturages plus éloignés; production animale abondante; période propice pour les mariages et autres activités sociales (assemblées; conseils)			Retour du bétail aux pâturages en proximité des points d'eau.			Départs des hameaux nomades avec les troupeaux en recherche des pâturages éloignés. Travaux de manutention des points d'eau.	

De fait, à la fin des saisons sèches, quand les pasteurs ne sont plus dans l'urgence d'accéder aux points d'eau *tula*, ils discutent de la préparation de la prochaine période sèche, de la nécessité de réaliser des travaux de manutention des points d'eau et des modalités pour rassembler les capitaux financiers et humains nécessaires à la réalisation de ces travaux. Ces derniers sont très divers. Ils peuvent consister en la réparation de l'abreuvoir, ou la construction de barrières de protection pour empêcher les animaux de tomber dans les puits. Penchons nous maintenant sur les institutions sociales adoptées par les pasteurs garri pour gérer l'ouverture des points d'eau et organiser l'accès.

#### 4.1.3. *L' abba herega, emblème de la construction sociale du rapport à l'environnement*

Pour poursuivre notre entreprise d'analyse de la complexité sociale des ressources naturelles chez les pasteurs garri, nous allons nous concentrer à présent sur

les formes d'organisation sociale mobilisées pour coordonner l'organisation de l'accès aux points d'eau. Nous voulons décrire les institutions sociales mises en place par les Garri pour gérer la variation écologique illustré dans les pages précédentes. Nous pourrions ainsi rendre compte du caractère ordinaire de la sécheresse et de son rôle de "catalyseur" des formes d'organisation sociale. En développant une réflexion sur les rapports entre écologie et société au centre de ce travail, notre objectif consiste à resocialiser l'idée de sécheresse et ne plus la concevoir comme un phénomène catastrophique et extraordinaire, mais bien intégrée dans un système d'organisation économique et sociale.

Cette synchronisation d'activités sociales et écologiques a été observée dans d'autres contextes ethnographiques (Little et Brokensha 1990, Dahl 1979, Evans-Pritchard 1940). En focalisant son attention sur les populations Nuer et Dinka, P. Bonte (1979) décrit le système segmentaire comme un système de relations permettant d'exprimer les alliances et la différenciation sociale et économique liée à la production pastorale. Cette approche est intéressante, car elle permet d'écarter tout déterminisme écologique : la variabilité dans les formes d'organisation sociale observée chez les populations pastorales est particulièrement adaptée à maîtriser un territoire et des ressources dans des conditions écologiques changeantes. Les pasteurs doivent régulièrement passer par deux conditions de vie complètement différentes. Comme l'écrit Lewis :

« Les pasteurs peuvent passer rapidement d'une condition de détresse, où pour survivre ils sont obligés de vendre leur bétail pour acheter de la nourriture, à une condition d'autonomie économique et de sécurité alimentaire<sup>230</sup>. » (Lewis 1961 : 43)

Les représentations sociales du temps des groupes pastoraux sont marquées par la récurrence et la « normalité » des périodes de sécheresse (Bovin et Manger 1990, Bonte 1975). Il nous paraît ainsi important de souligner le décalage entre, d'un côté, la catégorie de la sécheresse comme épisode sporadique et exceptionnel et, de l'autre, les saisons sèches comme périodes récurrentes. Au niveau local, une condition de

---

<sup>230</sup> « (...) from living on the edge of starvation and having reluctantly to sell off livestock to purchase food to keep alive, the pastoralist become again self-sufficient, and often had for a brief time more than enough. » (Lewis 1961 : 43)

rareté de l'eau est le résultat de la saison pluvieuse précédente particulièrement faible en termes de précipitations. Si la saison sèche ne constitue pas un épisode isolé et doit être observée en considérant un régime temporel plus complexe, elle ne constitue pas non plus un évènement catastrophique ou en dehors de la portée et de l'action humaine. Au contraire, la sécheresse représente un moment crucial de l'année (et récurrent) en face duquel il est nécessaire et habituel d'agir de façon opportune, par la mise en place tout au long de l'année des formes d'organisation sociale *ad hoc*. C'est ainsi que pendant les saisons des pluies les pâturages à proximité des points d'eau pérennes sont préservés. Les points d'eau endommagés sont réhabilités pour qu'ils puissent accueillir le plus grand nombre de pasteurs pendant les saisons sèches ; des modalités efficaces de résolution des conflits liés à la définition de l'ordre d'abreuvement sont adoptées. Dans cette perspective, la saison sèche constitue un moment pour tester les liens sociaux qui structurent la communauté locale. Les formes d'organisation sociale régissant la coordination rapide des déplacements nomades, la circulation du bétail et les pratiques d'échange et d'entraide entre pasteurs (§ 2.3.3), la diversification des troupeaux et des activités de production, permettent aux nomades non de résoudre le « problème » de la sécheresse, mais de l'intégrer comme une condition quasi ordinaire de la production pastorale. Comme l'écrit P. Bonte au sujet des pasteurs nomades en Mauritanie :

« Les sécheresses ne sont en rien des situation exceptionnelles, mais des phénomènes réguliers, intervenant comme une contrainte agissant directement au niveau des forces productives, contrainte à partir de laquelle doit s'organiser toute la société » (1975 : 63)

Au niveau local, la saison sèche dépasse les limites d'un épisode isolé et spécifique, et doit ainsi être observée sur la longue durée. L'analyse des pratiques de gestion des ressources hydriques nous permet de mieux comprendre comment la société s'organise face à régularité de la sécheresse.

Chez les Garri, le rôle de l'*abba herega* (« père de l'ordre d'abreuvement » en oromo) et du constructeur du point d'eau, indiqué avec le terme oromo *konfi*<sup>231</sup> sont

---

<sup>231</sup> Ce terme oromo indique l'outil en bois fabriqué à partir d'une branche d'acacia utilisée pour commencer les travaux de creusement d'un nouveau point d'eau. Au près des Borana, il symbolise les droits de propriété du constructeur sur le point d'eau (Helland 1982, Oba 2014 : 95).



indispensables pour saisir l'interdépendance entre facteurs écologiques et formes d'organisation sociale. Nous avons consacré une attention particulière à l'institution sociale de l'*abba herega* parce que l'évolution de ce rôle illustre les changements dans les formes d'organisation sociale régissant la gestion des ressources hydriques.

L'institution de l'*abba herega* incarne l'association des facteurs socio-culturels et écologiques en jeu dans l'organisation de l'accès à l'eau, le premier terme se référant à l'espace de la parenté (*abba*, « père » en langue oromo) et le deuxième à l'organisations de l'accès à l'eau (*herega*, « ordre d'abreuvement » en oromo)<sup>232</sup>. Commençons par décrire le travail de l'*abba herega* et les relations sociales mobilisées pour l'organisation de l'accès à l'eau (§ 4.3). Puis, nous montrerons comment le rôle de l'*abba herega* a évolué avec l'interférence de l'Etat éthiopien dans la gestion des ressources pastorales (§ 5.2). Nous nous attarderons aussi sur les modalités de transmission des rôles de l'*abba herega* et du *konfi*. Ceci nous permettra de rendre compte de l'écart entre les modalités d'appropriation des points d'eau pratiquées par les pasteurs garri et l'idée de propriété encouragée par les organisations de l'aide internationale (§ 6.2).

Le travail de l'*abba herega* consiste à coordonner l'accès aux points d'eau pendant les saisons sèches, quand les modalités d'organisation des tours d'abreuvement des troupeaux aux points d'eau deviennent plus contraignantes, et à organiser les travaux de manutention pour chaque point d'eau. La position dans l'ordre d'abreuvement, indiquée par le terme *hor*<sup>233</sup>, est attribuée aux pasteurs demandant d'accéder aux point d'eau selon des modalités que nous présentons dans les pages suivantes. Le rôle de *abba herega* est assigné par l'ensemble des pasteurs qui utilisent le point d'eau à l'un entre d'eux, sur la base du prestige et de la bonne réputation. En effet, la principale caractéristique qui mène au choix de l'*abba herega* est la capacité de respecter les engagements pris avec les autres pasteurs avant le début de la saison sèche concernant l'allocation des droits d'accès aux puits. En plus des relations sociales mobilisées pour attribuer l'accès aux points d'eau, il existe un

---

<sup>232</sup> Cette logique sociale qui associe l'espace de la parenté aux pratiques de gestion des ressources pastorales se concrétise par d'autres institutions comme le *abba olla* (« père du campement », § 5.3.2).

<sup>233</sup> D'autres expressions peuvent être utilisées telle *guya oba* (oromo) et *kol cabid* (somali).

ordre selon les troupeaux : les chèvres et les vaches sont abreuvées en priorité puis les chameaux. En cas de saison sèche particulièrement sévère, et en fonction de la disponibilité d'eau, l'accès sera réservé d'une façon exclusive à la consommation humaine, aux vaches puis aux chèvres, alors que les chameaux seront amenés au fleuve Dawa.

Chez les pasteurs borana l'appartenance clanique constitue le critère exclusif pour obtenir l'accès aux points d'eau : le rôle de l'*abba herega* s'est ainsi développé dans un contexte où l'organisation de l'ordre d'abreuvement des troupeaux reproduit d'un point de vue matériel et symbolique la continuité agnatique et les formes d'appartenance tribales (Tache 2000, Dahl 1996, Dahl et Megerssa 1990, Helland 1982). Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre et plus tôt dans cette thèse (§ 2.1.3), le cas des pasteurs Borana est un bon exemple de la complexité socio-culturelle des ressources hydriques dans un contexte nomade, en considérant la reproduction des relations agnatiques avec l'organisation de l'accès à l'eau. En raison de liens historiques importants avec les Oromo borana (§ 3.1), l'institution de l'*abba herega* est également en vigueur chez les pasteurs garri. Néanmoins l'organisation de l'accès à l'eau dont l'*abba herega* est responsable est différente, en raison du caractère non exclusif du critère de l'appartenance au même clan pour l'assignation des positions d'abreuvement. L'organisation des droits d'accès à l'eau reflète un ensemble diversifié de relations sociales basées sur des liens de parenté, mais aussi sur des dynamiques de négociations entre les membres de groupes agnatiques différents.

#### *4.1.4 Affaiblissement du contrôle clanique sur la gestion de l'eau*

Dans la première partie de cette thèse (§ 2.3.2) nous avons analysé le changement des formes de propriété du bétail (Bonfiglioli 1985) et d'exploitation des ressources foncières (Tache 2008, Hogg 1979) afin d'inscrire ces processus au sein de dynamiques sociales plus larges. Cela nous a amené à orienter nos réflexions sur les

facteurs historiques et politiques sous-jacents à la reconfiguration des droits d'accès (Bonte 1975). Une approche similaire peut s'appliquer à l'imbrication sociale de l'eau (Riaux 2006, Mosse 2003, Bédoucha 1987) pour analyser les liens socio-culturels historiquement construits par le biais de cette ressource dans un contexte nomade, où le rôle social de l'eau n'est pas inscrit dans la matérialité d'un réseau d'irrigation, mais plutôt dans les formes d'appartenance dont les droits d'accès sont une expression (Casciarri 2013, 2015b).

Dans ce cadre, l'affaiblissement de l'appartenance clanique comme critère exclusif pour l'organisation de l'accès à l'eau a été identifié par nos interlocuteurs Garri comme une dynamique de changement centrale des pratiques de gestion des ressources hydriques. Comme nous le montrerons, cela correspond à une diversification des logiques donnant le droit d'accès aux points d'eau. Dans le même temps, l'appartenance clanique affirmée dans le cadre du système segmentaire demeure au cœur des pratiques des Garri pour le contrôle du territoire, pour les modalités de représentations politique et l'organisations des relations d'entraide et de solidarité entre pasteurs.

C'est au cours de l'entretien avec Adan Edin Maahalim, aîné Garri né à Hudet et aujourd'hui résident dans la *kebele* de Gobitcha, à Negelle, que nous avons obtenu d'importantes informations concernant l'histoire des points d'eau dans la localité de Hudet, notre principal site d'enquête. L'intérêt de ce témoignage réside dans la mobilisation d'un répertoire d'informations assez diversifiées, qui concernent les savoirs écologiques régissant la construction d'un point d'eau, les formes d'appartenance sociale donnant droit d'accès et les relations de parenté utilisées pour nommer un point d'eau.

Selon le témoignage d'Adan Edin Maahalim, en 1950 les groupes pastoraux habitant dans la région de Hudet disposaient d'environ 20 points d'eau et un seul *abba herega* était responsable de l'organisation de l'accès ; s'agissant d'une période précédente à l'intervention des organisations internationales du développement, tous les points d'eau cités par notre interlocuteur sont des *ella tula* (points d'eau profonds).

Les informations obtenues au cours de nos rencontres<sup>234</sup> avec Adan Edin Maahalim sont résumées dans le tableau qui suit.

Point d'eau	Caractéristiques physiques et potentiel hydrique	Information sur le nom du point d'eau	En fonction	Modalité d'accès
<i>ella Agarsu</i>	Il s'agit d'un <i>eela</i> parmi les plus anciens, qui n'est plus utilisé aujourd'hui. Sa largeurs pour puiser l'eau était assez faible. Sa durabilité était limitée à cause d'un aquifère peu puissant.	L'ethnonyme "Agarsu" dérive d'une espèce d'arbre à proximité duquel ce point d'eau était creusé.	Non	Utilisé par le clan <i>banna</i>
<i>ella Dimbil</i>	Caractérisé par un aquifère permanent permettant d'approvisionner en 24 heures la quantité d'eau nécessaire pour abreuver les troupeaux aussi pendant les saisons sèches les plus sévères.	"Dimbil" dérive du nom du beau-frère du père de Adan qui participa à la construction de ce point d'eau.	Non	Utilisé par le clan <i>banna</i>
<i>ella Wolena</i>		Construit en proximité d'une espèce d'arbre dite <i>wolena</i>	Non	Utilisé par le clan <i>darrawa</i>
<i>ella Rokaa</i>	Caractérisés par une ouverture assez large. Ils sont considérés comme des points d'eau peu durables pendant les saisons sèches.	<i>Rokaa</i> est le nom d'un acacia utilisé pour repérer le bon endroit où creuser le point d'eau ; le bois de cet arbre est utilisé pour fabriquer des outils domestiques.	Oui	Pas d'affiliation clanique exclusive pour obtenir l'accès

Tableau 3 - Organisation de l'accès à l'eau à Hudet

<sup>234</sup> Entretien 37/2012/N.

Au delà des connaissances mobilisées par notre interlocuteur pour déterminer les sites propices à la construction des points d'eau notamment l'existence sur ces sites de plusieurs espèces d'arbre (agarsu, wolena, rokaa) indiquant la proximité d'un acquière souterrain, les modalités de partage de ces points d'eau sont importantes.

Pour notre interlocuteur, l'affaiblissement de l'appartenance clanique comme critère décisif pour la gestion des points d'eau est l'évolution la plus importante. Si au cours des années 1950 les *ella* agarsu, dimbil et wolena étaient réservés à certains clans, aujourd'hui tous les pasteurs garri peuvent demander d'abreuver leur bétail sur des points d'eau rokaa, où l'accès n'est pas limité par l'appartenance clanique. Encore aujourd'hui la gestion clanique des points d'eau est un élément central des pratiques de gestion des ressources naturelles chez les pasteurs borana. Le fait que cette pratique, existant aujourd'hui de façon sporadique chez les pasteurs garri, soit encore une mémoire vivace chez notre interlocuteur confirme l'histoire de partage des points d'eau entre les groupes garri et borana et, de façon plus générale, l'assimilation des institutions sociales borana par des populations voisines (§ 3.1). Quant aux causes de ce changement elles se trouvent certainement dans l'histoire récente des Garri. Rappelons à ce propos que pendant la guerre de l'Ogaden à la fin des années 1970 plusieurs groupes pastoraux dont les Garri furent obligés d'abandonner les régions du sud éthiopien en raison d'une collaboration avec le régime somalien de Siyaad Barre. A la fin du conflit, ils purent rentrer dans le sud éthiopien, mais les sites de relocalisation ne correspondaient plus aux régions où ils étaient installés avant la guerre (Bassi 1997, Getachew 1996 ; voir § 6.1.3). Une autre vague de retournés put s'installer dans le cadre des opérations de rapatriement après l'effondrement de l'Etat somalien en 1991. L'expansion des Garri sur les territoires auparavant contrôlés par les Borana fut ratifiée par l'institutionnalisation de la région fédérale somalie en Ethiopie et la démarcation d'une nouvelle frontière territoriale (§ 3.3.3). Ainsi, à partir de cette épisode dans l'histoire des régions pastorales du sud éthiopien, nous pouvons formuler l'hypothèse que la nouvelle redistribution géographique des Garri a abouti à un changement dans la gestion de l'eau – l'appartenance clanique ne constituant plus un critère exclusif donnant droit d'accès aux puits – et donc dans les modalités de contrôle du territoire.

Les changements les plus importants ont été observés aux points d'eau de construction récente *ella adadi*, où la dynamique d'affaiblissement de l'appartenance clanique concerne à la fois l'organisation de l'accès et le processus décisionnel aboutissant à la construction d'un nouveau point d'eau. En effet, aux *ella adadi* que nous avons étudiés pendant l'enquête, en plus de la perte d'importance de l'appartenance clanique, la coordination de l'abreuvement des troupeaux par l'*abba herega* évolue également. Auparavant, comme le témoigne notre interlocuteur, une règle convenue par l'ensemble de la population Garri empêchait le constructeur d'un point d'eau (*konfi*) d'être lui-même en charge de la distribution des droits d'accès. Par exemple, le père d'Adan avait participé à la construction de l'*ella Dimbil* ; il avait ensuite été nommé *abba herega* pour la totalité des points d'eau présents dans la localité de Hudet sauf pour l'*ella Dimbil*. Cela constituait une garantie d'impartialité pour que les opérations d'abreuvement ne soient pas biaisées en faveur du constructeur.

Aujourd'hui l'interdiction pour un constructeur d'être lui-même responsable de la distribution de l'ordre d'accès (donc de jouer le rôle de l'*abba herega*) est de moins en moins respectée pour les points d'eau *adadi*<sup>235</sup>. En outre, la règle selon laquelle un seul *abba herega* pouvait être nommé responsable de l'ordre d'abreuvement de la totalité des points d'eau d'une localité donnée est également moins répandue.

Au final, l'autonomie plus importante des constructeurs des points d'eau *adadi* et l'affaiblissement de l'appartenance clanique montrent la flexibilité de l'organisation sociale de l'accès aux ressources. Cette flexibilité s'inscrit dans un nouveau contrôle des pasteurs garri de leur territoire. Pour poursuivre dans l'analyse de ces dynamiques nous allons mobiliser certaines notions sur les formes d'organisations segmentaire introduites dans la première partie de cette thèse (§ 1.2).

---

<sup>235</sup> Entretiens 37/2012/N, 6/2008/C.

## 4.2. Imbrication sociale de l'accès à l'eau chez les pasteurs garri

### 4.2.1 Décalage entre modèle segmentaire et arrangements pratiques pour la gestion de l'eau

L'affaiblissement de l'appartenance clanique comme critère exclusif pour l'attribution des droits à l'eau nous conduit à une relecture critique de l'utilisation du modèle segmentaire comme référence théorique à la mise en exergue des formes d'organisation sociales dans la littérature sur les pasteurs garri. Nous formulons cette relecture à partir des entretiens réalisés avec Adan Edin Maahalim. Pour expliquer comment a été choisi le nom du point d'eau *ella dimbil* que le père de notre interlocuteur avait participé à creuser, Adan Edin Maahalim a répondu de la manière suivante :

« L'*ella dimbil* a été nommé d'après le frère de mon père, parce qu'il était plus âgé que mon père. Au lieu de donner à l'*ella* le nom de mon père, ce point d'eau a été nommé par le nom du frère aîné. » (37/2012/H)

La relation de parenté qui a été utilisée pour nommer l'*ella dimbil* est le lien entre un individu et les frères de son père. Il s'agit de la connexion généalogique la plus étroite à l'intérieur du système segmentaire somali (§ 1.2.2), et elle joue un rôle important dans l'organisation sociale des activités d'élevage et des déplacements nomades chez les Garri<sup>236</sup>. Cette relation est indiquée par le terme *adeer* : il s'agit d'une catégorie précise de parents consanguins (les enfants de frères) qui par extension peut être utilisée pour identifier tous les parents agnatiques ayant un ancêtre commun et espacé d'une génération (Lewis 1960 : 134)<sup>237</sup>. Ces considérations nous confirment l'importance d'analyser le lien indissociable entre la gestion des ressources naturelles et les formes d'organisation sociale que nous avons introduit au début de cette thèse (§ 1.2).

---

<sup>236</sup> Nous reviendrons sur l'importance de ces liens de parenté en analysant l'organisation des pratiques de déplacement nomade (§ 5.3.2) et les modalités d'héritage des points d'eau chez les éleveurs Garri (§ 6.2.1).

<sup>237</sup> Nous soulignons l'analogie avec les populations arabophones où le terme à connotation politique forte *awlād 'amm* (enfants de frères) est étendu à plusieurs membres de la tribu pour désigner un réseau de solidarité agnatique (Bonte 1994).

Nous revenons ainsi sur le présupposé selon lequel, dans l'univers socio-culturel somali, la logique lignagère constituerait une référence théorique obsolète, dont l'importance serait reléguée à l'analyse des « traditions » (Samatar 1992). Au contraire, les pratiques de gestion de l'eau apparaissent pertinentes pour déchiffrer la multiplicité de formes de solidarité tribale ainsi que leur évolution historique. Pour poursuivre cette démarche il est tout d'abord nécessaire de revenir sur certaines notions des formes d'organisation sociale chez les groupes somali. Ces notions pourront ensuite être mobilisées dans le paragraphe suivant (§ 4.3) pour montrer comment chez les pasteurs garri les pratiques d'organisation de l'accès à l'eau sont inscrites dans les formes d'organisation segmentaire.

Chez les Garri, les contrats règlementés par la loi coutumière (*xeer*) entre clans (*balbal* en oromo, *jilib* en somali) ainsi qu'entre lignages concernent un grand nombre de questions. Ils comprennent la résolution de conflit en cas d'homicide, les réglementations des mouvements migratoires, la réglementation des activités de construction d'un nouveau campement nomade et les arrangements sur la distribution de l'accès aux ressources naturelles. Les pasteurs garri emploient aussi le terme oromo *aada* pour mentionner les accords contractuels sur l'organisation sociales et les pratiques culturelles à l'intérieur de la société<sup>238</sup>. L'alternance et l'utilisation interchangeable des termes *aada* et *xeer* par les pasteurs garri relèvent de l'histoire complexe de cette population, et de l'importance de ses relations sociales et culturelles historiques avec les groupes oromo (§ 3.1).

A cet égard, nous allons analyser le schéma de la structure clanique des Garri. Les informations présentées dans le tableau suivant se fondent sur nos données de terrain et sur un article de S. Sato (1996) dédié à la commercialisation de la production pastorale auprès des Garri (fig. 1).

---

<sup>238</sup> Nous avons introduit ce terme dans le chapitre précédent (§ 3.1.2). D'après G. Schlee (2002:26), le terme *adat* désigne en somali « (...) le droit local de statu inférieur à la *shari'a* qui, dans le système juridique islamique, est reconnu valable tant qu'il n'est pas en contradiction avec elle ».



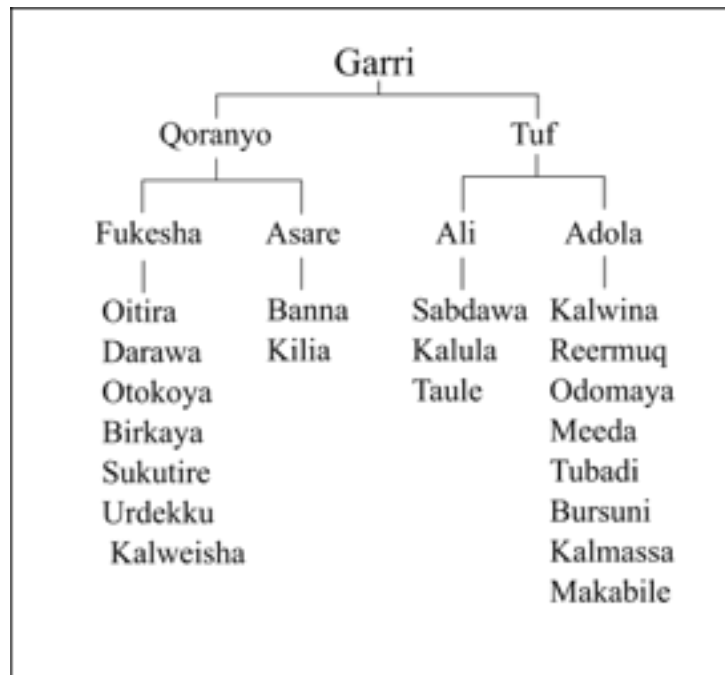


Figure 1 : Structure segmentaire des Garri (Source : S. Sato 1996).

Cette représentation de la structure segmentaire Garri isole des groupes sociaux identifiés selon le principe de leur opposition complémentaire, dans une situation conflictuelle, expression des rapports de pouvoir à l'œuvre dans la société. En affirmant le caractère segmentaire de la société garri, l'article de Sato s'inscrit dans les recherches qui, à partir de l'ouvrage de I. M. Lewis<sup>239</sup>, identifient l'idée de « *total genealogy* » comme base de toute compréhension de l'organisation sociale des peuples somali (Abbink 2009, Kuper 1982). L. Cassanelli (2010a) met en relation l'élaboration de ce paradigme interprétatif avec la « lecture » des réalités sociales par les administrateurs européens (et à leur besoin de les comprendre), mais aussi avec le processus d'islamisation pré-colonial, l'assimilation des peuples pastoraux somali à la communauté de l'islam et les formes de réorganisation sociale qui en découlent. Aujourd'hui la « *total genealogy* » et la revendication de l'unité du peuple somali peuvent être considérées comme l'un des composants de l'identité musulmane somalienne.

<sup>239</sup> En particulier le texte *The Somali Lineage System and the Total Genealogy : a General Introduction to Basic Principles of Somali Political Institutions*, circulé auprès des fonctionnaires du gouvernement du Protectorat du Somaliland en 1957.

Néanmoins, cette structure se révèle une référence théorique trop rigide et limitée lorsqu'on examine les résultats de notre ethnographie<sup>240</sup>. Les informations que nous avons pu obtenir sur le terrain nous permettent de remettre en perspective la validité euristique du schéma de la « structure segmentaire Garri » comme principe suffisant pour déchiffrer les formes d'organisation sociale. Une première question concerne les liens agnatiques comme principal critère sous-jacent de la formation des groupes dans l'articulation segmentaire. Par exemple, nous avons appris pendant les discussions avec nos interlocuteurs que le clan *tubadi* a été fondé par la fille de l'ancêtre *Kalmassa*, fondateur du clan du même nom<sup>241</sup>. Cela indique l'importance des lignées utérines dans la formation des groupements sociaux au delà d'une vision strictement agnatique. Ces liens ont été systématiquement marginalisés dans la conceptualisation classique du modèle segmentaire somali (Lewis 1961) qui serait structurée de manière exclusive autour de la descendance patrilinéaire<sup>242</sup>. Les Garri sont donc une étude de cas intéressante révélant la « sélection réductrice » opérée par la théorie de la segmentarité, et consistant à identifier l'idée de filiation patrilinéaire comme le principe fondateur de l'organisation sociale, excluant de fait d'autres caractéristiques de la consanguinité (Bonte 1979, Peters E. 1987).

Une deuxième question, sur laquelle nous allons nous pencher davantage, concerne la flexibilité des relations sociales en jeu pour la gestion de l'eau, et l'incapacité du paradigme interprétatif segmentaire d'en rendre compte de manière exhaustive. De cette manière, tout en inscrivant notre travail au cœur du débat anthropologique sur le décalage entre modèle segmentaire et arrangements pratiques chez les populations pastorales (Fabietti 2002, Bonte 1994, Murphy et Kasdan 1967, Evans-Pritchard 1940), nous montrerons comment les questions de l'eau participent à

---

<sup>240</sup> En contexte somali, les limites d'une représentation trop rigide des lignes de division clanique et incompatible avec un équilibre territoriale et politique changeant a été souligné par d'autres auteurs. Voir par exemple A. Gascon (en ligne).

<sup>241</sup> Entretiens 39/2012/H et 40/2012/H.

<sup>242</sup> Nous poursuivrons cette démarche consistant à questionner l'importance exclusive des relations agnatiques dans l'organisation segmentaire Garri dans le prochain chapitre, en analysant le rôle des liens féminins dans la constitution des groupes et dans l'organisation sociale au sein d'un campement nomade (§ 5.2.2).

la remise en valeur de la dynamique historique du système tribale (Bonte 1979a, Salzman 1978a).

Face à l'évolution des arrangements locaux et à la flexibilité des formes d'appartenance sociale donnant un droit d'accès à l'eau, la représentation de la structure tribale proposée dans l'article de S. Sato ne répond qu'au besoin de l'auteur de « certifier » et de réaffirmer l'appartenance de la société garri à la sphère d'influence des sociétés somaliennes – en la catégorisant en tant que « société segmentaire » – sans être une représentation exhaustive de l'organisation tribale de ce groupe. Ceci est d'autant plus vrai lorsqu'on considère l'histoire « en mouvement » des pasteurs garri, caractérisant leur appartenance ethnique en tant que groupe « somali » et, de façon plus générale, le positionnement ambigu de cette population dans le cadre des relations interethniques entre les populations pastorales de la Corne d'Afrique (§ 3.1).

Un autre aspect de l'analyse proposée par S. Sato (1996) qui a attiré notre attention concerne la faible attention prêtée par l'auteur aux lignages au sein de la structure segmentaire garri. Cet aspect est un obstacle à la compréhension de l'accès à l'eau puisque, comme nous l'avons vu, l'appartenance clanique chez les Garri ne constitue plus un facteur déterminant et exclusif pour l'attribution des droits d'accès. Le lignage (*reer*) est une unité socio-politique importante, parce que c'est à ce niveau de la segmentation que s'organisent les relations communautaires d'entraide et de solidarité comme le groupe de paiement du prix du sang (*diya*) par exemple. Les informations concernant l'articulation des clans en lignages ou *reer* que nous avons obtenues par l'enquête de terrain nous permettent de compléter le schéma du système segmentaire.

Chaque clan Garri est composé d'un nombre défini de lignages. Chaque pasteur connaît les différents *reer* composant son clan d'appartenance. Dans les entretiens que nous avons réalisés, nos interlocuteurs étaient souvent en mesure de répertorier les *reer* de plusieurs clans. Nous avons résumé ces informations dans la figure suivante.

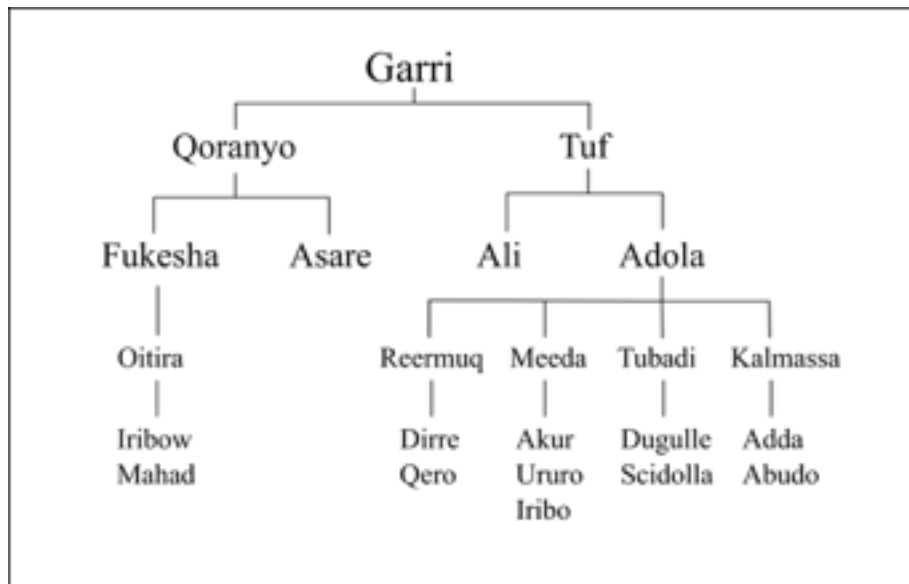


Figure 2 : Liste des reer de 5 clans Garri (Source : terrain F. Staro)

La composition des lignages résulte des relations agnatiques, mais aussi des accords territoriaux entre les pasteurs utilisant à un moment donné les mêmes ressources naturelles. En raison de leur flexibilité et leur adaptabilité, la mobilisation des ressources économiques et de la main d'œuvre nécessaire à réhabiliter un point d'eau se fait plus facilement à l'intérieur du lignage. Comme l'affirme un de nos interlocuteurs :

« Par rapport au clan, le lignage est plus coopératif. Les membres d'un même lignage se comprennent l'un l'autre et peuvent prendre une décision plus rapidement. » (43/2012/H)

Dans le même sens, nos interlocuteurs associent l'importance de la cohésion sociale à l'intérieur du lignage aux pratiques de gestion des points d'eau et aux autres formes de solidarité communautaire telle le payement de la *diya*.

« S'il faut payer 10000 birr, vous êtes obligés de contribuer, alors que pour les membres d'autres clans cela n'est pas possible de les forcer à payer. » (43/2012/H)

Chez les pasteurs garri les lignages tiennent un rôle important dans l'usages des ressources naturelles, en particulier pour les travaux de construction ou de réhabilitation des points d'eau à la fin des saisons sèches. La flexibilité et l'adaptabilité de la composition sociale du groupe contribuant à la construction d'un

point d'eau ont été souvent mentionnées par nos interlocuteurs<sup>243</sup>. Ainsi un point d'eau peut être construit par des membres de lignages appartenant à des clans différents. Dans la *kebele* de Lujole nous avons identifié un point d'eau construit par le *reer adda* (clan Kalmassa) et par le *reer dugulle* (clan Tubadi). Comme l'un de nos interlocuteurs nous l'a dit : « Il n'y a aucune règle pour établir qui peut creuser un *ella* ensemble, cela se fait en fonction de qui est disponible sur le site, qui est actif »<sup>244</sup>. C'est ainsi que des arrangements régissant l'organisation de l'accès à l'eau peuvent aboutir à la création d'alliances entre des lignages généalogiquement distants. La composition d'un groupe de constructeurs si hétérogène résulte aussi des modalités de distribution des positions d'abreuvement des animaux dont nous allons parler dans la suite de ce chapitre.

#### 4.2.2 *Alliances claniques et « collectivités aquatiques » : flexibilité de la logique lignagère et droits d'accès à l'eau*

Nous avons souligné l'importance des relations agnatiques dans les arrangements pour les pratiques d'usage des ressources naturelles. Les accords territoriaux entre les pasteurs qui ont construit ou qui utilisent à un moment donné les mêmes ressources naturelles (notamment les points d'eau peu profonds *ella adadi*) peuvent s'inscrire dans des relations de parenté et donner lieu à des alliances établies dans le cadre du système segmentaire. L'une de ces alliances identifiant un regroupement de clans Garri porte le nom de Muq, en référence au nom de l'ancêtre commun des quatre clans membres : Reermuq (ou Abtugai), Meeda, Makabille, Tubadi (voir figure 1, p. 264). Reermuq, Meeda, Makabille et Tubadi étaient les fils de Muq et les « ancêtres fondateurs » des clans qui portent leur nom et qui sont aujourd'hui « alliés ». D'autres alliances de ce type existent entre les clans Kalwina et Reermuq, Meeda, Bursuni et Makabile, et enfin entre les clans Oitira et Birkaya.

---

<sup>243</sup> Entretiens 40/2012/H, 45/2012/H.

<sup>244</sup> Entretien 40/2012/H.

Ces alliances prouvent l'imbrication entre les relations de parenté et les pratiques de gestion de l'eau. Les cas de ces alliances est intéressant pour observer le rôle central de l'eau dans la configuration des relations agnatiques, et rendre compte du caractère dynamique du système segmentaire. Chez les Garri d'autres alliances, différentes de celles évoquées plus haut et moins fidèles au modèle agnatique segmentaire, peuvent être établies. Les facteurs qui ont permis ces alliances sont multiples, et la construction d'un point d'eau n'est pas le seul événement pouvant légitimer l'institution de ces alliances. Nos interlocuteurs s'identifient aux clans avec lesquels ils ont construit un campement dans un endroit donné, ils se sont associés militairement lors d'un conflit armé ou ils ont partagé l'expérience de la migration au cours de la guerre de l'Ogaden et de « réinstallation » à la fin du conflit.

L'intérêt de ces alliances doit être souligné davantage et leur analyse approfondie. Dans le premier chapitre nous avons étudié les principales caractéristiques du système segmentaire somali dans l'interprétation proposée par I. M. Lewis, et la place centrale accordée par cet auteur à la descendance agnatique comme principe autour duquel l'organisation tribale est structurée (§ 1.3.2). L'analyse des pratiques de compensation et le paiement du prix du sang (*diya*) en cas d'homicide nous a néanmoins permis d'observer la flexibilité des critères régissant la formation des différentes unités socio-politiques à l'intérieur du système lignager. L'organisation tribale n'est pas à comprendre comme un système stable, et la délimitation des groupes de solidarité en son sein n'est pas figée. Dans la pratique, les individus peuvent être absorbés ou « recrutés » au sein du système lignager dans un groupe agnatique différent du leur en fonction de situations spécifiques. C'est le cas par exemple dans des contextes de sédentarisation, marqués par une collaboration de plus en plus forte entre les groupes nomades et les groupes sédentaires. Cette flexibilité apparaît comme l'un des piliers de la « logique segmentaire » et de l'organisation tribale dans ses configurations contemporaines (Bonte et Ben Hounet 2009, Lancaster 1996, Salzman 1978a). Ces relations sont indiquées comme relevant de l'ordre de la parenté, mais différentes de l'ordre agnatique dit dominant : elles sont établies à partir de liens d'un autre ordre que celui de l'agnation ou des relations de consanguinité tout court. Ces liens sont construits dans le cadre de l'organisation

territoriale, liée à l'exploitation des routes commerciales, ou d'une alliance historique résultat du partage des mêmes ressources naturelles (§ 1.4.4).

La littérature anthropologique que nous avons étudiée dans la première partie de cette thèse (§ 3.1.2) a documenté ces formes d'« apparemment ». Rappelons à ce propos, à partir de l'étude des transformations des liens entre Dinka et Nuer de Evans-Pritchard (1940), les recherches consacrées aux « pactes de fraternité » auprès des populations pastorales de l'aire arabe-musulmane (Bonte et Conte 1991) ou au processus de construction d'une parenté agnatique entre groupes Nouba et Baggâra au Soudan (Casciarri 2008). Dans la même démarche, d'autres études consacrées aux populations pastorales habitant les régions transfrontalières entre l'Éthiopie et le Kenya ont analysé le processus d'ethnogenèse et les dynamiques de l'identité ethnique chez les Dassenech et les Rendille (Sobania 2011), les Degodia et les Ajouran (Schlee 2007).

Les Garri évoquent la coordination des déplacements nomades et la construction des nouveaux points d'eau comme des épisodes à l'origine de la recomposition des groupes de solidarité au sein de la structure lignagère. Les alliances que nous avons évoquées plus haut, moins fidèles au modèle agnatique segmentaire, ont été établies suite à des événements majeurs dans l'histoire récente de cette population tels que leur déplacement et la réinstallation dans les basses terres du sud éthiopien suite au conflit dans la région de l'Ogaden. Ces dynamiques de re-localisation ont affecté la distribution géographique des pasteurs garri. Face à ces événements, des nouvelles formes d'alliance ont été ainsi mises en place pour coordonner le contrôle du territoire et la mobilisation politique au niveau local. L'importance de ce type d'alliance « transversales » au système lignager ne se limite pas à la gestion des ressources pastorales et émerge dans plusieurs contextes. En cas de litige ou de conflit, des formes de compensation telle la *diya* sont adoptées par les membres des clans faisant partie de ces alliances. Dans le cas d'un événement particulièrement grave comme un homicide, tous les membres des clans « alliés » et concernés par le conflit participeront au paiement de la compensation et à la collecte de la *diya*. Dans ce cas, et comme l'un de nos informateurs nous l'a dit, « les clans Oitira et Birkaya sont la

même chose »<sup>245</sup> : la distinction entre des groupements sociaux établie dans le cadre du système segmentaire est adaptée au contexte pour répondre à des besoins spécifiques.

D'autres recherches rendent compte des « prolongements » sous d'autres sphères et d'autres modalités des formes de solidarité tribale traditionnellement associées au cas de paiement de la *diya* pour les homicides. C'est le cas des régions de la Somalie du sud caractérisées par un important taux de co-résidence et par la coopération agricole le long des fleuves Dawa et Shebelle entre des groupes urbains et des groupes pastoraux sédentarisés. Historiquement l'adoption des groupes externes au sein des communautés locales était pratiquée dans ces régions en raison des importantes migrations et des liens économiques et culturels liés au commerce caravanier. Comme M. Hoehne et V. Luling (2010 : 5) l'ont affirmé, « les hiérarchies politiques et le liens sociaux établis en dehors de la parenté agnatique étaient plus fréquents »<sup>246</sup>. Une ethnographie réalisée dans le village de Lama Doonka dans la Somalie méridionale (Grilli 1990) montre qu'en cas d'inclusion d'un lignage « externe » à l'intérieur d'un clan (*sheegat*), chaque membre du lignage « adopté » doit contribuer à la compensation du sang et peut bénéficier d'une « couverture » lui permettant d'« accéder aux ressources et obtenir les droits politiques et les garanties juridiques » (Grilli 1990 : 56) qui dépassent la seule compensation d'un cas d'homicide. Ainsi l'individu adopté « (...) est considéré comme un vrai agnat, et il est donc autorisé à avoir recours à la généalogie de son nouveau lignage » (*ibidem* : 59). Au-delà des formes de compensation et de résolution des conflits, cette étude nous invite à saisir le processus de construction des groupements sociaux à l'intérieur du système lignager, caractérisé par le croisement entre différentes formes d'appartenance, aussi bien réelle (par naissance) que fictive (par adoption). Il est alors nécessaire de prendre en compte le contexte politique et économique pour comprendre le processus de « recrutement » des individus dans les groupes sociaux du système segmentaire. La fluidité et la multiplicité des relations qui participent à situer

---

<sup>245</sup> Entretien 39/2012/H.

<sup>246</sup> « social and political hierarchies and bonds beyond agnation were more prevalent here. » (Hoehne et Luling 2010 : 5)



un individu au sein du système de parenté chez les populations pastorales somaliennes méritent d'être expliquées. Ainsi, ces groupes disposent d'une pluralité de formes de solidarité à l'intérieur du système lignager qui varient selon le contexte. Si dans la formulation du modèle segmentaire proposé par I. M. Lewis c'est à travers le paiement de la *diya* que les alliances entre clans ou lignages sont construites de façon privilégié, le même type de relation peut être établi pour répondre à d'autres besoins. Ces considérations sont importantes pour analyser les résultats de notre recherche sur le terrain, et pour comprendre le lien étroit entre les pratiques d'usage des ressources pastorales et en particulier de l'eau, et les formes d'organisation sociale des populations que nous avons étudiées. L'importance des relations agnatiques en ce qui concerne la gestion des ressources hydriques que nous venons d'évoquer, suggère que les pratiques d'organisation de l'accès à l'eau peuvent être considérées comme l'un des domaines où l'on peut observer les dynamiques de composition des lignages pastoraux et de « réajustement » des lignes de descendance à l'intérieur du système segmentaire somali.

Comme nous le verrons à l'instant, l'appartenance au groupe d'intérêt constitué par les alliances inter-claniques se révèle pertinent pour l'attribution des droits d'accès aux points d'eau *ella* pendant les saisons sèches. Cela signifie que, en prenant toujours en considération le cas de l'alliance entre les clans *Oitira* et *Birkaya*, les membres de ces clans et des lignages respectifs seront capables de partager leurs positions d'abreuvement (*hor*), ou de le céder aux membres du clan allié (§ 4.3.2). Ce type d'alliance prouvent la prédominance des nouvelles solidarités légitimées par la généalogie au sein des pratiques de gestion de l'eau.

### 4.3. Le système des “trois jours” dans l’organisation de l’accès à l’eau

#### 4.3.1. *Analyse des logiques sociales régissant l’assignation des positions d’abreuvement*

Dans les pages suivantes nous focaliserons notre attention sur le processus de définition de l’ordre d’abreuvement des troupeaux sur un point d’eau *ella* pendant la saison sèche. C’est pendant cette période, comme nous l’avons vu plus tôt, qu’il est possible d’observer de près quelles sont les relations sociales mobilisées pour sécuriser l’accès à l’eau sous la coordination de l’*abba herega*. Deux critères sont en jeu en alternance : en premier lieu, les relations agnatiques entre les pasteurs qui ont participé à sa construction et, en deuxième lieu, la négociation de l’accès en dehors des relations de parenté.

Nous allons nous appuyer sur les informations obtenues auprès d’un point d’eau en particulier. Il s’agit de l’*ella adadi* d’Assan Oka, construit en 2005 dans la *kebele* de Lujole. Ce point d’eau nous intéresse pour plusieurs raisons. Tout d’abord parce que sur cet *ella* les modalités d’organisation de l’accès n’ont pas été directement modifiées par l’intervention des fonctionnaires de l’Etat éthiopien au niveau de la *kebele*, ni par les opérateurs des organisations du développement. Le fait de concentrer l’attention sur un point d’eau dont les modalités de gestion ne sont pas affectées par l’ingérence d’acteurs non-pastoraux (l’Etat et les ONG) ne revient pas à affirmer l’existence d’une forme « traditionnelle » qui risquerait de disparaître face aux nouvelles pratiques de gestion de l’eau encouragées par les acteurs extérieurs. Les informations présentées dans les chapitres précédents nous invitent plutôt à considérer les pratiques d’utilisation des ressources naturelles des pasteurs garri comme le résultat d’un processus historique de sédimentation de pratiques et de savoirs différenciés. L’utilisation des ressources en eau est le fruit d’une longue histoire de relations interethniques entre les Garri et les populations voisines, notamment les Oromo borana.

Ensuite, cet *ella adadi* est intéressant parce qu'il a été construit avec la participation d'éleveurs issus de trois clans différents : Reermuq, Birkaya et Darawa. Cela va nous permettre de montrer que la multiplicité des relations agnatiques entre les constructeurs se retrouve dans les modalités d'organisation de l'accès à l'eau. Le choix d'un point d'eau construit par trois clans différents nous permettra, dans les deux prochains chapitres, d'évaluer dans quelle mesure la complexité sociale et culturelle de l'eau est prise en compte dans les projets de développement adoptant un approche « participatif » et visant à mettre en valeur les formes de savoir local liées la gestion des ressources naturelles. Ainsi nous précisons par avance que certains aspects liés aux informations présentées dans les pages suivantes (telles les interdictions et les réglementations régissant les opérations d'abreuvement et les autorités traditionnelles censées les faire respecter) seront traités de façon approfondie dans les deux prochains chapitres. En outre, le choix d'analyser les modalités d'accès sur un point d'eau particulier et dans un moment spécifique (la saison sèche) est la simplification d'une situation bien plus complexe. De fait, bien que des formes spécifiques d'imbrication sociale de la réglementation de l'accès peuvent être identifiées, il faut être prudent et éviter de généraliser nos conclusions à l'ensemble des point d'eau. L'histoire particulière de la construction du point d'eau et de ses participants détermine plusieurs formes d'accès.

Pour expliciter la présentation des modalités de distribution de l'accès à l'eau chez les Garri nous identifions deux logiques liées à la reproduction des relations agnatiques entre les membres des lignages des constructeurs (*konfi*) et à l'importance des négociations quotidiennes entre pasteurs. La construction d'*ella adadi* est le résultat de l'initiative d'un groupe de pasteurs pouvant faire partie du même campement : ces pasteurs, comme nous le verrons ici après, jouissent d'une priorité d'accès dans l'ordre d'abreuvement lorsqu'ils reviennent s'installer pendant la saison sèche près du point d'eau qu'ils ont contribué à construire. Cependant, l'eau ne leur est en aucune manière réservée. Cette « ouverture » de l'accès à l'eau s'exprime par les relations sociales mobilisées pour nommer l'*abba herega*. En effet, le choix de l'*abba herega* en dehors des clans des constructeurs est considéré comme une garantie de son impartialité (§ 4.1.4). Comme l'a affirmé l'un de nos interlocuteurs :

« Après la construction d'un nouveau *ella*, toute la communauté est interpellée dans le but de nommer un *abba herega*, qui peut appartenir à tous les clans, et pas seulement au celui des constructeurs. Le bénéfice pour ces derniers est l'accès prioritaire à l'eau. » (38/2012/N)

L'extension des droits d'accès aux éleveurs n'appartenant pas aux clans des constructeurs se fait par l'adoption d'un système de rotation de l'accès sur trois jours. A l'*ella* étudié ici, Assan Oka est l'un des trois constructeurs (*konfi*). Pendant la saison sèche, le système de rotation sur trois jours permet d'attribuer l'accès aux membres des clans des trois constructeurs. La définition de l'ordre d'abreuvement de chaque jour est organisée en fonction de trois positions (*hor*<sup>247</sup>) négociées avec l'*abba herega*. Cela permet d'accorder l'accès à l'eau à d'autres pasteurs garri n'appartenant pas aux clans des trois constructeurs. Nous résumons ce système dans le tableau suivant :

<i>Tableau 4. Le système des trois jours. Organisation de l'accès à l'eau pour l'ella adadi de Assan Oka</i>		
<b>Jours</b>	<b>Positions (<i>hor</i>)</b>	<b>Ayant droits</b>
1 <sup>er</sup> jour / clan <i>darrawa</i>	<i>Hor (1<sup>er</sup>)</i>	Accès réservé au <i>konfi</i> du clan <i>darrawa</i>
	<i>Lagaa (2<sup>ème</sup>)</i>	Accès négocié avec l' <i>abba herega</i>
	<i>Egee (3<sup>ème</sup>)</i>	
2 <sup>ème</sup> jour / clan <i>birkaya</i>	<i>Hor (1<sup>er</sup>)</i>	Accès réservé au <i>konfi</i> du clan <i>birkaya</i>
	<i>Lagaa (2<sup>ème</sup>)</i>	Accès négocié avec l' <i>abba herega</i>
	<i>Egee (3<sup>ème</sup>)</i>	
3 <sup>ème</sup> jour / clan <i>reermuq</i>	<i>Hor (1<sup>er</sup>)</i>	Accès réservé au <i>konfi</i> du clan <i>reermuq</i>
	<i>Lagaa (2<sup>ème</sup>)</i>	Accès négocié avec l' <i>abba herega</i>
	<i>Egee (3<sup>ème</sup>)</i>	

<sup>247</sup> Le terme *hor* désigne la première position (littéralement le devant, l'avant) mais a été également utilisé pendant l'enquête pour indiquer les autres positions dans l'ordre d'abreuvement. Le quota d'eau peut aussi être indiqué par l'expression oromo *guya oba* ou celle somalie *kol cabid*. Dans les pages suivantes nous utiliserons le terme *hor* car il a été utilisé pendant les entretiens pour décrire le système de distribution de l'accès sur trois jours aux points d'eau.

De manière générale, pour les vaches et les petits ruminants l'accès est défini une seule fois pour toute la saison sèche ; pour les chameaux, l'accès est accordé après des négociations quotidiennes<sup>248</sup>. Ce principe s'explique par la faible capacité de résistance des vaches et des petits ruminants, qui doivent rester en proximité des points d'eau utilisés pendant la saison sèche, contrairement aux chameaux qui peuvent s'éloigner pour aller chercher des pâturages plus distants. Par conséquent, l'organisation du calendrier de distribution des quotas d'eau répond en priorité aux besoins des bovins<sup>249</sup>.

L'organisation de l'accès à l'eau de l'*ella* d'Assan Oka peut se comprendre selon deux logiques : la première découle de la réaffirmation des relations agnatiques à l'intérieur des trois clans constructeurs, ainsi que du renforcement des alliances entre ces trois clans. La seconde relève des négociations permettant aux pasteurs qui n'ont pas directement participé aux travaux de construction d'accéder au point d'eau.

#### 4.3.2. *L'organisation de l'accès à l'eau : entre relations agnatiques et négociations quotidiennes*

Chaque jour, la première position d'abreuvement (*hor*) est réservée à l'un des clans des constructeurs. Les trois constructeurs jouissent ainsi d'une priorité d'accès, mais ils peuvent aussi identifier les pasteurs avec lesquels partager leur position. De manière générale, la première position est utilisée par le *konfi* et les personnes qui habitent dans le même campement.

Ce système permet de souligner qu'il existe une forme d'« attachement » à la fois physique et culturel des pasteurs garri aux points d'eau importants dans l'organisation des déplacements des éleveurs et de leurs troupeaux. Les cycles de

---

<sup>248</sup> Entretien 09/2008/C.

<sup>249</sup> Notre hypothèse est confortée par les résultats des études réalisées dans d'autres contextes nomades (Dyson-Hudson 1985) qui ont souligné la façon dans laquelle le comportement des animaux peut façonner l'organisation du travail d'élevage et les relations sociales sur lesquelles il est fondé.

nomadisation ne dépendent pas exclusivement de la disponibilité d'eau : les déplacements sont aussi planifiés en fonction des relations sociales mobilisables pour accéder à l'eau. Dans ce contexte, les points d'eau peuvent être considérés comme des « points charnières » pour l'organisation des activités d'élevage. Cependant il n'est pas possible de définir la mobilité territoriale des pasteurs garrî comme un mouvement immuable et réitéré dans le temps. En effet, les itinéraires se multiplient dans la mesure où les membres d'un campement peuvent participer à la construction de plusieurs *ella*, et les positions d'abreuvement peuvent être échangées entre les membres des clans alliés (§ 4.3.6).

Les pasteurs peuvent aussi négocier l'accès au point d'eau avec l'*abba herega* afin de pouvoir abreuver leurs troupeaux en deuxième ou troisième position. Dans le cas de l'*ella adadi* de Assan Oka, il y a trois *abba herega* chargées d'organiser les opérations d'abreuvement, un pour chaque jour. L'allocation des droits d'accès est le résultat d'une négociation « à plusieurs voix » au niveau communautaire entre les pasteurs demandant l'accès et les différents responsables pour chaque jour d'abreuvement.

« Le pasteur qui désire faire abreuver son troupeau doit se rendre quelques jours à l'avance au point d'eau pour demander l'accès à l'*abba herega*. Ce dernier essaiera de lui accorder l'accès à l'eau. Le pasteur doit parler avec la personne responsable pour chacun des trois jours. Ensuite il amènera les animaux. » (11/2008/M)

Cet exemple exprime toute la complexité sociale de la gestion de l'eau chez les Garrî. La diversité de logiques régissant l'organisation de l'accès aux points d'eau est un facteur déterminant dans l'organisation des déplacements nomades. Si le système des trois jours représente le cadre de référence dans lequel les opérations d'abreuvement sont organisées, les déplacements sont planifiés sur un territoire dans lequel un point d'eau est accessible en mobilisant les relations agnatiques avec les constructeurs, où bien en négociant l'accès avec les *abba herega*. Différentes situations sont possibles. Il se peut qu'un campement soit composé par une personne qui a contribué à la construction d'un point d'eau (*konfi*). Dans ce cas, le campement sera situé pendant la saison sèche en proximité du point d'eau où les membres du campement bénéficieront

d'une priorité d'accès dans la première position d'abreuvement<sup>250</sup>. Cette possibilité a été confirmée pendant l'un des entretiens réalisés dans un campement nomade en proximité de la localité de Chilanko :

« Notre campement se compose de quatre tentes. Une ou deux fois par semaine nous allons au village chercher l'eau, acheter du sucre et des feuilles de the. L'un des hommes de ce campement détient l'un des trois jours du point d'eau. Pendant ce jour, il peut donner l'accès à tous les membres du campement. » (19/2008/C)

Pour rendre compte de la diversité des choix possibles dans la planification des déplacements pendant les saisons sèches, il faut spécifier qu'un pasteur peut participer financièrement à la construction de plusieurs points d'eau. Si le processus de sédentarisation chez les pasteurs garri fera l'objet de notre analyse dans le prochain chapitre, il est intéressant de souligner dès maintenant qu'il n'est pas possible d'identifier un lien causal entre la construction d'un point d'eau et la sédentarisation des groupes nomades. Chaque point d'eau s'inscrit en effet dans un parcours et dans une logique de mobilité au cœur des pratiques de contrôle du territoire. Comme nous l'a dit l'un de nos interlocuteurs:

« Construire un point d'eau ne veut pas dire se sédentariser. Seulement certaines tentes du campement resteront sur place pour s'occuper du point d'eau. » (34/2012/H)

Cela s'explique à la fois par les pratiques d'élevage – notamment la division entre les animaux adultes (*forra*) amenés sur des pâturages éloignés et les animaux en période de lactation (*warra*) gardés en proximité des points d'eau – et les modalités de gestion des points d'eau chez les pasteurs garri.

L'échange de positions d'abreuvement (*hor*) est également pratiqué en dehors des membres des clans ayant à la construction de ce point d'eau. Des journées entières peuvent être « transférées » à un tiers dans le cadre du système de rotation. Il arrive par exemple qu'un pasteur ayant participé à la construction d'un *ella* (et donc jouissant d'une priorité d'accès) et étant en déplacement avec son troupeau puisse décider de céder pendant son absence sa « position » dans l'ordre d'accès (*hor*) à un

---

<sup>250</sup> C'est le cas du campement nomade de Isak Ibrahim que nous décrivons en détails dans le chapitre suivant (§ 5.3.2).

autre pasteur. Les relations sociales qui sont mobilisées pour valider ces formes de solidarité entre pasteurs sont multiples. Les positions d'abreuvement peuvent être cédées aux membres d'un même lignage ou d'un clan, mais aussi à de membres de clans « alliés » selon les accords « transversaux » au système lignager et validés par le *xeer* (§ 4.2.2). Ainsi les regroupements entre deux ou plusieurs clans, considérés comme descendant d'un ancêtre commun, sont réaffirmés par le partage et l'octroi des positions dans l'ordre d'abreuvement.

Les pratiques d'organisation de l'accès à l'eau sont un champ d'observation de la formation des unités socio-politiques à l'intérieur de la société garri structurée autour de différents niveaux de solidarité. Les relations agnatiques ne constituent pas le seul critère d'organisation sociale des pasteurs garri. Les principes de la solidarité pastorale se révèlent plus complexes que celui des relations de parenté. Il est ainsi important de connaître la multiplicité de facteurs régissant l'organisation sociale des activités d'élevage et d'abreuvement des troupeaux. Ces facteurs doivent être cherchés aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur d'une « logique lignagère », dans les alliances politiques entre les clans et les lignages, mais aussi dans les relations entre la communauté locale et les autres acteurs engagés dans la gestion des ressources naturelles.

#### *4.3.3. Historicité et flexibilité du système socio-technique de gestion de l'eau aux puits*

La différence entre les deux logiques que nous venons d'étudier (la première, liée à la reproduction des relations agnatiques, la deuxième, relevant des relations de confiance entre pasteurs établies en dehors des liens de parenté) nous était expliquée par nos interlocuteurs en utilisant les termes *bulcha* et *tartiib*. L'analyse de ces deux termes permet d'expliquer l'écart entre, d'un côté, les règlements définis dans le cadre du *xeer* en matière de l'organisation de l'accès à l'eau et, de l'autre côté, l'autorité décisionnelle de l'*abba herega*. Le premier terme *bulcha* (oromo) indique le rôle de



l'*abba herega* en tant qu'« administrateur » du point d'eau. Le deuxième terme, *tartiib*, est selon nos interlocuteurs un terme somali, mais pourrait avoir une influence de la langue arabe et signifierait « ordre, structure » (*tartīb*, forme substantive du verbe *rataba*). D'après nos recherches, il se rapproche du verbe arabe classer ou mettre de l'ordre et exprime l'importance des accords établis dans le cadre du *xeer* entre les différents clans et lignages pour l'organisation de l'accès aux ressources hydriques<sup>251</sup>. Dans les témoignages que nous avons recueillis, une acception particulière du terme *tartiib* a été relevée. Ce terme a un sens de protection en raison des accords établis dans le cadre du *xeer* préservant les avantages des pasteurs ayant un droit d'accès prioritaire à l'eau obtenu par leurs relations de parenté avec l'un des constructeurs (*konfi*). Comme l'affirme Adanow Edin, aîné Garri résidant dans la *kebele* de Gobitcha à Negelle :

« Les accords définis par le *xeer* règlent la distribution de l'accès à l'eau et protègent les pasteurs. » (36/2012/N)

La protection que les accords établis dans le cadre du *xeer* seraient en mesure d'assurer aux pasteurs garri a attiré notre attention. En effet, elle confirme les imbrications sociales de l'accès à l'eau chez les Garri. La protection contre des conditions d'insécurité a été un thème récurrent pendant la recherche et, en particulier pendant les entretiens réalisés avec les personnes autrefois engagées dans les activités d'élevage et qui se sont aujourd'hui sédentarisées. Cette sédentarisation a été assimilée à la perte de la protection sociale et à la « rupture » des relations d'aide et de réciprocité quotidiennement réaffirmées par l'organisation de l'accès à l'eau (§ 5.1.3).

L'eau constitue ainsi un domaine intéressant pour l'analyse des liens communautaires mais aussi pour l'étude des dynamiques de changement affectant ces liens. Comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, le rôle de l'*abba herega* permet d'observer la variabilité des pratiques de gestion des points d'eau *ella adadi* construits par les pasteurs garri. Cette institution a beaucoup évolué dans le temps.

---

<sup>251</sup> Le verbe somali *xeer* signifie entourer ou encercler (§ 1.4.2). Ainsi la loi du *xeer* circonscrit l'extension du groupement social auquel appartiennent les éleveurs ayant droit d'accès aux points d'eau.

Selon les informations que nous avons recueillies, au début des années 1990 une seule personne pouvait être nommée *abba herega* pour l'ensemble des points d'eau *ella tula* et *adadi* dans chaque localité<sup>252</sup>. Aujourd'hui chaque point d'eau a son *abba herega*, et plusieurs personnes peuvent être nommées pour coordonner les activités d'abreuvement pendant chacun des trois jours en cas de suspicions entre les constructeurs. Cela a été exprimé de façon très claire par un éleveur Garri avec qui nous avons discuté :

« Le pouvoir de l'*abba herega* s'est affaibli à cause du manque de respect. C'est pour cette raison qu'il y a de plus en plus de *abba herega*. » (9/2008/C)

Pour Ibrahim Isack, un éleveur que nous avons rencontré près du point d'eau de Assak Oka :

« Chaque *ella adadi* est construit par trois personnes, et il y a trois *abba herega*, un pour chaque jour, même si une seule personne peut faire le travail si il y a assez de confiance entre les constructeurs. » (9/2008/C)

La présence d'un seul *abba herega* suppose un certain degré de confiance entre les différents constructeurs. La désignation d'un seul *abba herega* est donc un indicateur important du niveau de solidarité et de coopération entre les constructeurs et, d'une façon plus générale, du niveau de cohésion au niveau communautaire.

Les facteurs rentrant en ligne de compte pour comprendre ce degré de variabilité résultent de l'ingérence des acteurs étatiques et des organisations internationales dans la gestion des ressources naturelles au niveau local. Ces facteurs seront analysés dans les deux prochains chapitres. Les variations dans les modalités d'organisation de l'accès à l'eau (ici abordées par l'analyse du rôle de l'*abba herega*) reflètent les caractéristiques sociales et politiques du site dans lequel le point d'eau est situé.

L'analyse de l'accès à l'eau permet ainsi de comprendre comment les pasteurs garri interagissent avec leur environnement sociale et politique. D'un côté, les modalités de l'organisation de l'accès à l'eau sont l'expression de l'organisation tribale qui, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, combine

---

<sup>252</sup> Entretien 14/2008/M.

deux valeurs fondamentales, celle de la filiation et celle de la solidarité (§ 1.3.1). De l'autre, la gestion des points d'eau évolue parallèlement au changement des relations entre les Garri, les acteurs de l'Etat éthiopien et les organisations internationales du développement et de l'aide humanitaire. Les pratiques de gestion des points d'eau sont ainsi le fruit de la recomposition des groupes de solidarité à l'intérieur du système lignager et de la flexibilité des alliances pour répondre aux enjeux contextuels. L'eau et les pratiques régissant sa gestion montrent les dynamiques d'adaptation des formes d'organisation tribale qui ne sont pas réglementées par un modèle segmentaire fixe et immuable ni limitées au seul principe de l'agnation, mais qui reflètent plutôt l'adaptation des groupes d'intérêt et leur composition sociale.

## CHAPITRE 5

### L'ETAT ÉTHIOPIEN DANS LES PÉRIPHÉRIES PASTORALES DU SUD-EST

Ce chapitre est consacré à l'analyse des relations politiques entre l'Etat éthiopien et les pasteurs habitant les régions qui font l'objet de notre enquête. Notre objectif consiste à comprendre le rôle de l'Etat dans les régions du sud-est, et son impact sur les pratiques pastorales, notamment celles liées à la gestion des points d'eau.

Nous avons déjà révisité dans une perspective historique le processus de construction de l'altérité nomade dans le contexte éthiopien (§ 2.2.2) et de marginalisation économique et politique des populations pastorales (§ 3.3.2). Dans ce cadre, le gouvernement éthiopien a récemment affirmé son engagement politique pour encourager la « sédentarisation progressive sur une base volontaire » de tous les pasteurs éthiopiens (FDRE 2002 : 5). A cette fin, la relocalisation des groupes nomades le long des cours d'eau constitue la principale stratégie adoptée par les autorités fédérales. Le système de gouvernement local des *kebele*, dont nous avons retracé les origines dans le chapitre 3, constitue le principal instrument de contrôle et de mobilisation politique de la population locale à travers lequel ces projets devraient être réalisés. Cependant, dans les régions autour de la ville de Hudet, l'impact des actions et des mesures administratives des fonctionnaires des *kebele* sur les activités d'élevage et sur la gestion des ressources naturelles, et de l'eau en particulier, demeure assez limité. Une stratégie complémentaire a été mise en place par le gouvernement

régional de la Somali Region qui consiste à coopter les aînés, dont le rôle était traditionnellement lié à la médiation des conflits et à la supervision des arrangements locaux régissant l'organisation des déplacements nomades et de l'accès aux ressources naturelles, dans le but d'encourager la sédentarisation des groupes nomades.

L'eau a été identifiée comme principal révélateur de la flexibilité sociale dans le chapitre précédent ; nous allons maintenant consacrer notre analyse aux nouvelles formes d'appartenance et à la réorganisation des activités pastorales dans un contexte de plus en plus marqué par les liens socio-économiques entre milieu urbain et milieu rural. Notre attention portera sur des domaines extra-hydriques tel le rôle grandissant de la *sharia* (loi islamique) dans les pratiques légales. Nous poursuivons ainsi dans le but de mettre au cœur de notre analyse la propriété relationnelle de l'eau, sa capacité de créer des champs d'interaction entre acteurs diversifiés, pour étudier les dynamiques de changement social, économique et politique plus larges.

## 5.1. La sédentarisation des nomades comme volet implicite de la « mission civilisatrice » de l'Etat

### 5.1.1. *Marginalisation du foncier pastoral par l'Etat éthiopien*

Dans la première partie nous avons illustré comment l'Etat éthiopien, à partir des années 1970, a poursuivi l'objectif de renforcer son pouvoir dans les régions rurales du pays à travers la ramification des unités administratives au niveau local. Ensuite, nous avons montré comment le processus de décentralisation, conforme au projet de réorganisation de l'Etat sur une base fédérale au début des années 1990, n'a pas empêché le gouvernement au pouvoir de continuer à jouir d'une grande marge de manoeuvre dans la mobilisation politique de la population locale. Cela s'est traduit

par un dirigisme économique et une interférence de plus en plus marquée dans les modalités d'utilisation des ressources naturelles.

Dans ce cadre, nous souhaitons maintenant illustrer la manière dont les politiques d'utilisation des terres ont contribué à la vulnérabilité des pasteurs. Il s'agit d'une dynamique régionale, également observée dans d'autres pays de la Corne d'Afrique (Galaty et al. 1994). Au Soudan, la suppression des dispositions que le gouvernement colonial avait prises au début du XX<sup>e</sup> siècle pour réglementer la gestion du pâturage et des ressources hydriques a abouti à la marginalisation économique et politique des nomades. Ces dispositions comportaient la délimitation de zones de pâturage séparées des zones de culture, ainsi que les conditions d'allocation des ressources aux groupes tribaux. La politique à l'égard des ressources hydriques impliquait l'ouverture et la fermeture des points d'eau pour influencer sur les dates et les itinéraires des déplacements nomades. Ces arrangements ont été progressivement supprimés à partir des années 1960. L'introduction d'autres formes d'utilisation des terres, notamment l'agriculture à grande échelle, a été favorisée dans le droit foncier, ce qui a été déterminant dans la réduction des pâturages et la fermeture des couloirs traditionnels qui permettaient aux pasteurs d'accéder aux points d'eau et aux rivières pendant la saison sèche. Ces dynamiques ont contribué à paupériser les nomades et à amplifier les relations conflictuelles avec les groupes sédentaires (Ahmed et Shazali 1999).

Pour rendre compte de la marginalisation économique et politique des populations pastorales du sud éthiopien – un processus que nous allons décrire en analysant davantage les politiques foncières mises en place par l'Etat – il est opportun de rendre compte de la place que les activités pastorales occupent au sein de l'économie nationale. En Ethiopie, le bétail et les produits d'élevage fournissaient jusqu'aux années 2005/2006 près de 10% des recettes en devises étrangères, soit le deuxième produit le plus exporté après le café ; les cuirs et peaux constituaient environ 90% du total (SOS Sahel 2008). Aujourd'hui d'autres produits (pétrole, semences, fleurs) occupent une place plus importante dans les exportations nationales

et les produits d'élevage représentent à environ 5% des exportations<sup>253</sup>. Les pays du Moyen-Orient ont été un marché traditionnel pour le bétail éthiopien, mais le niveau des exportations au cours des dernières années a varié en fonction des règlements et des restrictions sanitaires adoptées par les pays de destination. D'autres activités commerciales qui ne sont pas incluses dans les statistiques nationales concernent les animaux et les produits d'élevage exportés en Somalie, à Djibouti et au Kenya à travers la frontière éthiopienne.

La propension des pasteurs du sud au commerce transfrontalier "illégal" s'explique par le manque d'infrastructures pour relier les régions pastorales du sud aux marchés centraux, mais aussi la pression fiscale exercée par l'Etat éthiopien sur la commercialisation des produits d'élevage. Dans le même temps, les régions pastorales du sud représentent un débouché commercial important pour les produits agricoles provenant des régions centrales du pays. Cette dynamique a été récemment encouragée dans le cadre des interventions humanitaires lors de la sécheresse de 2005/2006, quand des activités de distribution de compléments alimentaires pour le bétail importés de la région d'Addis Ababa ont été organisées (Pantuliano et Wekesa 2008). Ces activités ont contribué à augmenter la dépendance des populations locales de l'aide internationale plutôt qu'à renforcer la capacité des populations locales à faire face aux périodes de crise.

Bien que la production pastorale constitue le seul moyen d'exploiter près de 50% des ressources foncières au niveau national, l'attention portée par l'Etat éthiopien à la réglementation foncière dans les zones pastorales du pays est très limitée (Gadamu 1994). La réforme foncière de 1975 a joué un rôle crucial dans la redistribution des terres dans les régions rurales du pays. Cette réforme, conçue pour remplacer le système foncier féodal (§ 3.3.1), a aboli toute forme de propriété privée des terres et interdit le recrutement de main-d'œuvre salariée, la vente, la location ou l'hypothèque des terres rurales (Helland 2007). Dans les régions agricoles du pays, les administrations des *kebeles* étaient censées coordonner la redistribution des terres sur la base de lignes directrices définies par l'Etat. La réforme stipulait l'expropriation

---

<sup>253</sup> Site web : « The Observatory of Economic Complexity » (en bibliographie).

des terres au-delà du seuil de 500 m<sup>2</sup> (Choplin et al. 2014). Les paysans pouvaient profiter de droits d'usufruit sur la terre exploitée, dont le plafond était fixé à dix hectares par famille. Cependant, la paupérisation des populations rurales caractérisa cette période en raison du contrôle étatique de l'économie, l'Etat demeurant encore aujourd'hui le seul propriétaire de la terre (Planel 2005).

La faible considération des arrangements régissant l'accès à la terre en milieu pastoral est l'aboutissement d'une dynamique de marginalisation des nomades qui doit être observée sur une longue période. La vision stéréotypée des populations pastorales et les présupposés concernant leurs modalités de gestion des ressources naturelles<sup>254</sup> sont enracinés dans un historique de relations politiques hiérarchiques et inégales entre le nord agricole et les basses terres pastorales du sud (§ 3.2.1). Ces relations se reflètent dans la perception qu'ont les autorités fédérales éthiopiennes des groupes nomades. A. Gascon (2006) écrit à ce propos :

« Le mépris pour les pasteurs et la crainte qu'ils suscitaient faisaient taire les scrupules (...). Ces souvenirs qui restent ancrés dans la mémoire des peuples du sud, alimentent toujours, plus de trente ans après la réforme agraire, la suspicion envers toute personne identifiée comme Amhara, c'est-à-dire des descendants de spoliateurs. » (Gascon 2006 : 169)

Ainsi, la négligence des arrangements fonciers pastoraux doit d'abord s'expliquer en considérant les relations entre l'Etat éthiopien et les pasteurs du sud par une perspective historique. Comme le rappelle Gascon : « D'après le droit éthiopien traditionnel, le *Fetha Nägäst*, les parcours des pasteurs étaient *res nullius* car l'élevage était considéré comme une prédation » (Gascon 2006 : 164).

Dans la réforme agraire de 1975 rédigée en fonction des spécificités des systèmes fonciers des régions agricoles du nord, la question du foncier en milieu pastoral a été abordée à partir d'une lecture s'appuyant sur la primauté de la sédentarité. Lors de l'introduction d'une administration bureaucratique moderne et la promulgation de la réforme agraire en 1975, seuls 4 articles sur 33 étaient consacrés aux « terres nomades » (Helland 2007). La même situation s'est reproduite en

---

<sup>254</sup> Ces présupposés, qui affirment l' « irrationalité » des nomades dans la gestion des ressources naturelles, ont été illustrés dans le § 1.2 et analysés en lien avec les problématiques d'eau dans le § 2.2.1 et § 2.2.2.



1994 avec la naissance de l'Etat fédéral : dans la constitution éthiopienne, un seul article mentionne les zones pastorales<sup>255</sup>. Selon la constitution, le vide législatif relatif aux questions foncières en milieu pastoral aurait dû être comblé par une législation spécifique des Etats fédéraux. A ce jour, l'Etat Régional Afar a avancé dans la codification d'une politique foncière qui a été approuvée en 2011, mais ce processus est encore dans ses premières phases dans la Somali Region (Mulatu et Bekure 2013).

L'attention du gouvernement éthiopien reste de nos jours axée sur les régions agricoles du pays, là où se concentrent les principaux intérêts commerciaux. La politique agricole nationale, précédemment orientée vers la petite paysannerie comme acteur principal du développement, a été réorientée au milieu des années 2000 afin d'encourager les investissements tant nationaux qu'internationaux (Labzaé 2014). La gestion du foncier a été réorganisée à travers des activités de formalisation du cadastre et d'enregistrement financées par des bailleurs de fonds internationaux. Bien que ces opérations ne correspondent pas officiellement à une privatisation du foncier, ce processus s'est souvent traduit par la dépossession des petits paysans, la priorité pour l'accès à la terre étant accordée aux investisseurs (tant étrangers qu'éthiopiens) financièrement plus forts. Depuis 2010, la réorganisation du foncier éthiopien dirigée par le gouvernement central a été également poursuivie à travers le déplacement des populations (Gebre et Kassa 2009, Pankhurst et Piguet 2004, Hogg 1997, Gadamu 1994). Il s'agit d'une modalité d'intervention qui avait été largement adoptée par le régime impérial depuis les années 1950, puis appliquée à grande échelle à travers des programmes de villagisation au sud et dans le ouest du pays lors des épisodes de famines des années 1980 (§ 3.3). A partir des années 2010, d'autres programmes de déplacement ont été mis en œuvre dans le but de « libérer » des terres pour pouvoir implanter des projets agricoles à grande échelle<sup>256</sup>. La complémentarité entre ces

---

<sup>255</sup> Les documents décrivant la stratégie économique adoptée par le gouvernement de transition témoignent la priorité accordée à l'agriculture dans les politiques de développement au niveau national. Voir les annexes.

<sup>256</sup> A la fin du plan quinquennal en 2015, 7 million d'hectares seront transférés à des investisseurs privés (Labzaé 2014).

opérations et les interventions de développement, axées sur l'importance d'améliorer l'accès à l'eau et aux services (écoles, hôpitaux), doit ici être soulignée<sup>257</sup>.

En raison du faible potentiel agricole caractérisant les régions semi-arides du sud éthiopien, l'impact des dynamiques d'accaparement foncier ou de *land grabbing* chez les groupes pastoraux demeure faible, et les questions foncières en milieu pastoral continuent à être sous-représentées dans les politiques publiques éthiopiennes. L'intérêt limité de l'Etat pour ce qui concerne les arrangements fonciers régissant la distribution de l'accès à la terre dans les périphéries pastorales apparaît de manière évidente lorsqu'on s'intéresse à l'organisation interne et au personnel de chaque *kebele*. A cet égard nous avons obtenu les informations suivantes<sup>258</sup> : chaque *kebele* est divisée en trois zones (généralement appelées A, B, C) sur la base de critères géographiques et démographiques, avec un responsable administratif pour chaque zone. En ce qui concerne le personnel, chaque *kebele* dispose de trois experts (*extension agent*) censés accomplir des tâches de « vulgarisation » en matière de techniques agricoles, de production animale et de gestion des ressources naturelles ; un assistant vétérinaire travaille en rotation sur trois *kebeles*.

Dans la région de Hudet, un volet important des activités menées par les fonctionnaires de la *kebele* porte sur la promotion de l'agriculture sur les berges des rivières Ganale et Dawa, ou l'agriculture pluviale. A cette fin, la *kebele* organise dans chaque zone un « 1 : 5 network ». Ces réseaux (environ vingt pour chaque zone) sont

---

<sup>257</sup> L'aide internationale apparaît dans cette perspective comme un instrument de pouvoir dont l'Etat éthiopien dispose pour affirmer ses politiques plus larges : nous reviendrons plus tard sur l'ingérence de l'Etat éthiopien dans la planification des activités menées par les organisations internationales (§ 6.1.1), et sur les obligations que ces dernières sont contraintes d'appliquer, notamment pour ce qui concerne les projets de développement hydrique.

<sup>258</sup> Entretien 35/2012/N.

constitués d'un « agriculteur modèle » (*model farmer*<sup>259</sup>) en contact avec les agents de la *kebele*, qui à son tour est en relation avec cinq agriculteurs « potentiels ». L'« agriculteur modèle » est responsable de l'enseignement des pratiques agricoles, de la distribution de semences (souvent prise en charge par des ONG) et de l'utilisation d'engrais. Il s'agit d'un outil de mobilisation qui est aujourd'hui adopté sur la totalité du territoire éthiopien. Par le biais de ce dispositif l'Etat vise à « moderniser » la paysannerie rurale, définie dans des documents officiels comme « arriérée » et désorganisée (Lefort 2012 : 683), en poursuivant l'augmentation de la productivité agricole à travers l'engagement des élites paysannes (les plus aisées économiquement) dans le processus de développement.

Dans chaque *kebele* une grande partie des ressources humaines et financières sont allouées aux projets en faveur de l'agriculture. L'application du système du *model farmer* dans les régions nomades du sud, où l'élevage est la principale activité économique, demeure assez marginale. L'adoption d'un système de gouvernement local calqué sur celui des régions agricoles du pays est l'expression de la méconnaissance des arrangements locaux donnant droit d'accès aux ressources pastorales dont nous voulons rendre compte dans les pages suivantes.

---

<sup>259</sup> Le *model farmer* est un dispositif mis en place par l'Etat éthiopien pour soutenir la production et la commercialisation agricole à travers l'introduction de nouvelles semences et de nouvelles techniques de production et gestion des ressources naturelles. Il est l'expression, d'un côté, des politiques néolibérales qui se sont progressivement affirmées depuis les années 1990 dans le modèle de développement visé par l'Etat éthiopien et, de l'autre côté, du rôle fort historiquement joué par les pouvoirs politiques centraux dans le contrôle de ces processus économiques. Les résultats obtenus à travers le système du *model farmer* demeurent mitigés en raison des objectifs trop ambitieux par rapport aux ressources financières disponibles, et à la capacité effective de mobiliser les paysans dont les savoirs écologiques ont été systématiquement marginalisés (Chinigo et Fantini 2015). Le dispositif du *model farmer* est devenu un enjeu politique suite à la perte de majorité du EPRDF dans les élections de 2005. L'érosion des votes pour l'EPRDF a été enregistrée auprès de l'électorat urbain, animé par une aspiration politique et identitaire unitaire et moins concerné par l'équilibre entre les nations et nationalités éthiopiennes poursuivi par le projet fédéral, mais aussi en milieu rural, notamment dans les *wereda* peu urbanisées et placées dans l'aire d'influence économique des grandes villes (Tamru 2005). Dans ce cadre, le système du *model farmer* a été utilisé par le gouvernement comme outil de mobilisation politique afin de recruter des nouveaux soutiens et reconstituer sa base électorale (Lefort 2012).

### 5.1.2 Comment les nomades maîtrisent leur territoire

Avant d'illustrer l'impact des projets de sédentarisation dans les régions pastorales du sud éthiopien, nous analysons les arrangements fonciers en contexte pastoral. En fait, si en raison de la mobilité territoriale des hommes et des troupeaux, les régimes fonciers pastoraux sont plus flexibles et adaptables par rapport aux formes d'appropriation et de propriété de la terre, il ne s'agit pas pour autant d'une "absence" de statut foncier telle que certaines approches extérieures ont pu sous-entendre.

Une considération d'ordre historique nous permet de nous mieux appréhender les spécificités du foncier pastoral. Cela concerne une différence fondamentale entre les formes de propriété et les droits qui gouvernaient l'accès à la terre dans les régions agricoles et les régions pastorales du pays. Dans ces dernières, comme J. Helland l'a remarqué :

« (...) les privilèges féodaux (...) étaient basés sur le nombre de personnes qui travaillaient la terre (ou de « contribuables ») et non sur la répartition des biens de production, tels que la terre. » (Helland 2007 : 45)

Cette observation nous permet de souligner deux spécificités du foncier pastoral. En premier lieu, les arrangements locaux donnant droit d'accès aux pâturages sont indissociables des formes d'organisation du travail pastoral et sont plus importants que le régime de propriété en soi<sup>260</sup>. Dans un contexte caractérisé par des modes de production de l'élevage nomade, eux-mêmes liés au caractère aléatoire et saisonnier des ressources, la notion même de propriété doit être conçue par rapport aux déplacements territoriaux : plus qu'un véritable statut de « propriétaire » d'une aire de pâturage, ce qui compte pour l'éleveur sont les formes de négociations donnant droit d'accès aux ressources naturelles et la capacité de mobiliser le soutien des autres pasteurs pour exploiter les ressources où les activités d'élevage sont réalisées. Autrement dit, plus qu'à des pâturages temporaires, les droits fonciers sont associés à la main d'œuvre disponible pour exploiter les ressources naturelles. En deuxième lieu,

---

<sup>260</sup> C'est une caractéristique qui a été observée auprès de plusieurs populations pastorales éthiopiennes comme par exemple chez les Afar dans la vallée de l'Awash (Said Yesuf 1996 : 202).

l'organisation sociale du travail pastoral et l'importance du maintien des ressources stratégiques comme les points d'eau nous invitent à situer les ressources hydriques au centre des régimes fonciers pastoraux, les droits d'accès aux terres de pâturage étant accordés seulement secondairement<sup>261</sup>.

Ainsi, nous avons besoin de recourir à d'autres outils conceptuels nous permettant de comprendre comment les nomades perçoivent leur territoire dans un contexte écologique et social où la mobilité constitue une situation « normale ». A ce propos, il nous paraît incontournable de faire référence aux travaux anthropologiques consacrés aux représentations de l'espace auprès des groupes nomades. G. Schlee (1999), par exemple, décrit le pèlerinage des Gabbra du nord Kenya vers des montagnes situées en territoire éthiopien et considérées comme lieu sacré. Ces régions habitées par les groupes Rendille sont identifiées par les Gabra à travers une définition circonstancielle ou temporaire de l'espace (« là où se trouvent les Rendille ») qui ne correspond pas à la façon de penser le territoire comme une superficie bi-dimensionnelle définie par des paramètres géométriques. Il s'agit plutôt d'une autre façon d'habiter l'espace, où l'idée de territorialité et les formes d'organisation foncière sont organisées sur la base des relations d'inclusion et d'exclusion entre groupements sociaux. Cela implique l'absence de frontières et une maîtrise des ressources naturelles acquise et réitérée par l'expérience, et dans laquelle les points d'eau représentent un repère majeur.

Le problème de la formalisation des rapports juridiques liés à la propriété de la terre face à la mobilité des hommes et des troupeaux a été soulevé par E. Le Roy (1999). Selon l'auteur, enfermer le foncier pastoral dans un régime juridique spécifique (celui de la propriété privée) n'est pas pertinent dans un contexte écologique caractérisé par une forte variabilité des ressources hydriques et végétales : ce sont plutôt les droits d'accès aux ressources foncières qui comptent. Comme l'écrit l'auteur :

---

<sup>261</sup> Une considération similaire a été formulée par I. M. Lewis à propos des pratiques migratoires auprès des pasteurs du Somaliland du nord : « As fixed points, the well to some extent define the loci of pastoral movements and, like anchors, limit any entirely irregular nomadic distribution. » (1961 : 49)

« Lire l'espace foncier à partir de la conception géométrique, de ses expressions cartographiques et de la propriété privée qui condense et rationalise tous les choix de la modernité, c'est choisir de ne rien comprendre aux représentations foncières des pasteurs. » (Le Roy 1999 : 406)

En outre, considérer la terre comme un bien aliénable impliquerait l'exclusion des autres ressources non marchandes et pourtant d'importance cruciale dans le cadre des activités d'élevage nomade (telles les informations sur les pâturages et les points d'eau) ainsi que la marginalisation des relations sociales qui sont construites à travers la circulation et le partage de ces ressources immatérielles<sup>262</sup>.

Ces considérations ont été développées dans la littérature plus spécifiquement pastorale visant à restituer les capacités fondamentales des pasteurs dans leur rapport à l'environnement (Helland 2007, Digard 1981). D'autres travaux (Mohamadou 2004) ont contribué à déconstruire la représentation stéréotypée du pasteur nomade comme étant un individu "en errance" (§ 1.1.2) en proposant des outils analytiques tels que le terroir d'attache ou le droit d'usage prioritaire pour reconnaître les formes de gestion des ressources hydriques et foncières exploitées par les pasteurs.

Les pasteurs savent distinguer les pâturages et les herbages qui se dégradent plus rapidement de ceux qui peuvent tolérer une pression animale plus importante. Ainsi la connaissance précise du type du pâturage, en lien avec le régime nutritionnel du bétail et la composition des troupeaux, sont des facteurs déterminants pour les stratégies de mobilité adoptées<sup>263</sup>. Par exemple, auprès des pasteurs Maasai au Kenya, les pâturages sont différenciés selon la valeur nutritionnelle des plantes, chaque type étant adapté aux étapes de croissance des animaux. L'accès aux pâturages s'opère selon des séquences temporelles spécifiques (rotations irrégulières ou alternance) permettant la régénération de la biomasse : des réserves de pâturages sont ainsi instituées pour une utilisation pendant la saison sèche et un système de sanctions est mis en place pour empêcher aux éleveurs d'y accéder pendant les saisons humides. Le

---

<sup>262</sup> Plus tôt dans cette thèse (§ 2.3.2) nous avons souligné l'importance de cette dimension immatérielle (c'est-à-dire socio-culturelle et politique) dans les pratiques d'échange du bétail et dans les négociations pour l'organisation de l'accès à l'eau.

<sup>263</sup> Il s'agit d'une considération complémentaire à l'analyse des représentations des mouvements nomades comme simple poursuite de ressource « rares » (voir § 1. 1 et § 2.2).

transport d'eau à dos d'âne est organisé afin de garder les animaux en lactation et les campements éloignés de ces réserves (Little et Brokensha 1990).

Les Garri lisent leur environnement et ses changements à travers l'observation des animaux, les insectes et les plantes. Le comportement du bétail le matin, en allant vers le site de pâturage, et le soir, en rentrant vers le campement, ainsi que leurs habitudes alimentaires offrent des informations concernant l'arrivée de nouvelles pluies. D'autres indicateurs peuvent être repérés en observant le comportement des insectes tels que les abeilles, les papillons et les colonies de termites, en écoutant le son que les oiseaux produisent, et en examinant comment les plantes réagissent à l'environnement (la croissance des pousses des plantes, la floraison et la forme de leurs feuilles)<sup>264</sup>.

La modification dans la composition des troupeaux, par exemple le remplacement des bovins par des chameaux, peut aussi être poursuivie comme stratégie pour faire face à une disponibilité irrégulière de pâturages. Dans les régions transfrontalières entre l'Éthiopie et le Kenya, les éleveurs de bovins borana gravitent autour des points d'eau pendant la saison sèche, tandis que les éleveurs gabbra peuvent s'éloigner avec leurs chameaux jusqu'à parcourir des distances de 100 kilomètres (Oba 2013).

En contexte somali, la gestion des ressources pastorales et les pratiques de mobilité se structurent autour du concept de *degaan*. Ce terme, dérivé du verbe somali *deg* (« construire un campement », *degmo*), indique une unité territoriale qui sert à répartir et définir les ressources pastorales dans des ensembles opérationnels pour les activités d'élevage (Nori 2009). Il s'agit d'une terre de pâturage intégrant un ensemble de ressources définies par des caractéristiques écologiques spécifiques : du bon pâturage pendant les saisons humides, la présence de points d'eau pour les saisons sèches, la disponibilité de sels minéraux (complément nutritionnel important pour le bétail), d'arbres et d'arbustes comme bois de feu, de gommés et de résines, et de ressources alimentaires (cueillette, gibier...). En suivant I. M. Lewis (1961), le *degaan* peut être décrit en termes de cercles concentriques, chaque cercle à un niveau

---

<sup>264</sup> Entretien 47/2012/M; Galgalo Wario, communication personnelle.

plus large représentant le *degaan* d'un niveau plus élevé dans la structure lignagère. Selon l'auteur, il y aurait ainsi une correspondance entre l'organisation territoriale du *degaan* et les différents niveaux de segmentation (lignage, clan et tribu). Les unités domestiques habitant chaque *degaan* sont traditionnellement associées à ce territoire en tant que principaux usagers de ses ressources naturelles, et responsables de leur protection. L'occupation effective de la terre détermine ces droits et responsabilités, même s'il ne s'agit pas de droits exclusifs, car tous les pasteurs de la région peuvent y nourrir et abreuver leurs animaux en cas de besoin.

Chaque groupe peut ainsi être identifié à partir de l'occupation d'un *degaan* et en fonction des arrangements réglant l'utilisation des ressources naturelles qui y sont présentes. Cette superposition entre modalités de contrôle du territoire et formes d'appartenance lignagère mérite d'être soulignée : lorsqu'on demande à un pasteur somali quel est son *degaan* ou sa région de provenance, il pourra répondre avec le nom de son clan ou de son lignage (Samatar 1994)<sup>265</sup>. Ainsi, les relations entre différents clans et lignages sont construites au niveau local à travers l'association étroite entre un groupe social et son territoire d'attachement principal. Néanmoins il est important de spécifier que cette association n'implique pas l'attribution des droits d'accès exclusifs. Le groupe lignager ayant priorité d'accès coexiste avec d'autres groupes. C'est ainsi que, comme R. Hogg le souligne (1995 : 112), le terme *degaan* peut être utilisé selon le contexte pour indiquer à la fois l'environnement en général, ou un territoire contrôlé par un groupe (Hogg 1995 : 112). Cette relation n'est pas exclusive, car plusieurs clans ou sections de clans peuvent habiter le même *degaan*, ce qui n'exclut pas la possibilité qu'il y ait des conflits entre clans différents habitant le même territoire. Les territoires claniques seraient ainsi divisés en zones distinctes, et chaque groupe d'usagers bénéficierait de droits d'accès prioritaires et des obligations liées à l'entretien et à la protection des points d'eau et des pâturages.

Si le système du *degaan* est intéressant pour souligner l'identification entre ressources pastorales et groupements sociaux comme caractéristique transversale aux

---

<sup>265</sup> Le même phénomène a été observé dans d'autres contextes nomades comme chez les groupes bédouins habitant les régions du désert occidental égyptien (Abu-Lughod 1986 : 50) et déjà chez les Nuer (Evans-Pritchard 1940).



sociétés pastorales somaliennes, l'applicabilité de ce terme aux réalités écologiques et sociales que nous avons observées sur le terrain chez les pasteurs garri demeure néanmoins problématique. En premier lieu, l'association entre clan et territoire est contextuelle, et liée à la spécificité de la période historique, en particulier dans des régions intéressées par d'importantes dynamiques migratoires comme c'est le cas pour les zones pastorales à la frontière entre l'Éthiopie et le Kenya (§ 3.1.2 et 3.1.3). En deuxième lieu, les cycles de nomadisation des pasteurs garri maintiennent une marge de variabilité et d'adaptabilité aux aléas environnementaux assez importante. Il y a ainsi coexistence entre, d'une part, un principe général de connexion d'un groupe social à un territoire et, d'autre part, une appropriation concrète des ressources qui est beaucoup plus flexible et contextuelle. Cette configuration est aussi le résultat d'une longue histoire administrative des régions pastorales du sud éthiopien marquée par les tentatives des gouvernements pré- et post-coloniaux visant à relier les populations pastorales à des territoires spécifiques, et de rendre plus stables les appropriations territoriales sur une base ethnique (§ 3.2.3).

Selon nos données de terrain, en milieu rural les modalités de contrôle du territoire et l'organisation des déplacements nomades se décident plutôt au niveau du campement nomade. Le campement nomade est indiqué par le terme *reer*, donc par la même notion que celle utilisée pour indiquer le lignage (§ 4.2). Dans le même temps, les relations agnatiques ne constituent pas un critère contraignant pour l'organisation des déplacements, et les membres de clans et lignages différents peuvent se déplacer et construire un campement ensemble. La composition sociale du campement est déterminée par la participation aux activités d'élevage et d'abreuvement des troupeaux. Les résultats du recensement d'un campement nomade (§ 5.3.2) et l'analyse d'un groupe garri aujourd'hui sédentarisés (§ 5.3.3) nous permettront d'illustrer les différents groupes de solidarité désignés par la notion de *reer*. Pour l'instant, dans le cadre de ce chapitre, il nous intéresse de montrer que chez les Garri le contrôle sur les ressources hydriques et sur les pâturages doit être observé au niveau du campement, et que l'idée de territoire clanique d'attachement principal

auquel le concept de *degaan* fait référence ne peut pas être un critère univoque et absolu de compréhension de la réalité<sup>266</sup>.

Les pratiques de mobilité des campements nomades garri sont encadrées par le *xeer*, contrats ponctuels établis dans le cadre de la loi coutumière, qui réglementent l'attribution des droits d'accès aux ressources naturelles sur la base de deux critères principaux : l'interdiction d'installation permanente et de commercialisation des ressources naturelles. Par exemple, il est interdit de couper l'herbe pour le fourrage, ou de collecter du bois de feu ou de l'encens pour les revendre<sup>267</sup>. En outre, toute construction d'infrastructures comme un puit, une grange, un bâtiment ou un enclos ne sont pas autorisés car cela impliquerait une résidence permanente<sup>268</sup>. Ainsi, à l'arrivée de la saison des pluies, le groupe est censé se déplacer afin de soulager la pression sur les pâturages locaux.

Chez les pasteurs garri, le terme *katana* est utilisé pour indiquer une réserve de pâturage préservée pendant la saison des pluies et utilisée pendant la saison sèche<sup>269</sup>. Un aspect fondamental du système du *katana* concerne le respect de l'interdiction d'utiliser cette réserve. Chaque éleveur est responsable de ne pas amener son bétail à l'intérieur des terres de pâturage ; il est aussi responsable de référer aux aînés (*ugas*) toute infraction qui aurait été commise. La pratique de la *katana* témoigne de l'importance de l'engagement collectif dans la préservation des ressources pastorales. Les relations de confiance et de collaboration entre pasteurs constituent ainsi un élément central aux pratiques d'organisation de l'accès aux ressources foncières. Dans le même temps, les aînés sont censées édicter et incarner la norme concernant la gestion des ressources pastorales. Comme nous le verrons plus tard dans ce chapitre

---

<sup>266</sup> Un parallèle peut être tracé avec la notion de territoire tribal (*dirah*) chez les populations bédouines en Arabie (Fabiatti 1996). Le *dirah* correspond à une forme d'organisation du territoire représentée par les Bédouins comme un espace aux contours mobiles et exploité par ses occupants. Il s'agit d'une conception politique et contextuelle de l'espace qui est complémentaire à une autre forme d'organisation concernant les modalités matérielles d'appropriation des ressources naturelles.

<sup>267</sup> Entretien 26/2011/H.

<sup>268</sup> Ces principes d'appropriation des ressources pastorales ont été observés dans d'autres contextes, comme par exemple chez les nomades soudanais Ahâmda (Casciarri 1997).

<sup>269</sup> Il s'agit d'une pratique observée chez plusieurs populations pastorales. Citons à titre comparatif le système du *agdal* mis en place par les pasteurs marocains pour régénérer les parcours et prolonger la période de pâturage dans le Haut Atlas (Auclair et Alifriqui 2012).

(§ 5.2), les aînés, responsables du fonctionnement du système du *katana*, sont également identifiés comme référents et interpellés pour la résolution des disputes liées à la définition de l'ordre d'abreuvement aux points d'eau. Dans l'autorité des aînés se concrétise le lien indissociable entre formes d'organisation sociale et politique, les modalités de contrôle du territoire et d'organisation de l'accès aux ressources pastorales.

La coïncidence entre pratiques écologiques, formes d'appropriation des ressources et d'organisation sociale nous invite à saisir dans les pages suivantes l'ampleur du processus de sédentarisation auprès des populations pastorales. Néanmoins il nous paraît opportun de spécifier que le processus de sédentarisation et d'expansion de l'agriculture peut faire partie des dynamiques de changement propres aux sociétés pastorales et ne peut pas être considéré seulement comme le simple effet d'une intervention extérieure. A ce propos A. Farah (1997) a décrit les antagonismes au début du XX<sup>e</sup> siècle entre les groupes Gadabursi et Isaq dans le nord-est de la Somali Region comme résultant de la transformation des pâturages communautaires en terres cultivables. L'expansion des activités agricoles et la sédentarisation ont entraîné des changements socio-politiques liés à la formation de nouveaux groupes d'intérêt économique, notamment autour de la gestion des ressources hydriques et des systèmes d'irrigation. Ces changements sont également à l'origine d'une plus grande fragmentation sociale entre les groupes sédentarisés, favorisés dans leur accès aux services et à l'éducation, et les groupes nomades. Ces transformations se sont notamment traduites par l'affaiblissement d'une alliance militaire (*Gol Warabe*) associant différents groupes pastoraux sur la base du partage des mêmes ressources naturelles, et par une compétition pour l'accès à la terre. Cet exemple illustre comment les pasteurs maîtrisent leur territoire à travers un système de droits qui est aussi et en même temps un réseau de relations sociales et politiques sur lesquelles la communauté pastorale est fondée.

### 5.1.3. L'échec des promesses de « modernisation »: sédentarisation et paupérisation des nomades

La faible attention réservée aux questions foncières en milieu pastoral dans les politiques éthiopiennes n'a pas pour autant signifié un désengagement de l'Etat dans les régions pastorales du pays. Au contraire, elle a légitimé à partir des années 1950 des interventions visant à promouvoir des usages alternatifs des terres de pâturage, et la mise en place de projets dont le but principal était l'encouragement à la sédentarisation des groupes nomades. Le cas éthiopien illustre la politique de sédentarisation des nomades appliquée par presque tous les pays africains et du Moyen Orient à partir des années 1950, en correspondance avec le paradigme de "modernisation" (§ 1.1). La sédentarisation s'est affirmée comme stratégie de contrôle du territoire et des populations locales au sein du processus de construction des Etats et de centralisation des formes du politique. Ces interventions, réalisées par l'Etat éthiopien avec le concours technique et financier des acteurs internationaux du développement, ont souvent privé les groupes pastoraux de leur accès aux ressources naturelles, notamment à travers la promotion de projets d'irrigation et l'institution de parcs ou réserves naturelles. Comme affirmé par Abera Deresa, ancien ministre de l'agriculture et du développement rural :

« Nous n'apprécions pas les pasteurs nomades tels qu'ils sont aujourd'hui. Nous devons améliorer leurs moyens de subsistance en créant de nouveaux emplois. Le pastoralisme, tel qu'il est, n'est pas un style de vie viable. Nous voulons changer l'environnement. »<sup>270</sup>(cité en Lavers 2012 : 119)

L'agriculture sédentaire s'est ainsi affirmée comme la seule expression d'une économie "moderne". Ces représentations ont été légitimées par la rhétorique de la « tragédie des biens communs » (*tragedy of the commons*, Hardin 1968) selon laquelle les autres formes économiques, dont le pastoralisme, ne sont pas durables d'un point de vue écologique et participent à la dégradation de l'environnement (§ 1.1.4).

---

<sup>270</sup> « We are not really appreciating pastoralists remaining as they are. We have to improve their livelihood by creating job opportunities. Pastoralism, as it is, is not sustainable. We want to change the environment. » (cité en Lavers 2012 : 119)

Les plans de développement agricole et la promotion de programmes de villagisation<sup>271</sup> dans la vallée de l'Awash au nord-est du pays sont souvent identifiés dans la littérature comme des cas exemplaires et incontournables pour illustrer les modalités d'intervention de l'Etat éthiopien dans les régions pastorales et pour analyser les dynamiques de changement social consécutives. Nous en décrivons les traits principaux pour introduire certains éléments pertinents pour l'analyse du processus de sédentarisation dans les régions frontalières entre l'Ethiopie et le Kenya.

Le bassin de la rivière Awash (traversant les régions Oromiya et Afar) est situé stratégiquement entre les hauts plateaux et les ports de la mer Rouge. Dans les années 1950, sous l'empire de Hailé Sélassié, un processus d'appropriation des terres traditionnellement utilisées dans le cadre des activités pastorales a été lancé, afin de faciliter les investissements commerciaux, notamment dans le secteur de la production sucrière. Le potentiel d'irrigation et d'une biodiversité animale et végétale unique autour de la rivière Awash ont attiré l'agriculture commerciale et la création de parcs naturels. Le Parc National d'Awash a ainsi été créé sur une superficie d'environ 75.000 hectares, tandis que 15.000 ha ont été assignés aux entreprises agricoles. Ces sites, situés le long de la rivière, représentaient les zones de pâturage des groupes karrayu les plus importantes pendant la saison sèche. Il a été estimé que les plans de développement mis en place dans la région ont réduit les zones de pâturage d'environ 60 % (Elias et Abdi 2010, Gebre 1994). En discutant les effets de ces projets sur la société Afar, A. Gascon (2006) cite un rapport illustrant les dégâts causés par la culture intensive du coton.

« Dans la moyenne et la basse vallée de l'Awash, l'irrigation, mal maîtrisée, a provoqué des remontées de sel qui, en vingt ans, ont stérilisé près d'un tiers des terres arrosées. Un usage immodéré des pesticides et des engrais entraîna la pollution du fleuve, seule source en eau pour les Afar et leurs troupeaux. De plus, les éleveurs privés de leurs pâturages et de leur culture de décrue envoyaient leurs bêtes se nourrir dans les plantations des débris de récolte chargés d'insecticides et d'engrais. » (Gascon 2006 : 184)

---

<sup>271</sup> Il s'agit de campagnes de délocalisation forcée et de création de nouveaux centres habités, souvent dans le but de "libérer" des régions rurales destinées aux activités d'agrobusiness (Berisso 2002, Pankhust 1992).

Malgré l'investissement et la promotion de ce type d'intervention, des études (Kloos 1982, Gamaledin 1990) ont montré que les épisodes de famine des années 1970 et 1980 n'étaient pas déterminés exclusivement par des précipitations particulièrement faibles, mais aussi par l'impossibilité d'accéder aux terres de pâturages traditionnellement utilisées pendant les saisons sèches, par la construction d'un barrage et par la création d'un parc naturel<sup>272</sup>. Il est ainsi nécessaire de souligner l'interdépendance entre la crise conjoncturelle (déterminée par des précipitations particulièrement faibles) et la crise structurelle, déterminée par la compétition entre différents acteurs pour l'exploitation des ressources naturelles locales, par l'encouragement de la sédentarisation des groupes pastoraux et par l'affaiblissement du système de production agro-pastoral, avec ses mécanismes ancestraux pour faire face et pallier aux crises écologiques, événements récurrents et ordinaires dans le vécu des populations nomades.

Pour rendre compte des différents facteurs permettant d'évaluer un projet de développement en termes de "succès" ou d'"échec", nous mobilisons la distinction entre productivité économique et productivité symbolique. V. Bernal (1997) utilise ces termes pour analyser la construction du système de canalisation de la Gezira au Soudan pendant la période coloniale, ainsi que le rôle central que ce projet a joué dans la construction symbolique des projets d'aménagement hydraulique comme dispositifs de contrôle permettant la centralisation du pouvoir et l'affirmation de la suprématie des connaissances techniques des valeurs de la rationalité et de l'efficacité. Ainsi, l'auteure observe que l'extension des plantations de coton encouragée par les administrateurs coloniaux a obtenu des résultats mitigés. Simultanément, le projet a été productif d'un point de vue symbolique dans la mobilisation politique, dans les dynamiques de construction identitaire et dans le processus de construction du Soudan moderne. Ces considérations s'appliquent également au cas éthiopien et nous invitent

---

<sup>272</sup> Cela exemplifie le besoin de considérer les différents facteurs, à la fois sociaux et écologiques, pouvant déterminer une condition de pénurie d'eau. Comme nous l'avons montré plus tôt dans cette thèse (§ 2.2.1) il est nécessaire de ne pas "naturaliser" la sécheresse : cette réflexion a été élaborée entre autres par P. Bonte (1975) en analysant les sécheresses au Sahel auprès des nomades de Mauritanie. Dans ce contexte la crise environnementale ne peut être expliquée sans considérer la structure administrative coercitive coloniale qui a imposé la suppression des formes d'autorités traditionnelles et la marchandisation des rapports de production pastorale.

à évaluer l'importance des projets hydrauliques dans le renforcement des pouvoirs étatiques au delà des résultats obtenus par ces interventions auprès des populations locales.

D'autres études (Hogg 1990) ont analysé le processus de sédentarisation et les dynamiques de changement social engendrés par l'implémentation de projets d'irrigation à partir des années 1960 dans les régions transfrontalières entre l'Ethiopie et le Kenya. La principale limite de ces projets concerne la classification des populations locales selon le « mode de vie » (nomade / sédentaire). Cette vision dichotomique est fondée sur le présupposé selon lequel chaque groupe serait engagé dans une seule activité économique, et la construction des infrastructures d'irrigation aurait facilité le passage du pastoralisme nomade à l'agriculture sédentaire. Cette vision ne prend pas en compte que, en raison du processus d'insertion des groupes pastoraux dans l'économie nationale et dans les réseaux économiques locaux, la situation était plus complexe, et l'élevage sur une base nomade était pratiqué aux côtés d'autres activités<sup>273</sup>. La flexibilité des éleveurs (en termes de mobilité territoriale, mais aussi de relations sociales et économiques pouvant être activées en cas de besoin) constitue une ressource cruciale pour faire face à une période de crise. De fait, la combinaison entre plusieurs activités génératrices de revenu (le salariat agricole, la vente de biens, le petit commerce, la contrebande<sup>274</sup>) – ce que P. C. Salzman (1971) a appelé « économie multi ressources » – constitue l'une des principales stratégies mobilisées par la population locale en période de nécessité.

Les programmes de sédentarisation exercent aussi un impact sur les dynamiques de stratification socio-économique au sein des sociétés locales. Ces sont les pasteurs les plus aisés qui peuvent se permettre d'embaucher d'autres bergers pour prendre

---

<sup>273</sup> Chez les Garri, comme nous le verrons plus tard dans ce chapitre, le bétail demeure une forme d'investissement assez importante malgré le processus de sédentarisation en œuvre. Ce constat sur la « persistance » des réseaux pastoraux dans un contexte de sédentarisation est d'autant plus flagrant lorsqu'on prend en considération les systèmes d'irrigation, où l'expansion des activités d'élevage va complètement à l'opposé de ce qui avait été planifié par les promoteurs de ces projets.

<sup>274</sup> D'autres activités locales génératrices de revenu sont le commerce de plats cuisinés, les activités artisanales comme la fabrication d'ustensiles ou la poterie, la vente de bois de chauffe.

soin du bétail et l'amener sur des pâturages meilleurs et plus éloignés<sup>275</sup>. Quant aux pasteurs les plus dépourvus, ils sont plus exposés au risque de se retrouver dépendants des nouvelles formes de travail rémunéré qui se créent autour d'un projet d'irrigation agricole, et d'être exclus des relations sociales au niveau communautaire, dont les formes d'échange d'animaux sont l'une des principales expressions.

En Ethiopie, les programmes de développement à large échelle qui ont entraîné la sédentarisation et le déplacement des groupes pastoraux sont localisés dans la vallée de l'Omo, la vallée de l'Awash et la région de Gambella (Fratkin 2014, Baker 1995). Dans les régions où nous avons enquêté au sud du pays, le gouvernement fédéral poursuit également l'objectif de sédentariser les groupes nomades à travers la promotion des activités agricoles le long du fleuve Dawa et Wabi Sabele<sup>276</sup>. Ainsi, des opérations de relocalisation des groupes pastoraux peuvent être réalisées par le recours à la force, notamment à travers l'intervention des forces armées coordonnées au niveau du district (*wereda*). Cela est en contradiction avec l'Article 40 (5) de la Constitution éthiopienne : « les pasteurs éthiopiens ont le droit d'accès à la terre pour pratiquer l'élevage et l'agriculture ainsi que le droit de ne pas être déplacés de leurs propres terres » (FDRE 1995 : 14)<sup>277</sup>. Pendant nos visites dans la *kebele* d'Amiko dans les régions rurales autour de la ville de Hudet, nous avons pu découvrir que plusieurs personnes avaient été arrêtées par la police du Somali Regional State pour ne pas avoir accepté le déplacement prévu dans le cadre du programme de relocalisation<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> Nous avons analysé la conception de la pauvreté chez les groupes nomades et le lien entre pauvreté, sédentarisation et désocialisation des ressources naturelles dans le chapitre 2.3.1 et 2.3.2.

<sup>276</sup> En 2009, le gouvernement éthiopien a réalisé une étude visant à évaluer la faisabilité d'un projet de construction d'un barrage pour la production d'énergie hydro-électrique et pour la promotion des activités d'agriculture à petite échelle dans le bassin versant du fleuve Wabi Shabele, à environ 50 km à sud-est de Negelle, sur une superficie de 52.920 hectares (MOWE 2009, Pastoral Community Development Project 2007). Selon les informations disponibles sur le site du Ministère de l'Eau et de l'Energie (en bibliographie) ces infrastructures sont actuellement en cours de construction.

<sup>277</sup> « Ethiopian pastoralists have the right to free land for grazing and cultivation as well as the right not to be displaced from their own lands. » (FDRE 1995 : 14). Voir l'extrait de la constitution éthiopienne (Proclamation no. 1/1995) dans les annexes.

<sup>278</sup> Opérateur de l'ONG Coopi à Negelle, communication personnelle.



Chez les pasteurs garri dans la région de Hudet, le processus d'extension des superficies de terres cultivées le long du fleuve Dawa a souvent été défini comme un danger par nos informateurs. Selon ces derniers, l'un des principaux inconvénients liés à l'expansion des terres destinées à l'agriculture concerne la difficulté d'accéder au fleuve du fait des parcelles cultivées au bord de la rivière, or le fleuve demeure l'une des principales sources d'abreuvement des troupeaux pendant les saisons sèches. Plus généralement, l'engagement de plus en plus fort de la population locale dans l'agriculture fluviale a été critiqué par les pasteurs garri en faisant référence à la dégradation des relations de collaboration et de la cohésion sociale au niveau communautaire. Autrement dit, dans les mots de ces pasteurs, ce n'est pas seulement l'accès à l'eau du fleuve qui est mis en danger. La « richesse » des relations sociales construites et réaffirmées à travers le partage de l'accès aux points d'eau a été opposée par nos interlocuteurs à la condition d'isolement des liens communautaires qui caractériserait le travail agricole. Les projets visant à encourager l'agriculture sédentaire chez les Garri participent à la détérioration du système de gestion commune et des formes institutionnelles de partage mis en place pour gérer l'eau. Comme nous l'a affirmé l'un de nos interlocuteurs :

« Dans des activités agricoles il n'y a pas de collaboration, tout le monde est tout simplement aux prises avec sa propre parcelle et se soucie seulement de lui-même. » (23/2011/Cha)

Cela a été affirmé lors de nos visites dans la localité de Chamuk, un village garri situé aux portes de la ville de Moyale qui représente un site de sédentarisation récente dans la région. Ce propos, enregistré pendant une discussion avec des personnes qui ne sont plus personnellement engagées dans les activités d'élevage, nous permet d'observer de plus près le processus d'individualisation et de fragmentation sociale engendré par le processus de sédentarisation. La connotation de ce processus en tant que « danger » est davantage visible dans l'affirmation suivante : « Aujourd'hui les gens ont de plus en plus peur d'être abandonnés par leur clan. »<sup>279</sup>. Ainsi, la sédentarisation implique le risque d'être « laissé derrière », isolé des relations de collaboration sur lesquelles est fondée l'organisation des activités pastorales, mais

---

<sup>279</sup> Entretien 22/2011/M.

aussi exclu des pratiques d'entraide et de solidarité qui, comme nous l'avons vu plus tôt (§ 2.3.3, § 4.1.3), ont historiquement permis à ces populations de faire face au caractère aléatoire des ressources. Les effets du processus de sédentarisation peuvent ainsi être évalués en considérant la place que l'organisation de l'accès aux ressources naturelles occupe dans l'affirmation et dans la reproduction des relations agnatiques et des alliances politiques entre pasteurs.

L'analyse du processus de sédentarisation chez les pasteurs garrri nécessite une précision complémentaire concernant la temporalité de ce processus. C'est en particulier pendant la saison sèche qu'un nombre considérable de personnes peut trouver une activité rémunérée en ville, en raison de la possibilité d'emploi saisonnier dans le secteur des transports, particulièrement important dans les régions transfrontalières entre l'Ethiopie et le Kenya. Ce point a été confirmé pendant un entretien avec des hommes qui ne sont plus engagés dans des activités d'élevage.

« Je me suis installé à Moyale en 1987. Avant j'avais 15 bovins dans la région de El-Ley, mais ils sont morts à cause de la sécheresse. Je cultivais aussi la terre (maïs, haricots), maintenant je charge des camions occasionnellement. Ce n'est pas un travail fiable, surtout pendant la saison des pluies. Les marchandises qui sont transportées sont périssables et peuvent être endommagées lors de la saison des pluies. Pendant la saison sèche, il y a une abondance d'emplois. » (21/2011/M)

La disponibilité de travail en ville pendant la saison sèche coïncide avec le moment où le besoin de main d'œuvre pour amener les animaux aux pâturages et coordonner les activités d'abreuvement est particulièrement pressant. Cette situation détermine une diminution de la main d'œuvre disponible et une adaptation des pratiques d'élevage nomade en conséquence. Si dans le passé les déplacements des campements étaient définis principalement en fonction des besoins des animaux et de la disponibilité d'eau et de pâturage dans les régions environnantes, d'autres critères conditionnent aujourd'hui ces mouvements territoriaux suite à l'implémentation des projets de sédentarisation et à la restriction de l'accès aux pâturages stratégiques pendant la saison sèche. Il s'agit notamment de l'engagement dans l'agriculture irriguée, des nouvelles formes de travail rémunéré et des échanges commerciaux dans les centres urbains.

A ce sujet, nous souhaitons également souligner le lien entre pauvreté et abandon de la mobilité. Contrairement à la vision portée par l'Etat, qui prône l'abandon de la mobilité nomade comme facteur d'amélioration des conditions de vie, la sédentarisation a habituellement comme résultat la mise à l'écart des pasteurs des relations communautaires affirmées à travers la mobilité du bétail et l'organisation de l'accès aux ressources naturelles. Nous voulons souligner le passage d'une acception de mobilité physique à une mobilité sociale plus large qui est mise en danger par les projets de sédentarisation des groupes nomades. A une mobilité territoriale pratiquée dans le cadre des activités d'élevage correspond une mobilité des pasteurs au sein des réseaux sociaux locaux d'entraide et de réciprocité qui, en dernière instance, définissent les modalités de partage et d'utilisation des ressources naturelles. Cela nous permet de prolonger les réflexions engagées au début de cette thèse, et de remettre en question le présupposé selon lequel le nomadisme constituerait l'« essence » des populations pastorales (§ 1.1.1). La mobilité territoriale constitue seulement une stratégie des populations pastorales parmi d'autres car, au delà des déplacements territoriaux, les pasteurs sont "mobiles" lorsqu'on considère leurs formes d'appartenance, et les relations socio-culturelles mobilisées pour exploiter un environnement caractérisé par une variabilité écologique importante.

## 5.2. Les aînés (*ugas*), émissaires de l'Etat dans les projets de sédentarisation

### 5.2.1. *La figure de l'aîné, emblème des pratiques de mobilité et d'une organisation politique fluide*

Parallèlement à la mise en place de projets d'irrigation et le déplacement forcé des groupes nomades, une stratégie complémentaire adoptée par l'Etat éthiopien pour étendre son contrôle politique sur les régions pastorales du sud consiste à coopter les aînés, identifiées en tant qu' « autorités traditionnelles ». Cette « collaboration » demeure assez problématique aux yeux des groupes garri engagés dans le

pastoralisme et affecte, comme nous le verrons, les modalités de gestion des ressources naturelles au niveau local.

Au sein de plusieurs groupes habitant la Somali Region d’Ethiopie, les aînés sont responsables de la coordination des relations entre différents clans ou sections de clans dans le cadre de la loi coutumière (*xeer*). Les termes somali *ugas* (pl. *ugaasyo*) et *oday* (“aîné” en somali; pl. *odayaal*) et le terme oromo *jaarsa*<sup>280</sup> (du verbe *jaar-sa*, vieillir) ont été utilisés par nos interlocuteurs au cours de nos recherches pour identifier ces autorités locales. Cette terminologie multiple s’explique par deux raisons. D’une part, par le multilinguisme qui caractérise les régions transfrontalières où nous avons travaillé, ainsi que par le caractère hybride des institutions sociales oromo, historiquement appropriées et adaptées par des groupes non-oromo tels les Garri (§ 3.1 et 3.2). D’autre part, cette terminologie multiple relève de la flexibilité du système segmentaire somali, de la multiplicité des formes d’association ou de dissociation entre clans et lignages et des différents facteurs pouvant affecter leur composition sociale (§ 1.3.2). Selon certains auteurs (Gundel 2006), cette fluidité peut influencer sur la construction sociale des formes d’autorité locale car les activités de médiation et résolution des disputes dans lesquelles les aînés sont engagés peuvent être organisées à différents niveaux de l’organisation segmentaire.

Le terme *ugas* identifie un représentant au sein du clan. Il n’existe pas de procédure standard pour la désignation des *ugas*. Ce rôle peut être hérité, mais un aîné garri peut aussi devenir *ugas* en fonction de son âge, de ses capacités oratoires et de la réputation dont il jouit au sein de la communauté (Gundel 2006). Le rôle de *ugas* est attribué à vie, mais peut être révoqué par les autres membres de la communauté si l’on juge que l’*ugas* n’a pas accompli ses missions de manière adéquate. La résolution des conflits, notamment en cas d’homicide, est l’une des prérogatives des aînés. En plus de sa participation active dans la vie du clan, l’autorité d’un *ugas* est évaluée en fonction de sa « base » de soutien, donc à travers un critère démographique. Cela est

---

<sup>280</sup> En langue oromo, l’expression *jaarsummaa* désigne le processus de conciliation entre groupes d’individus par la médiation des aînés (*jaarsa*).

explicité par le binôme *laangaab / laandheer* (§ 1.3.2) qui indiquent respectivement un *ugas* appartenant à un clan démographiquement plus ou moins important.

Le conseil des anciens (*shir* en somali, *jaarsa dedha* en oromo) participe à la désignation des *ugas*. Ce conseil peut être convoqué pour ratifier un accord entre plusieurs clans ou lignages établis dans le cadre du *xeer* ou pour résoudre un conflit entre deux groupes. Les *ugas* qui participent à ce conseil sont nommés en raison de leur connaissance de la loi coutumière et de leur réputation (Hoene 2006, Lewis 1961). Chaque clan possède ses propres représentants dans des localités différentes, notamment dans les grands centres urbains de la région (Moyale, Negelle). Les membres et le lieu de cette assemblée ne sont pas prédéterminés, mais identifiés en fonction du type de conflit et de l'appartenance clanique des parties concernées. Cela signifie qu'en cas de besoin, les aînés pourront être mobilisés et se rassembler dans les endroits les plus appropriés. En cas d'assemblée convoquée pour la résolution d'un conflit, les *ugas* qui participent au processus décisionnel ne reçoivent aucune rémunération ; il revient au plaignant de prévoir du *khat* pour tous les membres de l'assemblée et de couvrir les autres frais engendrés par ce système de résolution des conflits. Les assemblées du *shir* sont ouvertes à tous les hommes adultes, mais la décision sera prise par ceux qui connaissent le mieux les contrats du *xeer*, qui jouissent d'une bonne réputation en tant que juges (*xeer beegti*) et dont l'autorité est reconnue par les deux parties impliquées dans le conflit (Seid et Jotte 2008, Gundel 2006, Le Sage 2005, Lewis 1961).

Nous ne disposons pas d'informations précises pour déterminer de manière détaillée les relations entre la loi islamique (*sharia*) et la loi coutumière (*xeer*). Les procédures concernant le jugement des conflits sont conformes à la loi islamique. Certains éléments juridiques de la loi musulmane demeurent cependant subordonnés aux caractéristiques de la loi coutumière. Par exemple, chez les Garri, ainsi qu'au sein d'autres populations habitant la région somalienne d'Éthiopie (Seid et Jotte 2008), le crime (homicide) est considéré avant tout comme une responsabilité collective. Cela est illustré par les modalités de paiement du prix du sang (*diya* en arabe, *mag* en somali) illustré plus haut dans cette thèse (§ 1.3.3). Sur les cent chameaux qui

constituent la compensation du prix du sang en cas d'homicide d'un homme<sup>281</sup>, seulement un chameau sera fourni par le coupable, les autres étant mis à disposition par le groupe de solidarité de la *diya* (dont la composition, qui varie selon le cas, équivaut au clan dans le cas de délit grave tel que l'homicide)<sup>282</sup>. Ces animaux seront également répartis parmi le groupe de solidarité de la victime. A ce propos nous pouvons également lire :

« Il n'y a pas de responsabilité pénale individuelle et la personne jugée coupable n'est pas soumise à des sanctions tels la restriction de mouvement ou le paiement d'une amende. L'incarcération et la peine capitale ne sont pas des punitions prévues par le *xeer* au sein de la société somalienne. Cela porte les parties en conflit à avoir confiance et à respecter la décision des aînés (*odayaal*). »<sup>283</sup> (Seid et Jotte 2008 : 92)

Ainsi, le fonctionnement de ce système de résolution des conflits est fondé sur la participation active au niveau communautaire des différents groupes de solidarité qui participent aux dédommagements. Par conséquent, la ségrégation et l'isolement constituent les principales sanctions sociales, du fait qu'elles empêchent l'application de la décision prise par les aînés ainsi que le respect de leur autorité.

Outre la médiation et la résolution des conflits, les aînés Garri sont en charge de la redistribution des ressources matérielles en soutien aux personnes les plus démunies. Comme cela a été affirmé lors de nos recherches, « les *ugas* connaissent les riches et les pauvres »<sup>284</sup>. Ils sont ainsi responsables de l'attribution de l'aide communautaire destinée à ceux qui ont perdu leur bétail pendant des saisons sèches particulièrement critiques (§ 2.3.1)<sup>285</sup>.

---

<sup>281</sup> Cinquante chameaux doivent être payés pour l'homicide d'une femme. Aucune différence n'est faite quant à l'âge de la victime. Pour les autres délits, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre (§ 1.2.1) en analysant les arrangements pour le paiement du prix du sang dans d'autres contextes musulmans (Ben Hounet 2012), la compensation peut varier en fonction de la "distance" entre les parties concernées au sein de l'arbre généalogique.

<sup>282</sup> La répartition du dédommagement du prix du sang peut varier considérablement selon la localité (Hagmann 2007 et Lewis 1961).

<sup>283</sup> « Criminal responsibility is not individual therefore the offender would not be subjected to individual punishment such as loss of liberty or fine. There is no incarceration or capital punishment as mode of punishment in *xeer* of the Somali society. The above reason inspire both of the parties to have confidence in and to respect the outcome of the *odayaal* decision. » (Seid et Jotte 2008 : 92)

<sup>284</sup> Entretien 26/2011/H.

<sup>285</sup> Des arrangements similaires ont été observés chez les pasteurs soudanais Béja (Abdel Ati 2010), Ahâmnda et Bagarra (Casciarri 2009a).

Les *ugas* sont aussi impliqués dans la gestion des ressources naturelles en tant que « gardiens » des contrats politiques et économiques établis dans le cadre de la loi coutumière (*xeer*). Leur autorité est sollicitée pour surveiller et valider la désignation du *abba herega* (personne responsable de la définition de l'ordre d'abreuvement pour chaque point d'eau). Les *ugas* interviennent lorsque les arrangements entre pasteurs établis dans le cadre du système de trois jours pour la définition de l'ordre d'abreuvement (§ 4.3.2) ne sont pas respectés. Ils peuvent sanctionner les pasteurs qui n'ont pas respecté l'interdiction d'utiliser la réserve de pâturage appelée *katana* au cours de la saison sèche (§ 5.1.2). La légitimation du pouvoir des *ugas* au sein de la communauté garri est ainsi étroitement liée à la résolution des conflits dans la gestion des ressources naturelles.

Comme nous le montrerons dans les pages suivantes, l'identification des *ugas* en tant que « autorités traditionnelles » et leur cooptation par l'Etat fédéral a détérioré leur autonomie décisionnelle aux yeux des pasteurs garri. Cela constitue un facteur central pour comprendre les changements dans l'organisation de l'accès à l'eau que nous avons illustrés plus tôt, notamment en ce qui concerne l'évolution du rôle de l'*abba herega* et l'affaiblissement de l'appartenance clanique comme critère crucial pour l'attribution du droit à l'eau (§ 4.1.3 et § 4.1.4). Par cette perspective nous poursuivons l'analyse des pratiques de gestion de l'eau comme un révélateur du processus de reconfiguration des relations politiques entre l'Etat et les populations pastorales éthiopiennes.

### *5.2.2. La réforme du fédéralisme ethnique éthiopien : cooptation et affaiblissement des autorités locales*

Dans la première partie de la thèse nous avons décrit le processus de centralisation des administrations provinciales entamé par Haile Selassié depuis les années 1950, puis renforcé sous le régime du Derg (1974-1991) jusqu'au niveau du village à travers la mise en place des associations paysannes et pastorales comme

principal instrument de mobilisation politique. Nous avons montré comment l'objectif de contrôle centralisé par l'Etat éthiopien a été officiellement remis en question avec la chute du régime du Derg et la réorganisation de l'Etat éthiopien sur une base fédérale. La mise en valeur des formes de gouvernement local est devenue une priorité poursuivie depuis la réorganisation de l'Etat sur une base fédérale<sup>286</sup> mais, comme nous l'avons vu, la « démocratisation participative » (Zewde 2002) reste fortement soumise au contrôle du gouvernement notamment dans les régions périphériques, soulignant ainsi les limites du processus de décentralisation (§ 3.3.2). Dans la Somali Region, l'Etat éthiopien a poursuivi la cooptation des autorités traditionnelles depuis l'adoption de la constitution fédérale et la création des Etats régionaux. Nous souhaitons montrer comment ces initiatives ont influencé la perception du rôle des *ugas* chez les pasteurs garri, et dans quelle mesure les nouvelles relations politiques entre l'Etat et les populations pastorales du sud se sont traduites par un changement dans les modalités de gestion des ressources naturelles, et notamment de l'eau.

Dans les régions pastorales du sud, la forme de gouvernement basée sur la cooptation des autorités locales fut adoptée dans un contexte d'insécurité caractérisé par la présence de différents groupes politiques en opposition avec l'Etat fédéral au début des années 1990. Le gouvernement organisa à partir de 1994 une intervention armée visant à éliminer les cadres et les sympathisants du Ogaden National Liberation Front (ONLF), en concomitance avec l'intervention dans la Oromiya Region contre le Oromo Liberation Front, partenaire du gouvernement de transition dans ses premières phases. En effet, la plupart des organisations politiques qui faisaient partie de la coalition au pouvoir étaient des alliés du EPRDF avec l'exception de l'ONLF, dont l'objectif principal consistait à obtenir la sécession de la Somali Region. Le ONLF resta au pouvoir seulement jusqu'en 1995, quand il fut remplacé par la Somali People's Democratic League (SPDL) puis en 1998 par le Somali People's Democratic

---

<sup>286</sup> Ces dynamiques ne sont pas propres à la seule situation éthiopienne. Rappelons à ce propos l'exemple du Soudan, où le système de la Native Administration mis en place par les anglais pendant l'époque coloniale prévoyait la délégation de certaines fonctions administratives aux autorités tribales et la démarcation des terres tribales (Grandin 1982). Ces politiques de cooptation furent abandonnées en 1970 jusqu'à la reprise des chefferies indigènes par le gouvernement islamique dans les années 1990 (Casciarri 2009a).



Party (SPDP), organisations politiques soutenues par le gouvernement central (Samatar 2005 : 49). Le remplacement des organisations politiques opéré par le gouvernement central a jeté le discrédit sur les dirigeants de la Somali Region qui, comme T. Hagmann et M. Khalif (2005 : 46) l'ont écrit, « ont essentiellement été perçus comme un substitut au gouvernement fédéral d'Addis-Ababa ».

Rappelons que cette modalité de gouvernement est en continuité avec la politique de contrôle adoptée par l'empire abyssin à domination amhara auprès des populations pastorales du sud éthiopien (§ 3.2). Il est important aussi de souligner comment l'intervention de l'Etat fédéral, consistant à nommer et à favoriser certains groupes « fidèles » à travers la distribution des postes de pouvoir au sein des unités administratives au niveau local, a alimenté des conflits autour des ressources allouées par l'Etat fédéral. Les causes de ces conflits, dont l'histoire de la ville de Moyale a été proposée comme cas emblématique (§ 3.3.3), ont été attribuées par les pouvoirs centraux au caractère belligérant des populations nomades, ou à l'environnement hostile auquel les nomades seraient soumis. Pour remettre en question la « naturalisation » des groupes nomades véhiculée par ces représentations nous rejoignons l'analyse proposée par T. Hagmann (2008) selon laquelle les racines des relations de compétition au niveau local doivent être plutôt cherchées dans le processus de construction de l'Etat fédéral dans ses périphéries pastorales.

A partir des années 2000, le gouvernement éthiopien a donné un nouvel élan aux programmes de cooptation des autorités « traditionnelles ». Dans la Somali Region, les *ugas* ont été désignés comme partenaires du personnel administratif au niveau des districts (*wereda*) pour la médiation des conflits (Hagmann 2007). Cela a abouti à la création du *guurti* (conseil des aînés), une nouvelle institution « hybride » – parallèle au conseil des anciens (*shir* ou *jaarsa dedha*) évoqué dans le paragraphe précédent – constituée par des représentants du gouvernement régional et des autorités locales. La création du *guurti* constitue une étape importante dans l'histoire des relations politiques entre les pouvoirs centraux et les populations habitant les territoires périphériques de l'Ethiopie moderne, et illustre bien la nouvelle approche à l'égard des formes de gouvernement traditionnel soutenues dans le cadre du fédéralisme

ethnique. Ces politiques doivent être observées sur un pas de temps long car, comme nous l'avons vu (§ 3.2.1), des postes rémunérés ont été créés tant par les gouvernements coloniaux que post-coloniaux dans le but de remplacer les hommes politiques locaux potentiellement problématiques. Aujourd'hui, ces programmes font partie d'une politique plus large formulée au niveau national visant à inscrire les instances pastorales dans l'agenda du gouvernement fédéral. Il est important à ce propos de mentionner l'institution du « Pastoralist Day » et le lancement du Pastoral Community Development Projet<sup>287</sup> en 2003, encadré par le Ministère des Affaires Fédérales. Subventionné par la Banque Mondiale pour une période de 15 ans (2003-2018)<sup>288</sup>, ce projet vise à encourager l'intégration des institutions locales dans la médiation des conflits et dans le gouvernement des ressources naturelles.

Le conseil du *guurti* est une structure parallèle au gouvernement régional active dans les opérations de *peace-building* et de mobilisation électorale. Comme illustré par D. Donovan et R. Tsegaye (2001), les conditions de « recrutement » des *ugas* établies par le gouvernement régional sont les suivantes :

« 1. ne pas être affilié aux groupes politiques opposés au gouvernement, 2. Ne pas avoir subi une plainte et ne pas être accusé de favoritisme, 3. jouir d'une bonne réputation au sein de la communauté, 4. Être un homme honnête, 5, connaître le droit coutumier et l'islam ainsi que savoir bien s'exprimer. »<sup>289</sup>  
(Donovan et Tsegaye 2001 : 13)

Sur la base de ce profil les personnes sélectionnées comme membres du conseil des aînés (*guurti*) ont commencé à percevoir une rémunération. Il est opportun de spécifier ici que des nouveaux postes rémunérés dans le cadre des activités de médiation des conflits ont été créés non seulement par le gouvernement régional, mais aussi grâce à la présence et aux ressources financières des organisations du développement et de l'aide humanitaire. La participation à ce type d'activités de médiation est par conséquent devenue de plus en plus une activité lucrative, en

---

<sup>287</sup> Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, les politiques en matière de développement pastoral soutenues dans le cadre de ce projet comprennent l'encouragement de la propriété privée des ressources naturelles.

<sup>288</sup> Site web de la Banque Mondiale.

<sup>289</sup> « 1. not being a member of groups opposing the government, 2. being free from claims and favoritism, 3. having a reputation in the community, 4. integrity, 5, knowledge of traditional law and Islam with the ability of self-expression. » (Donovan et Tsegaye 2001 : 13)

contraste avec les pratiques locales de résolution des conflits où, comme nous l'avons vu plus haut, les *ugas* n'étaient pas rémunérés et l'application de leurs décisions était principalement assurée par le respect collectif de leur rôle et de leur autorité. Ces considérations permettent de comprendre pourquoi les programmes de cooptation des aînés, formulés dans le but de renforcer la sécurité au niveau local et de défendre les intérêts du gouvernement dans les régions périphériques, ont contribué à affaiblir l'autorité des *ugas*, de plus en plus intéressés par la possibilité de participer aux activités de médiation de conflit ou à d'autres initiatives menées et financées par les organisations internationales. Ainsi, d'autres auteurs ont noté à sujet que l'ingérence de l'Etat « ... a contribué à multiplier les aînés et à exacerber la compétition pour pouvoir représenter les groupes tribaux vis-à-vis les fonctionnaires de l'Etat au niveau local et les acteurs de l'aide international »<sup>290</sup> (Hagmann 2008 : 26).

La "prolifération" des *ugas* est un argument qui a été soulevé par nos interlocuteurs garri au cours de notre recherche et qui a été mis en relation avec les dynamiques de migration et de changement dans la distribution géographique de ces groupes<sup>291</sup>. A ce propos un exemple significatif est constitué par le *kebele* de Gobicha à Negelle, où sont présents 19 des 20 clans Garri (tous sauf le clan *Taule*), et l'effectif de l'assemblée du *shir* est composé de 19 aînés. Chez les Garri la perte d'autorité des *ugas* doit se comprendre aussi au vu du positionnement ambigu de ces autorités dans leur collaboration avec les autorités fédérales. Cela apparaît de manière évidente lorsqu'on s'intéresse aux « missions » du conseil du *guurti*. Outre la médiation de conflit, d'autres activités comprennent le recueil d'informateurs pour le gouvernement ; les aînés peuvent aussi être amenés à faire appliquer les politiques gouvernementales (Hagmann 2007: 39). Ce point a été affirmé d'une façon très claire par nos interlocuteurs.

« Le gouvernement peut mobiliser les *ugas* et les envoyer dans les villages afin de conseiller la population locale à se tourner vers la ville, à construire une maison, à éduquer les enfants, à obtenir les services - bref à changer leur mode de vie. » (25/2011/H)

---

<sup>290</sup> « have multiplied titled elders who compete over the representation of their kin group *vis-à-vis* local government and aid agencies. » (Hagmann 2008 : 26)

<sup>291</sup> Entretien 9/2008/C.

Parfois l'abandon du mode de vie pastoral est perçu positivement, signe du conditionnement à l'idéologie étatique prônant la sédentarisation des nomades, comme ce témoignage le montre bien :

« Le mode de vie sédentaire est meilleur que le pastoralisme. Nous sommes en train de changer, et cela est le résultat de l'intervention du gouvernement et des aînés. » (25/2011/H)

La contradiction qui caractérise la collaboration des *ugas* avec le gouvernement fédéral apparaît de manière évidente si l'on considère que ces autorités étaient traditionnellement responsables de l'application des arrangements locaux concernant l'organisation des déplacements nomades. Afin de saisir les enjeux du processus de cooptation des aînés dans leur complexité il sera nécessaire d'élargir notre analyse au delà des relations entre l'Etat et les populations pastorales. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, les ressources économiques du développement et de l'aide humanitaire demeurent indispensables dans les activités d'amélioration de l'accès aux services en milieu urbain, ce qui constitue souvent le principal argument mobilisé par les aînés dans leur rôle d'« émissaires » des politiques étatiques de sédentarisation des nomades. Ces considérations nous invitent à remettre en perspective la prétendue neutralité de l'intervention des acteurs internationaux opérant dans une démarche « participative ».

### 5.2.3. Pluralité des systèmes normatifs et impact sur les pratiques de gestion de l'eau

Les dynamiques de changement et d'affaiblissement affectant les autorités locales parmi les pasteurs garri constituent un élément majeur pour analyser les modalités d'usage des ressources naturelles. Les *ugas* ont historiquement joué un rôle de supervision des accords entre clans et lignages établis dans le cadre de la loi coutumière (*xeer*) qui concerne l'organisation de l'accès à l'eau : rappelons à ce propos les alliances entre groupements sociaux qui ont construit un point d'eau ensemble (§ 4.2.2). Sont aussi affirmés dans le cadre du *xeer* les arrangements locaux régissant l'organisation des déplacements nomades et la sédentarisation des

campements pendant les saisons sèches et qui prévoient, comme nous l'avons vu plus haut (§ 5.2.2), l'interdiction de se sédentariser en proximité d'un point d'eau pendant une saison sèche et la saison des pluies suivante.

Nous pouvons saisir la perte d'autorité des *ugas* face aux yeux des pasteurs *garr* en regardant les changements dans la gestion des points d'eau. Par exemple, l'interdiction affirmée dans le cadre du *xeer* qui empêchait au constructeur d'un point d'eau peu profond (*ella adadi*) de présider personnellement la coordination des opérations d'abreuvement (§ 4.1.4) est de moins en moins respectée. Aujourd'hui un *konfi* (constructeur du point d'eau) peut aussi être *abba herega* (« père de l'ordre d'abreuvement ») du point d'eau qu'il a participé à construire. Cela ne revient pas à affirmer une appropriation « privative », car l'organisation de l'accès demeure organisée à travers le système des trois jours et la rotation des membres des lignages qui ont participé à la construction du *ella*. Néanmoins, la désignation d'un *abba herega* « externe », traditionnellement ratifiée par les *ugas* de la localité où le point d'eau était situé, constituait une garantie d'impartialité pour l'organisation des opérations d'abreuvement (§ 4.1.3).

Dans certains cas, nous avons pu observer trois *abba herega* en charge du même point d'eau, un pour chacun des trois jours. Chacun des trois lignages dont les membres ont participé à la construction du point d'eau a alors « son » *abba herega* pour réclamer une position d'abreuvement pendant le jour qui leur est assigné. Cela contraste fortement avec les modalités d'organisation de l'accès aux points d'eau dans les mêmes localités dans les années 1950 quand, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent (§ 4.3.3), un seul *abba herega* pouvait être nommé responsable pour l'organisation de l'accès aux différents points d'eau situés dans la même localité. Cela a été affirmé par l'un de nos interlocuteurs :

« Même aux *ella tula* très importants comme ceux de El-Ley et El-Gof, et même si il y avait beaucoup d'animaux, l'*abba herega* était généralement un pour l'ensemble des *ella*. Il n'y avait pas de système de trois *abba herega* pour chaque *ella*. » (14/2008/M)

Le manque de respect et de confiance entre pasteurs a été évoqué pour expliquer ce changement : « Dans le passé, il y avait plusieurs *ella* ici. Un seul *abba herega* était

responsable pour tous les points d'eau. Ce changement est dû au respect réciproque qui a réduit » (9/2008/C).

Le changement dans la modalité de gestion des points d'eau doit être considéré parallèlement à l'augmentation considérable du nombre des *ella adadi* (puits peu profond). En effet, comme nous l'avons vu lors de la typologie des points d'eau (§ 4.1.3), cette augmentation a été identifiée comme l'un des principaux éléments de changement dans les pratiques d'utilisation des ressources naturelles parmi les groupes garri depuis les années 1990. Dans les paroles des pasteurs que nous avons rencontrés :

« Les gens ont commencé à creuser beaucoup de *ella* et à devenir *abba herega* pour leur point d'eau en opposition avec les arrangements traditionnels (*xeer*). Cela est le résultat de l'affaiblissement de l'autorité des *ugas*. » (7/2008/C)

La diminution de l'autorité des aînés a été indiquée comme un facteur majeur pouvant expliquer la multiplication des points d'eau *ella adadi* et l'adoption d'une nouvelle modalité d'organisation de l'accès. Néanmoins, cela serait incorrect de considérer que ces changements dans les pratiques de gestion des points d'eau, et notamment ceux qui concernent le rôle du *abba herega*, auraient été déterminés par l'affaiblissement des autorités locales et l'ambiguïté de leur positionnement face aux acteurs l'Etat fédéral. D'autres éléments doivent être pris en considération.

Une première observation concerne l'impact du processus de sédentarisation sur l'engagement des jeunes générations dans les activités d'élevage. Ces dernières années, il est devenu de plus en plus difficile pour les éleveurs garri de mobiliser la collaboration des plus jeunes. L'étonnement d'un aîné garri face à la réticence des jeunes à abandonner la ville pour prendre soin des animaux dans les régions rurales autour de la ville de Moyale nous avait frappés. Nous reportons à ce sujet un extrait de l'entretien :

« De nos jours, la plupart des jeunes étudient. Avant, les enfants avaient l'habitude de prendre soin du bétail ou de participer aux travaux de construction ou maintenance d'un point d'eau. Aujourd'hui, si vous demandez à votre fils âgé de cinq ans de paître quelques chèvres, il peut ne pas accepter.

Avant, ils [les jeunes, les enfants] ne connaissaient que le lait comme nourriture, aujourd'hui il n'y a pas de lait du tout. » (38/2012/N)

Cela s'explique aussi en considérant que, pour la plupart des hommes, les opportunités d'emploi saisonnier, notamment dans le secteur des transports, se multiplient pendant la saison sèche, quand les pistes sont plus praticables, et donc au moment où le besoin de main d'œuvre pour amener le bétail sur des pâturages éloignés et pour coordonner les opérations d'abreuvement aux points d'eau est le plus important. Il s'avère que la multiplication des *ella adadi*, dont nous venons de parler, répond également au besoin d'abreuver les animaux en recourant à un nombre limité de personnes en comparaison avec l'organisation nécessaire pour les activités d'abreuvement aux points d'eau profonds, *ella tula*. Si la construction de nouveaux *ella adadi*, ainsi que l'organisation de l'accès s'opèrent de manière de plus en plus indépendante des arrangements établis dans le cadre de la loi coutumière (*xeer*), élément dont se plaignent certains Garri, force est de constater que la multiplication de ces points d'eau reflète aussi une nouvelle forme de division sociale du travail dans les activités pastorales induite par les transformations d'un environnement plus large, incluant également le milieu urbain.

Une deuxième remarque nous porte à ne pas voir l'affaiblissement du rôle des *ugas* comme le simple résultat des programmes de cooptation des autorités traditionnelles mis en place par l'Etat fédéral éthiopien. Ainsi, il faut prendre en compte comme élément simultané l'influence grandissante de la loi musulmane (*sharia*) dans les pratiques légales des Garri<sup>292</sup>. Nous nous sommes déjà intéressés au processus d'islamisation des Garri comme élément central aux dynamiques de reconfiguration de l'identité ethnique dans les régions pastorales du sud éthiopien et aux affirmations identitaires de cette population saisies d'une perspective historique (§ 3.1.4). A ce sujet, nous remarquons que l'influence de la loi musulmane chez les pasteurs garri et son impact sur le processus d'affaiblissement de l'autorité traditionnelle des aînés a été particulièrement forte chez les personnes qui ont vécu l'expérience du déplacement en Somalie pendant la guerre de l'Ogaden, et qui ont pu

---

<sup>292</sup> Nous tenons ici à spécifier que les pratiques et les formes d'autorité religieuses n'ont pas constitué une problématique de recherche fondamentale dans notre ethnographie et nous ne disposons pas de données pour traiter ces arguments d'une manière suffisamment détaillée.

par la suite revenir en Ethiopie dans le cadre d'opérations de rapatriement des réfugiés coordonnées par les organisations humanitaires à la suite de l'effondrement du régime militaire de Siyaad Barre en 1991. Dans notre étude de cas, l'expérience du déplacement a contribué à l'affirmation de nouvelles formes d'appartenance et de la religion musulmane en tant qu'important opérateur identitaire. Cela est en contradiction avec la lecture prédominante du phénomène des réfugiés dans laquelle l'expérience du déplacement en dehors du territoire national est souvent associée à un déracinement socio-culturel et à une "perte d'identité" et des traditions (Malkki 1992). Il s'agit là d'une représentation biaisée en faveur de la sédentarité comme condition "normale" qui est en continuité avec les préjugés sur les pasteurs nomades que nous avons examinés dans la première partie de cette thèse (§ 1.1.4). Le cas des pasteurs garri nous invite plutôt à examiner l'expérience de la migration comme un processus de changement dans lequel les formes d'appartenance sont reconfigurées, et qui a permis à ces groupes, une fois rentrés en Ethiopie, de mobiliser des nouveaux répertoires juridiques. K. Getachew (1996) écrit à ce propos :

« Les rapatriés sont plus intéressés par adoption de l'islam par rapport aux "non-rapatriés". Ils ont tendance à se tourner vers le personnel des organisations internationales plutôt que vers les représentants du gouvernement pour régler les questions administratives, et ils ont une attitude dédaigneuse envers le mouvement révolutionnaire ou la rhétorique politique. Leur liberté d'esprit a suscité de tensions avec des fonctionnaires du gouvernement ainsi qu'avec quelques leaders Garri. »<sup>293</sup> (Getachew 1996 : 122)

Nous analyserons plus en détail dans le chapitre suivant (§ 6.1.2) comment les opérations de rapatriement des réfugiés ont été coordonnées et sur la base de quels critères. Pour l'instant, nous soulignons que l'expérience du déplacement en Somalie a favorisé l'affaiblissement de la loi coutumière chez les pasteurs garri et de l'autorité des aînés. Au cours de nos entretiens, ces dynamiques ont été mises en lien avec l'influence de plus en plus forte d'autres systèmes normatifs. Cela a été expliqué ainsi par nos interlocuteurs :

---

<sup>293</sup> « The returnees are more interested in islamic learning than 'non-returnees', have tended to look towards the staff of international organizations for administrations rather than government officials, and are somewhat more dismissive that 'non-returnees' of political revolutionary or party rhetoric. Their relative independent-mindedness has led to tension with officials and with some traditional Garri elders. » (Getachew 1996 : 122)



« Dans le passé, avant la création des *kebele*, notre communauté était réglée par le *xeer*. Aujourd'hui il y a des écoles pour les pasteurs dans la brousse, les leaders religieux sont là, les *ugas* sont là, la *kebele* est là... Avant le *xeer* était très fort parce que nous étions nomades. C'était il y a plusieurs années, quand on n'utilisait pas les voitures, mais seulement les chameaux. » (41/2012/H)<sup>294</sup>

Selon les pasteurs que nous avons rencontrés, les arrangements locaux pour les pratiques de mariage constituent un domaine où la perte de pouvoir de la loi traditionnelle est particulièrement visible.

« Le mariage est réglementé par le *xeer* : d'abord ce sont les aînés qui doivent informer le père de la femme pour qu'il rassemble les membres de son lignage. Ensuite, le père du marié amènera du sucre, du café et des feuilles de thé à la maison de la femme. Une fois l'union concordée, les aînés choisiront le moment le plus propice pour célébrer le mariage en fonction du calendrier des pluies. Tout cela est réglementé par le *xeer*. » (41/2012/H)

Les changements qui ont affecté les pratiques matrimoniales ont été expliqués par une influence croissante de la loi musulmane (*sharia*) comme nouveau cadre normatif pour la codification des mariages, au détriment de la loi traditionnelle (*xeer*). Nous reportons un autre extrait d'entretien :

« La *sharia* peut affaiblir le *xeer*. Le *xeer* autorisait l'homme à choisir l'épouse et les aînés étaient ensuite responsables de gérer les négociations et trouver un accord pour ratifier l'union matrimoniale. Cette pratique est aujourd'hui interdite par la *sharia* aussi bien que tout échange de biens pendant les transactions entre les *xeer*. » (40/2012/H)

Ces considérations nous invitent à saisir l'ampleur du changement socio-culturel associé au processus de sédentarisation en termes d'une dialectique entre des répertoires normatifs diversifiés. Sur la base de nos données il est possible d'avancer l'hypothèse selon laquelle l'influence de la *sharia* sur la codification des mariages se traduit par une remise en question de la règle prescriptive et exogame affirmée dans le cadre du *xeer* qui traditionnellement obligeait l'homme à identifier son épouse en

---

<sup>294</sup> Le passage "du chameau à la voiture" dans la narration de notre interlocuteur est une expression qui a été citée au cours de plusieurs entretiens et qui mérite d'être soulignée. Cet événement désigne un véritable passage d'époque car au changement de l'outil de production et du moyen de transport correspond un nouveau rapport avec l'espace et une nouvelle organisation des activités pastorales (Chatty 1976). Souvent les véhicules que les pasteurs garrri utilisent pour se déplacer dans les régions rurales appartiennent à des entrepreneurs habitant dans les centres urbains, loués par des commerçants ou par les ONG. Dans ce dernier cas, comme nous avons pu l'observer pendant notre recherche, il est rare qu'un véhicule voyage sans passagers supplémentaires, les itinéraires étant souvent arrangés par le chauffeur pour transporter le maximum de personnes et de biens.

dehors de son lignage. Comme nous le verrons dans la dernière partie de ce chapitre, cela est cohérent avec la variation du taux d'exogamie qui a été observée là où les épisodes de collaboration entre groupes nomades et groupes sédentaires sont de plus en plus fréquents.

### 5.3. L'« invisibilisation » des pasteurs nomades par l'Etat éthiopien

#### 5.3.1. *La réalité du pastoralisme garri au-delà de la dichotomie nomadisme/sédentarité*

Nous avons identifié deux stratégies mises en place par le gouvernement éthiopien pour consolider son contrôle politique sur les régions pastorales du sud et poursuivre le processus de sédentarisation : l'intervention hydraulique (§ 5.1) et la cooptation des autorités traditionnelles (§ 5.2). Ces relations politiques peuvent être observées sous un autre angle, celui de l'analyse de la production de données démographiques sur les populations nomades. Il s'agit d'une modalité d'exercice du pouvoir à travers laquelle les Etats modernes affirment leur capacité de gouverner les populations, bien que les données produites dans le cadre des recensements nationaux soient caractérisées par une simplification et une homogénéisation des réalités locales.

A ce propos, S. Randall (2015) a analysé les résultats des recensements nationaux réalisés dans différents pays africains<sup>295</sup> depuis les années 1960, en prêtant une attention particulière aux facteurs pouvant contribuer à déterminer la « visibilité statistique » des groupes nomades. Une première question concerne les classifications utilisées. La catégorie de « nomade » ne peut pas rendre compte de la diversité des activités productives et des relations économiques établies par les populations pastorales au niveau régional (§ 1.1). Une deuxième question concerne la difficulté de dénombrer des populations physiquement mobiles. Il est plus simple d'inclure dans le

---

<sup>295</sup> Mali, Niger, Tchad, Mauritanie, Ethiopie, Kenya, Tanzanie.

recensement les groupes moins mobiles et donc partiellement « sortis » des réseaux d'entraide et de collaboration qui constituent l'un des piliers des systèmes socio-techniques pastoraux (§ 2.3). La classification des formes de mobilité doit être observée dans le contexte plus large des représentations péjoratives voire "pathologiques" des populations nomades (§ 1.1.4), biaisées en faveur du mode de vie sédentaire – ou fondées sur ce que L. Malkki définit comme la « métaphysique de la sédentarité » (1997)<sup>296</sup>. Ces considérations reviennent à questionner la représentativité de données statistiques selon lesquelles, comme l'auteur le montre, la population nomade serait en diminution dans les pays africains considérés<sup>297</sup>.

Cette « photographie » est intéressante car elle nous permet de souligner dans quelle mesure les statistiques démographiques reproduisent une « invisibilité » des nomades et témoignent de l'intérêt des Etats nationaux à marginaliser les populations pastorales dans le cadre des politiques de développement qui sont planifiées, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, à partir des résultats des recensements disponibles<sup>298</sup>. Dans ce sens, il est possible de parler d'« invisibilisation » des nomades, tel que le font d'autres auteurs au sujet d'un autre pays d'Afrique de l'Est où la composante pastorale est significative, le Soudan (Casciarri 2014).

---

<sup>296</sup> Ces considérations demeurent d'actualité lorsque l'on considère les représentations d'autres pratiques de mobilité et des migrations urbaines, transfrontalières et internationales, conçues en terme de « danger » ou de « problème social ».

<sup>297</sup> Pour le cas éthiopien, il n'est pas possible de suivre l'évolution de la population pastorale telle qu'enregistrée dans les recensements nationaux à cause du manque de données. Les régions pastorales du sud ne furent pas incluses dans le premier recensement réalisé en 1984. Les résultats du deuxième recensement (1994) concernant la population dans les régions pastorales Somali et Afar ne sont pas disponibles. Dans le troisième recensement réalisé en 2007, 2,500,000 individus apparaissent dans la catégorie de *pastoralists* (qui replace celle de *nomad* utilisée auparavant). La catégorie de *pastoralist* est définie comme suit : « Pastoralists are people who are wandering from place to place in search of grass and water for their animals » (ECSA 2010 : 5).

<sup>298</sup> J. Ferguson (1994) a observé ces dynamiques dans un contexte de développement international au Lesotho. L'auteur montre comment la mise en place d'un projet de développement agricole dans les années 1980 et l'expansion de la structure bureaucratique de l'Etat a permis l'effacement ou l'« invisibilisation » du caractère pastoral de l'économie locale, ainsi que des pratiques de mobilité transfrontalière des bénéficiaires. Dans ces pages nous analysons le thème de l'invisibilité des groupes nomades comme le résultat d'une stratégie des Etats nationaux visant à marginaliser les économies pastorales et orienter les politiques de développement en direction d'un type d'économie sédentaire et agricole. Cela ne doit pas nous empêcher de rappeler que dans différents contextes les groupes pastoraux ont activement poursuivi une condition d'invisibilité grâce à leur mobilité afin d'échapper aux dispositifs de contrôle et de taxation des Etat centraux (Pouillon 1988, Bonfiglioli 1985 ; § 1.1.5).

Il n'est pas étonnant de constater que les résultats de ces statistiques officielles sont en contradiction avec nos observations sur le terrain. Si l'abandon du mode de vie pastoral est une dynamique de changement majeure chez les Garri, le pastoralisme demeure la principale activité et source d'identification collective, en milieu rural, mais aussi, comme nous le verrons à l'instant, en milieu urbain. Autrement dit, s'il est important de rendre compte des dynamiques de changement déterminées par le processus de sédentarisation auprès des pasteurs garri, cela n'est pas suffisant pour affirmer la « fin du pastoralisme ». Au contraire, notre recherche montre que « être Garri » aujourd'hui, comme nous l'avons déjà mentionné (voir § 1.1 et § 4.2), signifie d'abord être engagé dans les activités d'élevage. L'idéologie pastorale constitue ainsi pour les Garri une source d'auto-représentation qui leur permet de se différencier vis-à-vis des autres groupes nomades et des acteurs sédentaires, tout en donnant une identité commune à des groupes économiquement et politiquement différenciés<sup>299</sup>. Ainsi, les dynamiques de changement socio-économique, dont le processus de sédentarisation constitue l'un des aspects les plus importants, peuvent aboutir à une diversification des structures tribales et à une adaptation des pratiques pastorales. Dans le chapitre précédent nous avons identifié la reconfiguration des modalités d'organisation de l'accès à l'eau comme principal indicateur de la flexibilité des formes d'organisation tribales chez les Garri. Nous voulons poursuivre dans la même démarche en examinant d'autres éléments qui confirment la flexibilité des formes d'organisation sociale et qui permettent de décrire l'adaptation des pratiques d'élevage et du cycle de nomadisation.

Un premier ordre de considérations concerne l'extension du réseau de relations sociales entre milieu urbain et rural, ce qui constitue selon I. M. Lewis (1994 : 123) l'un des aspects les plus importants du pastoralisme somali. Ces relations permettent à ceux qui résident en ville de confier le troupeau à leurs proches dans les régions rurales. Au cours d'échanges avec des habitants de la ville de Moyale, l'un des pasteurs sédentarisés que nous avons rencontrés nous a expliqué que, même s'il n'est

---

<sup>299</sup> Les mêmes dynamiques ont été observées chez les pasteurs Ahâmda du Soudan septentrional (Casciarri 1997)

plus directement engagé dans les activités d'élevage, il continue à posséder des animaux dans les régions rurales :

« Même si j'habite à Moyale, j'ai du bétail à Wachile près de Hudet. J'ai confié mes animaux à mon jeune frère. Mon troupeau se compose de vingt bovins, quelques chèvres et cinq chameaux. » (22/2011/M)

Outre les relations de gardiennage des animaux, des biens de consommation sont régulièrement échangés entre la ville et les régions rurales. Ce point a été souligné pendant un autre entretien :

« Je n'ai pas de bétail dans les zones rurales, mais des amis peuvent m'apporter du lait ou autre bien. Parfois j'envoie dans les villages un peu de sucre ou autres types d'aliments. » (21/2011/M)

Ces échanges ont une valeur symbolique importante car ils permettent de réaffirmer l'appartenance sociale à la communauté et de développer les réseaux d'entraide et de solidarité pastorale. Cela permet aussi aux Garri d'échanger des biens et des informations sur les activités pastorales et les activités économiques urbaines. Dans les témoignages de nos interlocuteurs la ville apparaît comme une véritable « ressource » (en termes d'opportunité d'emploi, d'accès aux services) qui n'est pas en contradiction, mais complémentaire avec les activités pastorales. Ainsi le passage d'activités pastorales à la vie sédentaire, des régions rurales à la ville, n'est pas univoque. Bien que considérée comme une option assez rare, la possibilité de « revenir au pastoralisme » a été évoquée pendant notre recherche<sup>300</sup>. Il s'agit d'une considération cohérente avec l'approche qui consiste à considérer le nomadisme comme une stratégie pastorale parmi d'autres (Salzman 1999a, Bonfiglioli 1990). Aux yeux des Garri sédentarisés, la possibilité de pouvoir disposer de bétail est importante parce que les animaux peuvent être échangés avec des biens dans des relations d'échange non monétisées. C'est ainsi que, même dans les contextes pastoraux où une dynamique de sédentarisation des groupes nomades a été observée, le bétail demeure la forme d'investissement la plus viable et la plus pratiquée parmi la population locale en raison des relations d'échange à l'intérieur de la communauté pastorale. Nous

---

<sup>300</sup> La dimension et la composition d'un troupeau permettant aux pasteurs qui se sont sédentarisés de reprendre le mode de vie nomade a été défini comme suit : cinquante vaches, cinquante chèvres, deux ânes pour le transport de l'eau, dix chameaux. L'expression « nomades en liste d'attente » utilisée par P. C. Salzman (1980a) est à ce propos particulièrement appropriée pour illustrer notre étude de cas.

avons pu observer ces dynamiques dans le village garri de Chilanko lors de notre premier terrain de recherche dans le sud éthiopien. Nous proposons à ce propos la transcription d'un extrait d'entretien :

« Nous nous sommes installés ici en 1995. Avant nous étions nomades mais en raison des difficultés, des sécheresses fréquentes et du manque de nourriture, nous avons perdu beaucoup d'animaux. A cette époque là, on n'a pas besoin de l'argent parce que nous avons les chameaux. Aujourd'hui, nous pouvons demander un crédit auprès des commerçants pour acheter des produits de base. Lorsque le crédit est trop élevé, nous payons en vendant un animal. Récemment nous avons réussi à acquérir quelques animaux en plus, donc maintenant nous sommes dans de meilleures conditions qu'auparavant. » (16/2008/C)

Il est ici nécessaire de spécifier que les animaux qui peuvent être vendus sont les petits ruminants, élevés pour leur valeur économique<sup>301</sup>. Les chameaux et les bovins, autour desquels évoluent les relations d'entraide et de solidarité illustrées plus tôt, ou échangés à l'occasion du paiement des formes de compensation du *diya* (§ 1.2.3), le plus souvent ne sont pas commercialisés (Farah 1996 : 129). Les conditions matérielles contribuent certes à l'abandon du mode de vie nomade. Néanmoins, la possibilité de reconstituer un troupeau, d'entretenir des relations d'échange entre la ville et les régions rurales ou de combiner les activités d'élevage avec d'autres activités économiques complémentaires relève plutôt d'un choix ou d'une stratégie consistant à mobiliser un répertoire de possibilités assez flexible et diversifié.

Outre les relations entre nomades et sédentaires, un deuxième ordre de considérations pour comprendre le type de pastoralisme pratiqué par les Garri dans ses réconfigurations contemporaines concerne les changements dans la division sociale du travail d'élevage face au processus de sédentarisation. Comme cela nous a été indiqué pendant l'enquête, les activités d'élevage sont traditionnellement accomplies par les membres du même campement (*olla*), et le recrutement d'une personne est une circonstance assez rare.

« Quand j'étais nomade, le nombre de personnes travaillant avec moi variait en fonction de la dimension du troupeau. Normalement trois personnes sont nécessaires pour cent animaux, mais un seul berger peut s'occuper de moins

---

<sup>301</sup> En 2013, le prix d'un petit ruminant (chèvre ou brebis) vendu sur le marché local pouvait varier entre 350 et 500 ETB (15 - 20 EUR) selon la saison.

de cinquante animaux. Les personnes qui travaillaient avec moi faisaient partie de mon lignage (*reer*). Bien que cela ne constitue pas une pratique assez répandue, il se peut qu'une personne soit recrutée pour prendre soin du bétail. Dans ce cas, les relations agnatiques ne sont pas importantes, ce qui compte c'est la confiance entre pasteurs. » (21/2011/M)

Néanmoins, une distribution des tâches peut être déterminée par la faible disponibilité de main d'œuvre. La scolarisation des plus jeunes constitue l'un des facteurs pouvant déterminer le besoin de réorganiser les activités d'élevage, comme en témoignent deux pasteurs habitant dans les régions rurales autour de la ville de Hudet.

« Le recrutement d'un berger rémunéré est assez exceptionnel. D'habitude cela revient à mes enfants de prendre soin des animaux. S'ils sont à l'école je pourrais m'en occuper avec ma femme. Les enfants nous remplaceront le soir, une fois rentrés de l'école. » (39/2012/H)

Dans un contexte où prendre soin des animaux adultes et les amener sur des pâturages éloignés du campement était traditionnellement une activité masculine, il nous paraît important de souligner la possibilité que cette tâche soit aujourd'hui confiée aux jeunes femmes<sup>302</sup>. Cette inversion des rôles dans la division sexuelle du travail confirme l'importance d'un point de vue économique des femmes chez les Garri et le besoin de questionner la vision patriarcale de cette société, dans laquelle les activités d'élevage représentent un domaine d'activité traditionnellement réservé aux hommes où s'affirme l'importance des liens agnatiques. Cela nous permet de saisir l'ampleur des changements sociétaux engendrés par la réorganisation des pratiques d'élevage dans le cadre d'un processus de sédentarisation. Pendant notre recherche, la continuité et la reconfiguration des pratiques pastorales a représenté un argument aussi fort que l'impact de la sédentarisation.

« Nous sommes dans une zone pastorale. Ceux qui laissent les régions rurales pour aller s'installer en ville n'abandonnent pas totalement leur bétail. Les plus jeunes émigrent et laissent les animaux à leurs parents pour partir travailler pendant quelques années. Quand ils reviennent, ils apportent un peu d'argent à leur maison. En ce sens, il n'y a pas grand changement. » (12/2008/C)

---

<sup>302</sup> Ce changement dans la division sociale des pratiques d'élevage a été observé chez les communautés nomades de la région du Hail en Arabie Saoudite (Fabiatti 1990) et mis en relation avec l'accès aux nouvelles ressources distribuées par l'Etat (subsidés économiques, droits fonciers).

Ce témoignage nous invite à redimensionner l'impact du processus de sédentarisation chez les Garri. De fait, la mobilité des jeunes générations peut être considérée comme une « migration saisonnière » entre les zones rurales et urbaines. Observé de cette perspective, il y a une corrélation entre, d'une part, le développement des liens économiques entre les zones rurales et les zones urbaines et, d'autre part, la réorganisation du travail d'élevage pour faire face au manque d'une main d'œuvre de plus en plus attirée vers les services et les possibilités économiques offertes par la ville.

L'intégration de la sédentarisation comme élément constitutif du pastoralisme Garri se reflète dans les formes d'organisation tribale régissant les activités d'élevage, qui évoluent dans un contexte de changement. Pour illustrer ce point nous allons prendre en considération deux études de cas : un groupe de pasteurs garri encore engagés dans le pastoralisme nomade (§ 5.2.2), et un groupe sédentarisé dans la ville de Negelle (§ 5.2.3).

### *5.3.2. Recensement d'un campement nomade : flexibilité des catégories segmentaires et organisation sociale des activités d'élevage*

Nous avons rencontré les membres d'un campement nomade garri (*olla* en oromo) près d'Amiko, une *kebele* située à environ 40 kilomètres de Hudet. Le camp n'est pas loin de la piste qui amène à Amiko et il est accessible à pied. Lors de notre visite, ce campement était établi depuis six mois ; les personnes qui y habitaient disaient être prêtes à se déplacer à nouveau pour retourner sur les bords du fleuve Dawa où le campement était installé auparavant.

Deux principaux points d'eau sont utilisés par les membres de ce campement : un point d'eau profond (*ella tula*) dans la *kebele* d'Amiko et un bassin de rétention (*haro*) en accès libre construit par une ONG. L'*ella tula* dans la localité de Amiko a été construit par les membres de trois clans : Reermuq, Birkaya et Kalwina. Les membres du campement de Isack Ibrahim, appartenant au clan Birkaya, bénéficient



ainsi d'un accès prioritaire, bien que cela n'entraîne pas une fermeture de cet *ella* aux membres d'autres clans, l'accès n'étant pas réservé d'une façon exclusive aux membres des clans constructeurs (§ 4.3.2).



*Photo 5 : Le campement de Isack Ibrahim (Décembre 2012)*

La présence du bassin de rétention réalisé par l'ONG constitue la principale raison de la construction de ce campement. Cela nous permet de remarquer la multiplicité des facteurs influençant la définition des pratiques de mobilité, et le besoin de reconnaître que le calendrier des pluies analysé dans le chapitre précédent (§ 4.1.2) illustre seulement partiellement l'organisation des activités d'élevage chez les pasteurs garri et leur mobilité sur le territoire.

Une période de résidence si longue dans cette localité est en contradiction avec les règles coutumières du *xeer* selon lesquelles, comme nous l'avons vu plus haut (§

5.1.2), un campement ne doit pas rester au même endroit pendant une saison sèche et la saison des pluies suivante. Cela nous permet d'observer sous un autre angle les dynamiques de changement affectant le *xeer* comme principal cadre juridique chez les Garri régissant les pratiques d'utilisation des ressources naturelles.

L'affaiblissement des formes d'autorité locale responsables de l'application des contrats entre différents clans ou lignages en matière d'utilisation des ressources naturelles ne peut pas seulement être imputée aux programmes de cooptation des aînés garri mis en place par l'Etat fédéral de la Somali Region. Ce processus doit aussi être mis en relation avec l'impact des projets de développement au niveau local. Ainsi, la construction d'un nouveau point d'eau, légitimée par le besoin d'améliorer la disponibilité d'eau pour l'abreuvement des troupeaux, interfère avec les arrangements locaux régissant la planification des déplacements nomades et contribue à affaiblir l'autorité locale des aînés garri, traditionnellement en charge de faire respecter ces arrangements.

Ce campement se compose de cinq tentes (*warra* en oromo<sup>303</sup>). Isack Ibrahim est l'*abba olla*, « père du campement », et le campement est nommé d'après lui. Il a été sélectionné parmi les différents *abba warra* (« pères de familles ») qui vivent ensemble dans le même camp. Ce rôle est attribué tacitement par les membres du camp à l'un des hommes qui y habitent. La capacité à participer activement aux réunions publiques, à veiller à la bonne distribution de l'accès aux ressources naturelles et à présider les activités de médiation en cas de conflit de petite ampleur à l'intérieur du campement constituent le « savoir-faire » de l'*abba olla* mis en valeur lors de sa désignation par les autres membres du campement. L'*abba olla* joue ainsi un rôle de guide et influence les décisions stratégiques concernant l'organisation des déplacements pendant les saisons sèches, le choix des ressources naturelles nécessaires à l'élevage du bétail, la mise en vente des animaux en cas de nécessité, ou encore la médiation avec les autorités locales étatiques au niveau de la *kebele*.

---

<sup>303</sup> En contexte somali, le terme *qoys* indique la famille ou l'unité familiale (Le Sage 2005), bien qu'il n'ait pas été employé par nos informateurs.



*Photo 6 : Les membres d'un campement Garri en déplacement (Cliché Ibrahim Mohamed 2012)*

La planification des mouvements territoriaux est une question majeure qui concerne plusieurs membres du campement. Au-delà du travail de démontage et remontage des tentes, chargées sur le dos des dromadaires pendant les déplacements (photo 6), le choix du bon endroit pour reconstruire le campement constitue un enjeu essentiel pour les pasteurs garri, qui doivent tenir compte de la disponibilité de pâturage et de la possibilité d'accéder aux points d'eau présents sur le territoire. C'est aux plus jeunes d'effectuer à pieds des missions d'exploration, qui peuvent durer jusqu'à trois jours, pour aller vérifier la présence d'eau et de bons pâturages ; dès leur retour au campement, ils référeront aux hommes et une décision sera prise en accord avec l'*abba olla*.

Au moment de notre visite (2012), en début de la saison sèche, seulement les animaux en période de lactation étaient présents au campement, la plupart du bétail étant partie en direction des pâturages éloignés. Ainsi, nous avons rencontré les femmes et les enfants dans le campement et notre principal interlocuteur a été Mohamed Isack, l'un des six fils de l'*abba olla* Isack Ibrahim.

La population de ce campement se compose au total de vingt et une personnes habitant cinq tentes. Généralement, on observe une réduction de dimension des campements nomades. Au début des années 1980, par exemple, entre trente et quarante tentes faisaient partie du même campement et se déplaçaient ensemble pendant les saisons sèches<sup>304</sup>. La diminution de l'effectif des campements nomades s'explique en considérant trois éléments. Il y a, en premier lieu, l'impact du processus de sédentarisation et la réduction du nombre de personnes engagées dans les activités d'élevage. En deuxième lieu, la « fragmentation » des campements reflète aussi une organisation des déplacements nomades plus indépendante et moins conforme aux arrangements affirmés dans le cadre du *xeer*, tel qu'évoqué plus tôt dans ce chapitre (§ 5.1.2). En troisième lieu, la disponibilité de nouveaux points d'eau, comme le bassin de rétention (*haro*) construit par les organisations internationales et utilisé par les campements de Isack Ibrahim, participe à réduire la coordination des déplacements entre pasteurs et à diminuer l'effectif des campements. En effet, il est possible d'installer un campement près de ces points d'eau sans validation de la part des autorités traditionnelles, car ils sont construits « en dehors » des arrangements locaux validés par les *ugas*.

Pendant notre enquête le terme *reer* a été utilisé par les membres du campement de Isack Ibrahim pour indiquer le campement nomade. Cela nous confirme la complexité particulière de cette notion, qui peut être utilisée dans des contextes différents et sans aucune spécificité à une structure agnatique particulière (§ 1.3.3). La variabilité du groupement social du *reer*, unité sociale à géométrie variable, constitue un élément central de notre recherche. La complexité sémantique caractérisant la terminologie segmentaire a été soulignée dans les études consacrées aux populations somaliennes (Prunier 2007, Lewis 1961). La multiplicité des formes d'association entre segments de clans et lignages permettant de former des groupements sociaux et des groupes de solidarité constitue l'une des difficultés majeures dans l'étude du

---

<sup>304</sup> Cela a été confirmé pendant les entretiens réalisés avec des anciens pasteurs aujourd'hui sédentarisés dans la ville de Moyale (Entretien 21/2011/M).auprès d'autres populations habitant les régions transfrontalières entre l'Éthiopie et le Kenya, la planification des déplacements était une décision prise au niveau communautaire qui pouvait concerner un nombre encore majeure de pasteurs. W. Torry (1976) réfère que chez les Gabra jusqu'à 30 campements pouvaient se déplacer ensemble pendant les saisons sèches.

système généalogique somali (§ 1.2.2). Ainsi, dans notre cas, cette complexité s'est concrétisée au travers des différentes acceptions du terme *reer*, qui peut être utilisé dans des contextes différents pour indiquer le lignage ou les membres du même campement nomade, chacun de ces groupements étant caractérisé par différentes pratiques de solidarité mises en place dans le cadre des activités productives pastorales. Lorsque l'on considère l'organisation de l'accès à l'eau, le *reer* équivaut à la ligne de descendance patrilinéaire, et l'appartenance au(x) lignage(s) du (ou des) constructeur(s) permet aux pasteurs de bénéficier d'une priorité d'accès au point d'eau (§ 4.3.2). Lorsque l'on considère l'organisation des activités d'élevage et la planification des déplacements nomades, le terme *reer* indique les individus faisant partie d'un même campement en déplacement et pouvant appartenir à des lignages différents.

Nous avons repéré dans la littérature anthropologique consacrée aux figures de la parenté dans le monde musulman (Bonte et al. 2001) des renseignements qui nous permettent de mieux déchiffrer cette complexité. Un point central dans notre réflexion concerne la superposition entre le champ de la parenté et du politique, et la flexibilité de la catégorisation segmentaire. Les liens de parenté peuvent être établis en s'appuyant sur des relations de filiation ou en légitimant des alliances extérieures au groupe agnatique. Ainsi, l'ambiguïté et la polyvalence des logiques de parenté peuvent devenir une ressource pour la reconfiguration des groupes de solidarité selon le contexte. Cela a alimenté un « malentendu culturel persistant » autour de la notion (*nasab*) qui désigne en arabe la parenté agnatique. Comme le dit P. Bonte :

« Le *nasab* ne peut être défini que contextuellement, car il signifie aussi bien relation ou rapport de parenté, démontrable ou putatif, que parentèle, consanguinité, origine sociale et professionnelle, bref toute forme d'appartenance. » (Bonte et al. 2001 : 19)

Nous pouvons déceler la flexibilité de la catégorie segmentaire du *reer* à la lumière de ces considérations. Les variations dans les contours du groupement du *reer* – équivalent au lignage dans le cadre des pratiques d'organisation de l'accès à l'eau, et identifié comme l'ensemble des pasteurs qui habitent le même campement et qui se déplacent pendant les saisons sèches – s'inscrivent dans une logique de

reconfiguration et de flexibilité des groupes de solidarité pour répondre à des besoins spécifiques et contextuels aux activités économiques pastorales. Les différentes acceptions du terme *xeer* reflètent le besoin d'activer différents liens sociaux : dans son acception élargie, le *reer* (équivalent du lignage) permet de mobiliser des relations généalogiques pour obtenir l'accès à l'eau, tandis que dans son acception locale le *reer* permet de mobiliser les liens territoriaux basés sur la co-résidence dans le même campement pour coordonner les activités d'élevage. Notre perspective nous permet d'accorder une priorité aux alliances entre pasteurs et aux formes locales de participation plutôt qu'aux groupements sociaux comme entités fixes et immuables à l'intérieur du système lignager. Nous revenons ainsi sur une observation que nous avons formulée au cours du quatrième chapitre, dans le cadre de l'analyse de l'organisation de l'accès à l'eau chez les pasteurs garri. Les alliances entre clans pouvant être mobilisées pour obtenir l'accès à l'eau montrent que les catégories analytiques qui composent la taxonomie segmentaire correspondent à des groupements sociaux dont la composition varie au fil du temps et en fonction de situations contextuelles (§ 4.2.3).

Néanmoins, la variabilité sémantique caractérisant le terme *reer* ne doit pas nous empêcher de reconnaître que, observé au niveau du campement nomade, le *reer* se compose par de relations de parenté particulières. Nous introduisons à ce propos les résultats du censément du campement de Isack Ibrahim que nous avons visité. Les relations de parenté entre les membres de ce campement sont illustrées dans le schéma suivant.

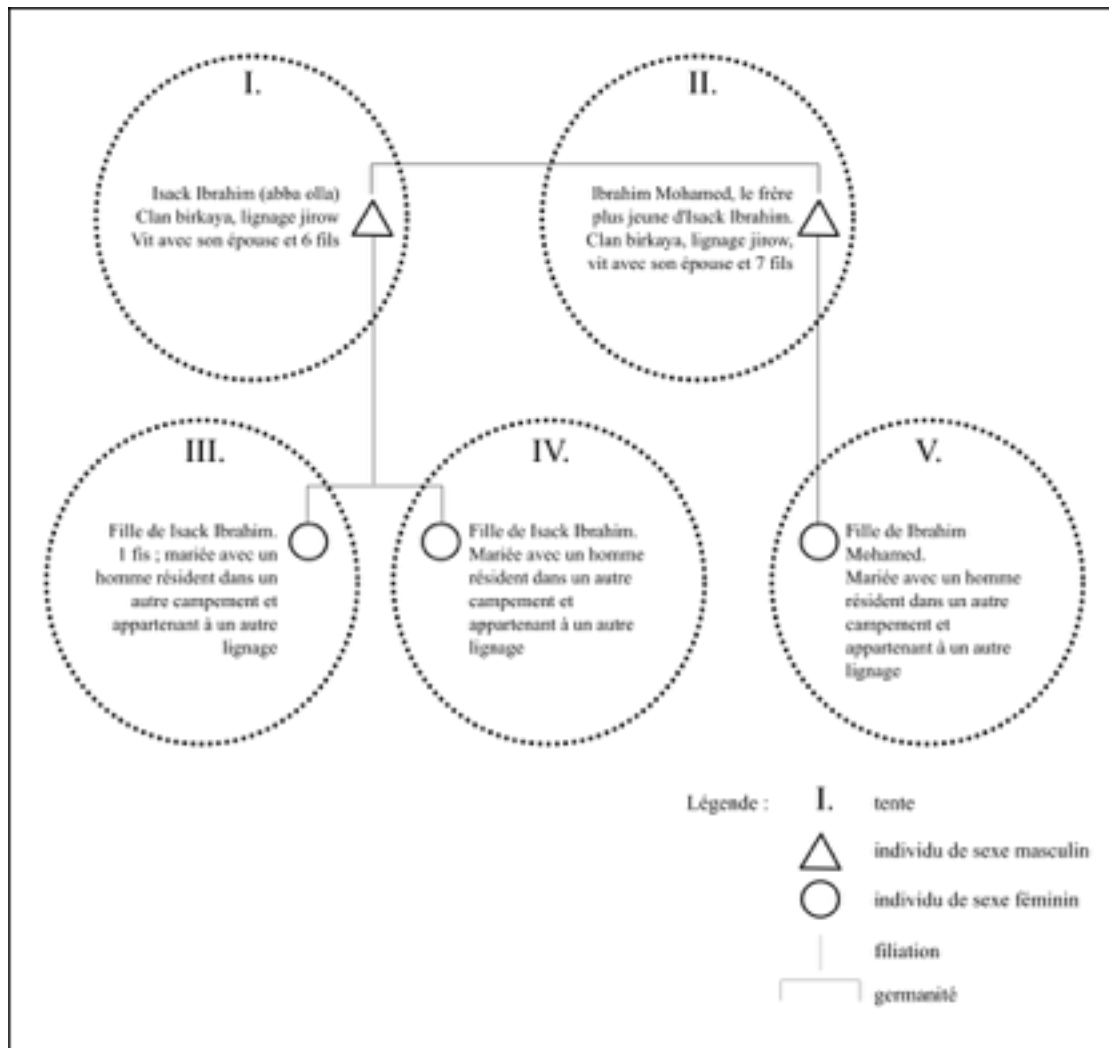


Figure 3 : les 5 tentes de campement de Isack Ibrahim

L'*abba olla* Isack Ibrahim habite ce campement avec ses six fils, ainsi qu'avec l'un de ses cinq frères, Ibrahim Mohamed, et les sept fils de ce dernier. Nous confirmons l'importance de la relation entre les « enfants des frères », qui en somali s'appellent réciproquement *ina'adeer*<sup>305</sup>. Nous avons déjà fait référence dans le chapitre précédent (§ 4.1.4), en discutant des liens de parenté utilisés pour « nommer » un point d'eau, à la relation entre un individu et les frères de son père (*'adeer*), ce qui constitue la relation la plus étroite en termes de connexion généalogique à l'intérieur du système segmentaire somali<sup>306</sup>.

<sup>305</sup> Du somali *inan* (fils) et *'adeer* (frère du père).

<sup>306</sup> Nous retrouverons le même type de lien de parenté dans le cadre de l'analyse des pratiques d'héritage de points d'eau et de transmission du rôle de l'*abba herega* et du *konfi* (§ 6.2.1).

Toutes les personnes de cet *olla* appartiennent au lignage Jirow du clan Birkaya ; ainsi, deux générations du même lignage cohabitent dans ce campement. Chez les pasteurs garri, l'homogénéité clanique à l'intérieur d'un campement nomade est en général très forte, surtout en milieu rural<sup>307</sup>, bien qu'une composition sociale plus diversifiée soit aussi possible : en fonction des liens territoriaux et des pratiques de mobilité, les membres de lignages différents peuvent faire partie du même campement.

Les tentes III, IV et V appartiennent aux filles de Isack Ibrahim et de son frère Ibrahim Mohamed. L'identification des trois femmes en tant que principales responsables de ces trois tentes reflète la division sociale du travail d'élevage illustrée plus haut par la séparation entre les animaux adultes *fora* amené aux pâturages par les hommes et les animaux laitiers *warra*, gardé à proximité du campement et placés sous la responsabilité des femmes. Outre à la division sociale des activités d'élevage, le rôle des femmes demeure centrale à la constitution des groupes et à l'organisation sociale des activités pastorales, ce qui nous amène à remettre en perspective la représentation généalogique fondée d'une façon exclusive sur les liens patrilinéaires (Bonte et al. 2001, Bonte 1994, Casciarri 1997).

Pour analyser cela, nous avons besoin de revenir rapidement sur certains aspects du système segmentaire somali évoqués dans le premier chapitre. Dans un ouvrage consacré au système familial en contexte somali, I. M. Lewis définit les contours du lignage primaire (*jibil* ou *primary-lineage group* dans la terminologie utilisée par l'auteur) en recourant à la notion d'exogamie (1962 : 1). En plus du critère du poids démographique, la filiation patrilinéaire et le caractère exogame (entre lignages différents) des relations matrimoniales constitueraient des facteurs permettant de délimiter le lignage en tant que groupement social, ainsi que d'assurer sa reproduction dans le temps. L'auteur affirme aussi que le mariage endogame (à l'intérieur du lignage) serait perçu par les Somali comme un facteur d'affaiblissement du lignage (1962 : 26).

---

<sup>307</sup> La situation, comme nous le verrons dans le paragraphe suivant, est différente en milieu urbain, en particulier dans les principales villes (Negelle, Hudet, Moyale) où l'ensemble des vingt clans Garri est souvent représenté.



Les résultats du recensement du campement d'Isack Ibrahim semblent correspondre à cette « préférence » accordée aux mariages exogames<sup>308</sup>. En effet, les maris des filles de *l'abba olla* Isack Ibrahim et de son frère Ibrahim Mohammed appartiennent à un lignage externe. Si les contrats matrimoniaux transfèrent les pouvoirs de procréation et de reproduction des liens agnatiques à la lignée de l'homme, une femme est seulement partiellement attachée au groupe de son conjoint et sa connexion avec ses propres agnats n'est jamais complètement rompue (Lewis 1961 : 136). Cela est exemplifié par la pratique de la résidence uxori locale temporaire, à savoir la règle qui veut qu'un couple marié aille vivre sur les terres ou à côté du groupe de l'épouse. Après une période d'un an, ils pourront demander à *l'abba olla* de déplacer les tentes de leurs épouses dans leurs propres campements<sup>309</sup>, ce type de négociations étant réglementé par le *xeer*.

Dans le cas du campement étudié ici, les maris des trois femmes (tentes III, IV et V) passent la plupart du temps dans leur *olla* et se rendent fréquemment dans le campement d'Isack Ibrahim pour participer aux activités d'abreuvement et pour amener les animaux aux pâturages. Pendant cette période, leur position « entre deux campements » se traduit par une forme d'appartenance dont la complexité du terme *reer* introduite plus haut permet de rendre compte : ils participent ainsi aux activités d'élevage dans le campement de leurs épouses sans interrompre leur lien de parenté avec leur lignage d'origine. La résidence viri locale pratiquée chez les pasteurs garri nous paraît répondre à deux logiques : la valorisation de la patrilinearité comme principe centrale au système sociale de ces populations d'une part et, d'autre part, l'élargissement du réseau de relations sociales auquel le campement participe. Ainsi les pratiques de mariage permettent de nouer des alliances entre lignages pour mobiliser la main d'oeuvre nécessaire à accomplir les tâches d'élevage et à sécuriser l'accès aux ressources naturelles.

---

<sup>308</sup> Cela a été observé aussi auprès d'autres groupes nomades de la Somali Region tels les Issa. Shambel Tufa, Université de Addis Ababa, communication personnelle (23/11/12).

<sup>309</sup> Cette résidence de l'homme chez le père de la femme, dite « le service de l'époux », est présente dans beaucoup de groupes nomades, musulmans et non musulmans (Bonte 1994). Dans les régions transfrontalières entre l'Éthiopie et le Kenya, cette pratique a été également observée au sein de groupes pastoraux Gabra (Torry 1976). Elle peut s'expliquer en considérant le besoin d'élargir le réseau de relations sociales dans lequel mobiliser la main d'oeuvre pour accomplir les tâches d'élevage.

La stratégie consistant à diversifier les relations socio-politiques intra- et extratribales a été observée dans d'autres contextes nomades. Par exemple, les groupes Ahânda du Soudan centrale mobilisent des liens avec des villageois sédentaires pour sécuriser l'accès aux cours d'eau pérennes lors de leurs migrations saisonnières pendant la saison sèche (Casciarri 2013). La maîtrise de ces relations est définie par l'auteure comme « une composante incontournable du système hydraulique en milieu pastorale » (2013 : 179).

Pour revenir au cas des Garri, nous allons présenter dans les pages suivantes un dernier exemple qui nous permet de décrire la reconfiguration des liens tribaux chez les pasteurs sédentarisés.

### *5.3.3. Le cas de la kebele de Gobitcha à Negelle : reconfiguration des groupes de solidarité chez les pasteurs sédentarisés*

Dans les pages précédentes, nous nous sommes concentrés sur les différentes significations du terme *reer*. Au cours de notre recherche, l'acception du *reer* en tant que lignage a été confirmée pendant nos discussions sur les pratiques de gestion des points d'eau, l'appartenance lignagère ayant été indiquée comme l'un des facteurs permettant aux pasteurs garri de sécuriser l'accès aux puits (§ 4.3). Dans le même temps, le terme *reer* peut être utilisé pour indiquer le groupement social plus restreint composé par les personnes qui vivent dans le même campement et se déplacent ensemble avec leurs animaux. Dans le cadre de notre analyse sur la variabilité sémantique du terme *reer* et sur son rôle dans la constitution des groupements sociaux, nous devons mobiliser d'autres éléments de compréhension lorsque l'on considère les effets du processus de sédentarisation sur les formes d'organisation segmentaire.

D'autres études ont déjà analysé la flexibilité des alliances entre clans et lignages au sein des communautés pastorales touchées par le processus de sédentarisation. Dans ce cadre, une première question qui a été soulignée concerne la

variation du taux d'exogamie au sein du groupe agnatique. Pour illustrer ce point, prenons en considération les résultats d'une recherche réalisée par M. Djama (1993) au nord-ouest de la Somalie. Contrairement à la place centrale accordée à la notion d'exogamie dans les travaux anthropologiques classiques (Lewis 1961, 1962) consacrés au système familial somalien que nous avons évoqués plus haut (§ 1.2.3), l'étude de M. Djama montre un taux élevé de « mariages dans un degré rapproché » et la diffusion de pratiques matrimoniales non exogames comme le mariage « de type arabe » (entre cousins parallèles patrilinéaires, donc entre les enfants de deux frères), « (...) dont une des conséquences est de confondre les lignes patrilinéaires et matrilinéaires » (Djama 1993 : 126 ; Bonte 1994)<sup>310</sup>. Cela nous permet de souligner le caractère historique du système lignager, observé en considérant le changement des pratiques matrimoniales en fonction des épisodes de collaboration de plus en plus forts entre groupes nomades et sédentarisés. La coexistence de différentes logiques, exogame et endogame, en contexte somali nous invite à questionner une idée du lignage comme unité sociale fixe et immuable. L'une des façons de mettre en valeur la dimension historique des lignages et saisir les changements dans leur composition sociale consiste à prêter attention aux pratiques matrimoniales en tant que stratégies adoptées pour répondre à des intérêts communs. Dans cette perspective, comme P. Bonte l'a écrit, « les 'lignages' ne sont plus le fait premier : ils sont la conséquence du travail de l'alliance » (1994 : 373).

Nos données de terrain nous permettent de parler d'une reconfiguration des alliances agnatiques chez les Garri touchés par le processus de sédentarisation. Notre attention n'a pas porté sur la codification des alliances matrimoniales, mais plutôt sur

---

<sup>310</sup> Le mariage « de type arabe » est une forme de mariage qui manifeste une préférence pour les unions au sein du lignage, et en particulier entre cousins parallèles patrilatéraux. Il s'agit d'une forme de mariage qui serait d'origine pré-islamique, est qui peut être observée aujourd'hui un peu partout dans le monde arabe : ce système de parenté est essentiellement caractérisé par le mariage avec la *bint'amm*, c'est-à-dire avec la fille de l'oncle paternel. « Contrairement à la prohibition de l'inceste qui définit qui l'on ne peut pas épouser, la règle du mariage avec la cousine paternelle détermine à qui l'on doit, au moins en principe, se marier » (Déliège 2011). Les interprétations plus « classiques » considèrent la prescription des unions entre parents dans un degré de parenté rapproché comme un moyen de perpétuer le système segmentaire, renforcer le patrilinéage ainsi que des unions antérieures. Plusieurs contributions ont relativisé cette vision et proposé de nouvelles orientations. P. Bonte, par exemple, a questionné l'importance de la règle « prescriptive » du mariage pour mettre l'accent sur la façon dont les alliances matrimoniales produisent ou reproduisent des hiérarchies, tant statutaires que politiques (1991 ; 1994).

la flexibilité des affiliations tribales et des appartenances claniques et lignagères. Le cas de la *kebele* de Gobitcha à Negelle est pertinent pour illustrer ces dynamiques.

Cette *kebele* a été créée pendant l'ère de Haile Selassie : après les conflits avec les Oromo borana, les éleveurs garri qui avaient perdu leurs animaux ont été « relocalisés » ici, le site ayant été choisi principalement en raison de la disponibilité de bois de chauffage pour la production de charbon comme source de subsistance alternative à l'élevage. Si certains éleveurs garri ont réussi à échapper au conflit et à la répression des milices éthiopiennes en se déplaçant avec leur troupeau au Kenya ou en Somalie, les éleveurs les plus démunis, moins capables de mobiliser le soutien d'autres pasteurs, ont fini par se sédentariser à Gobitcha. Ainsi, le cas de cette *kebele* illustre bien les dynamiques de stratification économique et le lien entre sédentarisation et paupérisation des nomades que nous avons analysé plus haut (§ 5.1.3).

La *kebele* de Gobitcha est une enclave Garri<sup>311</sup>, contrairement aux autres *kebele* de la ville, où la répartition des différents groupes ethniques est plus hétérogène<sup>312</sup>. A Gobitcha l'ensemble des vingt clans Garri est représenté, mis à part le clan Taule ; les clans les plus forts d'un point de vue démographique sont Kalwina, Reermuq et Odomaya. Le cas de cette *kebele* est intéressant car l'importance de l'appartenance clanique est redimensionnée. Bien que le clan Oitira représente une minorité, ses membres jouent un rôle important dans la prise de décision pour l'ensemble de la communauté au niveau de la *kebele* en raison de leurs relations commerciales solides avec la population de la ville de Negelle. Comme il a été mentionné par l'un de nos interlocuteurs :

« Parce que nous sommes peu nombreux, nous nous comportons comme si nous étions un seul clan et demandons aux aînés *oitira* de prendre une décision pour notre communauté. » (36/2012/N)

Cette adaptation du clan, ainsi que la « délégation » du pouvoir décisionnel aux aînés du clan Oitira en dépit de son poids démographique minoritaire, doivent être compris

---

<sup>311</sup> Selon les données du dernier recensement daté de 2010, la population de la *kebele* de Gobitcha se compose de 7297 personnes distribuées dans 1209 habitations (entretien 29/2011/N).

<sup>312</sup> Les groupes Gabra, Borana et Guji habitent également dans la ville de Negelle.

en mobilisant l'histoire de cette *kebele*. Ici, l'appartenance clanique est soumise à des considérations d'ordre politique, et donc adaptée au contexte spécifique pour éviter la fragmentation et protéger la solidité de la communauté locale dans ses relations avec les autres groupes ethniques qui habitent à Negelle, et avec les représentants étatiques au niveau de la *kebele*.

Si parmi les habitants de Gobitcha le clan d'appartenance est relégué en arrière plan et devient secondaire dans le processus décisionnel au niveau communautaire, cela n'équivaut pas à une disparition des relations agnatiques. Au contraire, l'importance de pouvoir affirmer son positionnement à l'intérieur des relations de descendance et de se situer à l'intérieur du système généalogique garri est reconnue par les habitants de Gobitcha. Pour illustrer ce point nous présentons deux lignes de filiation que nous avons enregistrées sur le terrain.

Arbre généalogique n. 1  
Mahalin Idris Ali, clan Darawa, né en 1941, aîné Garri résident dans la kebele de Gobitcha, à Negelle (milieu urbain)



Arbre généalogique n. 2  
Ibrahim Jillo, clan kalmassa, aîné Garri résident à Lujole (milieu rural)



Figure 4 : Arbres généalogiques de Mahalin Idris Ali et Ibrahim Jillo

Le premier arbre généalogique (représenté à gauche dans figure 4) a été reconstitué en milieu urbain à Gobitcha. Mahalin Idris Ali réside à Negelle et n'est plus directement impliqué dans le pastoralisme. La profondeur généalogique significative de neuf générations nous confirme que, si l'appartenance clanique devient ici secondaire et le pouvoir décisionnel dans les relations avec les autorités de la *kebele* est transféré par la communauté Garri de Gobitcha aux membres du clan Oitira, l'importance des relations agnatiques demeure inchangée. Le deuxième arbre généalogique, caractérisé par une profondeur généalogique plus importante, a été enregistré dans la *kebele* de Lujole, en milieu rural. Dans ce cas, nous avons également pu obtenir des informations concernant la localisation géographique des prédécesseurs de notre interlocuteur, Ibrahim Jillo, qui confirment le lien étroit entre pratiques pastorales et contrôle des ressources naturelles.

Dans le contexte somalien, l'importance de la généalogie relève de la relation étroite entre le monde du pastoralisme et son environnement sociale et écologique (Lewis 1962). G. Prunier (1997) illustre ce point comme suit :

« Dès la petite enfance, l'enfant aux genoux de sa mère doit mémoriser sa généalogie complète. A dix ans il la connaît par cœur et ne l'oubliera jamais. Lorsqu'il se déplace, l'adulte la décline, avec le degré de précision pertinent, à tout étranger à qui il se présente. Ce lien commande son choix matrimonial, son espace de nomadisation, la taille et la composition de son groupe de solidarité financière (ce que Lewis désigne en utilisant le terme arabe *diya-paying group*) ainsi que l'étendue et les ramifications de sa solidarité de *xeer*. » (Prunier 1997 : 381)

Néanmoins, la richesse de ces informations doit être nuancée du fait qu'une reconstruction de l'arbre généalogique à partir des données de filiation biologique est difficile pour plusieurs raisons. Il est nécessaire de reconnaître l'effet de « télescopage » des niveaux de descendance (Evans-Pritchards 1940), où les noms au-dessus du groupement local ou des individus interviewés peuvent être le résultat de la combinaison de personnes réelles ou légendaires, ou de la « contraction » des lignages dans des noms qui ont été retenus en raison de leur importance pour l'identité collective. Les différents niveaux d'un arbre généalogique peuvent ainsi varier et être adaptés aux enjeux contemporains : l'histoire des relations entre les groupements

sociaux se traduit par une adaptation des liens généalogiques (Fabietti 2002, Abbink 2009).

Nous avons demandé à Mahalin Idris Ali et Ibrahim Jillo, les deux Garri dont les arbres généalogiques sont représentés dans la figure n. 4, dans quelles circonstances les relations agnatiques sont mobilisées. Si en milieu rural l'appartenance lignagère est mise en avant davantage pour obtenir l'accès aux points d'eau dans le cadre du système des trois jours (§ 4.3.2), elle demeure pertinente en milieu urbain de même qu'en milieu rural dans le cadre des relations de solidarité et du paiement des formes de compensation (*diya*) pour indemniser la victime en cas de conflit grave entre deux ou plusieurs clans. A Gobitcha, l'affiliation au *reer* permet de mobiliser le soutien lignager et de bénéficier des garanties juridiques qui comprennent les formes de dédommagement et de compensation du prix du sang, mais qui dépassent la seule compensation en cas de délit (§ 1.3.3). Mahalin Idris Ali nous a par exemple mentionné l'épisode d'un accident grave arrivé à un membre de son propre clan *kalmassa*, Gabo Mohamed, qui a amené à son hospitalisation pendant une longue période. Les membres du clan provenant de différentes régions se sont alors réunis à Hudet pour recueillir une somme d'argent suffisante pour couvrir ses dépenses d'hospitalisation. Un autre épisode concerne un meurtre commis par un membre du clan *kalmassa* en juillet 2012. Cette personne avait été incarcérée à Moyale, puis libérée sous caution après paiement d'une somme d'argent collectée par les membres de son clan.

Les contours du groupement social auquel le terme *reer* fait référence varie selon le contexte. En milieu rural, comme nous l'avons vu plus haut, ce terme est utilisé par les Garri pour indiquer soit l'unité sociale du campement, où des liens territoriaux sont établis par l'organisation sociale des activités d'élevage, soit le lignage, l'appartenance lignagère étant l'un des critères permettant un accès prioritaire aux points d'eau. En milieu urbain et sédentaire, l'appartenance au *reer* n'est pas liée à l'organisation du travail pastoral ni à la distribution des ressources naturelles. Les circonstances dans lesquelles on peut faire appel au soutien des membres de son

propre *reer* sont différentes et peuvent être liées aux relations avec les autorités de l'Etat régional au niveau de la *kebele*.

Ainsi, la notion de *reer* permet d'identifier des groupes de solidarité constitués à différents niveaux de segmentation. Cette flexibilité dans la composition des groupements sociaux et dans la configuration des formes d'appartenance entre le milieu rural et urbain est un élément central à l'adaptation de l'économie pastorale des Garri dans un contexte de sédentarisation. Dans ce chapitre nous nous sommes concentrés sur l'histoire récente de la société garri marquée par l'interférence croissante de l'Etat éthiopien dans la distribution géographique des population nomades du sud, ainsi que dans les formes de mobilisation politique de ces populations. Dans un tel contexte, il est important pour les pasteurs garri de pouvoir mobiliser un réseau de relations sociales plus large, fondées sur les relations agnatiques, non pas localisées dans un endroit spécifique ou limitées à l'extension du campement mais réparties sur le territoire. La multiplicité sémantique de la notion de *reer* nous permet de décrire la reproduction des relations sociales qui composent la communauté garri, et de montrer comment cette communauté évolue au fil du temps. L'adaptation des critères définissant les contours des groupes de solidarité (construits en mobilisant les membres du campement, le lignage entier, le clan) répond ainsi aux changements des types de problèmes auxquels les Garri doivent faire face.



## CHAPITRE 6

### LE DÉVELOPPEMENT EN CONTEXTE PASTORAL ET LA « DÉSOCIALISATION » DES RESSOURCES HYDRIQUES

Dans ce chapitre nous montrons comment l' « invisibilisation » des nomades, objectif poursuivi par l'Etat éthiopien, est également mise en œuvre à travers l'intervention des agents du développement et de l'aide humanitaire. Cette « invisibilisation » se concrétise par la marginalisation des logiques socio-culturelles régissant l'organisation de l'accès à l'eau dans la rhétorique et dans les pratiques des acteurs internationaux. Ce processus sera décrit en termes de désocialisation ou détribalisation des ressources hydriques, en soulignant ainsi l'affirmation d'une modalité de gestion des points d'eau incompatible à la fois avec le système local d'organisation de l'accès et les relations socio-culturelles dont l'eau a été historiquement le véhicule.

Nous décrivons le contexte social et politique dans lequel les organisations internationales opèrent à partir de la correspondance que nous avons identifiée entre, d'une part, la réorganisation de l'Etat fédéral sur la base de l'appartenance ethnique et, d'autre part, l'approche dite participative adoptée par les organisations de développement. Cette approche consiste à utiliser le « groupe ethnique » comme principale catégorie opératoire permettant d'identifier la population bénéficiaire et de planifier les projets. Nous nous arrêtons de plus sur la fragilité d'une telle approche

dans un contexte historiquement caractérisé par une fluidité des frontières ethniques et des appartenances identitaires que nous avons décrit dans la première partie de cette thèse.

Notre analyse porte sur les contradictions d'une modalité d'intervention des organisations internationales qui, tout en poursuivant la mise en valeur des savoirs écologiques liés à la gestion des ressources naturelles, apparaît soumise aux objectifs poursuivis par l'Etat éthiopien visant à encourager la sédentarisation des nomades. Le cas des *ella adadi* est à ce propos considéré en détail : ces points d'eau, sur lesquels nous nous sommes attardés dans les deux chapitres précédents, sont aujourd'hui réhabilités dans le cadre des projets de développement. Dans ce cas, un « comité de l'eau » (*water committee*) pour l'organisation de l'accès est mis en place par les organisations internationales. Nous montrons que ce dispositif est emblématique de l'exclusion des savoirs locaux et des liens communautaires traditionnellement établis à travers la gestion des ressources hydriques.

## 6.1. Les ONG : un acteur incontournable de la gestion de l'eau dans les régions pastorales du sud éthiopien

### 6.1.1. *Le développement au service de l'Etat dans l'effort de sédentarisation des nomades*

Après avoir mis en exergue dans le chapitre précédent les relations entre l'Etat éthiopien et les populations pastorales du sud du pays, les organisations non gouvernementales (ONG) constituent le dernier pôle du modèle d'analyse « à trois » que nous voulons proposer dans cette partie de notre thèse. Dans le chapitre précédent (§ 5.1.3), nous avons fait référence aux projets de développement hydrique et d'aménagement du territoire à grande échelle (barrages, construction de réseaux d'irrigation), réalisés avec le concours technique et financier des acteurs

internationaux du développement, et à l'impact de ces interventions sur l'organisation de l'accès aux ressources pastorales. Dans ce chapitre notre attention portera davantage sur le rôle des organisations internationales dans le cadre des projets de développement hydrique mis en œuvre dans les régions pastorales du sud éthiopien, et en particulier sur les activités de construction de nouveaux points d'eau ou de réhabilitation de points d'eau existants que nous avons pu observer au cours de notre enquête de terrain. Situons d'abord notre discussion dans un cadre plus global, pour rendre compte de la place grandissante que l'aide internationale occupe dans l'économie éthiopienne. En 2013, la totalité de l'aide perçue par le gouvernement éthiopien s'élevait à 3,8 milliards de dollars, soit 9% du PNB national, dont 457 millions alloués à l'assistance humanitaire<sup>313</sup>. L'aide alimentaire associée aux phénomènes de famine occupe une place majeure dans le budget éthiopien, est devenu un élément structurant des économies rurales locales et retient une attention particulière du gouvernement. Cette forme d'aide peut être qualifiée de « rente nationale » lorsqu'on considère que l'Ethiopie touchait à la fin des années 1980 25 % de la totalité de l'aide alimentaire destinée au continent africain (Planel 2005).

Dans ce chapitre nous voulons élargir notre réflexion sur les pratiques des ONG qui sont devenues un élément central de notre ethnographie et de l'interprétation conséquente du corpus des données recueillies<sup>314</sup>. En continuité avec la perspective inaugurée par J-P. Olivier de Sardan (1995) dont nous nous inspirons ici, le développement peut être considéré comme une arène de négociation entre différents acteurs et différentes logiques souvent en contradiction. L'exemple des projets hydrauliques nous a déjà permis d'illustrer l'écart existant entre, d'une part, la représentation de l'eau comme ressource « rare » reproduite par la rhétorique des organisations humanitaires et, d'autre part, la conception de l'eau comme ressource socialement et culturellement complexe et en tant que vecteur de relations de pouvoir

---

<sup>313</sup> Source : sites web de l'organisation Global Humanitarian Assistance et de l'organisation OECD.

<sup>314</sup> L'analyse du rôle des organisations internationales est d'autant plus importante pour notre travail si l'on considère que notre premier terrain a été réalisé en 2008 grâce à l'appui d'une organisation italienne, la LVIA (Lay Volunteers International Association). Dans l'introduction de cette thèse nous avons illustré comment cette collaboration, qui a conditionné le déroulement de notre travail dans ses premières phases, a fait l'objet de notre réflexion et de la reformulation de la problématique de recherche.

(§ 2.1). Pour poursuivre dans cette démarche, nous nous pencherons davantage dans ce chapitre sur l'écart entre les différentes représentations de l'ethnicité en jeu dans le contexte de développement que nous avons analysé. Nous montrerons qu'auprès des acteurs internationaux, les appartenances claniques ont été considérées comme principal indicateur de l'identité ethnique, et mobilisées comme critère pour identifier les bénéficiaires des programmes d'aide. Nous montrerons aussi que ces représentations, fondées sur une idée d'ethnicité statique et immuable, se sont concrétisées dans le cadre des projets de développement hydrique à travers l'idée que chaque groupe ethnique a sa propre « culture » pour la gestion de l'eau. Cette approche ethnicisante et culturaliste contraste avec une situation locale plus complexe, caractérisée par des formes d'appartenance identitaire diversifiées et par des pratiques de gestion de l'eau qui reflètent l'évolution du contrôle des pasteurs garri sur leur territoire.

L'analyse des différentes logiques culturelles en jeu dans un contexte de développement et de leur potentielle contradiction nous permet de remettre en question la cohérence du "projet" conçu comme un processus de changement planifié (Olivier de Sardan 1995: 125). Par cette perspective, nous concentrons notre attention sur le quotidien ou sur la "vie sociale" des projets de développement, dont les résultats relèvent plus de la négociation entre les différents acteurs concernés que des objectifs établis par les planificateurs. Le développement devient ainsi l'objet d'une analyse anthropologique à part entière et cela à condition de refuser toute lecture normative de cette notion. Comme certains auteurs l'ont affirmé :

« Il y a tout simplement "développement" là où il y a des "développeurs" ; là où un des groupes se réclamant de la mise en œuvre du développement organise un dispositif d'intervention sur d'autres groupes sociaux. » (Chauveau 1985: 164)

L'observation des trajectoires du projet de développement ne doit pas être dissociée de l'analyse des relations entre l'Etat éthiopien et les groupes pastoraux proposée dans le chapitre précédent. A ce sujet, il est important de souligner la continuité entre, d'une part, la marginalisation des pasteurs éthiopiens et leur faible visibilité statistique dans les recensements nationaux (§ 5.3.1) et, d'autre part, les

programmes de développement, souvent planifiés sur la base de ces statistiques et destinés pour la plupart aux groupes sédentarisés (Farah 1996 : 140). Ces données statistiques, qui affichent l'image d'un pastoralisme en déclin, voire en voie de disparition, reflètent plus la volonté politique de mieux contrôler les pasteurs à travers leur marginalisation dans les politiques nationales que la réalité bien plus complexe, caractérisée par l'évolution des pratiques pastorales et la reconfiguration des réseaux sociaux pastoraux entre régions rurales et régions urbaines. Nous verrons dans quelle mesure le processus de marginalisation des pasteurs du sud éthiopien se reproduit aujourd'hui dans les pratiques d'intervention des opérateurs de développement et de l'aide humanitaire.

En effet, au delà des données statistiques sur la base desquelles les projets de développement sont planifiés, les modalités opératoires des organisations internationales sont fortement soumises au contrôle de l'Etat. En Février 2009, le gouvernement éthiopien a approuvé des mesures restrictives à l'égard des organisations humanitaires selon lesquelles toute ONG tirant plus de 10% de son budget de fonds internationaux – ce qui concerne la plupart des organisations opérant dans le pays – est considérée comme une « organisation étrangère »<sup>315</sup>. Une agence de l'Etat (Ethiopian Charities and Societies Agency) est responsable de la « supervision » des organisations qui rentrent dans cette catégorie, avec le pouvoir d'intervenir tant dans les activités planifiées que dans la sélection du personnel embauché. Les organisations travaillant dans les régions pastorales du pays sont directement affectées par ces mesures. A cet égard, les ONG qui opèrent dans les régions pastorales du sud nous ont confirmé<sup>316</sup> l'obligation qui leur est faite de consacrer une partie considérable de leurs financements aux programmes de sédentarisation à travers la promotion des activités agricoles comme condition nécessaire pour obtenir l'autorisation de travailler dans le pays. Cette obligation concerne également la prise en charge par les ONG de la formation du personnel local et de la distribution des engrais dans le cadre des dispositifs visant à encourager et encadrer les activités agricoles dans les régions rurales du pays (§ 5.1.1, photo n. 7).

---

<sup>315</sup> Source : Site web du International Center for Not-for-Profit Law.

<sup>316</sup> Agent de l'ONG COOPI, communication personnelle.



*Photo 7: Une pépinière mise en place par la ONG COOPI dans la kebele de Amiko (wereda de Hudet)*

Ces considérations nous permettent de rappeler les contradictions qui caractérisent les réformes fédérales et la délégation du pouvoir aux états régionaux dans le contexte éthiopien (§ 3.3) : en effet, le développement constitue un domaine stratégique dans lequel l'Etat est en mesure d'affirmer dans les régions rurales son agenda politique dont l'un des éléments majeurs regarde, comme nous l'avons vu, la promotion de la sédentarisation des nomades.

Le rôle des organisations internationales travaillant dans les régions transfrontalières entre l'Ethiopie et le Kenya dans la réalisation du projet politique de sédentariser les nomades a déjà été observé par d'autres auteurs. R. Hogg (1984), par exemple, a analysé l'impact des interventions internationales auprès des pasteurs Turkana au nord du Kenya. Suite à la famine des années 1979-1981, environ 8000 pasteurs bénéficiaient de la distribution gratuite de denrées alimentaires coordonnée par les acteurs de l'aide humanitaire. Au démarrage des opérations, la présence d'un seul membre de chaque famille bénéficiaire était suffisante. Cependant, suite à des

complications liées à l'identification des ayants droits, les procédures pour coordonner la distribution furent modifiées et la présence de tous les membres de chaque famille bénéficiaire devint nécessaire, ce qui contribua à éloigner les Turkana des activités d'élevage et à encourager leur sédentarisation. Cet exemple montre que l'Etat encourage la sédentarisation et l'abandon des activités pastorales et l'intégration des nomades dans de nouvelles relations économiques nationales non seulement par une action directe, mais également par le biais des acteurs du développement et de l'aide humanitaire.

Notre réflexion, liée au cadre institutionnel spécifique du sud éthiopien, nous porte également à situer l'intervention des opérateurs internationaux dans le contexte plus large de l'univers de l'aide au développement et de l'aide humanitaire en Afrique et dans le monde. Notre analyse est confortée par la théorie de la « conditionnalité de l'aide humanitaire » formulée par L. Atlani-Duault (2000, 2005). L'auteure illustre comment, suite à la faillite des programmes d'ajustement structurel, à l'échec des réformes économiques et à l'accroissement de la pauvreté en Afrique sub-saharienne dans les années 1980, de nouvelles politiques de développement ont été mises en place autour du terme « gouvernance ». Cela a impliqué l'émergence de nouveaux acteurs aux côtés de l'Etat, et la création d'une « société civile » dont les ONG seraient l'une des principales expressions. Ce processus économique et politique, décrit par Hours (2002) en termes d'« idéologie humanitaire », relève de l'association étroite entre la consolidation d'une démocratie stable – dont les ONG seraient les principaux vecteurs – et le renforcement de l'économie de marché. Nous pouvons lire à ce propos :

« Le “mythe de l'Etat” des années soixante-dix, remplacé dans les années quatre-vingt par le “mythe de l'Etat plus le marché”, semble être devenu le mythe de “l'Etat, du marché et de la société civile”. » (Atlani-Duault 2005: 5)

L'intervention des organisations internationales a été ainsi légitimée, parallèlement à la formulation d'un corpus de recommandations par les principaux bailleurs de fonds internationaux, en continuité avec la logique néo-libérale qui favorise l'initiative économique et la propriété privée comme principal levier du développement local et



national (Duffield 2005). Ces lignes directrices, auxquelles les activités des opérateurs internationaux se sont conformées, étaient en contradiction avec les logiques locales régissant l'organisation de l'accès aux ressources naturelles et ont souvent déterminé un bilan médiocre des projets, voire leur échec, comme nous voudrions le montrer dans les pages suivantes en prenant en considération le cas des interventions dans le domaine de l'hydraulique pastorale.

Pour revenir au contexte régional qui est le nôtre, d'autres auteurs ont noté la condition de dépendance des populations pastorales du sud éthiopien vis à vis des organisations internationales, en montrant que l'accès à l'aide humanitaire peut être aujourd'hui considéré comme un nouveau "mode de subsistance" des groupes pastoraux locaux (Sobania 2011 : 207, Baxter 1991, Little 1985, 1992). Il nous paraît ici opportun de montrer comment cette condition de dépendance, observée dans les régions pastorales où nous avons travaillé, est aussi le résultat d'une politique de développement qui a systématiquement marginalisé les formes de savoir local régissant la gestion des ressources naturelles et a contribué à l'affirmation du processus d'individualisation de l'accès à ces ressources. Nous voulons illustrer ce point à travers deux exemples concernant l'enclosure des pâturages (*kallo*) et la diffusion des réservoirs d'eau privés (*berked*), deux phénomènes qui nous aident à analyser de manière plus détaillée les biais des organisations internationales travaillant en milieu pastoral.

### *6.1.2. Individualisation de l'accès aux ressources hydriques et foncières*

Pour ce qui concerne les ressources foncières, rappelons qu'en Ethiopie les organisations internationales ont participé depuis les années 1970 à la mise en place de projets visant à améliorer la gestion des terres de pâturages et la production animale, tels que le SORDU (Southern Rangeland Development Unit) lancé en 1975



et financé par le African Development Fund (ADF) et par la Banque Mondiale<sup>317</sup>. L'orthodoxie des organisations internationales du développement considérait la misère frappant les zones pastorales comme le résultat inévitable d'un système pastoral surchargé, déterminé par une concentration excessive de la population humaine et animale (UNEP 1984). Le concept de *carrying capacity*, qui identifie une modalité d'exploitation optimale des pâturages en fonction d'un équilibre présumé entre population humaine et animale (§ 1.1.4, § 2.2.3), a été central dans la planification de ces interventions (Schlee 2011, Warren 1995) : il a été mobilisé pour affirmer l'irrationalité des groupes pastoraux locaux, accusés par les planificateurs de maintenir le nombre d'animaux bien au-dessus de la capacité de charge des pâturages, et donc d'être responsables de la dégradation de ces derniers. Pour éviter cela, les éleveurs concernés par ces projet furent contraints de réduire la dimension de leurs troupeaux et vendre les animaux "en surplus" à un taux fixé par le gouvernement. L'obligation à vendre les animaux était souvent fondée sur la croyance en la primauté donnée par les éleveurs à la maximisation de leurs revenus monétaires, et donc sur la méconnaissance des logiques sociales régissant les activités d'élevage au sein desquelles, comme nous l'avons vu (§ 2.3), les pratiques d'échanges des animaux participent à créer des réseaux de solidarité et d'entraide entre pasteurs.

Dans le sud-est éthiopien, un système de pâturage contrôlé par l'État fut établi sur une superficie de 54.000 hectares en réduisant l'accès à des terres auparavant utilisées en fonction du régime de pluies et des modalités de déplacement des nomades (Elias 2008, Tache 2008). Cette modalité de gestion des pâturages se révéla inefficace et inappropriée, car organisée autour d'une évaluation de la capacité productive d'un territoire particulier, sans reconnaître l'importance des pratiques de mobilité territoriale et des réseaux de solidarité et d'échange construits en dehors des circuits commerciaux qui ont historiquement permis aux populations pastorales de pratiquer leurs activités productives dans un environnement de vie complexe.

---

<sup>317</sup> Deux autres projets furent aussi lancés dans l'est (JIRDU, Jijiga Rangeland Development Unit) et dans le nord-est (NERDU, Nord-East Rangeland Development Unit) du pays.

Si les résultats obtenus par ces projet furent mitigés en raison de la méconnaissance des pratiques écologiques locales, leurs répercussions doivent être évaluées sur le long terme. La délimitation territoriale des pâturages, mise en place dans le cadre de ces projets de développement pastoral, a contribué à l'affirmation d'une modalité de contrôle des pâturages de plus en plus individualisée<sup>318</sup>. En effet, les pâturages clôturés par un treillage (*kallo*) sont aujourd'hui largement diffusés dans les régions pastorales du sud éthiopien, notamment auprès des Oromo borana, pour des raisons que nous allons maintenant illustrer.

En insérant les projets de développement pastoral dans une analyse plus élargie, l'étude de A. Napier et S. Desta (2011) rend compte de l'évolution de la pratique du *kallo*. Dans les années 1940, la délimitation de pâturages était pratiquée pour protéger les animaux les plus faibles. Ces terres étaient situées à proximité des campements et n'étaient pas physiquement clôturées<sup>319</sup>. Selon J. Helland (1997 : 66), les Borana auraient importé cette pratique des peuples Oromo gugi. Les terres de pâturages ont progressivement commencé à être physiquement clôturées à partir des années 1970, et utilisées à la fois pour constituer des réserves de fourrage pour la saison sèche et pour la production agricole. Deux facteurs permettent d'expliquer ce phénomène : d'abord, le processus d'expansion des groupes somali sur les terres traditionnellement utilisées par les Borana et qui a été formalisé lors du redécoupage administratif dans le cadre de la réorganisation fédérale de l'Etat éthiopien (voir chapitre 3) ; ensuite, la construction de fermes gérées par l'Etat ou par des privés dans le cadre des projets de développement des années 1970, visant à éviter le risque de surpâturage (conséquence, selon les représentations des acteurs internationaux, de l'irrationalité écologique des populations locales), et à soutenir la commercialisation de la production animale. Ces facteurs ont contribué à la généralisation d'une forme de plus en plus individualisée de clôture des terres de pâturages.

---

<sup>318</sup> Le cas des « *group ranches* » (pâturages communautaires) illustre une dynamique similaire d'individualisation des aires de pâturage dans le cadre des projets de développement pastoral chez les Maasai au Kenya (Galaty 1994).

<sup>319</sup> Des arrangements entre pasteurs similaires à l'institution du *katana* (§ 5.1.2) limitaient l'accès à ces terres.

Le même type de considérations peut être formulé pour les projets de développement hydrique, qui représentent un volet important de l'intervention des organisations internationales dans les régions pastorales du sud-est éthiopien. Depuis les années 1970, le principal objectif de ce type d'activité consiste à réduire les déplacements des troupeaux en quête d'eau et de pâturage et à circonscrire la concentration des animaux à proximité des principaux centres de commercialisation de la production animale et laitière. La construction de réservoirs souterrains bétonnés pour recueillir et stocker l'eau de ruissellement des pluies, connus localement sous le nom de *berked*, a constitué une caractéristique majeure des interventions de développement dans les régions pastorales du sud-est éthiopien à partir des années 1980. Il s'agit d'une technique locale qui a été reprise et modifiée par les organisations de l'aide internationale. Selon N. Cossins (1971), les premiers *berked* ont été construits par les groupes Isaaq en Somalie en 1952, et depuis 1954 dans les zones frontalières entre l'Ethiopie et la Somalie, aux endroits où les sources permanentes d'eau sont assez limitées (Cossins 1971 cité en Gomes 2006: 22 ; Sugule et Walker 1998). Le cas des *berked* est intéressant car il nous permet de revenir sur certaines questions relatives aux problématiques liées à l'eau en contexte pastoral, analysées dans la première partie de cette thèse. Le *birked* est un point d'eau qui, selon les études que nous venons de citer, peut être construit dans le cadre d'une initiative individuelle par les personnes disposant des ressources nécessaires pour financer les travaux de construction. Cela ne revient pas à en affirmer une appropriation privative : en effet, la construction des *berked* était traditionnellement réglementée par les arrangements établis dans le cadre du *xeer*, qui comportaient l'interdiction de construire un réservoir à proximité d'un point d'eau existant, du fait qu'une concentration excessive des points d'eau aurait entraîné une dégradation des pâturages environnants.

Cette complexité a été sous-estimée, voire entièrement négligée, dans le cadre des projets de développement. De fait, à partir du début des années 1980, les organisations internationales ont favorisé la construction de nouveaux *berked* dans plusieurs régions pastorales de l'Ethiopie du sud sans prêter une attention adéquate aux arrangements locaux définissant leur position et leur nombre par rapport aux

pâturages environnants, mettant ainsi en œuvre une vision de l'eau que l'on peut caractériser de "désocialisée", désincarnée de ses logiques et imbrications sociales. A titre d'exemple nous pourrions évoquer le cas du village de Shimbirale, situé à la frontière entre l'Ethiopie et la Somalie, où, suite à ce type d'interventions, le nombre de *berked* est passé de 3 en 1974 à près de 50 en moins de vingt ans (Gomes 2006). Ainsi, ces interventions des agents du développement, planifiées dans le but de "soulager" une population représentée dans une condition de dépendance à un environnement hostile caractérisé par le manque d'eau, ont entraîné des conséquences écologiques importantes, menant à une véritable dégradation du pâturage (*bush encroachment*) et de l'accès aux ressources naturelles dans la région (Helland 1997 : 71, Kassa 2001).

La pluralité de facteurs permettant d'expliquer les résultats mitigés des projets de développement peut être analysée en ayant recours à la distinction proposée par M. Mohamed Salih (1991) entre des dynamiques de "développement pastoral" (*pastoral development*) et de "développement de la production animale" (*livestock development*). L'auteur montre comment les politiques de développement adoptées au Soudan et au Nigeria à partir des années 1970 étaient principalement orientées vers la commercialisation des produits de l'élevage et l'augmentation de la productivité des troupeaux dans une optique de rentabilisation commerciale. Dans ce but, la construction de nouveaux points d'eau, l'amélioration des services vétérinaires, l'extension des réseaux commerciaux et des infrastructures pour la production laitière ont constitué les principales activités mises en place dans le cadre d'un modèle d'intervention identifiant la sédentarisation comme la stratégie la plus appropriée pour "développer" les sociétés nomades. Dans les études de cas considérées par l'auteur, la standardisation des objectifs des activités pastorales, traditionnellement diversifiés et non limités à la seule commercialisation de la production animale, et la réduction conséquente de la diversité des formes d'organisation sociale régissant les opérations d'élevage ont contribué à amplifier les inégalités socio-économiques au sein des communautés pastorales et à les paupériser dans leur ensemble. Selon son analyse, cette modalité d'intervention reste bien éloignée d'un objectif de "développement pastoral" (*pastoral development*), devant être conçu comme un processus de

changement qui ne correspond pas exclusivement à une augmentation de la productivité des activités d'élevage, mais au contraire, visant à faciliter l'intégration et l'assimilation des éléments techniques importés dans le cadre des projets de développement dans le système local de production.

### *6.1.3 Réorganisation des relations entre Etat, pasteurs et ONG autour des notions de « participation » et « communauté locale »*

Si, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, l'histoire des interventions des agents internationaux est marquée par la méconnaissance des formes de savoir local lié à la gestion des ressources naturelles, nous voulons rendre compte de l'évolution des pratiques de ces mêmes acteurs face aux résultats mitigés obtenus sur le terrain. A partir de la fin des années 1980, l'approche moderniste et "top-down" qui régissait les interventions des organisations internationales a commencé à être interrogée. Dans cette dynamique, l'accent sur la mise en valeur des "connaissances indigènes" a émergé dans le discours des organisations internationales comme nouveau paradigme d'intervention.

L'affirmation du paradigme de développement « participatif » et la remise en question d'un modèle d'intervention plus dirigiste est généralisé et ne concerne pas seulement le contexte pastoral ni le cas éthiopien<sup>320</sup>. Dans la Convention sur la diversité biologique, signée en 1992 à Rio<sup>321</sup>, la dimension environnementale du développement a reçu une attention particulière, avec l'affirmation du principe de la préservation des formes de connaissance locales de l'environnement. L'autochtonie est

---

<sup>320</sup> Pour une analyse des procédures participatives dans le débat sur le développement en contexte global voir Cornwall 2006.

<sup>321</sup> La conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement qui s'est tenue lieu à Rio de Janeiro en 1992 a été marquée par l'adoption d'une déclaration qui précise la notion de "développement durable" et identifie les ONG parmi les acteurs internationaux pouvant faire face aux enjeux environnementaux, dont la gestion des ressources en eau. Trois conventions sont issues de cette conférence : la convention sur la diversité biologique, la convention-cadre sur les changements climatiques et la conventions sur la lutte contre la désertification, où les questions concernant les populations nomades sont abordées en particulier.

devenue un critère de référence pour les projets de développement liés à la gestion des ressources naturelles, et les populations locales ont été présentées comme acteurs qualifiés dans la conservation de la nature (Dahou 2011, Hours 2008). Pour ce qui concerne les populations pastorales, l'attention a été portée sur la flexibilité et l'adaptabilité des pratiques environnementales chez ces groupes, et sur la nécessité de préserver la mobilité des éleveurs (Behnke et Scoones 1993 ; Scoones et Graham 1994). Dans cette mouvance, une certaine attention a commencé à être consacrée au sud de l'Ethiopie non seulement aux réglementations locales pour la résolution des conflits (Pankhurst et Assefa 2008, Watson 2003), mais aussi aux connaissances locales et aux institutions sociales régissant la gestion des ressources naturelles (Oba 1996, Helland 2000). Dans les régions pastorales du sud cela s'est traduit par la réhabilitation des pratiques environnementales locales qui avaient été interdites auparavant telles que le « feu contrôlé » (PARIMA 2007)<sup>322</sup>.

Les notions de « communauté » et de « participation » occupent une place centrale dans la reconfiguration des modalités d'intervention des organisations internationales. Ces notions ont fait l'objet de plusieurs recherches (Dahou 2011, Le Meur 2008a, Bakker 2008) dans lesquels la réhabilitation des populations locales et la remise en valeur des formes de savoir écologique ont été analysés conjointement à la reconfiguration des relations politiques entre autorités étatiques, organisations internationales et populations locales. Les travaux de D. Mosse (1999, 1997) nous permettent de remettre dans une perspective historique l'impact des procédures participatives et des actions qui en découlent. L'auteur illustre comment les relations politiques entre l'administration coloniale anglaise et les populations rurales de l'Inde du sud au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle ont été construites autour des notions de « communauté locale » et de « savoir indigène » appliquées au domaine de la gestion des ressources hydriques. Comme il l'explique, la notion de tradition communautaire dans la gestion des systèmes d'irrigation a été longtemps au centre des représentations coloniales des formes d'organisation sociale des populations locales. Cette notion

---

<sup>322</sup> Il s'agit d'une pratique historiquement utilisée par les populations pastorales du sud éthiopien consistant à incendier la végétation ligneuse pour contenir l'expansion de la brousse et limiter la réduction de pâturages (Angassa A. Oba G. 2008).

était fondée sur une idée de communauté conçue comme entité autonome, indépendante et homogène : il s'agit d'une conception anhistorique et apolitique de la société locale, reproduite à travers une vision désocialisée des ressources naturelles car dissociée des relations sociales et politiques construites à travers la gestion de l'eau. Cette conception de la communauté répondait aux besoins de planification tout en étant compatible avec la généralisation et la standardisation du contrôle administratif de l'Etat colonial. Comme l'affirme l'auteur :

« Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle l'administration coloniale en charge des travaux publics était sérieusement préoccupée par l'absence de ces traditions et par les nombreux rapports dénonçant leur déclin. Depuis les années 1870, cela a incité une série d'actions visant à documenter, démontrer, codifier et inventer ces traditions, et même à encourager leur mise en valeur par le biais de la loi. De toute évidence, la gestion communautaire "traditionnelle" a contribué à l'extension du pouvoir de l'Etat, et pas à son affaiblissement. »<sup>323</sup> (Mosse 1997: 471)

Le même type de considération concernant l'aspect contradictoire, ou du moins ambivalent, du concept de communauté a été formulé dans un contexte nomade et pastoral. A ce propos R. Bocco (2000) a montré comment la redécouverte du système "traditionnel" de gestion des pâturages (*hima*) dans plusieurs pays de la Péninsule Arabique dans les années 1960 a été couplée à l'encouragement vers la mobilité territoriale de populations précédemment impliquées dans des programmes de sédentarisation. En même temps, l'auteur souligne que ces projets étaient compatibles avec les politiques de libéralisation économique et de promotion d'un esprit d'entreprise poursuivies par les organismes internationaux tels que la Banque Mondiale ou le Fond Monétaire International.

Dans les régions pastorales du sud éthiopien, la reconfiguration des modalités d'action des organisations internationales travaillant dans une démarche participative s'inscrit dans une longue histoire de cooptation des autorités traditionnelles par le

---

<sup>323</sup> « The mid-nineteenth century public work administration was seriously worried by the absence of such traditions or widespread reports of their recent decline. Indeed, from the 1870s this prompted a series of moves to document, demonstrate, codify and invent village traditions and even to enforce the practice of custom through legislation. Clearly, here at least 'traditional' community management was a corollary of the extension of state power not its inverse. » (Mosse 1997: 471)

gouvernement central et les autorités coloniales (§ 3.2.5, § 5.2.2). Ces stratégies de gouvernement par cooptation se reproduisent jusqu'aujourd'hui:

« Avec l'avènement du “développement participatif” comme modèle d'intervention de l'aide internationale, et suite à l'effondrement du gouvernement de Siyaad Barre en 1991, les aînés somaliens ont été de plus en plus salués comme les vrais représentants de la communauté locale, et aussi réifiés comme médiateurs et pacificateurs suite à la guerre civile. (...) Auprès des organisations du développement somaliennes et étrangères, mais aussi auprès des partis politiques et même des groupes rebelles, cela est devenu une pratique courante le fait de rendre hommage au rôle des aînés. »<sup>324</sup> (Hagmann 2007 : 35)

L'idée de communauté, aujourd'hui centrale dans les politiques de développement pastoral, semble répondre à l'intérêt de l'Etat de disposer d'un instrument de contrôle politique dans ses régions périphériques du sud (Harrison 2002). La communauté locale comme entité homogène et aux contours clairement définis existe seulement dans les idéaux de l'impérialisme culturel occidental : comme l'écrivent A. Cornwall et R. Jewkes (1995 : 1673) : « la participation communautaire semble souvent avoir plus d'importance pour les acteurs étrangers que pour la population locale »<sup>325</sup>. Nous sommes ainsi porté à questionner le « tournant participatif » des organisations internationales et à dissocier la rhétorique du développement des relations de pouvoir que les démarches participatives contribuent à réaffirmer (Barnaud 2013, Cornwall 2006).

Cette observation nous conduit à prendre en compte le contexte socio-politique plus large dans lequel les dispositifs participatifs ont été mis en œuvre. L'analyse des dynamiques de développement participatif ne peut pas être dissociée des relations de pouvoir entre l'Etat éthiopien et les groupes pastoraux locaux, notamment en ce qui concerne le rôle des aînés (*ugas*), comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent (§ 5.2). Dans le contexte éthiopien, la remise en question de l'approche dirigiste du

---

<sup>324</sup> « With the advent of 'participatory development' as the dominant legitimate mode of international aid, and following the collapse of the Siyaad Barre government in 1991, Somali elders have been increasingly lauded as legitimate and responsive community representatives, being reified too as benevolent sages and peacemakers partly as a consequence of the civil war. (...) Paying tribute to the role of Somali elders has become a standard practice of both Somali and foreign development agencies, as well as politicians and even rebel groups. » (Hagmann 2007 : 35)

<sup>325</sup> « (...) community participation often seems to carry more significance for outsiders than it does for the poor » (Cornwall et Jewkes 1995 : 1673).



développement et la formulation d'un paradigme d'intervention « participatif » a eu lieu en concomitance avec la réorganisation fédérale de l'Etat et la démarcation des frontières régionales sur la base de l'appartenance ethnique dans les années 1990 (§ 3.3). Dans ce cadre, la réorientation des modalités d'intervention des organisations internationales répondait à deux logiques différentes, l'une relative au maintien de la cohérence interne des pratiques de développement, l'autre liée à la réorganisation des relations politiques entre l'Etat éthiopien, les organisations internationales et les groupes pastoraux. D'un côté, l'affirmation du paradigme de développement participatif, axé sur la mise en valeur des formes de savoir local régissant la gestion des ressources naturelles, répondait au besoin de remédier à l'échec des projets de développement des années 1980, que nous avons évoqué plus tôt (§ 6.1.1). De l'autre, l'attention portée par les organisations internationales aux savoirs écologiques des « communautés locales » était en accord et en continuité avec l'identification du groupe ethnique comme catégorie administrative dans l'organisation fédérale de l'Etat éthiopien. Nous pourrions ainsi conclure que le paradigme de développement participatif a fourni une nouvelle légitimation de l'intervention des opérateurs internationaux à l'heure de l'affirmation du modèle de fédéralisme ethnique éthiopien<sup>326</sup>. L'Etat et les ONG ne peuvent pas être conçus comme des entités véritablement distinctes : cette considération, pour l'instant formulée en analysant l'émergence du modèle d'intervention participatif dans son contexte historique, sera enrichie davantage dans les pages suivantes à partir de l'observation des projets de développement dans le secteur hydrique dans lesquels une conception idéalisée et désocialisée de la communauté locale est mise en avant.

L'aspect contradictoire du modèle de développement participatif que nous avons souligné a émergé de manière exemplaire pendant la discussion sur la gestion de l'eau avec les résidents de la *kebele* de Chamuk, à proximité de la ville de Moyale<sup>327</sup>. A

---

<sup>326</sup> Comme nous l'avons vu (§ 3.3.2), la réorganisation de l'Etat éthiopien s'inscrit dans une trajectoire commune à plusieurs Etats africains où le modèle fédéral a fourni une nouvelle légitimation aux pouvoirs traditionnels et l'ethnicité a été identifiée comme nouveau levier de mobilisation politique (Turton 2006).

<sup>327</sup> La situation sécuritaire précaire à Moyale (§ 3.3.3), où nous avons travaillé pendant notre premier terrain de recherche en 2008, nous a amenés à identifier la région de Hudet comme site d'enquête principal. Cependant nous avons pu retourner à Moyale en décembre 2011 et réaliser des entretiens dans les régions rurales environnantes.

Chamuk nous avons rencontré des Garri qui, auparavant directement engagés dans des activités d'élevage dans les régions rurales environnantes, sont aujourd'hui sédentarisés. Nous avons abordé la question concernant la place grandissante des transactions monétaires chez les pasteurs garri dans l'organisation des activités d'élevage. Nos interlocuteurs ont souligné la pratique de plus en plus répandue de payer un berger pour amener les troupeaux au pâturage dans le cas d'impossibilité de mobiliser un membre de son propre campement. Certains allaient jusqu'à critiquer l'importance des relations lignagères, en affirmant le besoin de se détacher de l'appartenance agnatique comme critère fondamental d'organisation des activités d'élevage, afin de s'adapter au contexte contemporain. Dans ces discussions, d'une façon intéressante, les organisations internationales ont été identifiées par les locuteurs comme l'acteur le plus à même d'entamer ce processus d'autonomisation des relations lignagères. Ainsi, pour citer l'un de ces témoignages d'un aîné Garri aujourd'hui sédentarisé dans le village de Chamuk et plus engagé dans les activités pastorales : « notre communauté a besoin d'être formée sur les inconvénients des relations lignagères »<sup>328</sup>. Ce témoignage nous apparaît révélateur, d'abord, de la transformation de ce qu'on pourrait schématiquement désigner comme les modes "traditionnels" de gestion du pastoralisme, puis – et surtout – d'une perception des organisations internationales par la population locale comme porteuses d'une vision "moderne" du pastoralisme, libérée ou émancipée des formes d'organisation sociale que nous avons décrites dans les chapitres précédents et sur lesquelles les activités d'élevage sont fondées. Le témoignage illustre bien à notre avis l'écart entre la rhétorique du développement participatif (et en particulier l'attention portée sur la valorisation des savoirs écologiques locaux) et la réalité ou la "vie sociale" du projet de développement telle qu'observée sur le terrain où les relations lignagères sont considérées comme un « obstacle » à éliminer.

Si les procédures participatives accomplissent l'objectif de légitimer l'intervention des opérateurs des organisations internationales, elles restent ancrées une idée de communauté abstraite et sont inadéquates à rendre compte des clivages

---

<sup>328</sup> Entretien 23/2011/Cha.

socio-économiques amplifiés par le processus de sédentarisation. D'autres contradictions caractérisant le modèle de développement participatif peuvent être identifiés en analysant l'importance accordée à la catégorie du groupe ethnique.

#### *6.1.4. L'ethnie comme outil principal de gestion de l'urgence humanitaire pendant la crise de l'Ogaden*

Dans les paragraphes précédents nous avons essayé de montrer, à l'aide du cas éthiopien et comparativement avec d'autres contextes similaires, que les objectifs poursuivis par les projets de développement ne peuvent être dissociés des relations politiques dans lesquelles l'intervention s'inscrit. La légitimation des organisations internationales dans les régions pastorales du sud éthiopien s'articule sur deux niveaux distincts. Une première source de légitimation relève de ce qu'on appelle la "rhétorique" du développement et de l'aide humanitaire, qui souvent se rapproche des discours médiatisés et journalistiques sur les conditions défavorables dans lesquelles vivent les populations pastorales. Les limites de ces représentations, fondées sur une idée désocialisée des ressources, et notamment de l'eau, ont été discutées dans la première partie de cette thèse (§ 2.2).

Une deuxième source de légitimation concerne l'intégration du développement dans les équilibres politiques régionaux, caractérisés, comme nous l'avons vu, par le projet de l'Etat éthiopien d'étendre son contrôle aux populations pastorales et d'encourager la sédentarisation de ces dernières. Cette démarche nous amène à saisir les stratégies d'instrumentalisation du développement, et à situer dans un contexte historique particulier le passage que nous avons illustré plus haut d'un modèle d'intervention dirigiste ou « top-down » au paradigme de développement participatif.

Une caractéristique majeure du tournant participatif des interventions du développement sur lequel nous focalisons notre attention dans les pages suivantes concerne l'identification du groupe ethnique comme catégorie analytique centrale pour la planification des interventions et la désignation des "bénéficiaires" des

projets. Nous poursuivons ainsi le but d'analyser l'avènement du modèle de développement participatif à l'heure de la réorganisation fédérale sur une base ethnique de l'Etat éthiopien. A ce propos nous souhaitons revenir sur un épisode particulier de l'histoire récente des régions pastorales du sud, qui peut être identifié comme emblématique de ce tournant dans les modalités d'intervention des opérateurs internationaux : la coordination des opérations de rapatriement des réfugiés d'appartenance ethnique somali en 1991, à l'occasion de la chute du régime somalien de Siyad Barre.

Rappelons brièvement les différents épisodes qui ont obligé les Garri à quitter le territoire éthiopien et à chercher refuge en Somalie, pour y revenir à partir de 1991 dans le cadre de l'intervention des organisations humanitaires. Suite à la chute de Haile Sélassié en 1974, le gouvernement somalien essaya de renforcer ses intérêts stratégiques sur la région de l'Ogaden en offrant son soutien militaire et économique aux groupes somali qui y résidaient. En 1977, l'armée somalienne entra dans la région de l'Ogaden, mais fut défaite par les forces militaires du Derg soutenues militairement par les armées russe et cubaine. A la fin du conflit, les populations musulmanes d'Ogaden cherchèrent refuge en Somalie. La population des réfugiés comprenait des Garri, Gabbra, Gujji, Marrehan, Arssi, Degodia, et des Borana islamisés. Il est difficile d'obtenir des chiffres précis sur les populations de réfugiés venant de la région de l'Ogaden en raison des flux migratoires liés à la présence d'autres conflits dans la région, et du fait que les données statistiques sur la population touchée par la guerre de l'Ogaden étaient gonflées par le gouvernement somalien pour obtenir plus d'aides financières internationales. Néanmoins, il semblerait qu'entre 1960 et 1990, autour de 200.000 personnes ont quitté le territoire éthiopien pour chercher refuge en Somalie et au Kenya (Getachew 1996 : 116)<sup>329</sup>.

Des programmes de rapatriement furent lancés en 1986 par le Haut Commissariat pour les Réfugiés des Nations Unies (HCR) sous la double pression des régimes de Siyad Barre et de Mengistu. En effet, les ressources financières de l'aide

---

<sup>329</sup> La population des retournés dans le district éthiopien de Moyale provenant des camps kenyans de Walda et Banissa a été estimée respectivement à 44,294 et 18,000 individus (Bassi 1997: 38).

humanitaire représentaient un outil important pour étendre le contrôle politique dans ces régions instables et contestées. Peu d'attention fut accordée à la coordination et à la planification des opérations. A ce sujet il nous paraît intéressant de citer la description des procédures de rapatriement de K. Getachew (1996) :

« Les réfugiés qui ont choisi de rentrer en Ethiopie sous les auspices des organisations internationales devaient suivre une procédure très stricte. Ils ont été amenés du camp en territoire somalien à Dollo-Gedo, une ville à la frontière avec l'Ethiopie ... Après y avoir passé une nuit, ils ont été transportés au centre de coordination des activités du HCR à Negelle. Pendant une semaine ou plus ils sont restés à Negelle, où ils ont reçu des visites médicales et de vaccinations. Ils ont ensuite été ré-enregistrés, photographiés, et interrogés sur leur identité ethnique, le clan, la religion, la langue, le nombre de personnes à charge, l'ancien lieu de résidence et le choix du lieu de relocalisation. »<sup>330</sup> (Getachew 1996 : 118)

Le choix du site de retour, souvent identifié par les opérateurs internationaux ou les fonctionnaires de la *kebele* sans connaissance du contexte local, a contribué à exacerber les conflits au niveau local. Un aspect nous intéresse particulièrement dans l'analyse des opérations de rapatriement des réfugiés que nous venons d'évoquer : il s'agit de la place accordée à l'appartenance ethnique pour identifier les « bénéficiaires » des programmes d'aide humanitaire.

Ce point a été confirmé sur notre terrain d'étude lors d'un entretien avec l'un de nos informateurs, Adan Edin Maahalim<sup>331</sup>. Adan est résident de la *kebele* de Negelle depuis 1985. Il est né à Hudet et l'élevage était son activité principale ; suite à des conflits violents avec les groupes borana pendant le régime du Derg, il a fui vers la Somalie où il a vécu pendant 8 ans dans un camp de réfugiés géré par l'agence onusienne HCR. Pendant cette période, il a travaillé comme ouvrier dans le bâtiment après avoir suivi une formation professionnelle. Néanmoins, les relations socio-économiques liées aux activités pastorales n'ont pas été interrompues, bien qu'un

---

<sup>330</sup> « Those refugees who chose repatriation under official auspices had to follow a carefully regulated procedure. Returnees were brought from the somali camp to Dollo-Gedo, a somalian border town... After staying one night they were transported to the central UNHCR receiving and dispatching center at Negelle. They remained in Negelle for a week or more, receiving medical check-ups, treatment and vaccination. They were then re-registered, photographed again, and asked about their ethnic identity, clan, religion, language, former residence, number of dependants, and choice of destination for settlement. » (Getachew 1996 : 118)

<sup>331</sup> Entretien 37/2012/N.

long voyage à pied lui soit nécessaire pour rejoindre ses proches et se renseigner sur l'état de santé de son troupeau. Après la chute du régime de Siad Barre, Adan a pu retourner en Ethiopie et rejoindre les autres groupes garri déjà présents dans la *kebele* de Gobitcha. Le processus de rapatriement a été géré par la même agence onusienne à travers un système de documents personnels d'identification. Ce système prévoyait l'attribution d'une aide financière pour une période de deux ans, ainsi que l'attribution d'une parcelle de terre dans le lieu de retour. Adan décrit ainsi son retour dans le sud éthiopien en soulignant l'importance du groupe ethnique, et plus particulièrement de l'appartenance clanique valorisée face au personnel des organisations humanitaires, ce qui devint ainsi un élément important de la construction identitaire des retournés :

« C'est au moment de notre retour, quand nous nous sommes installés ici, que mon clan d'appartenance est devenu une question importante dans les discussions avec les opérateurs humanitaires et les fonctionnaires de la *kebele*. » (37/2012/N)

Ce témoignage nous semble important à plusieurs niveaux. D'une part, il confirme les opérations humanitaires liées à l'urgence des réfugiés de l'Ogaden comme moment crucial dans l'histoire des relations entre population locale et intervenants internationaux. D'autre part, il est significatif d'un tournant où l'appartenance ethnique, confondue avec l'appartenance clanique dans le contexte particulier des opérations humanitaires de rapatriement, a commencé à être identifiée comme critère central pour la planification des activités des organisations internationales et la construction de la catégorie administrative du réfugié. Au lieu d'examiner les processus sociaux et historiques qui produisent les flux des réfugiés, cette procédure d'identification a opéré une simplification des réalités sociales locales et s'inscrit dans le processus de standardisation et d'homogénéisation de l'expérience des réfugiés, avec des conséquences importantes sur la gestion des interventions humanitaires. Comme l'écrit Malkki (1992):

« De cette façon, de phénomènes sociaux très complexe et discontinus comme le flux de réfugiés sont imaginés comme le résultat de "traits culturels" ou de caractéristiques propres à de personnes physiques. »<sup>332</sup>  
(Malkki 1992 : 511)

---

<sup>332</sup> « In this way, very mobile, unstable social phenomena may be imagined as essential "traits" and "characteristics" attached to, or emanating from individual persons. » (Malkki 1992 : 511)

Cela a porté les “bénéficiaires” eux-mêmes à des processus de redéfinition de leurs propres identifications ethniques et de leurs frontières. En effet, le témoignage cité plus haut nous permet aussi de souligner que la flexibilité des appartenances identitaires peut constituer une stratégie adéquate pour sécuriser l'accès aux ressources de l'aide dans un contexte d'urgence humanitaire. Nous avons déjà décrit dans la première partie de ce travail (§ 3.1.3) la difficulté de situer d'une façon précise et univoque les pasteurs garri au sein des alliances inter-ethniques avec les Oromo borana à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et comment cela a permis aux pasteurs non-oromo de s'installer dans des régions initialement contrôlées par les groupes borana. Le même type de stratégie, s'appuyant sur la flexibilité des formulations identitaires et sur la multiplicité des relations agnatiques de solidarité, a été mis en place dans le contexte contemporain pour bénéficier du dispositif de l'aide et des opérations de rapatriement. M. Bassi (1997 : 39) écrit à ce propos:

« Au début des années 1990, les Garri et Gabbra au Kenya ainsi que les Garri en Somalie pouvaient rejoindre facilement les réfugiés éthiopiens. En fait, ils pouvaient être acceptés en mobilisant leurs liens de parenté. En ce qui concerne les relations avec les autorités du camps, les procédures d'enregistrement du HCR étaient fondées uniquement sur la déclaration d'identité de chaque individu. »<sup>333</sup> (Bassi 1997 : 39)

Comme nous le montrerons dans les pages suivantes, le groupe ethnique constitue encore aujourd'hui une catégorie analytique centrale des modalités d'intervention des organisations de développement opérant dans les régions pastorales du sud éthiopien. Mais avant de passer à l'analyse de ce volet plus contemporain, nous voudrions nous arrêter sur les résultats d'une autre recherche (Menkhaus 2010) centrée sur la construction de catégories identitaires et sur l'émergence de nouvelles formes d'appartenance ethnique dans une situation d'urgence humanitaire en Somalie, suite à l'effondrement de l'Etat en 1990. Dans un contexte marqué par une forte attention de la communauté internationale envers les minorités ethniques représentées comme les principales victimes de la famine et de la guerre civile, la catégorie de

---

<sup>333</sup> « It was feasible in the early 1990s for Kenyan Garri and Gabbra, and from Garri from Somalia, to join the Ethiopian refugee/returnee group. They could, in fact, easily be accepted by the Ethiopian Garri by exploiting their kinship links. Regarding acceptance by authorities in the camps it can be noted that UNHCR registration and repatriation procedures were based simply on each individual's own statement of identity. » (Bassi 1997 : 39)

« Somali bantu » a commencé à être utilisée par les opérateurs internationaux et les observateurs étrangers pour identifier les groupes particulièrement marginalisés et discriminés. Suite à la construction de ce discours, en 2002, 12000 réfugiés « bantu » purent bénéficier de l'aide humanitaire et furent autorisés à émigrer aux Etats Unis. Néanmoins, l'auteur observe que cette catégorie ne correspondait pas aux formes d'appartenance ethnique en vigueur dans la période précédant l'intervention des organisations internationales.

« La plupart des observateurs internationaux et des organisations humanitaires seraient surpris d'apprendre que la catégorie de "Somali Bantu", qu'ils tiennent pour acquise, n'existait pas avant 1991. Ils seraient encore plus surpris de découvrir que cette catégorie ethnique était une création accidentelle de la communauté internationale – en particulier des organismes de l'aide et des médias. »<sup>334</sup> (Menkhaus 2010 : 92)

En effet, le terme "Bantu" fut adopté au détriment d'un autre ethnonyme local (*jareer*, catégorie moins ambiguë car faisant référence à une caractéristique physique, la consistance des cheveux). La nouvelle catégorie identitaire était trop vague pour identifier une « minorité ethnique » dans un contexte socioculturel caractérisé par la fluidité des appartenances identitaires qui se concrétise, comme nous l'avons illustré plus tôt dans cette thèse (§ 3.1.2), par des adoptions collectives contextuelles et qui peuvent évoluer au fil du temps. Dans ce contexte, il était problématique d'établir de manière non équivoque l'appartenance à cette « minorité » et d'identifier sa composition sociale sur la base de l'appartenance linguistique ou d'une localisation géographique particulière. La catégorie identitaire de Somali bantu commença ainsi à être utilisée par la population locale plutôt en raison d'un facteur économique lié à l'intervention des opérateurs humanitaires. Comme l'écrit K. Menkhaus (2010: 99) « l'identification par les acteurs de l'aide des groupes vulnérables en tant que bénéficiaires d'une assistance humanitaire privilégiée a conféré une valeur économique à la revendication de l'identité bantu »<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> « Most international observers and relief agencies would be surprised to learn that the notion of 'Somali Bantu', which they take for granted, never existed prior to 1991. They would be even more surprised to discover that the ethnic category of Somali Bantu was an inadvertent creation of the international community - specifically aid agencies and the media. » (Menkhaus 2010 : 92)

<sup>335</sup> « The relief agencies' practice of identifying vulnerable groups and trying to target them for privileged assistance set a precedent with important local repercussions - it conferred an economic value on being Bantu » (Menkhaus 2010 : 99).



Le cas des groupes bantu exemplifie le poids des interventions des organisations internationales sur les formes d'appartenance ethnique et les formulations identitaires. En soulignant le lien entre dynamiques de l'aide et dynamiques de l'ethnicité nous pouvons rendre compte de la complexité du développement et de l'aide humanitaire comme arène politique et identitaire, où des ressources matérielles et symboliques sont négociées entre "planificateurs" et "bénéficiaires" des projets. Comme nous le verrons plus tard (§ 6.2.3), il s'agit d'une perspective également pertinente pour analyser le cas des interventions dans le secteur du développement hydrique.

#### *6.1.5. De l'urgence humanitaire au développement participatif : continuité de l'approche ethnique et construction sociale de la différence culturelle*

L'appartenance ethnique comme critère crucial d'identification des "bénéficiaires" par les organisations internationales a commencé à être mise en valeur dans le cadre des opérations humanitaires de rapatriement des réfugiés suite à la guerre de l'Ogaden. Dans ce contexte, la déclaration d'une appartenance au groupe « somali » face aux agents internationaux devenait une stratégie adéquate à court terme, pour bénéficier des ressources financières destinées aux réfugiés, mais aussi à long terme, pour pouvoir s'installer sur des territoires nouveaux et étendre de cette manière le contrôle sur des ressources naturelles jusqu'ici inaccessibles.

Au début des années 1990, une fois l'urgence humanitaire liée au conflit de l'Ogaden terminée et en concomitance avec la réorganisation fédérale de l'Etat éthiopien, le groupe ethnique est devenu une catégorie administrative centrale dans les modalités de gestion de l'aide internationale. L'ethnicité et le primordialisme<sup>336</sup> ont ainsi influencé à la fois les politiques nationales et celles du développement (Kefale 2010) : les organismes internationaux opérant dans le pays ont commencé à mettre en œuvre des approches participatives fondées sur l'hypothèse d'une spécificité

---

<sup>336</sup> En anthropologie, cette vision essentialiste de l'ethnicité avait été depuis longtemps remise en question (Amselle et M'Bokolo 1985, Barth 1969).

culturelle, assimilée à l'appartenance ethnique, et d'une vulnérabilité des populations locales déterminée par des facteurs écologiques. Chaque communauté locale identifiée sur la base de son appartenance ethnique était supposée avoir sa propre culture en ce qui concernait la gestion des ressources naturelles. Ces approches comportaient la mise en place d'ateliers et la publication de rapports axés sur les connaissances environnementales des populations locales dans le but de les valoriser au sein des projets de développement.

Les résultats de notre ethnographie nous permettent de souligner un aspect contradictoire des procédures de développement participatif construites sur la base du critère de l'appartenance ethnique. Il y a un décalage entre, d'une part, l'attention portée par les organisations internationales sur le « groupe ethnique » comme catégorie opératoire centrale dans la planification des opérations sur le terrain et, d'autre part, la fluidité des appartenances socio-culturelles et la complexité des dynamiques identitaires qui marquent l'histoire des régions pastorales du sud éthiopien.

Comme nous l'avons vu dans les deux chapitres précédents, les pasteurs garri utilisent une terminologie en langue oromo pour qualifier une grande partie des institutions sociales régissant l'accès aux points d'eau (tels *abba herega*, *konfi*). Cela est un héritage d'une longue histoire de partage de l'accès aux mêmes sources d'eau entre groupes oromo et non-oromo (§ 3.1, 4.1). Lors de nos premières rencontres avec les pasteurs garri, dans le cadre d'une étude commissionnée par une ONG et axée sur les savoirs écologiques de ce groupe, le cas d'une population classifiée par les acteurs nationaux et internationaux en tant que « somali », mais recourant à des institutions sociales « de l'autre côté » de la frontière ethnique avait attiré notre attention (Staro 2009). L'intérêt porté par l'organisation humanitaire LVIA envers ces pasteurs garri tenait au fait qu'ils auraient dû, selon cette ONG, avoir des pratiques différentes en raison de leur appartenance ethnique somali. Il est important de souligner que notre premier terrain de recherche en Ethiopie en 2008 était justifié par l'intérêt de cette ONG de mieux comprendre la différence culturelle des pratiques de gestion de l'eau entre les pasteurs garri, considérés en tant que groupe « somali » par les agents de

l'ONG, et les populations oromo. Selon l'organisation, la spécificité de ces pratiques avait été négligée et méritait d'être mise en valeur à travers une étude anthropologique qui aurait permis d'intégrer les savoir locaux de cette population dans le cadre des activités de développement hydrique.

L'analyse de cette première phase de notre ethnographie au sein d'une organisation de développement permet de dégager quelques points intéressants pour notre réflexion. Nous soulignons les "déformations" induites par l'approche ethnicisante des ONG qui contraste avec la fluidité des appartenances ethniques locales. L'approche basée sur le présupposé d'une spécificité culturelle des pratiques locales de gestion de l'eau chez les pasteurs garri en raison de leur appartenance ethnique somali, opère une simplification d'une réalité sociale bien plus complexe, caractérisée par une longue histoire de liens socio-culturels entre populations voisines. Néanmoins, cette approche est intéressante, car elle nous permet de saisir le développement comme une arène politique et identitaire où l'on peut observer les processus de construction sociale de la différence culturelle.

Pour les pasteurs garri que nous avons rencontrés, affirmer la spécificité de leurs pratiques de gestion des ressources hydriques représente une stratégie adéquate pour sécuriser l'accès aux ressources financières des organisations de développement allouées aux populations habitant la Somali Region. En effet, le fait d'affirmer son appartenance ethnique somali face aux représentants des acteurs internationaux, de confirmer et revendiquer la « différence » des formes de savoir local régissant la gestion de l'eau, se révèle aujourd'hui une stratégie payante pour intercepter les financements des organisations internationales. Ainsi le cas des Garri confirme l'utilité de consacrer une étude aux pratiques de gestion de l'eau dans un contexte de développement pour rendre compte de la porosité des frontières ethniques au regard des ressources naturelles au sein des groupes pastoraux.

Notre cas d'étude permet aussi de rendre compte du capital symbolique des catégories administratives qui peuvent être utilisées, voire manipulées, par les populations locales. En effet la différence culturelle concernant la gestion de l'eau est revendiquée par les pasteurs garri car elle apparaît compatible avec l'attention portée

par les opérateurs des organisations internationales sur les savoirs écologiques locaux dans le cadre du paradigme actuel du développement participatif. En continuité avec la problématique de recherche à la base de cette thèse, ces considérations nous confirment la possibilité de considérer les pratiques d'utilisation des ressources hydriques comme un domaine de recherche privilégié pour déchiffrer la complexité des formes d'appartenance des groupes garrri et leurs reformulations identitaires face aux opérateurs des organisations internationales.

Cela nous permet de souligner les propriétés relationnelles de l'eau (Van Aken 2012), médiateur social et opérateur culturel pour l'affirmation des catégories ethniques dans le cadre des relations entre différents acteurs à l'intérieur, aussi bien qu'à l'extérieur, des communautés pastorales. Le domaine de l'eau nous permet ainsi d'élargir notre analyse des dynamiques de l'identité ethnique, ce qui constitue un élément central de l'élaboration théorique développée dans notre travail. Plus tôt dans cette thèse, nous avons décrit comment les pratiques de gestion de l'eau et les modalités d'organisation de l'accès participent à la construction de l'identité collective et à la définition des formes d'appartenances sociale (§ 4.2 et 4.3). Conjointement, les considérations proposées dans ce chapitre nous permettent de montrer comment le développement contribue à refaçonner ou impulser les processus de construction ethnique.

Nos réflexions ont été nourries par le débat anthropologique sur les définitions ethniques et leurs osmose. D'un côté, il est nécessaire de reconnaître que les identités ethniques ne sont pas exclusivement fondées sur des particularités culturelles ou linguistiques, et de critiquer la nature "essentialiste" de l'association entre les identités ethniques et ces éléments (Amselle et M'Bokolo 1985). De l'autre, la fluidité des configurations identitaires est d'autant plus marquée dès lors que l'on considère la spécificité historique des régions frontalières, et la manière dont l'histoire et la nature d'une frontière façonnent les relations entre groupes occupant une même zone (Bourgeot 1999 ; Galaty 1999). C'est en particulier par cette perspective qu'il est nécessaire de remettre en cause la pertinence de la notion d'ethnie comme valeur explicative des phénomènes sociaux :

« On ne peut appréhender l' « ethnie » sans prendre en compte les rapports sociaux qui concourent à la structurer. L'ethnie peut apparaître comme une notion idéologique dont l'efficacité politique, facilement manipulable, est redoutable. » (Bourgeot 1999 : 28)

Il est à ce stade nécessaire de considérer ce que signifient les catégories identitaires « Somali » et « Oromo » dans l'histoire locale des régions pastorales étudiées, dans le but de « montrer comment un terme situé dans le temps et dans l'espace acquiert progressivement une multiplicité de sens » (Amselle et M'Bokolo 1985 : 44). Sous cet angle, nous pouvons inscrire le cas des pasteurs garri dans les études anthropologiques qui, dans le sillage de travaux de I. M. Lewis, ont été consacrées à la fluidité des formes d'appartenance tribales en contexte somali (Menkhaus 2010, Hagmann 2005, Djama 1993). Dans la première partie de cette thèse nous nous sommes penchés sur la complexité des formulations identitaires de cette population saisie d'un point de vue historique, et sur le positionnement ambigu de ce groupe le long de la frontière ethnique somali / oromo (§ 3.1 et 3.2). Les résultats de notre ethnographie nous ont permis d'observer la multiplicité de formes d'appartenance sociale établies dans le cadre du système tribal garri à travers l'analyse des pratiques de gestion de l'eau (§ 4.2.2, § 4.3.3) et de l'évolution ces formes d'appartenance mobilisées dans le cadre des activités économiques pastorales face à l'interférence croissante de l'Etat éthiopien dans la gestion des ressources naturelles (§ 5.2.3, § 5.3.2). Les mêmes dynamiques sont en jeu dans le contexte contemporain, où communautés pastorales, acteurs nationaux et internationaux prennent part au processus de développement.

Si l'analyse des réalités sociales et politiques d'un projet de développement nous permet de faire avancer nos réflexions sur les dynamiques de l'identité ethnique, nous voudrions maintenant proposer quelques considérations supplémentaires concernant les connaissances que les démarches participatives sont en mesure de produire. Malgré le passage d'un paradigme de développement "top-down" à une approche axée sur la "participation des bénéficiaires" des projets, de l'imposition d'une « rationalité scientifique » pour la gestion de l'eau à la valorisation des pratiques environnementales autochtones, force est de constater que le savoir local continue d'être conçu par les agents du développement comme un ensemble

d'informations neutres et limitées à la gestion matérielle des points d'eau. Selon cette vision, il s'agirait d'un corpus de notions techniques mobilisées pour identifier le site exact pour le creusement d'un point d'eau profond grâce à la présence de plusieurs espèces d'arbre (*agarsu, wolena, rokaa*, § 4.1.4) ou d'un type de rochier (*kachawa*) indiquant la proximité d'un aquifère souterrain. Ces informations – que les pasteurs garri sont habitués à mettre en avant dans leurs échanges avec les opérateurs des organisations internationales – demeurent déconnectées de l'histoire de la gestion de l'eau ainsi que de son évolution. Malgré l'effort apparent pour saisir les « savoirs indigènes », le paradigme du développement participatif ne parvient pas à saisir la nature politique de la gestion des ressources naturelles (Molle 2008, Ellen et al. 2000).

C'est ainsi que nous avons pu critiquer l'idée que les formes de savoir pour la gestion de l'eau chez les Garri puissent être décrites en mobilisant une notion de "culture" conçue comme ensemble de valeurs et pratiques cohérent et systématique. Au contraire, les informations issues de l'ethnographie dont nous avons illustré quelques exemples dans les chapitres précédents, montrent que les pratiques de gestion de l'eau au sein de cette population sont caractérisées par une variabilité importante, les modalités pour l'organisation de l'accès à chaque point d'eau variant en fonction de l'histoire du site considéré et des relations sociales, culturelles, économiques et politiques nouées à travers la gestion des infrastructures hydriques locales. La variabilité et la complexité des savoirs locaux régissant la gestion des ressources hydriques sont des éléments qui ont émergé du discours de nos interlocuteurs pendant l'enquête :

« Nous n'avons pas une culture Garri "pure" parce que nous sommes rentrés en contact avec d'autres populations et nous nous sommes mêlés avec elles. »  
(entretien 40/2012/H)

Ceci est le témoignage d'un aîné Garri enregistré au cours d'un entretien sur l'histoire et les dynamiques migratoires de cette population. Il permet d'établir un lien avec les travaux anthropologiques portant sur les théories de l'ethnicité décrivant l'impossibilité d'établir une correspondance stricte entre l'unité tribale et l'uniformité culturelle (Poutignat et Streiff Fenart 1995). Ce témoignage confirme également

l'intérêt du cas des Garri pour mener une étude des dynamiques de l'ethnicité dans un contexte de développement, car il suggère que la représentation que les pasteurs garri ont d'eux-mêmes relève plus des relations historiques avec les populations voisines que d'une « spécificité culturelle ».

Nous souhaitons poursuivre l'analyse des limites du modèle de développement participatif en prenant en considération le décalage entre la conception de propriété des points d'eau encouragée par les organisations internationales et les pratiques d'appropriation des points d'eau observée chez les pasteurs garri. Cela nous portera à parler du comité de l'eau, le système de gestion mis en place aux puits réhabilités dans le cadre des projets de développement.

## 6.2. L'introduction du *water committee* ou la "désocialisation" de l'accès à l'eau chez les Garri

### 6.2.1. Modalités d'héritage et inaliénabilité des points d'eau

Nombre d'études (Baroin 2003, Bernus 1992) ont mis en question les résultats mitigés des décennies d'intervention d'hydraulique pastorale. Ces travaux ont souligné les dysfonctionnements entraînés par une politique de multiplication des points d'eau et de modernisation des systèmes d'abreuvement mise en œuvre au Sahel depuis les années 1950. Ces projets étaient trop exclusivement fondés sur des considérations techniques, exigeaient une maintenance plus élaborée et comportaient des coûts de fonctionnement élevés. Ils ont entraîné des déséquilibres écologiques et sociaux importants liés à la concentration de la population humaine et animale à proximité des points d'eau et à la dérégulation de l'accès à l'eau et aux pâturages environnants.

Dans le contexte pastoral éthiopien, le décalage entre les pratiques locales pour la gestion de l'eau et les systèmes de gestion encouragés par les organisations

internationales est exemplifié par le cas des *berked* (§ 6.1.2). La construction de ces réservoirs d'eau pluviale, visant à améliorer la disponibilité d'eau auprès des populations locales, s'est révélée incompatible avec les pratiques de mobilité des pasteurs et a contribué à augmenter la concentration animale autour des points d'eau et par conséquent la dégradation des pâturages environnants (Tache 2000, Kassa 2000, Helland 1982). Face à ces critiques, les organisations internationales ont réorganisé leurs activités autour du modèle de développement participatif. Nous avons commencé à questionner la viabilité de ce paradigme d'intervention à partir du présupposé selon lequel chaque groupe ethnique serait le "gardien" d'une culture particulière pour la gestion de l'eau. Cette approche, identifiant les bénéficiaires des projets sur la base de leur appartenance ethnique (dont les savoirs sur l'eau seraient une expression), résulte inappropriée dans un contexte historiquement marqué par une complexité des appartenances sociales et des formulations identitaires, et ne permet pas de saisir la variabilité des savoirs sur l'eau (§ 4.2 - 4.3), ni de rendre compte de leur évolution (§ 5.2 - 5.3).

Le régime de propriété des points d'eau est un autre argument pertinent à l'analyse des projets de développement hydrique. Pour analyser les formes d'appropriation des points d'eau chez les pasteurs garri nous introduisons des informations concernant la transmission du rôle du constructeur (*konfi*) et du responsable de la définition de l'ordre d'abreuvement (*abba herega*).

Rappelons que chez ces pasteurs l'accès aux points d'eau est organisé à travers deux principales institutions sociales : l'*abba herega*, la personne responsable de la définition de l'ordre d'abreuvement, de la maintenance et du nettoyage du point d'eau et du terrain environnant, et le *konfi*, terme identifiant la personne qui a construit le *ella*. Pendant les saisons sèches, quand les *ella tula* sont utilisés, le travail de l'*abba herega* consiste à prendre contact avec les pasteurs qui en sont les usagers, accorder l'accès en fonction de la dimension de leurs troupeaux et veiller à ce que l'ordre d'abreuvement soit respecté.



Dans la *kebele* de Amiko (*wereda* de Hudet) nous avons rencontré Adan Alio<sup>337</sup>, *konfi* d'un point d'eau profond (*ella tula*) situé à quelques kilomètres du centre du village. Ce point d'eau a été construit par le grand-père de notre interlocuteur, Adan Alio, qui a ensuite « hérité » le rôle de *konfi* au décès de son père (photo 8).



Photo 8 : Le *ella tula* situé à 14 kilomètres d'Amiko dont Adan Alio est le *konfi*.

Adan Alio nous a expliqué que, en cas de décès du constructeur, le rôle du *konfi* est hérité selon l'ordre de priorité suivant : en premier lieu, le plus grand des enfants du *konfi* (*inan* en somali) ; en deuxième lieu, le plus grand de ses frères (*walaal*) ; en

---

<sup>337</sup> Entretien 44/2012/H.

troisième lieu, par un membre de son lignage. En cas de transmission du rôle du *konfi* au fils aîné, le point d'eau prendra le nom de ce dernier et, en même temps, le nouveau *konfi* pourra choisir l'*abba herega*. Selon l'un de nos informateurs<sup>338</sup>, la transmission du rôle du *konfi* sur la base des relations patrilineaires est un reflet de l'influence de la loi musulmane auprès des éleveurs Garri. Les modalités d'héritage du père aux fils seraient ainsi règlementées par la loi musulmane, que cela concerne la transmission du rôle du *konfi* ou celle du bétail.

Quant au rôle de l'*abba herega*, il peut être transmis en cas de décès de la personne initialement désignée par le *konfi*, où si cette dernière est jugée incapable de gérer l'organisation de l'accès au point d'eau (par exemple en cas de maladie ou de déplacement). Ainsi, le rôle d'*abba herega* est attribué en premier lieu à l'aîné de la fratrie du *konfi* (*walaal*) et en deuxième lieu au fils aîné du frère du *konfi* (*ina'adeer*). La troisième possibilité consiste à assigner le contrôle du point d'eau au lignage du *konfi*, sous la supervision des aînés (qui à leur tour peuvent nommer un *abba herega*).

Pour résumer, les relations de parenté agnatique mobilisées pour assigner les rôles du *konfi* et de l'*abba herega* sont les suivantes :

	<i>konfi</i>	<i>abba herega</i>
1er choix :	<i>inan</i> (fils aîné)	<i>walaal</i> (frère aîné du <i>konfi</i> )
2ème choix :	<i>walaal</i> (frère aîné)	<i>ina'adeer</i> (enfants des frères du <i>konfi</i> )
3ème choix :	membres du <i>reer</i>	membres du <i>reer</i>

Tableau 5 : Les relations de parenté mobilisées pour la transmission du rôle du *konfi* et de l'*abba herega*

Nous soulignons le principe commun d'un choix selon une proximité agnatique progressive. Ainsi chez les Garri la gestion des points d'eau est conforme aux logiques agnatiques selon lesquelles les agnats proches et les groupes qui descendent

<sup>338</sup> Entretien 41/2012/H

d'eux expriment cette proximité par l'accès aux ressources. Cela a été observé auprès d'autres groupes pastoraux (Peters 1987, Bonte 1979a). Par exemple, chez les Ahânda au Soudan (Casciarri 2011), il y a une correspondance entre les modalités d'accès et de gestion des différents types de points d'eau et les niveaux de segmentation. L'appartenance à la tribu (*gabila*) confère le droit de construction des puits, et l'organisation sociale des travaux d'entretien, le groupement du *awlad* correspondant chez ces groupes nomades à l'unité résidentielle du campement (*farig*), défini les modalités d'appropriation et de gestion des points d'eau moins profonds (*hafir*).

Le choix multiple qui caractérise la désignation de l'*abba herega* – en mobilisant des relations de co-résidence entre membres du même campement et des relations agnatiques – répond au besoin d'identifier une personne qui puisse s'occuper de l'organisation de l'accès à l'eau dans une société qui fait de la mobilité au sens large le principal facteur permettant sa reproduction. Cette flexibilité reflète le besoin de pouvoir « recruter » un *abba herega* au sein de plusieurs cercles sociaux en raison du manque de main d'œuvre pour coordonner l'abreuvement des troupeaux déterminé par le processus de sédentarisation. En effet les relations sociales favorisées dans la transmission du rôle de l'*abba herega* sont les mêmes que celles enregistrées dans le cadre du recensement d'un campement nomade (§ 5.3.2), où les frères habitent et se déplacent souvent ensemble avec leurs familles pendant les saisons sèches. Il est ainsi logique que les membres d'un campement qui ont participé à la construction d'un point d'eau identifient l'*abba herega* en mobilisant les mêmes relations de proximité impliquées dans l'organisation des activités d'élevage et dans la planification des déplacements nomades<sup>339</sup>.

L'inscription de la transmission des rôles du *konfi* et de l'*abba herega* dans des relations de parenté est un élément central aux formes d'appropriation des points d'eau chez les Garri. En ce qui concerne les points d'eau peu profonds (*ella adadi*), de construction plus récente, comme nous l'avons vu, l'interdiction qui empêchait au

---

<sup>339</sup> Les mêmes liens de parenté (frère et fils du frère) sont mobilisés pour désigner un *ugas* en cas de décès d'un aîné.

constructeur d'un point d'eau de présider personnellement la coordination des opérations d'abreuvement est de moins en moins respectée (§ 4.1.4). Dans ce cas le constructeur jouit d'un accès prioritaire et d'un pouvoir décisionnel dans l'organisation de l'ordre d'abreuvement (§ 5.2.3). Cependant, la transmission des *ella adadi* demeure inscrite dans les relations agnatiques que nous venons d'évoquer. Ces points d'eau moins profonds, bien que caractérisés par une modalité d'organisation de l'accès plus individualisée, ne sont donc pas un bien aliénable. Ces considérations nous permettent de souligner que les relations agnatiques ne sont pas seulement réaffirmées à travers le partage des positions d'abreuvement, mais aussi à travers la transmission du rôle de *konfi* d'une génération à l'autre. Nous souhaitons maintenant montrer comment ces relations, qui relèvent du contrôle communautaire sur les ressources hydriques, ont été systématiquement négligées dans la lecture des autorités étatiques (§ 6.2.2) et dans les pratiques des organisations internationales du développement (§ 6.2.3).

#### 6.2.2. « Le comité de l'eau » et le statut conflictuel des puits « modernes »

Chez les pasteurs garri les points d'eau demeurent inaliénables, et leur contrôle indissociable des relations sociales sur la base desquelles l'accès à l'eau est distribué. Ces considérations nous permettent de spécifier que la compréhension des formes d'appropriation des ressources pastorales en tant qu'appropriation privative est limitée : il s'agit d'une observation que nous avons d'abord formulée par rapport à la circulation du bétail, aux pratiques de partage et aux relations d'entraide et solidarité établies à travers l'échange des animaux (§ 2.3.1), et que nous pouvons maintenant élargir aux ressources hydriques. Notre recherche confirme le fait que, si des dynamiques d'individualisation dans les pratiques de gestion des ressources hydriques sont en jeu, comme le montre le cas des *ella adadi*, la notion de « propriété privée » n'est pas appropriée pour décrire les formes d'appropriation pratiquées par les pasteurs garri. Cette contradiction s'est matérialisée pendant notre enquête dans les

difficultés liées à traduction du terme « privé ». Il s'agit d'un concept inusité chez les Garri qui ne permet pas de rendre compte des processus décisionnels au niveau communautaire concernant les pratiques d'élevage et de distribution de l'accès aux ressources naturelles<sup>340</sup>.

Pourtant, les points d'eau *ella adadi* sont définis comme *private hand-dug well* dans la catégorisation adoptée par les fonctionnaires de l'Etat dans le cadre du recensement des points d'eau existants sur l'ensemble du territoire de la *wereda* de Moyale réalisé par le Water Office de la Somali Region<sup>341</sup> (Staro 2013). La lecture du régime de propriété des *ella adadi* en tant que points d'eau privés ne tient pas compte d'une situation plus complexe où le point d'eau demeure inaliénable et la transmission du rôle du constructeur inscrite dans les relations agnatiques. En même temps, cette lecture est cohérente avec les politiques politiques économiques néolibérales fondées sur une conception de l'eau comme un droit universel, mais aussi comme un bien économique (Harvey et Reed 2006), et qui identifient la communauté locale comme principal « partenaire » auquel déléguer la responsabilité de la gestion des systèmes d'approvisionnement hydrique sans prêter aucune attention aux formes d'inégalités et aux relations de pouvoir en jeu dans la gestion de l'eau (Van Aken 2012a)

Pour illustrer comment ces politiques ont été adoptées dans le contexte éthiopien, citons le document du Pastoral Community Development Projet (2003-2018) financé par la Banque Mondiale dans lequel sont explicités les directives pour orienter les projets de développement hydrique :

« Il est nécessaire d'adopter une politique qui, tout en reconnaissant le système local de gestion de l'eau, puisse soutenir la privatisation progressive comme une stratégie d'adaptation. »<sup>342</sup> (PCDP 2007 : 134)

---

<sup>340</sup> Il nous paraît pertinent à ce propos de citer un commentaire de l'un de nos traducteurs, Hussein Mohamed, enregistré pendant un entretien. « Nous n'avons pas un mot pour traduire 'privé' (private). Même mes fils, je ne peux pas dire qu'ils sont à moi, car ils appartiennent à la communauté » (conversation avec Hussein Mohamed, Negelle, 1/10/12)

<sup>341</sup> Selon les documents que nous avons consultés en décembre 2012 et qui font référence à un recensement réalisé en 2010, il y a 323 *ella adadi* dans la *wereda* de Moyale, dont 254 en fonction et 69 hors service (entretien 24/2011/M).

<sup>342</sup> « There is a need for a policy that recognizes indigenous management system but accommodate the emerging privatization as a coping strategy. » (PCDP 2007 : 134)

Cet extrait montre comment la rhétorique de la participation, axée sur la mise en valeur des savoirs écologiques locaux pour la gestion des ressources naturelles, est couplée avec d'autres objectifs – dans ce cas, l'encouragement vers l'affirmation de la propriété privée des ressources naturelles – qui sont en contradiction avec les pratiques locales. Nous soulignons également que l'incitation à la propriété privée des ressources naturelles est l'une des « solutions » proposées par la thèse de la « tragédie des biens communs » (§1.1.4). Formulé à la fin des années 1960, ce paradigme postulant l'inefficacité des modalités de gestion communautaire des ressources naturelles a contribué à consolider le présupposé concernant l'irrationalité écologique des pasteurs ainsi qu'à légitimer des pratiques d'expropriation ou privatisation des biens communs. Elle continue d'influencer la représentation des réalités locales et, comme nous le verrons dans les pages suivantes, à légitimer les projets de développement fondés sur ces représentations. En outre, l'idée que la mise en place d'un régime de propriété privée pour la distribution de l'accès à l'eau correspond à une « capacité d'adaptation » (*coping strategy*) pour faire face à une situation de stress écologique reproduit une vision dépolitisée et naturalisée du nomade, dont les pratiques de mobilité devraient être considérées comme une simple réponse aux contraintes de l'environnement (§ 2.2).

Les données sur le statut « privé » des *ella adadi*, sont d'autant plus importantes qu'elles sont utilisées comme base de départ par les organisations internationales lors de la planification des projets de développement hydrique. Aujourd'hui la réhabilitation de ce type de point d'eau constitue l'une des principales activités réalisées par les organisations internationales présentes dans la région. Dans ce cadre, l'intervention des ONG peut aboutir à la rénovation de la structure physique des points d'eau à travers l'augmentation de la profondeur, le renforcement des murs internes et la construction d'un abreuvoir. Un système d'extraction de l'eau peut être aussi mis en place à travers l'installation d'une pompe (alimentée par un moteur ou manuelle, voir photo n. 9) : dans ce cas, un comité de l'eau (*water committee*) est aussi créé pour gérer le point d'eau et coordonner l'accès<sup>343</sup>.

---

<sup>343</sup> Entretien 59/2012/N.



*Photo 9 : Un ella adadi réhabilité par une ONG et géré par le système du comité de l'eau près de Hudet.*

Avant d'analyser les caractéristiques de ce système de système de gestion, nous voulons montrer quels sont les facteurs qui ont contribué à son affirmation. Un premier facteur relève des politiques internationales du développement. En effet, le système du comité de l'eau, qui comporte une monétisation de l'accès, est conforme à l'impératif des organisations internationales et leurs bailleurs de fond consistant à consolider l'autonomie financière et la rentabilité des projets à travers une augmentation des recettes (Allès et Brochier-Puig 2013 : 106). La notion de « utilisateur payeur » (*user pay principle*) que nous retrouvons appliquée dans le comité de l'eau reflète une tendance à encourager un usage de l'eau en milieu rural plus "productif" et fondé sur une conception de l'eau comme étant principalement un bien économique, soumis aux lois de marché (Benjaminsen et Lund 2002). Dans le contexte éthiopien, cette politique a été intégrée dans les stratégies de développement nationales ; les « consignes » formulées par le gouvernement pour orienter le travail



des organisations internationales dans le secteur hydrique auprès des populations pastorales sont à cet égard significatives :

« La considération de l'eau en tant qu'un bien économique se concrétise dans le système d'organisation et dans les modalités de paiement de l'accès. Cependant, ces critères pour la gestion de l'eau pourraient nécessiter de beaucoup de temps pour être acceptées dans basses terres pastorales et agro-pastorales, là où des valeurs culturelles et des lois coutumières traditionnelles régissent l'utilisation des ressources naturelles. À cet égard, il est nécessaire de mettre en place dès maintenant des stratégies appropriées pour faire en sorte que ces principes soient ou acceptés par les bénéficiaires, ou modifiés pour répondre aux conditions locales. »<sup>344</sup> (PCDP 2007: 137)

Dans ce texte les réticences que les organisations internationales pourraient rencontrer dans la mise en pratique d'une conception de l'eau comme bien marchand sont attribuées aux valeurs culturelles et traditionnelles des communautés pastorales<sup>345</sup>. L'écart entre la rhétorique du modèle de développement « participatif », visant à mettre en valeur les formes de savoir local, et une « culture locale », conçue comme un obstacle à la marchandisation de l'accès à l'eau apparaît ici de manière évidente. Nous retrouvons les présupposés que nous avons analysés au début de cette thèse (§ 1.1.1) concernant les représentations de l'irrationalité écologique, l'inefficacité productive et le conservatisme culturel des nomades basées sur une conception désocialisée de la nature. Le développement équivaut à l'affirmation d'une gestion de l'eau plus productive et « moderne », dissociée des relations sociales sur lesquelles l'organisation de l'accès est organisée.

Un deuxième facteur est plus directement lié au contexte institutionnel éthiopien et à son évolution récente. L'institution du *water committee* a été introduite comme système de gestion des points d'eau créés par l'Etat éthiopien à la fin des années 1980. Ce comité s'inscrit dans les unités de gouvernement au niveau de village, les

---

<sup>344</sup> « Permit systems for development and fee charges for utilization are dawn from the policy principle of water as economic good. However, reviewing these from the lowlands pastoral and agro-pastoral communities cultural values, affordability and traditional customary laws, it might take a long time to get acceptance. In this regard, the supervising bodies should design appropriate strategies right from now either to make these principles accepted by the beneficiaries or modify to fit the local conditions of these areas. » (PCDP 2007: 137)

<sup>345</sup> Le document du Pastoral Community Development Project (PCDP 2007) décrit la difficulté de mettre en place un système de paiement de l'accès à l'eau en termes d'un décalage entre les politiques de développement et les réalités sociales où les projets sont implémentés (voir l'annexe IV).



*kebele*, mises en place dans le cadre du processus de bureaucratisation de l'Etat éthiopien pendant le régime du Derg (1974-1991, § 3.3.1). Souvent, le président de la *kebele*, représentant du gouvernement, était aussi nommé directeur du comité de l'eau, ce qui peut être considéré comme un instrument de mobilisation et de contrôle politique participant à légitimer le pouvoir de l'Etat au niveau local (Wood 1994 : 7). Ce pouvoir a été consolidé à travers les ressources de l'aide humanitaire car les *kebele* étaient directement responsables de la distribution des denrées alimentaires mises à disposition par les organisations internationales.

Avec la chute du régime du Derg et la réorganisation de l'Etat éthiopien sur une base fédérale, les *kebele* ont continué à représenter le principal partenaire local pour la coordination des activités de développement. Ce comité de l'eau a été ainsi identifié comme système de gestion adopté par les organisations internationales. Cela s'explique par la nécessité d'utiliser des formes de gouvernement local déjà existant pour la gouvernance des projets de développement. Le *water committee* apparaissait aussi aux yeux des agents de développement comme un système de gestion permettant d'encourager la prise en charge de la gestion des ressources hydriques par la communauté locale. En réalité, comme nous venons de l'évoquer, les membres du comité (un caissier, un président, un comptable, un opérateur pour la distribution de l'accès et une personne chargée du nettoyage) ont toujours été sélectionnés par les représentants de la *kebele*. En choisissant le *water committee* comme système de gestion pour les points d'eau réhabilités dans le cadre des projets de développement, les organisations internationales continuent aujourd'hui à "régénérer" l'autorité des *kebele* et à reproduire les relations de pouvoir entre l'Etat et les populations rurales. Nous pouvons ainsi mettre en lumière deux dynamiques : d'un côté, la reproduction des relations de pouvoir entre l'Etat éthiopien et les populations pastorales à travers l'identification du comité de l'eau, émanation des *kebele*, comme système de gestion pour l'organisation de l'accès à l'eau ; de l'autre côté, la marchandisation des ressources hydriques et l'affirmation d'une idée de l'eau désincarnée des relations sociales et des formes d'appartenance historiquement mobilisées pour l'organisation de l'accès à l'eau.

Les points d'eau qui font l'objet de l'intervention de réhabilitation sont qualifiés de « communautaires » par les organisations internationales bien que les relations sociales qui régissent l'organisation de l'accès sont systématiquement négligées. La communauté à laquelle les acteurs du développement font référence est conçue comme une entité homogène ; elle reproduit une conception de la société locale anhistorique et apolitique qui, comme nous l'avons évoqué au début de ce chapitre (§ 6.1.3), répond au besoin de standardiser la réalité locale où les acteurs internationaux interviennent. Cette communauté, d'abord conçue comme un instrument de gestion, est "vidée" des dynamiques régionales et des relations sociales et politiques à travers lesquelles les pasteurs gari ont pu historiquement affirmer le contrôle collectif sur leur territoire.

L'exclusion des relations sociales que l'on peut observer auprès des points d'eau gérés à travers le système du *water committee* exerce un impact sur la viabilité de ce type système de gestion et sur la capacité des projets de développement d'accomplir leur objectif d'améliorer l'accès à l'eau. Le cas du puits avec pompe à moteur de Chilanko est à ce propos révélateur : il s'agit d'un point d'eau initialement construit en 1972, pendant la guerre de l'Ogaden, pour approvisionner les campements militaires installés dans la région. Les habitants du village se souviennent que l'accès était gratuit pendant le conflit, car le carburant était fourni par le gouvernement militaire. Depuis la fin du conflit, la profondeur initiale de ce point d'eau de 120 mètres s'est réduite à 96 mètres à cause de l'envasement, car les habitants ne disposaient pas des ressources financières nécessaires pour entretenir le point d'eau et assurer le fonctionnement constant du moteur pendant les saisons sèches (entretien 7/2008/C).

D'autres problèmes, cette fois-ci liés à la régulations de l'accès, émergent aux points d'eau *ella adadi* qui ont été réhabilités plus récemment suite à l'intervention des organisations de développement et aujourd'hui gérés par le système du comité de l'eau. Cela est confirmé par la fréquence des conflits autour de la définition de l'ordre d'abreuvement qui ont lieu là où le système de gestion locale a été remplacé par le comité de l'eau. Un élément qui permet de comprendre la récurrence de ces disputes

concerne le processus d'appropriation par les ONG des *ella adadi*, originellement construits dans le cadre d'une initiative individuelle par des pasteurs garri. Il est significatif à ce propos de mentionner que, après les travaux de réhabilitation de la structure physique et la mise en place du *water committee*, le point d'eau auparavant nommé à partir du constructeur (*konfi*), prend le nom de l'ONG qui a réalisé les travaux de réhabilitation. D'après les pasteurs que nous avons interrogés, les épisodes de conflit concernant la définition de l'ordre d'abreuvement ont le plus souvent lieu aux points d'eau où ce système de gestion a été mis en place.

« Il y a plus de problèmes avec le comité de l'eau. Par contre, s'il y a un *abba herega*, il donnera l'accès par rapport à la quantité d'eau disponible et au nombre de personnes en attente. Avec le comité de l'eau l'accès est ouvert à tous, souvent il y a trop de monde et ainsi les problèmes se produisent. » (entretien 47/2012/M)

Nous avons mentionné plus tôt (§ 4.1.4) que le choix du nom de l'*ella* est en lien avec l'attribution des rôles du *konfi* et de l'*abba herega* et les relations sociales mobilisées pour définir l'ordre d'abreuvement. Ainsi, dans le cas des *ella adadi*, l'organisation de l'accès sur la base d'un système déconnecté de ces relations et des dynamiques de négociations qui favorisent la construction de liens de confiance entre pasteurs équivaut à la décomposition de ces liens communautaires.

### 6.2.3. Monétisation de l'accès et résistance à la marchandisation de l'eau

Les contradictions du comité de l'eau que nous avons mentionnées dans les pages précédentes peuvent être saisies davantage en considérant les modalités d'organisation de l'accès aux points d'eau gérés à travers ce système. Prenons l'exemple d'un puits doté d'une pompe à moteur situé dans le village Chilanko, à environ 120 kilomètres de la ville de Moyale. Les opérations d'organisation de l'accès ont été décrites comme suit par un de nos informateurs :

« Quand le moteur commence à vibrer beaucoup de pasteurs se rassemblent autour du point d'eau avec leurs troupeaux. Souvent il est nécessaire d'atteindre quatre ou cinq jours pour pouvoir abreuver les animaux. S'il y a trop de monde il faudra aller ailleurs. Beaucoup de pasteurs n'arrivent pas à

obtenir l'accès. Certains réussissent, d'autres échouent. Il est interdit de prendre l'eau sans respecter les procédures et l'ordre d'abreuvement définies par le comité de l'eau. » (5/2008/M)

Nous avons vu que le principal critère régissant l'organisation de l'accès aux points d'eau où le système des trois jours est en vigueur (§ 4.3) concerne les relations sociales entre pasteurs. Le choix du point d'eau où les éleveurs amènent leurs troupeaux est fondé sur les appartenances lignagères ou sur le rapport de confiance avec l'*abba herega*. Ces relations sont mises en jeu aussi dans l'organisation de l'accès à l'eau aux points d'eau *ella adadi* où le constructeur jouit d'une marge de manœuvre et d'une autorité décisionnelle majeure en ce qui concerne la définition de l'ordre d'abreuvement. Dans le cas de points d'eau gérés par un *water committee*, la désocialisation de l'accès est illustré par l'image évocatrice des éleveurs qui se rapprochent du point d'eau dès que le moteur de la pompe se met en marche et retentit dans les zones environnantes.

L'analyse des changements introduits par le comité de l'eau nécessite de quelques précision concernant la monétisation de l'accès. En effet le paiement en argent peut être également pratiqué aux points d'eau peu profonds *ella adadi* où le *konfi* est aussi responsable de la définition de l'ordre d'accès sans déléguer cette tâche à une autre personne. Cette pratique fait l'objet de débats et discussions au sein de la communauté pastorale Garri. Cela a été explicitement critiqué par nos interlocuteurs : « aujourd'hui tout le monde veut devenir *abba herega* mais ils ne savent pas comment gérer un point d'eau »<sup>346</sup>. Le savoir en jeu concerne la maintenance du point d'eau, mais il s'agit aussi d'un savoir-faire lié à l'organisation de l'accès et à la négociation des positions d'abreuvement avec les autres pasteurs. A ce propos, l'un des arguments cité le plus souvent pour blâmer les modalités de distribution de l'accès aux *ella adadi* concerne la monétarisation de l'accès. Les informations que nous avons pu recueillir à ce propos sont contradictoires : dans la plupart des cas, ce paiement est considéré comme une indemnité pour le travail d'organisation de l'abreuvement et l'expression oromo *waan abba herega* (« la rétribution de l'*abba herega* ») est utilisée. Cela a été

---

<sup>346</sup> Entretien 26/2011/H.

confirmé pendant les entretiens : « L'eau ne peut pas être vendue, et nous ne connaissons pas le prix de l'eau »<sup>347</sup>.

Il n'y a pas de prix fixe et les modalités de paiement varient en fonction des arrangements entre les pasteurs, du moins pour ce qui concerne les bovins<sup>348</sup>. Ainsi, les modalités d'organisation de l'accès aux *ella adadi* reflètent les relations sociales entre l'*abba herega* et les éleveurs qui demandent de pouvoir abreuver leurs troupeaux. Le choix de l'*ella* où un pasteur amène son troupeau tout au long de la saison sèche est toujours soumis aux dynamiques de négociation avec l'*abba herega*.

« Cela dépend de la personne que l'on rencontre au point d'eau. Un *abba herega* peut vous demander de payer 60 birr pour avoir accès à l'eau pendant toute la saison sèche, un autre peut vous demander 140 birr. » (43/2012/H)

Ainsi les négociations entre pasteurs demeurent au centre de la définition de l'ordre d'abreuvement et la monétisation de l'accès n'équivaut pas à sa simple marchandisation. En outre, la communauté pastorale exerce un contrôle au niveau collectif sur le travail de l'*abba herega* car, comme il nous a été dit pendant les entretiens, « un *abba herega* qui suit l'argent sera discrédité aux yeux des autres pasteurs »<sup>349</sup>.

La monétisation de l'accès à l'eau est un phénomène qui doit être observé parallèlement à d'autres dynamiques décrites dans les chapitres précédents : le déclin de l'appartenance clanique comme critère exclusif pour l'organisation de l'accès (§ 4.1.4), la nouvelle distribution géographique des pasteurs garri dans les régions pastorales du sud éthiopien et un nouveau contrôle du territoire dont la multiplication des *ella adadi* est un élément majeur (§ 4.2.1), l'affaiblissement de l'autorité des *ugas* cooptés par le gouvernement régional (§ 5.2.2), l'intégration des sociétés pastorales dans les réseaux économiques régionaux caractérisés par des liens importants entre milieu urbain et rural (§ 5.3.1). Les échanges monétaires pour l'organisation de

---

<sup>347</sup> Entretien 47/2012/M.

<sup>348</sup> Comme nous l'avons vu (§ 4.3.2) pour les vaches et les petits ruminants les éleveurs Garri paient une fois pour sécuriser l'accès au point d'eau pendant toute la saison sèche ; pour les chameaux, l'accès est accordé contre paiement chaque jour.

<sup>349</sup> Entretien 43/2012/H.

l'accès à l'eau n'effacent pas pour autant les logiques sociales définissant l'ordre d'abreuvement et n'équivalent pas à l'affirmation exclusive de la valeur de l'eau en tant que bien marchand. Si une position dans l'ordre d'abreuvement peut être assignée contre un paiement en argent, les droits d'accès à l'eau sont encore inscrits dans les relations de parenté et dans les pratiques de négociation entre pasteurs.

Le type de paiement pratiqué aux points d'eau gérés par le système du comité de l'eau est différent. Ici la définition de l'ordre d'abreuvement ne prend pas en compte les relations agnatiques et les liens divers entre les pasteurs et l'*abba herega*, et les disputes pour la définition de l'ordre d'accès sont le plus souvent liées aux échanges monétaires. Le paiement en argent a été mis en place par les pasteurs garri comme un moyen permettant de mettre les membres du comité « sous pression » afin d'obtenir un accès plus rapide, sans respecter l'ordre d'abreuvement défini par le comité de l'eau<sup>350</sup>. Comme affirmé par un éleveur Garri : « On paie en cash aussi pour mettre plus de pression sur le comité de l'eau s'il y a beaucoup de monde afin d'avoir l'accès plus rapidement »<sup>351</sup>.

Nous rejoignons ici l'analyse de J-P. Olivier de Sardan (1999) sur le besoin de comprendre les phénomènes de corruption au sein des systèmes de valeur et des logiques sociales qui permette de les expliquer. Du point de vue du projet de développement, les transactions monétaires pour altérer l'ordre d'abreuvement sont considérées illégales et comme l'expression d'une corruption locale dans la gestion de l'eau. Cette lecture est cohérente avec la vision désocialisée de l'accès à l'eau que le système du comité de l'eau met en place. A partir de l'analyse de la complexité des relations sociales régissant la distribution de l'eau que nous avons décrite dans cette thèse, nous observons que, à travers ces échanges monétaires, les pasteurs garri négocient les normes régissant la distribution de l'accès plutôt que le prix de l'eau. La logique sociale permet de banaliser et de légitimer ces pratiques en tant que stratégie adéquate pour réaffirmer les réseaux de négociation et les formes de socialité sur lesquelles l'organisation de l'accès à l'eau a été historiquement fondée. Cela nous

---

<sup>350</sup> Entretien 7/2008/C.

<sup>351</sup> Entretien 11/2008/M.

permet d'inscrire les résultats de notre ethnographie dans le cadre des travaux anthropologiques consacrés à l'analyse des pratiques locales dans une situation de modernisation hydraulique (§ 2.1.2) : si, dans un contexte sédentaire et agricole, la réaffirmation des logiques locales régissant l'organisation de l'accès à l'eau se concrétise par une intervention matérielle sur le réseau hydraulique (Van Aken 2012), les mêmes dynamiques peuvent être observées dans un contexte nomade et pastoral lorsque l'on s'intéresse au détournement et à la transformation des modalités de gestion des points d'eau.

Nous pouvons ainsi prolonger les réflexions que nous avons proposées dans la première partie de cette thèse (§ 2.1.3) concernant la possibilité de consacrer une étude anthropologique à la gestion des ressources hydriques dans un contexte nomade, où les logiques sociales régissant la gestion de l'eau ne sont pas inscrites dans la matérialité d'un système d'irrigation. En effet dans notre étude de cas l'intervention des organisations internationales vise à « moderniser » le système de gestion régissant l'organisation de l'accès à l'eau, en affirmant une vision de l'eau désincarnée des relations de parenté. Face à cette dynamique, les pratiques de « corruption » observées auprès des points d'eau gérés par un *water committee* permettent aux pasteurs garri de réaffirmer l'imbrication sociale de l'organisation de l'accès. Observées du point de vue des pasteurs garri, ces pratiques ne constituent pas une anomalie, mais plutôt une réinscription des logiques sociales sur la base desquelles l'eau a été historiquement gérée auprès de ces groupes. En même temps le pouvoir de négociation basée sur la richesse risque de reproduire et amplifier les inégalités économiques entre pasteurs.

Les effets des projets de développement que nous venons de décrire sont en contradiction évidente avec les objectifs des organisations internationales opérant dans le cadre du modèle d'intervention participatif. Tout en poursuivant la mise en valeur des formes de savoirs communautaires pour la gestion des ressources naturelles, ces projets obtiennent l'effet contraire : l'affaiblissement des liens communautaires régissant l'organisation de l'accès aux points d'eau. La paupérisation des populations pastorales peut être observée lorsque l'on considère les changements

techniques et sociaux résultant des projets de développement dans le domaine de la gestion des ressources hydriques. Nous pouvons ainsi parler de marginalisation de ces groupes, à condition de signifier par cela une condition de dépendance des ressources matérielles et symboliques, des technologies et des valeurs importées de l'extérieur et liées à l'utilisation des ressources hydriques qui échappe au contrôle des populations locales.

### 6.3. Puiser les ressources du développement dans un contexte de compétition pour le contrôle des ressources naturelles

#### 6.3.1. *Détournement des projets de développement dans un cadre administratif changeant et conflictuel*

Nous souhaitons terminer cette partie en recentrant notre attention sur le processus de changement social dans la perspective introduite au début de ce chapitre (§ 6.1.1) qui consiste à refuser toute lecture normative de la notion de « développement » (Olivier de Sardan 1995). Les dynamiques de changement impulsées par l'intervention des organisations internationales ne relèvent pas des objectifs poursuivis pas les planificateurs, mais plutôt de la négociation entre opérateurs internationaux et population locale, entre « développeurs » et « développés ». Notre but consiste à montrer que, d'un côté, l'intervention des organisations internationales opère une influence importante sur les pratiques de gestion de ressources naturelles, notamment de l'eau – ce que nous avons identifié dans le processus de désocialisation de l'eau et de marginalisation des logiques locales régissant l'organisation de l'accès aux ressources hydriques. De l'autre côté, les populations locales jouissent d'une marge de manœuvre dans les relations avec les acteurs du développement qui leur permet de poursuivre des objectifs spécifiques, cohérents avec l'histoire locale de gestion des ressources naturelles et avec les dynamiques de compétition pour le contrôle du territoire. Autrement dit, si dans les



pages précédentes nous avons décrit le processus de désocialisation de l'eau comme élément majeur des modalités d'intervention des organisations internationales, nous souhaitons maintenant illustrer le processus de "resocialisation" des ressources en jeu dans le contexte de développement que nous avons étudié. Ce processus, comme nous le montrerons dans les pages suivantes, concerne les ressources naturelles et en particulier l'eau, mais aussi les ressources matérielles et symboliques du développement et de l'aide humanitaire<sup>352</sup>.

L'attention portée sur les pratiques des différents acteurs concernés par le processus de changement nous permet de considérer le développement à l'instar d'autres phénomènes sociaux. L'impact de l'intervention des acteurs internationaux n'est pas limité au seul domaine de la gestion des ressources naturelles, mais s'inscrit dans un contexte de négociation capable d'affecter différentes sphères de la vie socio-culturelle, économique et politique des populations concernées. Cette perspective nous permet de ne pas limiter notre démarche à une simple critique des organisations internationales, pour rendre compte du fait que les projets de développement, inscrits dans une dynamique de négociation dans lesquelles les populations locales jouissent d'une marge de manœuvre importante, deviennent une composante des réalités observées sur le terrain.

Ces considérations sont confortées par les résultats de notre ethnographie. Ainsi, l'impact du processus de désocialisation de l'eau que nous avons décrit dans les pages précédentes doit être nuancé en rendant compte d'autres contextes où, en dépit de l'intervention des organisations internationales, l'eau demeure au centre des relations sociales entre les pasteurs garri et des formes de contrôle du territoire au niveau communautaire.

Le cas de la *kebele* d'Amiko nous permet d'illustrer ce point. Dans cette localité, une seule personne peut être responsable de la définition de l'ordre d'abreuvement (*abba herega*) pour la totalité des points d'eau présents dans cette

---

<sup>352</sup> Nous rejoignons J-P. Olivier de Sardan (2011b) pour questionner la différence entre urgence humanitaire et développement. Comme observé par l'auteur, face à ces formes d'aide diversifiées, qui sont légitimées par diverses rhétoriques, reposent sur des compétences professionnelles et des institutions distinctes, et qui s'inscrivent dans des régimes temporels différents (l'un conjoncturel et l'autre structurel), les populations locales ou les « bénéficiaires » adoptent des stratégies similaires.

localité. Cette configuration des arrangements locaux pour l'organisation de l'accès, autrefois largement pratiquée par les pasteurs garri (§ 4.1.4), est aujourd'hui de moins en moins répandue. En effet, nous avons décrit le processus de changement dans les pratiques de définition de l'ordre d'abreuvement et la tendance à identifier un *abba herega* pour chaque point d'eau. Cette fragmentation des modalités d'organisation de l'accès, qui a été attribuée par nos interlocuteurs à un manque de confiance entre pasteurs, peut déterminer la situation où trois personnes sont nommées pour la définition de l'ordre d'accès pour un seul point d'eau, une personne pour chacun des trois jours d'abreuvement (§ 4.3.2). Nous avons illustré cette dynamique en faisant référence à l'affaiblissement des formes d'autorité locale, à un changement dans le cadre normatif et dans les pratiques légales chez les pasteurs garri (§ 5.2).

Ainsi, le cas de Amiko constitue une exception dans l'évolution des pratiques de gestion des ressources hydriques que nous avons retracée dans ce travail. La pratique désormais désuète d'identifier une seule personne responsable de la définition de l'ordre d'abreuvement et rendue possible grâce à un haut niveau de confiance entre pasteurs a été expliquée par l'un de nos informateurs en faisant référence à la position stratégique de cette *kebele*, située à la frontière avec des territoires contestés<sup>353</sup>. Le cas de cette *kebele* est important car il nous permet d'observer que, malgré l'interférence des organisations internationales et le processus de désocialisation des ressources hydriques aux points d'eau où le système du *water committee* est adopté, l'eau demeure une ressource stratégique à travers laquelle la cohésion sociale au niveau communautaire et le contrôle des Garri sur le territoire sont affirmés, notamment dans les régions « sensibles » qui font l'objet d'une compétition locale<sup>354</sup>. Si ces considérations confirment la variabilité des pratiques locales dans la gestion de l'eau (§ 4.3.1), ainsi que l'impossibilité de limiter ces pratiques à une idée d'un savoir local qui serait uniformément distribué à l'intérieur de la « communauté locale », elles nous

---

<sup>353</sup> Entretien 58/2012/N.

<sup>354</sup> Parallèlement à notre observation sur l'eau comme vecteur de cohésion sociale, il est aussi important de souligner l'existence d'autres facteurs qui ont permis aux pasteurs garri de contrôler politiquement leur territoire. Rappelons à ce propos l'importance de l'organisation sociale des activités d'élevage (§ 5.1.2), ainsi que l'organisation militaire, résultat de relations politiques et économiques entre Garri et les groupes paramilitaires somaliens dans la région de l'Ogaden pendant les années 1970.

obligent aussi à redimensionner l'impact de l'interférence des acteurs étatiques et internationaux sur les pratiques écologiques locales.

Dans la même démarche, nous souhaitons rendre compte des dynamiques de compétition pour le contrôle des ressources financières des organisations internationales dans un contexte de développement. En effet, l'accaparement de ces ressources représente une stratégie majeure à travers laquelle les pasteurs garri arrivent à s'appropriier le projet et à influencer les activités réalisées par les organisations internationales. Cela a déjà été observé par d'autres auteurs ayant travaillé dans ces régions. Comme affirmé par A. Farah (1996) :

« La rareté de l'aide humanitaire a favorisé une concurrence intense entre les bénéficiaires pour l'accès aux biens et aux denrées distribués. Chaque groupe ethnique ou clan s'efforce d'obtenir une part importante de ce qui est disponible, dans une compétition qui ne concerne plus seulement le pâturage et de l'eau comme dans le passé. »<sup>355</sup> (Farah 1996 : 136)

Pour illustrer ces dynamiques nous avons besoin de revenir brièvement sur le processus de découpage administratif et territorial suite à la réorganisation fédérale de l'Etat éthiopien (§ 3.3). Comme nous l'avons vu, la réforme fédérale a déterminé l'abolition des « zones » et l'adoption d'une nouvelle division administrative au niveau local : région (*kilil*), district (*wereda*) et village (*kebele*). Dans les zones rurales au nord du pays, cette réorganisation a fourni à l'Etat éthiopien une structure administrative et bureaucratique permettant de mettre en œuvre une politique de développement économique axée sur la modernisation de la production agricole (§ 5.1.1). Dans les zones pastorales du sud, la reconfiguration des divisions administratives a influencé la redistribution de l'accès aux ressources naturelles (§ 3.3.3) et influence encore aujourd'hui la distribution des ressources de l'aide internationale, dont les projets et les activités réalisées sur le terrain sont définis en accord avec les fonctionnaires au niveau des *wereda*.

Au cours de nos enquêtes de terrain, nous avons pu observer que les contours de ces unités administratives sont fluctuants. En 2012, la *wereda* de Mubarak a été créé

---

<sup>355</sup> « The scarcity of relief aid has fostered intense competition for access to donated items. Each ethnic group or clan strives to obtain a large share of whatever is available, just as in the past they competed for pasturage and water. » (Farah 1996 : 136)

et séparée du territoire auparavant administré par la *wereda* de Moyale. Selon nos informateurs il s'agit d'un projet que les Garri poursuivaient de longue date. D'un point de vue législatif, nous soulignons que la confusion dans la constitution fédérale d'Éthiopie au sujet de qui peut revendiquer un statut autonome (§ 3.3.2) s'est traduite par une compétition plus prononcée pour la création et le contrôle d'unités administratives locales, notamment au niveau des *wereda*.

En 2013, plusieurs ONG, dont COOPI et Save the Children US ont réalisé des missions exploratoires dans la nouvelle *wereda* de Mubarak pour identifier les sites où des projets de développement pourraient être lancés. Si la création d'une nouvelle *wereda* implique une présence plus importante des autorités gouvernementales au niveau local, ces régions rurales demeurent assez marginales dans les intérêts économiques de l'État éthiopien (§ 3.3.2). Il est ainsi opportun d'évaluer dans quelle mesure la création d'une nouvelle unité administrative est une opération légitimée en premier lieu pour fournir un support administratif et bureaucratique aux organisations internationales de développement.

Les unités administratives locales des *wereda* apparaissent comme des instruments maîtrisés par les Garri et utilisés pour "diriger" les organisations internationales et "attirer" les projets de développement. Un autre épisode nous permet de rendre compte de la capacité des Garri d'interférer activement dans les activités des organisations internationales et de s'approprier des financements qui sont associés aux projets. En 2009, 2.500 tentes des oromo Gabra furent installées à Hudet à la suite d'un violent conflit avec des populations environnantes. La population Garri accepta d'accueillir les Gabra, leur permettant de s'installer à l'extérieur de la ville, jusqu'au moment où une ONG allemande (ZOA Refugee Care) obtint en 2012 l'autorisation du gouvernement éthiopien de construire 410 maisons en béton pour les réfugiés. À travers l'intermédiation des fonctionnaires de la *wereda*, les Garri s'opposèrent au projet et réussirent à s'approprier d'une grande partie de ces bâtiments (310 sur 400), laissant le restant aux "vrais réfugiés".

Les exemples que nous avons illustrés nous portent à observer comment, à travers l'interposition des fonctionnaires de la *wereda* et leur rôle de « courtiers » des

projets de développement (Bierschenk et al. 2002), la communauté garri participe à la négociation avec les acteurs de l'aide internationale. Ces considérations nous invitent à remettre en question le rôle des pasteurs garri en tant que simples bénéficiaires de l'aide, mais plutôt à considérer leur participation en tant que co-acteurs du processus de développement. Dans les pages suivantes, nous souhaitons montrer que le même type de logique d'appropriation ou de détournement de l'aide internationale peut être identifiée en analysant les programmes de développement hydrique.

### 6.3.2. *Construire un point d'eau pour revendiquer le contrôle des pâturages environnants*

Nous nous sommes intéressés à l'impact des organisations internationales sur les pratiques de gestion des ressources hydriques chez les pasteurs garri. L'une des principales activités de ces organisations concerne la réhabilitation des points d'eau *elle adadi*. L'identification des sites à réhabiliter s'opère à partir du recensement des points d'eau réalisé par les fonctionnaires étatiques au niveau de la *wereda*. Après avoir considéré les changements apportés par l'intervention des acteurs du développement en ce qui concerne les modalités de l'organisation de l'accès, nous voulons maintenant examiner leur impact sur la structure physique du point d'eau.

Comme nous l'avons évoqué plus tôt (§ 4.1.3), l'une des principales caractéristiques des *ella adadi* avant l'intervention des organisations de développement concernait leur nature saisonnière et leur structure physique flexible. En cas de besoin, ces points d'eau sont mis en service pendant la saison sèche suite à des travaux d'excavation pour libérer le bassin des sédiments. Il arrive qu'un point d'eau *adadi* abandonné pendant une saison des pluies soit reconstruit sur un site différent : dans ce cas, le nom attribué par le constructeur au point d'eau demeure inchangé. La reconstruction de *l'ella adadi* mobilise les mêmes relations sociales que la construction : les liens sociaux et économiques entre les personnes qui ont participé à la construction du

point d'eau originel sont réaffirmés par la reconstruction de l'*ella adadi* et peuvent être mobilisés pour obtenir un droit d'accès prioritaire<sup>356</sup>.



*Photo 10 : Un ancien ella adadi dans la kebele de Lujole réhabilité par l'ONG Coop*

Une fois réhabilitée par une ONG, comme dans le cas de Lujole (voir photo 10) la structure physique de l'*ella adadi* évolue à divers points de vue : profondeur plus importante, installation d'une pompe à main, construction d'une clôture. L'objectif de l'intervention vise à permettre l'utilisation de ce point d'eau par la communauté tout au long de l'année. Il nous apparaît important d'évaluer l'impact de cette nouvelle structure physique et le changement du statut du *ella adadi*, de point d'eau saisonnier à point d'eau pérenne, sur les dynamiques de compétition entre populations pastorales pour le contrôle des ressources naturelles.

---

<sup>356</sup> Nous retrouvons ici l'importance des relations sociales construites par la gestion des ressources naturelles et qui dépassent la matérialité du point d'eau (§ 2.1.1, 2.1.3).

A notre avis, le cas des projets de réhabilitation des *ella adadi* illustre de manière exemplaire la dimension politique occultée par les interventions des organisations internationales. Au-delà de la prétendue neutralité de l'aide internationale, souvent légitimée dans un régime temporel d'« urgence » et faisant appel à une idée désocialisée des ressources naturelles considérées exclusivement d'un point de vue quantitatif, l'intervention des acteurs internationaux s'inscrit dans la longue histoire de compétition pour l'accès aux ressources naturelles que nous avons étudiée dans cette thèse, et affecte profondément les relations entre les différents groupes pastoraux habitant ces régions. L'intervention de développement “cimente” littéralement le point d'eau (qui était avant non seulement saisonnier mais aussi “mobile” car il pouvait être ré-excavé ailleurs, toujours en proximité du lit d'une rivière saisonnière) et légitime les revendications des pasteurs garri sur les pâturages environnants.

L'importance accordée à la capacité de construire un nouveau point d'eau doit être contextualisée dans le cadre des dynamiques de compétition territoriale pour le contrôle des ressources naturelles. Historiquement, la construction de nouveaux points d'eau par les Garri, souvent utilisés seulement temporairement et abandonnés pendant les saisons des pluies, s'est révélée une stratégie efficace pour la progression de ces groupes sur les territoires de pâturage traditionnellement contrôlés par les pasteurs borana (§ 3.1.3). A ce propos, l'« incapacité » des Oromo borana à créer de nouveaux points d'eau et leur tendance à s'accommoder des ressources existantes a été soulignée par d'autres auteurs (Oba 1998). Cette remarque ne doit pas nous empêcher de comprendre que la « rareté » des points d'eau chez les groupes borana reflète une logique compatible avec les pratiques de mobilité nomade permettant de répartir la population humaine et animale en fonction de la disponibilité locale des ressources pastorales. Cette “rationalité pastorale” a été longtemps négligée par le modèle de développement dirigiste des années 1980 qui a encouragé l'ouverture de nouveaux points d'eau dans les régions pastorales du sud éthiopien (§ 6.1.1).

Nos observations confirment la possibilité de considérer les points d'eau *ella adadi* réhabilités par les organisations de développement comme “avant-poste” dans

les dynamiques de compétition locale et de revendication pour le contrôle des régions contestées. Ces dynamiques ont souvent été observées auprès de groupes déplacés pendant la guerre de l'Ogaden et qui ont ensuite pu se réinstaller en Ethiopie dans le cadre des programmes humanitaires de rapatriement, selon les modalités décrites plus tôt dans ce chapitre (§ 6.1.2). Nous proposons d'illustrer ce point à travers l'un des témoignages de pasteurs qui ont vécu l'expérience du déplacement en Somalie pendant la crise de l'Ogaden et que nous avons rencontrés à Mubarak, à environ 150 km à l'est de la ville de Moyale. Ce village a été créé dans le cadre d'une opération humanitaire de relocalisation des réfugiés à la fin du conflit armé entre l'Ethiopie et la Somalie pour le contrôle de la région.

« La terre est à nous. J'étais parmi ceux qui ont vécu dans le camp de réfugiés Badissa. Ce camp était géré par le HCR. Nous y sommes restés deux ans, puis nous sommes rentrés. Ce village a été créé après 1991, nous nous sommes installés ici et plus tard il a été promu au niveau de *kebele*. » (16/2008/M)

La création de la *kebele* apparaît comme l'aboutissement d'un processus de revendication d'un territoire qui n'était pas contrôlé par les Garri avant leur retour des camps de réfugiés. Si l'épisode fondateur de cette revendication se situe dans un contexte d'urgence humanitaire, cette revendication se reproduit aujourd'hui à travers l'intervention des acteurs du développement et la réhabilitation des points d'eau qui légitime la présence des pasteurs garri sur les territoires environnants.

La revendication de « propriété de la terre » exprimée dans le témoignage doit être située dans un contexte entièrement informel, où aucune sécurité en termes de titres de propriété n'est assurée. Néanmoins, cette revendication est à notre avis intéressante car elle exemplifie les formes contemporaines d'appropriation des ressources foncières, résultat des négociations à plusieurs voix entre représentants de la population locale, fonctionnaires du gouvernement et opérateurs internationaux. Dans une situation d'absence d'un régime foncier clairement défini et d'une procédure standard de sécurisation des droits de propriété, la réhabilitation des points d'eau *ella adadi* par les organisations internationales permet aux pasteurs garri à la fois de légitimer leur présence sur des territoires contestés et de sécuriser l'accès aux ressources matérielles de l'aide internationale. La reconnaissance du nouveau



campement à travers la création d'une nouvelle *kebele* et le lancement de nouveaux projets de développement constitue en soi la principale légitimation de la présence des Garri dans cette région, dans une dynamique d'appropriation du territoire qui échappe en partie au contrôle de l'Etat.

Les deux études de cas que nous avons illustrées dans les pages précédentes nous portent à formuler deux considérations générales sur le processus de développement dans les régions pastorales du sud-éthiopien. Dans le cas de Amiko, *kebele* située dans un territoire contesté, l'identification d'une seule personne pour l'organisation de l'accès à l'ensemble des points d'eau est en contradiction avec la fragmentation des formes d'organisation de l'accès et de liens de confiance entre pasteurs que nous avons décrite dans ce chapitre. Cette tendance ne peut pas être généralisée car, comme le cas de Amiko le montre, il est important de considérer la connexion entre l'organisation de l'accès à l'eau et le contrôle du territoire où le point d'eau se situe. Ce manque d'uniformité dans les modalités d'organisation de l'accès à l'eau confirme la nécessité de situer le processus de développement dans un contexte de négociation : tout en reconnaissant l'impact des projets des organisations internationales dans l'affirmation d'une modalité de gestion de points d'eau désincarnée des relations sociales, l'eau demeure une ressource cruciale pour la reconstruction des liens communautaires et l'organisation des modalités d'appropriation des ressources pastorales.

La réhabilitation des *ella adadi* comme dans le cas de Lujole nous porte à réaffirmer l'intérêt de lire dans les pratiques de gestion de l'eau l'évolution des relations politiques entre pasteurs, Etat et organisations de l'aide internationale. Si le développement constitue l'un des dispositifs mobilisés par l'Etat pour poursuivre son projet politique de mieux contrôler les nomades en encourageant leur sédentarisation, la réhabilitation d'un point d'eau par les organisations internationales est aussi une stratégie poursuivie par les pasteurs garri dans un contexte de compétition locale pour pouvoir revendiquer l'accès exclusif aux pâturages environnants. Par cette perspective, le développement apparaît comme un processus politique où des logiques diversifiées sont en jeu. La question se pose ainsi de savoir quels sont les critères

utilisés par les différents acteurs concernés pour qualifier un projet de “succès” ou d’“échec” (Mosse 2004, Ferguson 1994), et d’analyser les pratiques qui sont légitimées au nom du développement.

## CONCLUSIONS

En conclusion de ce travail, nous voudrions porter notre attention sur quelques unes des thématiques transversales qui émergent de notre recherche afin de revenir sur certaines considérations d'intérêt général, capables de nous éloigner progressivement de notre terrain d'étude pour mettre en exergue les contributions du cas analysé aux débats théoriques plus larges de l'anthropologie. Deux principaux axes de réflexion nous semblent pouvoir émerger de l'analyse des résultats de notre enquête. Premièrement, il s'agit de valoriser une perspective qui met l'accent sur l'importance des « questions d'eau » comme clef de lecture féconde pour aborder l'étude du changement social chez les populations nomades. Deuxièmement, il s'agit de redéfinir la « gestion de l'eau » comme champs d'analyse propre de l'anthropologie politique en tant qu'espace significatif d'expression des rapports de pouvoir entre les groupes pastoraux, l'Etat et les acteurs de l'aide internationale. Dans les paragraphes qui suivent, nous essayons d'articuler sous quatre volets les observations que nous tirons de ces axes transversaux de réflexion finale.

*Le pastoralisme Garri à l'heure de la globalisation : étudier l'eau pour questionner la marginalisation politique des pasteurs*

Dans cette recherche, l'étude des questions d'eau en milieu pastoral nous a obligé à analyser la gestion de cette ressource au-delà de la simple matérialité des réseaux d'irrigation, ce qui constitue le centre d'intérêt prédominant d'un point de vue idéologique, politique et symbolique dans la littérature anthropologique sur l'eau (Casciarri et Van Aken 2013). Dans différents pays de la Corne d'Afrique et du Moyen-Orient, la faible attention aux questions d'eau chez les groupes pastoraux et le regard biaisé en faveur des contextes sédentaires se sont traduites par des politiques hydriques limitées à une partie assez marginale du territoire. Si la gestion de l'eau par la mise en place de systèmes de canalisations et de mise en valeur agricole a historiquement représenté un instrument de contrôle et de centralisation du pouvoir (Bernal 1997), les régions pastorales, « périphériques » par rapport au centre sédentaire, ont été souvent exclues du processus de construction des États.

L'Éthiopie est un pays où les intérêts économiques liés à la gestion de l'eau portent de manière prioritaire sur les projets hydrauliques de grande échelle. C'est autour des projets de construction de grands barrages que se concentrent les enjeux commerciaux – liés à la production d'énergie hydroélectrique et à la commercialisation de l'agriculture irriguée (Abbink 2012) – et les déséquilibres géopolitiques liés à la construction de ces infrastructures et à leur impact sur le partage des ressources hydriques au niveau régional. Pourtant lorsqu'on étudie les « eaux locales » (Van Aken 2012) dans des contextes géographiquement éloignés des grands projets hydrauliques et des flux monétaires globaux, nous pouvons saisir des nouvelles relations politiques qui se nouent autour de la gestion des ressources naturelles, et ainsi dévoiler les instruments de contrôle et de mobilisation politique dont l'État éthiopien dispose pour affirmer son autorité dans les régions éloignées des centres du pouvoir. Par cette perspective le présumé caractère « simple » de la gestion de l'eau en milieu pastoral apparaît plutôt comme le résultat d'un processus de marginalisation des populations pastorales (Casciarri 2014).

Notre parcours analytique nous a porté à rendre compte de ce processus de marginalisation des pasteurs éthiopiens en remettant en question d'autres représentations des populations nomades dans leurs relations avec l'environnement. Ces derniers ont été historiquement assimilés à une « force destructrice » en raison de leurs mouvements territoriaux jugés irrationnels ; ils ont par la suite été représentés en tant que victimes de la sécheresse (§ 1.1.4, § 2.2.2). A partir des années 1990, ces images ont été renversées dans le cadre d'une tendance visant à mettre en valeur le rôle des populations nomades en tant que dépositaires d'un savoir écologique soutenable pour la gestion des ressources naturelles, et notamment de l'eau. Ces représentations ont légitimé des politiques mises en place par l'Etat pour incorporer les nomades dans un ordre politique national : dans cette perspective, nous nous sommes intéressés en particulier à l'imposition de nouvelles limites territoriales (§ 3.2.3, § 3.3.3), à la faible importance prêtée aux arrangements fonciers pastoraux (§ 5.1.1, 5.1.2) et à la cooptation des autorités locales (§ 5.2.2) jusqu'à la mise en place du comité de l'eau (§ 6.2.3), un système de gestion qui est l'expression d'un système de valeurs et de relations de pouvoir (Appadurai 1990). Ainsi, dans le contexte des Garri, les puits ont été identifiés comme point d'observation privilégié pour saisir les nouvelles formes de gouvernement au sein du fédéralisme ethnique éthiopien, et comme élément charnière où se nouent les nouvelles relations économiques et politiques entre communautés locales, acteurs étatiques et internationaux.

Dans ce travail nous avons inscrit la gestion de l'eau dans une vision plus globale des stratégies mises en place par les populations pastorales pour continuer à maîtriser leur territoire dans un contexte marqué par l'interférence croissante de l'Etat et des ONG dans la gestion des ressources naturelles. Comme nous l'avons illustré par notre analyse, chez les Garri la multiplication des puits peu profonds et la diversification des logiques donnant un droit d'accès à l'eau sont un aspect saillant des dernières décennies (§ 4.1.1, § 4.3.2). D'autres dynamiques de changement dans les pratiques pastorales des Garri concernent la réduction de l'effectif et de la dimension des campements nomades, l'émergence d'une nouvelle division sociale et sexuelle du travail d'élevage, la diversification des activités économiques et des stratégies de mobilité territoriale (§ 5.3.2). Une tendance transversale à ces

phénomènes est l'affaiblissement de l'appartenance clanique comme critère exclusif pour l'organisation de l'accès aux ressources naturelles : cela correspond à une extension des réseaux tribaux et des échanges socio-économiques entre les milieux rural et urbain, et à une reconstruction des liens de solidarité dans un contexte marqué par un processus de sédentarisation important (§ 4.3.3, § 5.3.3). Cette tendance s'explique par deux considérations complémentaires. En premier lieu, le besoin des pasteurs garri de réorganiser leurs activités économiques suite à la crise humanitaire de l'Ogaden, un épisode majeur dans la redistribution territoriale des populations du sud-est éthiopien (§ 3.3.1). En deuxième lieu, la nécessité de récupérer une marge d'autonomie décisionnelle dans la gestion des ressources naturelles face aux « autorités traditionnelles » dont le rôle est aujourd'hui compromis par les programmes de cooptation mis en place par l'Etat et les organisations internationales (§ 5.2.2).

Le processus qui a abouti à la création de nouvelles institutions sociales pour la gestion des ressources hydriques – question que nous avons abordée en analysant le rôle de l'*abba herega* – nous permet d'inscrire notre thèse dans les recherches consacrées à la reconstruction de réseaux économiques locaux dans les régions pastorales du sud-est éthiopien (Abdullahi et al. 2013, Djama 1997, 1999 ; Marchal 1999, Herren 1992, Swift 1979). La flexibilité des arrangements locaux pour l'organisation de l'accès à l'eau s'inscrit dans une dynamique de changement où, parallèlement aux pratiques de gestion de ressources naturelles, les appartenances sociales, le rôle des autorités locales et les formes de mobilisation politique évoluent également. La pluralité de facteurs écologiques, socio-économiques et politiques en jeu dans la gestion de l'eau permet de rendre compte des nouveaux équilibres politiques à l'intérieur de la société garri dans ses relations avec les acteurs nationaux et internationaux. Cette approche touche plusieurs domaines « extra-hydriques » et permet de relier la gestion locale de l'eau aux relations socioéconomiques issues du processus de globalisation.

Si le caractère dynamique des formes d'appropriation des ressources montre que le pastoralisme nomade demeure un élément central dans l'organisation d'une société

(Bonte 1979), chez les Garri cela a été observé par le biais des reconfigurations socioéconomiques et identitaires associées à la gestion de l'eau. En analysant la flexibilité des formes d'organisation sociale attachées aux ressources hydriques, notre recherche rend compte de la capacité d'adaptation des sociétés pastorales dans un environnement sociale et écologique changeant. Comme cela a été remarqué par A. Bourgeot et H. Guillaume (1990 : 13), la notion d'adaptation est largement utilisée pour décrire la fluidité des formes d'organisation sociale et les situations de mutation en contexte pastoral. En même temps, l'importance accordée à la capacité d'adaptation comme caractéristique majeure des populations pastorales risque d'introduire une approche marquée par le déterminisme environnemental et reproduire ainsi une représentation de ces groupes comme étant relégués dans une condition de dépendance des facteurs écologiques (Bonte 1979 : 205). A ce propos, nous attirons l'attention sur la contribution de notre étude à la définition du pastoralisme en tant que stratégie d'adaptation écologique et sociale. En effet, notre recherche montre que les arrangements pour la gestion de l'eau sont l'expression des rapports politiques qui permettent d'exploiter paisiblement les ressources naturelles. La capacité des populations nomades de faire face aux défis sociaux et environnementaux doit être appréciée en considérant conjointement les changements dans les pratiques d'utilisation des ressources naturelles et dans les relations entre les populations locales, les acteurs nationaux et internationaux. Néanmoins, la notion d'adaptation continue d'être un élément de marginalisation des nomades parce qu'elle est encore utilisée ambiguëment par les acteurs de l'aide en dissociant les rapports à l'environnement naturel des agencements sociaux régissant la gestion des ressources.

Dans ce travail l'eau n'est pas seulement conçue en tant que vecteur de changement socioéconomique. Elle est aussi censée représenter un important opérateur symbolique permettant la reproduction de la cohésion sociale à l'intérieur de la société garri en mutation. En effet, l'eau demeure ancrée dans sa dimension publique, elle est l'objet des discussions et des préoccupations de la communauté (Illich 1988). Le rôle de l'eau dans la reproduction des formes d'identification individuelle et collective des pasteurs garri doit s'expliquer en considérant la dimension pratique et le savoir-faire pour la gestion quotidienne de cette ressource.

Des discussions et des négociations entre pasteurs ont lieu chaque jour auprès des puits pour l'organisation de l'accès et pour la planification des opérations de nettoyage et d'entretien des points d'eau. Les pasteurs participent au processus décisionnel pour l'évaluation du travail de l'*abba herega* ; ils nouent des relations de confiance et de respect réciproque entre eux. Si le pastoralisme demeure une source d'identification cruciale pour les Garri, cela est aussi en raison des enjeux liés à gestion de l'eau comme élément essentiel à la base de cette appartenance.

Cette imbrication sociale de l'eau doit être analysée à plusieurs échelles. Le cas des Garri nous a permis de questionner la marginalisation des populations pastorales qui est le résultat d'un processus de simplification de l'eau, conçue comme une ressource naturelle dont les facteurs régissant sa gestion seraient ancrés dans la seule dimension locale. Notre étude rend compte des relations de pouvoir entre les acteurs concernés par la gestion de l'eau qui apparaît ainsi comme une problématique féconde pour développer la réflexion de l'anthropologie économique en phase de globalisation.

### *Vers une « nouvelle » anthropologie politique du développement pastoral*

Les organisations de l'aide internationale ont joué un rôle majeur dans ce travail, à la fois au niveau pratique, lié à l'organisation de l'enquête sur le terrain au début de notre recherche, et au niveau théorique, parce que la remise en question du présumé caractère neutre de l'intervention des ONG affirmé dans la rhétorique de l'aide humanitaire a représenté une étape fondamentale dans la formulation de notre problématique.

Nous avons cherché à dévoiler la dimension politique de l'intervention humanitaire en prenant en considération le domaine de l'hydraulique pastorale. Malgré l'attention croissante consacrée par les organisations internationales du développement aux savoirs locaux des populations pastorales (Pankhurst et Assefa 2008, Behnke et Scoones 1993, Scoones et Graham 1994), les arrangements locaux,



imprégnés par ces systèmes de connaissances locales, pour la gestion des ressources naturelles (et notamment des ressources hydriques) continuent d'être marginalisés, la priorité étant en dernière instance toujours accordée à la dimension quantitative de la gestion de l'eau dans les projets d'intervention de ce domaine (Tache 2008, 2000 ; Helland 1997, 1982 ; Baroin 2003, Bernus 1992).

Pour expliquer la persistance de cette « négligence » de la dimension socio-culturelle de l'eau nous avons examiné les relations politiques globales dans lesquelles s'inscrit l'intervention des ONG. La notion de « naturalisation » appliquée à des contextes pastoraux (Casciarri 2015c) nous a permis d'analyser deux processus : d'une part, celui d'une « naturalisation » de l'eau, simple ressource physique ou naturelle, coupée de toute considération concernant les aspects socioculturels qui participent à sa gestion (§ 2.1) ; d'autre part, celui d'une « naturalisation » des pasteurs nomades, qui ont toujours été relégués dans le domaine des sociétés « simples » ou « traditionnelles », conçues comme fortement conditionnées par les contraintes naturelles, et en particulier par la pénurie des ressources en eau et en pâturage (§ 1.1). Par cette perspective une conception de l'eau déconnectée des relations socioculturelles régissant sa gestion est complémentaire du projet politique visant à naturaliser les populations nomades : en reléguant ces derniers dans une condition d'assujettissement à un environnement hostile, les interventions mises en place pour les sédentariser ont été historiquement légitimées. Dans ce cadre, notre étude s'inscrit dans le courant de recherche qui a analysé dans la spécificité de divers cas régionaux et nationaux le processus de marginalisation des nomades, ce qui s'est traduit par leur sous-estimation dans les recensements nationaux par un manque de prise en compte dans les politiques économiques et par une faible représentation dans les instances du pouvoir (Galaty 1989 ; voir Dilleyta 1989 pour les Afars d'Ethiopie ; Casciarri 2014, Ahmed 1973, 2002 pour le cas du Soudan). Cela a inspiré l'intervention économique auprès des groupes pastoraux ainsi que la négligence des institutions locales pour la résolution des conflits et leur instrumentalisation politique.

Cette démarche nous a porté à observer par une autre perspective le rôle des acteurs de l'aide internationale dont la présence sur le terrain ne peut plus être

légitimée par une représentation de l'eau en tant que "problème" que l'intervention technique provenant de l'extérieure serait en mesure de résoudre. En rejoignant les études qui ont montré la nécessité de repolitiser l'aide internationale et le rôle joué par les organisations du développement dans la consolidation de l'économie néolibérale au niveau international (Atlani-Duault 2000, 2005 ; Hours 2002), mais aussi dans la reconfiguration des pouvoirs des Etats au niveau national, le cas des Garri est intéressant pour « repolitiser » les pratiques d'utilisation des ressources naturelles, en mettant en exergue les relations sociales et politiques qui peuvent se construire à travers leur gestion. En resocialisant l'eau, et rendant compte des relations dont cette ressource est vecteur, nous avons pu repolitiser l'aide internationale.

L'observation des pratiques de gestion de l'eau entre pasteurs, Etat et ONG nous a permis de décrire de manière plus détaillée comment les relations de pouvoir entre l'Etat éthiopien et les populations pastorales du sud se reproduisent par le biais des programmes d'aide au développement. Cela nous porte à inscrire les résultats de notre étude dans une anthropologie politique du développement pastoral renouvelée par une approche aux problématiques d'eau. Outre au contrôle direct que l'Etat éthiopien est en mesure d'exercer sur le travail des ONG (par exemple à travers l'imposition d'un quota de financements qui doivent être alloués aux activités d'encouragement de l'agriculture et de la sédentarisation des nomades, § 6.1.1), notre recherche montre que la mise en place du système de gestion du « comité de l'eau » pour les puits réhabilités par les organisations internationales est une stratégie complémentaire dont l'Etat éthiopien dispose pour réaffirmer son autorité au niveau local. Le comité de l'eau s'avère ainsi être une émanation du pouvoir de l'Etat, un système de gestion des points d'eau que les ONG sont aujourd'hui contraintes de mettre en place comme condition nécessaire pour obtenir l'autorisation à travailler dans ces régions du pays. Les ressources financières et symboliques du développement sont ainsi absorbées par le pouvoir local parce que le choix du comité de l'eau comme modalité de gestion des points d'eau reproduit et renforce l'autorité des représentants de l'Etat éthiopien aux yeux de la population locale. Le cas du comité de l'eau révèle les enjeux de nature politique des dynamiques de l'aide internationale. L'intervention des ONG ne fait que reproduire et accroître la structure des pouvoirs locaux, et risque de neutraliser tout

bénéfice que la population locale pourrait tirer des activités de construction d'un nouveau point d'eau ou de réhabilitation des points d'eau existants. Paradoxalement, ces projets sont en mesure de produire une crise environnementale car, comme notre ethnographie le montre, les points d'eau gérés à travers ce système ont souvent un statut conflictuel, l'organisation de l'accès étant dissociée des relations sociales à travers lesquels l'eau a été historiquement distribuée (§ 6.2.3).

L'aide internationale peut être considérée comme un instrument de contrôle politique dont l'Etat éthiopien est en mesure de s'emparer pour affirmer son autorité dans les régions périphériques du pays et encourager la sédentarisation des nomades. Cette dynamique est en continuité avec une longue histoire de centralisation bureaucratique de l'Etat qui se reproduit jusqu'à aujourd'hui malgré la réforme fédérale et la rhétorique de la décentralisation des pouvoirs aux administrations régionales (Planel 2007, Vaughan 2007). En prenant la gestion de l'eau en contexte nomade comme principal objet d'analyse, notre étude apporte une contribution spécifique à l'étude des nouvelles formes de gouvernement issues du modèle fédéral éthiopien.

Afin de faire émerger davantage la condition de subordination des acteurs internationaux vis-à-vis de l'Etat, nous revenons ici sur les trois catégories analytiques (savoir local, participation, communauté) au cœur des modalités d'intervention des ONG que nous avons illustrées dans l'introduction. Nous avons vu comment, dans le contexte éthiopien, le "tournant participatif" dans l'histoire des interventions du développement correspond à la réforme fédérale et à l'identification de l'identité ethnique comme critère à la base des stratégies de mobilisation politique mises en place par l'Etat (§ 6.1.2). Ainsi l'importance accordée par les ONG aux savoirs locaux pour la gestion des ressources pastorales s'inscrit dans une modalité d'intervention complémentaire à la lecture étatique des réalités locales qui associe la communauté locale au groupe ethnique dont les savoirs sur l'eau seraient une expression.

L'objectif de mise en valeur des savoirs locaux pour la gestion des ressources naturelles contraste avec la réalité sociale du projet : à ce niveau d'analyse, la

compréhension du développement comme relevant du “changement planifié” (selon lequel l’intervention des organisations internationales opérant dans le domaine de l’hydraulique pastorale serait censée améliorer l’accès aux ressources en eau auprès des “bénéficiaires”) laisse la place à l’analyse des obligations que les organisations internationales sont contraintes d’appliquer une fois sur le terrain. Ainsi, par rapport à la problématique de la participation, nous rejoignons l’analyse des auteurs (Atlani-Duault L. et Vidal 2009, Cornwall 2006, Olivier de Sardan 1990, Fassin 1990) qui proposent d’évaluer l’efficacité des projets de développement adoptant une démarche participative en dissociant les questions des activités réalisées (« à quoi participe-t-on ») et de la représentation (« qui participe »). Le cas du comité de l’eau (un système de gestion en contradiction évidente avec l’objectif de mise en valeur des savoirs locaux par une démarche participative) illustre bien à notre avis le décalage entre la rhétorique et les pratiques des opérateurs du développement (Mosse 2004) et nous permet de situer le projet de développement à l’interface entre les différentes priorités poursuivies par les acteurs locaux, nationaux et internationaux concernés par la gestion des ressources naturelles.

Quant à la notion de « communauté locale », il s’agit d’une catégorie administrative centrale des modalités de gestion de l’aide, autour de laquelle s’organise la rencontre bureaucratique entre les populations locales et les organisations internationales (Ferguson 1994). A ce propos, nous voulons attirer l’attention sur les dynamiques d’inclusion et d’exclusion qui peuvent se reproduire par l’encouragement d’une gestion communautaire des ressources pastorales. En effet, notre enquête nous a portés à distinguer des formes d’inégalités socio-économiques au sein de la société garri. Les pasteurs qui ont vécu l’expérience du déplacement pendant la crise de l’Ogaden et ont participé aux programmes de rapatriement gérés par les organisations internationales sont aujourd’hui plus à l’aise dans les relations avec les ONG, plus indépendants des obligations de la loi coutumière (*xeer*) concernant l’organisation sociale des déplacements et des activités d’élevage. Ces pasteurs sont aussi plus affranchis du pouvoir des autorités locales (*ugas*) et cela se reflète dans leurs pratiques légales et dans leurs pratiques de mariage, souvent

légitimées en mobilisant d'autres répertoires juridiques et notamment la loi musulmane (§ 5.2.3).

Dans cette thèse nous avons observé ces dynamiques de différenciation socio-économique à partir de l'analyse des pratiques de gestion de l'eau. Nous avons montré qu'aux points d'eau *ella adadi* de construction récente, où l'organisation de l'accès est moins déterminée par l'appartenance clanique comme critère exclusif, mais plutôt définie sur la base des négociations et des relations de confiance entre pasteurs. Les constructeurs jouissent d'un pouvoir décisionnel considérable dans la gestion de ces points d'eau et l'institution sociale de l' *abba herega* est moins contraignante. Ces points d'eau sont considérés par l'Etat éthiopien en tant que puits « privés » (§ 6.2.3) : si cette lecture est une simplification d'un régime de propriété plus complexe et d'une modalité de gestion de l'eau qui reste ancrée aux relations agnatiques et au contrôle communautaire, néanmoins elle témoigne de l'objectif poursuivi par l'Etat éthiopien consistant à encourager la privatisation des ressources naturelles en milieu pastoral.

Les puits *ella adadi* sont également réhabilités et reconstruits par l'intervention des organisations internationales, où le système du comité de l'eau peut être par la suite mis en place. Il est ainsi important d'évaluer dans quelle mesure l'intervention des acteurs du développement sur la structure physique ainsi que sur le système de gestion des points d'eau participe à l'amplification des inégalités socio-économiques et à la marginalisation des pasteurs les plus vulnérables. Le présumé caractère égalitaire de la « communauté locale » affirmé dans la rhétorique des organisations internationales (Dahou 2011, Bakker 2008) ne tiens pas compte de ces clivages et risque de favoriser les pasteurs les plus aisés financièrement et privilégiés dans leurs interactions avec les acteurs de l'aide internationale en raison de leurs expériences précédentes vis-à-vis des ONG.

Ce risque est d'autant plus réel lorsqu'on considère la continuité entre les politiques économiques mises en place pour la gestion des ressources foncières et des ressources hydriques. A l'instar du comité de l'eau, le système du *model farmer* (§ 5.1.1) visant à soutenir la commercialisation de la production agricole favorise les

élites locales dans la modernisation de l'agriculture paysanne (Lefort 2012). Le point en commun à ces dispositifs, expression des politiques économiques mises en place par le gouvernement éthiopien et fondés sur une conception de la terre et de l'eau comme des biens purement économiques, est la monétisation et la marchandisation de l'accès aux ressources pastorales. Le *model farmer* aussi bien que le comité de l'eau favorisent ainsi une organisation de l'accès dissociée des logiques et des relations sociales et donnent lieu à un processus d'individualisation et de fragmentation des liens communautaires. A cela il faudrait également ajouter la cooptation et rémunération des aînés (*ugas*) dans les régions pastorales du sud comme instrument d'exercice du pouvoir fédéral dans les régions périphériques du pays (§ 5.2.2). Cette politique participe à affaiblir le rôle des autorités locales et contribue à l'affirmation de nouvelles logiques en compétition avec l'histoire locale de gestion des ressources naturelles.

Dans le contexte pastoral du sud éthiopien nous avons observé la convergence des politiques étatiques, de l'intervention des ONG et du processus de marchandisation des ressources naturelles en contexte global (Duffield 2005). Notre recherche permet de rendre compte de la recomposition des intérêts économiques et des logiques culturelles diversifiés autour de la gestion de l'eau qui se confirme ainsi un argument à part entière de l'anthropologie politique du développement pastoral.

#### *La fabrication des identités ethniques et la « tribalisation du développement »*

Après avoir analysé les relations de pouvoir qui se reproduisent par le biais des programmes d'aide, nous voulons resituer les résultats de l'intervention des organisations internationales dans un espace de négociation pour rendre compte de la capacité des populations locales à s'appropriier les ressources des ONG, et poursuivant des objectifs différents de ceux des planificateurs (Olivier de Sardan 2005). Nous formulons à ce propos la notion de « tribalisation du développement » pour indiquer que le développement est intégré dans les pratiques tribales pour la

gestion de l'eau, et pour illustrer comment les populations locales parviennent à disposer des ressources matérielles et symboliques du développement pour poursuivre des objectifs spécifiques liées au contrôle du territoire.

Ces pratiques contrastent avec le processus d'ethnisation du développement que nous avons analysé au cours de cette thèse, et avec l'affirmation du groupe ethnique comme une catégorie administrative de l'Etat fédérale et des ONG. Dans ce cadre, nous nous sommes intéressés aux dynamiques des identités ethniques en analysant le processus de cristallisation de la catégorie identitaires « Somali ». Nous avons vu comment, dans les régions transfrontalières entre l'Ethiopie et le Kenya les relations entre les populations locales et les acteurs coloniaux et post-coloniaux ont été construites autour de la séparation entre somali et oromo comme des univers socio-culturels indépendants (Oba 2003, Schlee 1997). En Ethiopie, le critère consistant à distinguer les populations locales sur la base de leur « identité somali » a été adopté par les occupants italiens, intéressés à affaiblir l'empire abyssin et chrétien à travers le soutien militaire accordé aux groupes musulmans (Abbink 1998). Ensuite, les pasteurs oromo ont reçu le soutien de l'empereur Haile Selassié dans le but de retenir les dynamiques d'expansion des groupes pastoraux somaliens (Markakis 1993).

Depuis la réforme fédérale des années 1990, l'identité ethnique a été adoptée par le gouvernement fédéral comme principal instrument de mobilisation politique pour incorporer les populations éthiopiennes dans l'organisation de l'Etat (§ 3.3.2). La viabilité de ce critère est remise en question dans un contexte où l'évolution des appartenances identitaires des pasteurs garri s'est révélée une stratégie adéquate à sécuriser l'accès à des ressources naturelles contestées (Schlee 2007).

L'identité ethnique a été également investie par l'intervention des acteurs internationaux et encore aujourd'hui l'appartenance ethnique est le principal critère régissant la distribution des ressources financières de l'aide internationale (Adugna 2011, § 6.1.4). Dans ce cadre, nous avons montré comment, en dépit d'une histoire caractérisée par des appartenances identitaires plurielles et mouvantes, les pasteurs garri ont adopté une stratégie consistant à revendiquer une appartenance ethnique

somali pour sécuriser l'accès aux ressources financières de l'aide internationale. Cette pratique confirme sous un autre angle l'hypothèse à la base de notre étude concernant le lien entre les pratiques de gestion de l'eau et les dynamiques de l'identité ethnique. Dans ce cas, c'est le « référent » de l'affirmation identitaire ainsi que son caractère contextuel qui est mis en avant (Fabietti 1997). Nous proposons de qualifier cette stratégie en termes d'une « tribalisation du développement ». Cette expression nous permet rapprocher notre recherche d'autres études menées en contexte pastoral décrivant l'intégration des ressources véhiculées par l'Etat dans les économies pastorales (Fabietti 1990, Abu-Lughod 1986) ou l'appropriation des financements alloués par les bailleurs de fonds internationaux comme dans le cas du Soudan (Marchal 1999). Dans notre étude de cas, la notion de « tribalisation du développement » nous permet d'attirer l'attention sur deux questions en particulier concernant les dynamiques de l'ethnicité et les stratégies de contrôle du territoire mises en place par les pasteurs garri.

Une première considération concerne l'affirmation de l'appartenance ethnique comme critère suffisant à assurer l'incorporation des populations éthiopiennes dans l'organisation de l'Etat. Nous voulons par-là identifier une contribution spécifique que notre travail peut apporter aux études consacrées aux caractéristiques et aux limites du modèle du fédéralisme ethnique dans les régions pastorales du pays (Vaughan 2007, Turton 2006). Il s'agit de saisir la distance entre, d'une part, les instruments de contrôle mobilisés par l'Etat éthiopien et centrés sur la catégorie administrative du groupe ethnique et, d'autre part, la flexibilité et la variabilité des formes d'appartenance sociale chez les groupes pastoraux. Nous avons abordé cette question en illustrant les processus de constitution et fonctionnement du *reer*, groupement à géométrie variable d'importance cruciale au sein de la société garri dont la composition sociale reflète différentes relations de solidarité en jeu dans l'organisation des économies pastorales.

La complexité inhérente au terme *reer* et au groupement social qu'il désigne apparaît davantage lorsqu'on s'intéresse aux différentes « lectures » de ce groupement par les différents acteurs (communautés pastorales, Etat éthiopien et organisations de



développement) engagés dans la gestion des ressources naturelles. Cette complexité exemplifie à notre avis les difficultés de l'analyse anthropologique face à l'opposition *emic / etic*, et le risque de se limiter à souligner l'incompatibilité entre les différentes significations d'une notion « (...) plutôt que leur complémentarité et leur imbrication » (Olivier de Sardan 1998 : 151). En effet, les différentes significations accordées à la notion de *reer* cessent d'apparaître contradictoires et peuvent constituer une source d'information importante lorsque l'on considère, comme nous l'avons appris pendant une discussion avec un fonctionnaire du gouvernement régional somalien<sup>357</sup>, que la notion de *reer* est assimilée par le gouvernement régional de la Somali Region au groupement social du clan dans le cadre des activités de médiation et résolution des conflits, mais aussi au sein des projets de promotion de l'agriculture et des programmes de sédentarisation ou délocalisation des pasteurs garrri sur les rives du fleuve Dawa. Cela est révélateur des difficultés des autorités fédérales éthiopiennes face à la multiplicité et à la « fluidité » des formes d'association ou de dissociation entre groupements sociaux, que nous avons illustrées dans ce travail à partir de l'observation des pratiques de gestion de l'eau. Si la notion de *reer* est centrale pour identifier la « cible » des interventions menées par l'Etat éthiopien dans les régions pastorales du sud, la fluidité qui caractérise ce groupement sociale nous permet de décrire la marge de manœuvre des pasteurs garrri face à ces interventions, et de mieux comprendre l'adaptation de la communauté pastorale dans ses relations avec l'Etat. La reconfiguration des formes d'organisation sociale et politique permet en effet aux pasteurs garrri de faire face aux modalités d'exercice du pouvoir à travers lesquelles l'Etat éthiopien cherche à affirmer sa capacité à gouverner les populations pastorales.

Une deuxième considération que nous voulons proposer par l'expression « tribalisation du développement » concerne l'évolution des relations de pouvoir entre les populations pastorales, l'Etat éthiopien et les ONG. Si aujourd'hui l'Etat éthiopien est en mesure d'exercer une interférence considérable sur le travail des ONG et de diriger les activités mises en place sur le terrain, notamment en encourageant les projets visant à promouvoir l'agriculture et à sédentariser les nomades (§ 6.1.1),

---

<sup>357</sup> Entretien 49/2012/D

l'impact de cette stratégie d'exercice du pouvoir par le biais des organisations internationale demeure mitigé. Comme nous l'avons vu, l'appropriation ou le détournement des ressources de l'aide au développement par les pasteurs garri s'opère également par le « pilotage » des projets de développement hydraulique. Nous avons illustré à ce propos l'impact des points d'eau bétonnés par les ONG et la revendication conséquente des droits d'accès sur les pâturages environnants dans le cadre des dynamiques de compétition pour le contrôle des territoires contestés (§ 6.3.2). Les ressources financières des organisations internationales sont ainsi mobilisées ou « interceptées » par la population locale dans le cadre des dynamiques de compétition pour le contrôle du territoire (Olivier de Sardan 2005). Ces considérations nous portent à questionner une conception des projets de développement hydraulique comme instrument de contrôle à disposition de l'Etat. Nous observons plutôt que la gestion de l'eau est un domaine où les relations de pouvoir entre la population locale, l'Etat et les acteurs internationaux sont renégociées.

Ainsi dans le contexte que nous avons analysé, le développement apparaît comme un « malentendu productif » (Arditi 2011 : 468) : d'un côté, aux yeux de l'Etat éthiopien, chaque projet permet de réaffirmer les relations de pouvoir entre la population locale et les représentants du gouvernement central au niveau local. De l'autre, la construction ou la réhabilitation d'un point d'eau dans le cadre d'un projet de développement hydrique représente aux yeux des pasteurs garri une stratégie adéquate à réaffirmer leur contrôle sur des ressources naturelles contestées. Le cas des pasteurs garri exemplifie l'intérêt de situer le phénomène du développement au sein d'un contexte de négociation entre différents acteurs, où différentes logiques sont déployées pour poursuivre des objectifs spécifiques et souvent en contradiction (Olivier de Sardan 2005). Ainsi les régions pastorales du sud Ethiopie peuvent être considérées comme un laboratoire d'analyse dont l'intérêt relève de la possibilité de tester le modèle de développement éthiopien au croisement entre plusieurs influences à plusieurs échelles. Cela concerne en particulier les dynamiques de l'ethnicité et la possibilité de rendre compte de l'évolution des formes d'identification individuelle et collective en prenant l'eau comme principal objet d'analyse.

*Le sang, le lait et l'eau. La gestion des ressources hydriques au coeur de l'anthropologie des sociétés tribales et pastorales*

Parallèlement à l'analyse des dynamiques de l'ethnicité évoquée dans les pages précédentes, une autre contribution théorique de notre étude aux débats plus larges de l'anthropologie concerne l'étude des systèmes de parenté par le biais de la gestion de l'eau. En effet un volet important de notre recherche porte sur les valeurs symboliques des ressources hydriques et sur la reconfiguration des formes d'alliance et d'appartenance sociale au sein des sociétés tribales. Les résultats de notre étude montrent l'importance de l'eau dans la reconfiguration des liens tribaux en contexte pastoral. La réflexion de l'anthropologie des sociétés tribales et pastorales sera ainsi enrichie par la juxtaposition des problématiques d'eau aux autres domaines de recherche plus « classiques » : les relations de consanguinité et les formes d'organisation tribale, d'une part et, d'autre part, les relations d'échange et de pratiques de solidarité fondées sur la circulation des animaux et des produits issus des activités d'élevage.

Notre enquête nous a porté à remettre en question les catégories analytiques de « communauté locale » et de groupe ethnique qui peuvent constituer un limite plutôt qu'une ressource, face à la nécessité d'observer les populations locales en mouvement (d'un point de vue territorial mais aussi en termes d'extension de la communauté, des dynamiques d'inclusion / exclusion et du mouvement de ses confins), et à poursuivre le but d'identifier « les unités sociales effectives qui sont les véritables sujets de l'histoire » (Amselle 1987 : 480). En outre, à partir de l'analyse des inégalités socio-économiques que la notion de communauté locale peut dissimuler, nous avons eu besoin de mobiliser d'autres outils pour lire les dynamiques de changement auprès des pasteurs garri.

Nous croyons que l'observation des pratiques d'usage de l'eau nous a fourni des informations précieuses pour tenter de répondre à cette question. Nos résultats montrent le rôle actif de l'eau dans la construction des collectivités et des groupes

sociaux au sein de la société garri. D'un côté, nous avons montré que la gestion de l'eau s'inscrit dans une logique sociale spécifique et résonne sur certains liens de parenté. Nous avons montré à ce propos l'importance du lien entre les enfants des frères, qui en langue somali s'appellent réciproquement *ina'adeer*, dans l'identification de la personne responsable de coordonner les opérations d'abreuvement des troupeaux (§ 4.3) et pour ce qui concerne l'héritage des points d'eau (§ 6.2.1). Le même type de relation agnatique est mobilisé dans l'organisation des déplacements nomades et des activités d'élevage et participe à la composition sociale des hameaux nomades garri (§ 5.3.2).

De l'autre côté, l'organisation de l'accès à l'eau apparaît comme le résultat de l'insertion du pasteur dans un tissu de relations diverses. Le *reer* émerge comme groupements d'agnats particulièrement importants pour l'organisation de l'accès aux ressources pastorales aussi bien que pour la construction d'un nouveau point d'eau et la coordination des cycles de nomadisation. L'extension des droits d'accès à l'eau n'est pas limitée au cercle de la parenté agnatique. Le groupement des ayants droit à l'eau n'est jamais fixé une fois pour toutes, mais reflète plutôt l'histoire des relations sociales nouées autour de la gestion des puits : les pratiques de mobilité et les dynamiques de migration, l'impact du processus de sédentarisation, l'interférence des acteurs de l'Etat et de l'aide internationale dans les modalités de gestion des ressources naturelles constituent autant de facteurs pouvant affecter les modalités d'organisation de l'accès à l'eau. Ainsi, si le *reer* constitue une référence importante pour comprendre comment l'accès à l'eau est distribué, d'autres critères peuvent influencer l'extension de ce groupe. Par cette perspective les formes d'appartenance socio-culturelles sont renégociées à travers la gestion de points d'eau, ce qui participe au processus de construction de nouveaux nœuds de pouvoir au sein de la société garri, qui deviennent en même temps un espace privilégié pour repenser les relations avec l'Etat éthiopien et les acteurs internationaux du développement.

Les résultats de notre recherche s'inscrivent dans le courant des études anthropologiques ayant mis en exergue la flexibilité et l'historicité du système segmentaire dans l'univers socio-culturel somali (Djama 1993, Luling 1971). Cette

approche consiste à saisir les différents facteurs définissant la composition hétérogène des clans et des lignages dont la constitution « est souvent le produit historique d'une alliance » (Grilli 1990 : 53). Les liens pouvant aboutir à la formation des groupements sociaux composant le système segmentaire somali peuvent donc être d'un ordre différent de celui de l'agnation, mais basés sur la localité, la subordination sociale et économique et sur la collaboration politique. Il en découle une conception du groupe tribal comme groupement atypique, hétérogène et stratifié, contenant des formes d'appartenance diverses. Au-delà du contexte somali, cette relecture des relations de parenté au sein des sociétés tribales et segmentaires a nourri le débat anthropologique sur le caractère dynamique et historique des systèmes tribaux dans les travaux ayant mis en exergue la plasticité des systèmes d'organisation sociale basée sur les principes de la filiation (Bonte et al. 2001, Bonte 1994).

L'association de l'espace de la parenté aux pratiques de gestion des ressources hydriques, problématique abordée davantage dans les travaux sur la gestion des systèmes d'irrigation dont notre recherche s'inspire (Aubriot 2004, Riaux 2006, Bédoucha 1987, Mosse 2003)<sup>358</sup>, permet d'inscrire les résultats de notre étude dans les rares recherches anthropologiques consacrées à l'analyse de l'imbrication sociale de l'eau en contexte pastoral (Casciarri 2009b, 2013, 2015b,). La contribution propre à notre étude consiste à avoir analysé les pratiques de gestion de l'eau pour rendre compte du caractère dynamique et mouvant des relations tribales en contexte pastoral, et pour observer la composition des lignages pastoraux et le « réajustement » des lignes de filiation. Le cas des alliances entre les clans garri qui ont construit un point d'eau ensemble ou qui se sont sédentarisés dans la même localité est à ce propos central à notre argumentation. Par ces alliances, pouvant être établies entre clans généalogiquement distants, les pasteurs parviennent à maîtriser et contrôler leur territoire (§ 4.4.2). Ces alliances montrent le rôle de l'eau dans la reconfiguration des systèmes sociaux pastoraux et nous portent à concevoir l'adaptation des groupes

---

<sup>358</sup> Citons par exemple le travail de O. Aubriot (2013, 2004) sur le système d'irrigation au Népal central. L'auteure montre que dans la terminologie locale une même expression peut être traduite à la fois par « frères du canal » et « frères du lignage ». La pluralité de relations entre les agriculteurs explique cette ambiguïté : ils sont unis par les liens de parenté et par le partage des mêmes ressources d'eau qui façonnent les distinctions identitaires (Aubriot 2013 : 130).

pastoraux à leur environnement en termes de relation et d'influence réciproque (Ingold 2000).

Ainsi, si le modèle tribal et segmentaire demeure une référence théorique incontournable pour l'étude des sociétés pastorales, les pratiques de gestion de l'eau représentent un domaine de recherche important pour élargir la réflexion autour de ce thème de réflexion majeur en anthropologie.

Pour résumer, l'analyse des axes transversaux aux résultats de notre recherche nous porte à réaffirmer l'importance de ne pas « isoler » la gestion des ressources hydriques qui participent à part entière à l'organisation des économies et des systèmes sociaux pastoraux. Nous avons montré comment notre ethnographie, bien que consacrée à un groupe ciblé, limitée à une région géographique particulière et à une perspective analytique spécifique axée sur l'eau, nous a porté à solliciter l'ouverture de débats plus larges de l'anthropologie. Tandis que les deux premiers thèmes (les processus de marginalisation des groupes nomades et les programmes d'aide internationale) sont plus tournés vers une anthropologie politique du contemporain, plus imprégnée des enjeux pratiques de l'intervention pour le développement de populations marginalisées dans des régions du Sud frappés par des crises multiples (écologiques, politiques, etc.), les deux autres thèmes (les dynamiques de l'ethnicité et les système de parenté et d'alliance) montrent comment deux espaces de débat « classiques » de la discipline sont de nécessité investis par ces questionnements.

Notre ethnographie nous permet également de souligner le caractère artificiel et contestable de la distinction entre « recherche fondamentale » et « recherche appliquée », en montrant comment l'une se nourrit de l'autre et comment ce regard conjoint est indissociable d'une compréhension des enjeux liés aux programmes d'aide dans les pays du Sud. Les résultats de notre étude permettent d'enrichir une « anthropologie de l'eau » en développement mais malgré tout assez récente comme approche (Casciarri et Van Aken 2013) et cela par l'originalité d'un cas pastoral plus rarement étudié dans les recherches sur l'eau. Finalement, nous espérons aussi que

notre cas d'étude pourra contribuer au renouvellement de la tradition internationale d'une anthropologie du pastoralisme, qui apparaît aujourd'hui « en voie de disparition » dans le contexte académique français par rapport à la richesse et variété qu'elle a pu déployer dans les décennies précédentes, et nous émettons les vœux de développer ces résultats empiriques et théoriques dans la suite de nos recherches, en Ethiopie ou ailleurs.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. OUVRAGES SCIENTIFIQUES

- Abbas A.M., 1973, « The Nomadic and the Sedentary: Complementary not Polar Opposites », in Nelson C. (ed.), *The Desert and the Sown*, Berkeley, University of California Press, pp. 97-112.
- Abbink J., 1997a, « Territory, space and state among the Suri: changes in an ethiopian periphery, 1977-1997 », in Fukui K. *et al.*, *Ethiopia in broader perspective: papers of the 13th International Conference of ethiopian studies*, Vol. I-III, Kyoto, Shokado Book Sellers, pp. 236-249.
- 1997b, « Ethnicity and constitutionalism in contemporary Ethiopia », *Journal of African Law*, n. 41, pp. 159-174.
- 1998, « An historical-anthropological approach to Islam in Ethiopia : issues of identity and politics », *Journal of Africal Cultural Studies*, Vol. 11, n. 2, pp. 109-124.
- 2009, « The total somali genealogy system (second edition) », African Study Center Working Paper N 84, Leiden, The Netherlands.
- 2012, « Dam controversies: contested governance and developmental discourse on the Ethiopian Omo River dam », *Social anthropology*, 20 (2), pp. 125-144.
- Abdel Ati H., 2010, « Conflict Management and Resolution among Beja Pastoralists: Elements and Procedures of the (Salif) Customary Law », *Nomadic People*, vol. 13/1.
- Abdel Ghaffar M. Ahmed, Abdel Ati H. (eds.), 1996 , *Managing scarcity. Human adaptation in East African Dryilands*, Addis Ababa, Ossrea.
- Abdullahi A., Mohammed S., Eid A., 2013, « Town camels and milk villages », in Catley A. *et al.*, *Pastoralism and Development in Africa: Dynamic Change at the Margins*, New York, Routledge, pp. 119-127.
- Abu-Lughod L., 1986, *Veiled sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- 1990, « The romance of resistance: tracing transformations of power through bedouin women », *American Ethnologist*, vol. 17, no. 1, pp. 41-55.
- Adugna F., 2004, *Inter-ethnic relations between the Oromo and Somali: the case of Borana, Digodia and Maarehan*, thèse de master, Department of Social Anthropology, Addis Ababa University.
- 2009. « Negotiating Identity: Politics of Identification among the Borana, Gabra and Garri around the Oromo-Somali Boundary in Southern Ethiopia », PhD Thesis, Philosophische Fakultät I, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.



- 2010, « Making use of kin beyond the international border. Inter-ethnic relations along the Ethic-Kenyan border », in Dereje F. et Hoehne M. V. (eds.), *Borders and borderlands as resources in the Horn of Africa*, New York, James Currey, pp. 45-59.
- 2011, « Overlapping nationalist projects and contested spaces: the Oromo–Somali borderlands in southern Ethiopia », *Journal of Eastern African Studies*, Volume 5 (4), Special Issue: Ethiopia's revolutionary democracy, 1991–2011, pp. 773-787.
- Ahmed A. M., 1973. « Tribal and Sedentary Elites: a Bridge Between two communities », in Nelson C. (ed.), *The Desert and the Sown*, Berkeley, University of California Press, pp. 75-95.
- 2002, « Introduction », *Changing Systems of Livelihood in Rural Sudan*, Addis Ababa, OSSREA, pp. 1-12.
- Ahmed A. M., Shazali S., 1999, *Régimes fonciers et pastoralisme dans les zones agricoles en expansion: Soudan et Corne de l'Afrique*, IIED, Drylands Issue Papers, n. 85.
- Akrich M., 1994, « Comment sortir de la dichotomie technique/société. Présentation des diverses sociologies de la technique », in Latour, B. et Lemonnier, P. (eds.), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, La Découverte, Paris, pp. 103-131.
- Allès C., Brochier-Puig J., 2013, « Entre centralisation et appropriation locale. Une réforme de l'eau sous tension au Liban-Nord (Akkar) », *Études rurales*, n°192, Appropriation des ressources naturelles au sud de la Méditerranée, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp. 97-116.
- Almagor, U., 1978, *Pastoral partners: affinity and bond partnership among the Dassanetch of South-West Ethiopia*, Manchester, Manchester University Press.
- Ambroso G., 2005, « Società pastorale e rifugiati transnazionali: movimenti di popolazione fra l'Etiopia orientale e la Somalia nord-occidentale », *Annuario di Antropologia*, n. 5, Roma, Meltemi, pp. 137-153.
- Amselle, J. L., 1987, « L'ethnicité comme volonté et comme représentation : à propos des Peul du Wasolon », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, N. 2. pp. 465-489.
- 2008, « Retour sur "l'invention de la tradition" », *L'Homme*, (1), pp. 187-194.
- Amselle J. L. et L., M'Bokolo E., 1985, (eds.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte.
- Anderson D., Broch-Due V. (eds.), 2000, *The poor are not us*, London, James Currey.

- Angassa A., Oba G., 2008, « Herder Perceptions on Impacts of Range Enclosures, Crop Farming, Fire Ban and Bush Encroachment on the Rangelands of Borana, Southern Ethiopia », *Human Ecology*, Vol. 36, No. 2, pp. 201-215.
- Appadurai A., 1990, « Technology and reproduction of value », in Marglin S. A. et Marglin F. A. (eds.), *Dominating knowmedge: development, culture and resistance*, Oxford, Clarendon press, pp. 185-216.
- Arce A. *et al.*, 1994, « The social construction of rural development: discourses, practices and power », in Booth D. (ed.), *Rethinking local development*, Harlow, Longman Scientific and Technical.
- Arditi C., 2011, « Les politiques de développement rural et l'anthropologie en Afrique subsaharienne. Brève histoire des politiques de développement du milieu rural : présence des disciplines dures et absence de l'anthropologie », *Cahiers d'études africaines*, n. 202-203, pp. 453-472.
- Arsano Y., 1999, « The predicaments of the ethiopian pastoralists: shrinking resources and tenure insecurity », *Proceedings of the national workshop on challenges & opportunities for research and development in pastoral and agropastoral areas of Ethiopia*, Mekelle, Mekelle University College Press, pp. 32-38.
- Asad T., 1973, « The beduin as a military force: notes on some aspects of powers relations between nomads and sedentaries in historical perspective », in Nelson C. (ed.), *The desert and the sown*, Berkeley, University of California Press, pp. 61-73.
- 1979, « Equality in nomadic social system? », in Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.), *Pastoral production and society*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 419-428.
- Assal A. M. M., 2015, « Old-Timers and Newcomers in Al-Saḥa: Dynamics of Land Allocation in an Urban Periphery », in Casciarri B. *et al.* (eds.), *Multidimensional change in Sudan. Reshaping livelihoods, conflicts and identities*, New York, Berghahn, pp. 15-32.
- Assefa T., 1996. « Economic Strategies of diversification among sedentary 'afar of Wahdes, North Eastern Ethiopia », in Ghaffar M. Ahmed, Abdel Ati H. (eds.), *Managing scarcity. Human adaptation in East African Drylands*, Addis Ababa, Ossa (Organisation for Social Science Research in Eastern and Southern Africa), pp. 140-162.
- Atlani-Duault L., 2003, « Les ONG locales, vecteurs de « bonne gouvernance » dans le Second Monde ? », *Journal des anthropologues* [En ligne], 94-95, URL : <http://jda.revues.org/1930>.

- Atlani-Duault L., Vidal, L., 2009 (eds.), *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement: des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Paris, Armand Colin.
- Aubriot O., 2004, *L'Eau, miroir d'une société. Irrigation paysanne au Népal central*, Paris, Éditions du CNRS.
- 2011, « L'eau souterraine en Inde du sud. Un savoir réservé aux nouveaux maîtres de l'eau? » *Construire les savoirs dans l'action. Apprentissages et enjeux sociaux en Asie du Sud*, Paris, Edition de l'EHESS, pp. 237-262.
- 2013, « De la matérialité de l'irrigation. Réflexions sur l'approche de recherche utilisée », *Journal des Anthropologues*, vol. 132-133, pp. 123-144.
- Auclair L., Alifriqui M. (eds.), 2012, *Agdal. Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*, IRCAM-IRD.
- Aurenche O., 1995, « Du nomade magnifié au nomade mystifié : point de vue sur l'histoire de la steppe », in Bocco R. et al (eds.), *Steppes d'Arabie. États, pasteurs, agriculteurs et commerçants : le devenir des zones sèches*, Paris : PUF et Genève, Cahiers de l'IUED, pp. 129-142.
- Balandier G., 1985, *Anthropo-logiques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Baker J., 1995, « Migration in Ethiopia and the role of the State », in Baker J., Aina Akin T. (eds.), *The migration experience in Africa*, Uppsala, Nordiska Africainstitutet, pp. 235-253.
- Bakker K., 2008, « The ambiguity of Community: debating alternatives to private-sector provision of urban water supply » *Water Alternatives*, n. 1 (2), pp. 236-252.
- Barfield T. J., 1993, *The nomadic alternative*, Englewood Cliff, Prentice Hall.
- Barnaud C., 2013, « La participation, une légitimité en question », *Natures Sciences Sociétés*, n. 21, pp. 24-34.
- Barnes C., 2010, « The ethiopian-british Somaliland boundary », in Dereje F., Hoehne M. V. (eds.), *Borders and borderlands as resources in the Horn of Africa*, New York, James Currey, pp. 122-132.
- Barnes C., Osmond T., 2005, « L'après-État-nation en Éthiopie Changement de forme plus que d'habitudes ? », *Politique africaine*, vol. 99, n. 3, pp. 6-21.
- Baroin C., 2003, « L'hydraulique pastorale, un bienfait pour les éleveurs du Sahel ? », *Afrique contemporaine*, n. 205, pp. 205-224.
- Barth F., 1961, *Nomads of South Persia. The Baser tribe of the Khamseh confederacy*, Oslo, Oslo University Press.

- 1969, « I gruppi etnici e i loro confini », in Maher V. (ed.), (1994), *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg Effellier, pp. 33-72.
- Bassi M., 1990, « Il caso diigali tiiti. Strutture sociali e processi produttivi presso i Borana dell’Etiopia », *Africa*, n. 45 (2), pp. 261-278.
- 1996, *I borana. Una società assembleare dell’Etiopia*, Milano, Franco Angeli.
- 1997, « Returnees in Moyale district, southern Ethiopia: new means for an old inter-ethnic game », in Hogg R. (ed.), *Pastoralists, ethnicity and the state in Ethiopia*, Haan, London, pp. 23-54.
- 2010, « The politics of space in Borana Oromo, Ethiopia: demographics, elections, identity and customary institutions », *Journal of Eastern African Studies*, Vol. 4, No. 2, pp. 221-246.
- Baxter P.T., 1978, « Ethiopia's unacknowledged problem: the Oromo », *African Affairs*, vol. 77, n. 308, pp. 283-296.
- (ed.), 1991, *When the grass is gone. Development interventions in african arid lands*, Uppsala, The African Institute of African Studies.
- 1994, « The Creation and Constitution of Oromo Identity », in Markakis J (ed.), *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*, Londres, James Currey, pp. 167-186.
- 2001, « Immediate problems: a view from distance », in Salih M. A. *et al.* (eds.), *African pastoralism. Conflict, institutions and government*, London, Pluto Press and Addis Ababa, OSSREA.
- Baxter P.T.W. *et al.* (eds.), 1996, *Being and becoming oromo. Historical and anthropological enquiries*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet.
- Bédoucha G., 1987, « *L’eau, l’amie du puissant* » : *une communauté oasienne du Sud tunisien*, Paris, Éd. des Archives Contemporaines.
- 1994, « Le cercle des proches: la consanguinité et ses détours (Tunisie, Yémen) », in Bonte P. (ed.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, pp. 189-219.
- 2011. *Les liens de l’eau. En Brenne, une société autour de ses étangs*, Paris, MSH/Éditions Quae.
- Behnke R.H., Scoones I., 1993, « Rethinking range ecology: implications for rangeland management in Africa », in Behnke R.H., Scoones I., Kerven C. (eds.), *Range Ecology at Disequilibrium, New Models of Natural Variability and Pastoral Adaptation in African Savannas*, London, Overseas Development Institute, pp. 1–30.
- Ben Hounet Y., 2012, « ‘Cent dromedaires et quelques arrangements’. Notes sur la *diya* (prix du sang) et son application actuelle au Soudan et en Algérie », *Revue des mondes musulmanes et de la Méditerranée*, n. 131, pp. 203-221.

- Benjamin C. E., 2008, « Legal Pluralism and Decentralization: Natural Resource Management in Mali », *World Development*, vol. 36, N. 11, pp. 2255–2276.
- Benjaminsen T. A., Lund C., 2002, « Formalisation and informalisation of land and water rights in Africa: An introduction », *The European Journal of Development Research*, vol. 14, n. 2, pp. 1-10.
- Berisso T., 2002. « Modernist Dreams and Human Suffering: Villagization among the Guji Oromo », in Donham D., James W., Kurimoto E., Triulzi A. (eds.), *Remapping Ethiopia: Socialism and After*, Athens, Ohio University Press, pp. 116-132.
- Bernal V., 1997, « Colonial moral economy and the discipline of development: the Gezira scheme and “modern” Sudan », *Cultural Anthropology*, 12(4), pp. 447-479.
- Bernus E., 1990, « Le nomadisme pastoral en question », *Etudes rurales*, n. 120, pp. 41-52.
- 1992, « Hydraulique pastorale et gestion des parcours », in Le Floc’h E, Grouzis M. Cornet A., Bille J.-C. (eds.), *L’Aridité : une contrainte au développement. Caractérisation, réponses biologiques, stratégies des sociétés*, Paris, ORSTOM, pp. 555-563.
- Bierschenk, T., Chaveau J.P., Olivier de Sardan J.P., 2002, *Local development brokers in Africa: The rise of a new social category*, Working Paper No. 13, Department of Anthropology and African Studies. Mainz, Johannes Gutenberg University
- Blackhurst H., 1996, « Adopting an ambiguous position. Oromo relationship with strangers », in Baxter P. T. W. et al. (eds.), *Being and becoming Oromo. Historical and anthropological enquiries*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, pp. 239-250.
- Blundo G., Olivier de Sardan J-P., 2001a, « La corruption quotidienne en Afrique de l’Ouest », *Politique africaine*, (83), pp. 8-37.
- 2001b, « Sémiologie populaire de la corruption », *Politique africaine*, (83), pp. 98-114.
- Bocco R., 1993, « De la sécurité politique à l'autonomie alimentaire dans les steppes : experts internationaux et programmes de développement (1950-1990) », in Bocco R. et al. (eds.), *Steppes d'Arabie. États, pasteurs, agriculteurs et commerçants : le devenir des zones sèches*, Paris : PUF et Genève, Cahiers de l’IUED, pp. 326-360.
- 2000, « International organisation and the settlement of nomads in the Arab Middle east, 1950-1990 », in Mundy M., Musallam B. (eds.), *The*

*transformation of nomadic society in the Arab East*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 197-224.

Bonfiglioli A. M., 1985, « Evolution de la propriété animale chez les WoDaaBe du Niger », *Journal des africanistes*, tome 55, fascicule 1-2 (Le worso. Mélanges offerts à Marguerite Dupire), pp. 29-37.

— 1990, « Pastoralisme, agro-pastoralisme et retour : itinéraires sahéliens », *Cahiers des Sciences Humaines*, 26 (1-2), pp. 255-266.

Bonte P., 1975, « Pasteurs et nomades. L'exemple de la Mauritanie », in Copans J. (ed.), *Sécheresse et famines au Sahel. Vol. 2 : Paysans et nomades*, Paris, Maspero.

— 1977, « Classes et parenté dans les sociétés segmentaires », *Dialectiques*, n. 21, pp. 103-115.

— 1979a, « Pastoral production, territorial organisation and kinship in segmentary lineage societies », in Burnham P. C., Eller R. F. (eds.), *Social and ecological systems*, ASA Monograph 18, London, Academic press, pp. 202-234.

— 1979b, « Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens », in Équipe Écologie et anthropologie des sociétés pastorales », in Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales, *Pastoral Production and Society. Proceedings of the International Meeting on Nomadic Pastoralism, Paris, 1-3 Dec. 1976*. Cambridge-New York, Cambridge University Press et Paris, Éd. de la Msh, pp. 171-199.

— 1994, « Manière de dire ou manière de faire: peut-on parler d'un mariage "arabe" ? », in Bonte P. (ed.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Edition de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 371-398.

— 1996, « Le sacrifice animal », in Fabietti U., Salzman P. C. (eds.) *Antropologia Delle Societa` Pastoralì Tribali e Contadine//The Anthropology Of Tribal And Peasant Pastoral Societies*, Como, Ibis et Pavia, Collegio Ghislieri, pp. 79-89.

Bonte P., Ben Hounet Y., 2009, «La tribu à l'heure de la globalisation: introduction», *Études rurales*, 184, pp. 13-32.

Bonte P., Conte E., Dresch E. (eds.), 2001, *Emirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, Cnrs Editions.

Bonte P., Conte E., Hamès C., Ould Cheikh A. W., 1991, *Al-ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société arabe tribale*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Bourgeot A., 1999 (ed.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*, Paris, Karthala.

- Bourgeot A., Guillaume H., 1990, « Identité : parcours nomades. Faites et représentations », *Etudes rurales*, n. 120, pp. 9-15.
- Bovin M., Manger L., 1990 (eds.), *Adaptive strategies in African Arid Lands*, Uppsala, The Scandinavian Institute of African Studies.
- Broch-Due, 1999, « Remembered cattle, forgotten people: the morality of exchange and the exclusion of the Turkana poor », in Broch-Due V., Anderson D. (eds.), *The poor are not us. Poverty & Pastoralism in Eastern Africa*, Athens, Ohio University Press, pp. 50-88.
- Broch-Due V., Anderson D. (eds.), 1999, *The poor are not us. Poverty & Pastoralism in Eastern Africa*, Athens, Ohio University Press.
- CADHP (Commission Africaine des droits de l'homme et des peuples), 2005, *Rapport présenté en vertu de la Résolution sur les droits des populations/ communautés autochtones en Afrique*.
- Campbell J. R., 2005, « Theory and approaches in the study of poverty in east Africa », *European Journal of Anthropology*, n. 45, pp. 56-68.
- Carneiro J., 2000, *The forgotten people revisited: human rights violation in Moyale and Marsabit district*, Kenya Human Rights Commission.
- Casciarri B., 1997, *Les pasteurs Ahamda du Soudan central. Usages de la parenté arabe dans l'histoire d'une recomposition territoriale, politique et identitaire*, thèse de doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- 1999, « Essere 'arab tra gli Ahamda del Sudan centrale: riflessioni sulla 'identità nomade' tra Africa e Medio-Oriente », in Arioti M., Casciarri B. (eds.), *La Ricerca Folklorica*, n. 40, pp. 117-134.
- 2008, « Drought and 'natural' stress in the southern Dra Valley: Varying perceptions among nomads and farmers », in Casimir M. J. (ed.), *Culture and the changing environment: Uncertainty, cognition, and risk management in cross-cultural perspective*, New York, Berghahn, pp. 147-174.
- 2009a, « Between market logic and communal practices : pastoral nomad groups and globalization in contemporary Sudan (cases studies from Central and Western Sudan) », *Nomadic People*, vol. 13, n. 1, pp. 69-91.
- 2009b, « Hommes, troupeaux et capitaux: le phénomène tribal au Soudan à l'heure de la globalisation », *Études Rurales*, 184, pp. 47-64.
- 2011, « La desocialización del agua en las comunidades del Sur en tiempos de globalización capitalista : del sureste de Marueccos al Sudan central », in Ayeb H. (ed.), *El agua en el mundo arabe : percepciones globales y realidades locales*, Madrid, Casa Arabe, pp. 107-139.

- 2013, « Systèmes sociotechniques, savoirs locaux et idéologies de l'intervention. Deux exemples de gestion de l'eau chez les pasteurs du Soudan et du Maroc », *Autrepart*, N° 65, p. 169-190.
- 2014, « A central marginality: the 'invisibilization' of urban pastoralists in Khartoum State », in Calkins S., Gerzel, J., Rottenburg, R. (eds.), *Disrupting territories. Land, commodification and conflict in Sudan*, London, James Currey, pp. 227-245.
- 2015a, « Ethnographie des pratiques légales autour de la revendication des droits fonciers chez les groupes pastoraux de l'Etat de Khartoum », *L'Année du Maghreb*, n. 13, vol 2, pp. 55-76.
- 2015b, « Water Management among Sudanese Pastoralists : end of the commons or silent resistance to commoditization? », in Casciarri *et al.*, *Multidimensional Change in Sudan (1989 2011): Reshaping Livelihoods, Conflicts and Identities*, New York, Berghahn, pp. 140-162.
- 2015c, « De l'altérité et de l'invisibilité des groupes pastoraux au Soudan. Repenser les études soudanaises en partant de leurs marges mobiles », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, 49 (1), pp. 147-173.

Casciarri B., Van Aken M., 2013, « Anthropologie et eau(x) affaires globales, eaux locales et flux de cultures », *Journal des anthropologues*, 132-133, pp. 15-44.

Cashmore T., 1965, « Studies in district administration in the East Africa Protectorate (1895-1918) » Dissertation submitted for the Degree of Ph.D., University of Cambridge.

Cassanelli L. V., 2010a, « Speculation on the historical origins of the 'Total somali Genealogy' », in Hoehne M. V., Luling V. (eds.), *Milk and peace, drought and war. Somali culture, society and politics*, London, Hurst & Company, pp. 51-66.

— 2010b, « The opportunistic economics of the Kenya-Somali borderland in historical perspective, in Dereje F., Hoehne M. V. (eds.), *Borders and borderlands as resources in the Horn of Africa*, New York, James Currey, pp. 133-150.

Chambers R., 1980, « Basic concepts in the organization of irrigation », in Coward W., Jr. (ed.), « Irrigation and agricultural development in Asia. Perspective from the social sciences », Ithaca and London, Cornell University Press, pp. 28-50.

— 1994, « Participatory rural appraisal (PRA): challenges, potentials and paradigm », *World development*, vol. 22, n. 10, pp. 1437-1454.

Chatty D., 1976, « From camel to truck. A study of pastoral adaptation », *Folk*, n. 18, pp. 113-128.

— 2006 (ed.), *Nomadic societies in the Middle East and North Africa: entering the 21st century*, Leiden, Brill.



- Chauveau J.-P., 1985, « Mise en valeur coloniale et développement », in Boiral P., Lanteri J. F. et Olivier de Sardan J.-P. (eds), *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire. Sciences sociales et développement rural*, Paris, Khartala, pp. 143-166.
- Chinigò C., Fantini E, 2015, « Thermidor in Ethiopia? Agrarian Transformations between Economic Liberalization and the Developmental State », *EchoGéo* [En ligne], 31, mis en ligne le 10 avril 2015, consulté le 17 mars 2016. URL : <http://echogeo.revues.org/14141>.
- Choplin A., Planel S., Denis E., Ficquet E., Bhuvanaswari R, *et al.*, 2014, « Les pratiques du titrement dans les villes en développement: trois cas d'étude (Inde, Ethiopie, Mauritanie), Ecole d'Urbanisme de Paris; UMR 8504 Géographie-cités; UMR 8586 PRODIG; CEIFR - EHESS; CÉSor - EHESS.
- Ciabarri L., 2010, « Trade, lineage inequalities: twists in the Northern Somali path to modernity », in Hoehne M. V., Luling V. (eds.), *Milk and peace, drought and war. Somali culture, society and politics*, London, Hurst & Company, pp. 67-85.
- Cleaver F., 2000, « Moral ecological rationality, institutions and the management of common property resources », *Development and Change*, n. 31 (2), pp. 361-383.
- Coppock D. L., 1994, *The Borana Plateau of Southern Ethiopia: Synthesis of Pastoral Research, Development and Change, 1980– 91*, Addis Ababa, International Livestock Research Institute.
- Cornwall, A., 2006, « Historical perspectives on participation in development », *Commonwealth & Comparative Politics*, n. 44(1), pp. 62-83.
- Cornwall A., Jewkes R., 1995, « What is participatory research ? », *Soc. Sci. Med.*, vol. 41 (12), pp. 1667-1676.
- Cossins N., 1971, *Pastoralism under Pressure. A Study of Somali Clans in the Jijiga Area of Ethiopia*, Addis-Ababa, LMB, Provisional Military Government.
- Dahl G., 1979, « Ecology and equality: the Boran case », in Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.), *Pastoral Production and Society. Proceedings of the international meeting on nomadic pastoralism*, Paris 1-3 December 1976; Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 261-281.
- 1996, « Sources of life and identity », in Baxter P. T. W. *et al.* (eds.), *Being and becoming Oromo. Historical and anthropological enquiries*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, pp. 162-177.

- Dahl G., Megerssa G., 1990, « The sources of life : Boran concepts of wells and water », in Palsson G. (ed.), *From water to world making : anthropological studies of arid lands*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, pp. 21-38.
- Dahou T., 2011, « Les modes passent, la communauté reste », *Cahiers Etudes Africaines*, n. 202-203, pp. 395-414.
- Dawod H. (ed.), 2004, *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Paris, Armand Colin.
- Descola P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Descola P., Palsson G. (eds.), 1996, *Nature and society. Anthropological perspectives*, London, Routledge.
- Dessalegn R., 2009, *The Peasant and the State: studies in agrarian change in Ethiopia 1950s-2000s*, Addis Ababa, Addis Ababa University.
- Devereux S., 2006, « Vulnerable Livelihoods in Somali Region, Ethiopia », IDS Research Report 57, Brighton, Institute of Development Studies (IDS).
- Digard J-P., 1979, « La Technologie en anthropologie : fin de parcours ou nouveau souffle ? », *L'Homme*, tome 19 n°1, pp. 73-104.
- 1981, *Techniques des nomades Baxtyâri d'Iran*, Paris, Ed. de la MSH / Cambridge, Cambridge University Press.
- Dilleyta A. M., 1989, « Les Afars : la fin du nomadisme », *Politique Africaine*, n. 34, pp. 51-62.
- Djama M., 1993, « Modèle de représentation ou représentation de modèle ? Problèmes et enjeux des études de parenté somalie », in Mohamed-Abdi M. (ed.), *Anthropologie somalienne*, Paris, Les belles lettres, pp. 117-129.
- 1995, *L'espace, le lieu. Les cadres du changement social en pays nord somali. La plaine du Hawd (1884-1990)*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat).
- 1997, « Trajectoire du pouvoir en pays somali », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 146 XXXVII-2, pp. 403-428.
- 1999, « Producteurs pastoraux et commerce international. L'évolution des rapport marchands en pays Nord-Somali », in Bourgeot A. (ed.), *Horizons nomades en Africa sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*, Paris, Karthala, pp. 339-353.
- 2010, « The political anthropology of 'pastoral democracy': scope and limitations of a political ecology », in Hoehne M. V., Luling V. (eds.), *Milk and peace, drought and war. Somali culture, society and politics*, London, Hurst & Company, pp. 51-66.

- Donaldson Smith, A., 1896, « Expedition through Somaliland to Lake Rudolf », *Geographical journal*, Vol. 8 (2), pp. 221-29.
- Donham D., James, W. 1989 (eds.), *The Southern marches of imperial Ethiopia: essays in history and social anthropology*, Oxford, James Currey, pp. 3-48.
- Dove M. R. et al., 2007, « Globalisation and the construction of western and non-western knowledge », *Local science vs global science: approaches to indigenous knowledge in international development*, New York, Berghahn, pp. 129-154.
- Dresch P., 1988, « Segmentation : its roots in Arabia and its flowering elsewhere », *Cultural Anthropology*, vol. 3, n. 1, pp. 50-67.
- Duffield M., 2005, « Social reconstruction : the reuniting of aid and politics », *Development*, vol. 48 (3), pp. 16-24.
- Dyson-Hudson N., 1963, « The Karimojong age-system », *Ethnology*, 2 (3), pp. 352-401.
- 1985, « Pastoral production systems and livestock development projects: an East African perspective », in Cernea M. (ed.), *Putting people first: Sociological variables in rural development*, pp.157-186.
- Dyson-Hudson R., Dyson-Hudson N., 1980, « Nomadic Pastoralism », *Annual Review of Anthropology*, Vol. 9, pp. 15-61.
- ECSA (Ethiopia Central Statistical Agency), 2010, « Population and Housing Census report – country – 2007 », Addis Ababa.
- Équipe Écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.), 1979, *Pastoral Production and Society. Proceedings of the International Meeting on Nomadic Pastoralism, Paris, 1-3 Dec. 1976*. Cambridge-New York, Cambridge University Press et Paris, Éd. de la Msh.
- Ekvall R., 1968, *Fields on the hoof; nexus of tibetan nomadic pastoralism*, New York, Holt, Rinehart and Wilson.
- Ellen R. et al. (ed.), 2000, *Indigenous environmental knowledge and its transformations: critical anthropological perspectives*, Amsterdam, Harwood Academic.
- Ensminger J., Rutten A., 1991, « The political economy of changing property rights: dismantling the pastoral commons », *American Ethnologist*, pp. 683-699 Ekvall
- Escobar A., 1995, *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton.

- Evans-Pritchard, E. E., 1935, « The Nuer tribe and clan », *Sudan notes and records*, n. 18, pp. 37-87.
- 1936, « The Nuer : age-sets », *Sudan notes and records*, n. 19 (2), pp. 233-269.
- 1940, *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford, Clarendon Press
- 1956, *Nuer religion*, Oxford, Clarendon Press.
- Fabietti U., 1984, *Il popolo del deserto*, Bari, Laterza.
- 1990, « Between two myths: under productivity and development of the bedouin domestic group », *Cahiers des sciences humaines*, 26 (1-2), pp. 237-253.
- 1991, « Control of resources and social cohesion. The role of the Bedouin Domestic group », *Nomadic People*, n. 28, pp.18-27.
- 1993, « Politiques étatiques et adaptations bédouines: l'Arabie du nord (1900-1980), in Bocco R. et al. (ed.), *Steppes d'Arabie. États, pasteurs, agriculteurs et commerçants : le devenir des zones sèches*, Paris : PUF et Genève, Cahiers de l'IUED, pp. 135-146.
- 1996, « Control and alienation of territory among the Bedouin of Saudi Arabia », *Nomadic People*, n. 20, pp. 33-39.
- 1997, *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Baluchistan*, Roma, Meltemi.
- 2002, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Mondadori.
- 2006, « Facing change in Arabia: the beduin community and the notion of development », in Chatty D. (ed.), *Nomadic society in the middle east and northern Africa*, Leiden-Boston, Brill, pp. 573-598.
- Fabietti U., Salzman P. C. (eds.), *Antropologia Delle Società Pastorali Tribali e Contadine//The Anthropology Of Tribal And Peasant Pastoral Societies*, Como, Ibis et Pavia, Collegio Ghislieri.
- Falk-Moore S., 2004, *Antropologia e Africa*, Milano, Cortina.
- Faye B., 1990, *Éleveurs d'Éthiopie*, Paris, Karthala.
- 2009, « Pauvreté et solidarité chez les peuples pastoraux », in Faye B. et al. (eds.), *L'élevage, richesse des pauvres: stratégies d'éleveurs et organisations sociales face aux risques dans les pays du Sud*, Montpellier, Quae, pp. 77-87.
- FAO, 1989, *Arid zone forestry: A guide for field technicians*, Rome.
- Farah A. Y., 1996, « The plight and the prospects of Ethiopia's lowland pastoral groups », in Allen T. (ed.), *In search of cool ground. War, flight and homecoming in northeast Africa*, London, James Currey, pp. 124-142.
- 1997, « From traditional nomadic context to contemporary sedentarization: past relations between the Isaq and Gadabursi clan of northern Somalia and south-

- east Ethiopia », in Hogg R. (ed.), *Pastoralists, ethnicity and the state in Ethiopia*, London, Haan, pp. 81-103.
- Farah A. Y., Lewis I. M., 1993, *Somalia, the Roots of Reconciliation: Peace Making Endeavours of Contemporary Lineage Leaders : a Survey of Grassroots Peace Conferences in "Somaliland"*, London, ActionAid.
- Fassin D., 1990, « Démarche de la recherche », in Didier F., Jaffré Y., ed., *Sociétés, développement et santé*, Paris, Ellipses, pp. 68-86.
- FDRE (FEDERAL DEMOCRATIC REPUBLIC OF ETHIOPIA), 1995, « Constitution of the Federal democratic Republic of Ethiopia ».
- 2002, « Statement on Pastoral Development Policy », Addis Ababa, Ministry of Federal Affairs.
- Ferguson J., 1994, *The anti-politics machine. Development, depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ficquet É., 2003, « Dynamiques générationnelles et expansion des Oromo en Éthiopie au XVIème siècle », *L'Homme*, 167-168, pp. 235-252.
- 2009, « Fonder un régime sur le recensement ethnique : le fédéralisme éthiopien », *Critique internationale*, n. 4/45, pp. 37-57.
- Fortes M., Evans-Pritchard E. E., 1940, *African political systems*, International African Institute Oxford University Press.
- Frantz C., 1981, « Fulbe continuity and change under five flags atop west Africa: territoriality, ethnicity, stratification and national integration », *Journal of Asian and African studies*, 16, pp. 87-115.
- Fratkin E., 2014, « Ethiopia's pastoralist policies : development, displacement and resettlement », *Nomadic Peoples*, vol. 18, n. 1, pp. 94-114.
- French C. N., 1913, « A Journey from the River Juba by Dolo, Moyale, and Mount Marsabit to the Uaso Nyiro », *The Geographical Journal*, Vol. 42, No. 5, pp. 430-435.
- Frontrier M., 2005, « La crise de 1963-1964 en Ogadén », *Annales d'Ethiopie*, vol. XX, pp. 181-194.
- Gadamu F., 1994, « The post-revolutionary rethinking of arid land policy in Ethiopia », *Nomadic people*, n. 34, pp. 69-79.
- Galaty J.G., 1980, « The Maasai group ranch: politics and development in an african pastoral society », in Salzman P., Sadala E. (eds.), *When nomads settle: processes of sedentarization as adaptation and response*, New York, Praeger, pp. 157-172.

- 1981, « Land and livestock among kenyan Maasai: symbolic perspectives on pastoral exchange, social change and inequality », in Galaty J. G. et Salzman P. C. (eds.), *Change and development in nomadic and pastoral societies*, Leiden, Brill, pp. 68-88.
  - 1982, « Being "Maasai"; Being "People-of-Cattle": Ethnic Shifters in East Africa », *American Ethnologist*, Vol. 9, No. 1, pp. 1-20.
  - 1988, « Scale, politics and cooperation in organizations for East African development », in Atwood D., Baviskar B. (eds.), *Who shares? Cooperatives and rural development*, Delhi, Oxford University Press, pp. 282-308.
  - 1989, « Pastoralisme, sédentarisation et Etat en Afrique de l'Est », *Politique Africaine*, n. 34, pp. 39-50.
  - 1994, « Ha(l)ving land in common: the subdivision of Maasai group ranches in Kenya », *Nomadic People*, n. 34-35, pp. 109-122.
  - 2013, « Land Grabbing in the Eastern African Rangelands », in Catley A., Lind J., Scoones I. (eds.), *Pastoralism and development in Africa. Dynamic changes at the margins*, London, Routledge, pp. 143-153.
- Galaty J., Bonte P. (eds.), 1991, *Herders, warriors, and traders: pastoralism in Africa*, Boulder, Westview Press.
- Galaty J. et al., 1994, « Introduction », *Nomadic Peoples*, n. 34-35, pp. 7-21.
- Gallais J., 1984, *Hommes du Sahel. Espace-temps et pouvoirs. Le delta intérieur du Niger 1960-1980*, Paris, Flammarion.
- Gamaledin M., 1990, « State policy and famine in the Awash Valley of Ethiopia: the lessons for conservation », in Anderson D., Grove R. H. (eds.), *Conservation in Africa. People, policies and practices*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 327-344.
- Gascon A., 1996, *Sur les hautes terres comme au ciel, identités et territoires en Éthiopie*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Gebre A., 1994, « The alienation of land rights among the Afar in Ethiopia », *Nomadic People*, n. 34/35, pp. 137-146.
- 2009, « When Pastoral Commons are Privatized. Resource Deprivation and Changes in Land Tenure Systems among the Karrayu in the Upper Awash Valley Region of Ethiopia » in Aspen H. et al., *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa, IES.
- Gebre A., Kassa G., 2009, « The effects of development projects on the Karrayu & Afar in the mid-Azash valley », in Pankhurst A., Piguet F. (eds.), *Moving People in Ethiopia: Development, Displacement, and the State*, New York, James Currey.

- Geertz, C., 1972, « *The wet and the dry: Traditional irrigation in Bali and Morocco* », *Human Ecology*, 1 (1), pp. 23-39.
- Gellner, E., 1969, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicolson.
- Getachew K. N., 1996, « The displacement and return of pastoralists in southern Ethiopia », in Allen T. (ed.), *In search of cool ground. War, flight and homecoming in northeast Africa*, London James Currey, pp. 111-123.
- 2001, *Among the pastoral Afar in Ethiopia: tradition, continuity and socio-economic change*, Utrecht, International Books et Addis Ababa, OSSREA.
- Girke F., 2013, « Homeland, Boundary, Resource: the collision of place-making projects on the Lower Omo river, Ethiopia », Working papers, Max-Planck-Institute for Social Anthropology, 148.
- Grandin N., 1982, *Le Soudan nilotique et l'administration britannique (1898- 1956)*, Leiden, Brill.
- Gray P. A., 2012, « 'I should have some deer, but I don't remember how many': Confused Ownership of Reindeer in Chukotka, Russia », in Khazanov A. M., Schlee, G. (eds.), *Who owns the stock? : collective and multiple property rights in animals*, New York, Berghahn Books, pp. 27-43.
- Grilli S., 1990, « Etre, naître, appartenir: identité sociale et rôle des lignages dans un village de la Somalie méridionale », in Mohamed-Abdi M. (ed.), *Anthropologie somalienne*, Paris, Les belles lettres, pp. 49-64.
- Gulliver, P.H. 1955, *The Family Herds*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Gupta A., Feuguson J. (eds.), 1992, « Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference », *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1, pp. 6-23.
- Hagmann T., 2004, « The rationality of political instability in the Somali Region of Ethiopia, 1991-2003 », Paper presented at the African Studies Association (ASA) UK Biennial Conference 'Debating Africa', Goldsmiths College, University of London.
- 2005, « Beyond clannishness and colonialism: understanding political disorder in Ethiopia's Somali region, 1991-2004 », *Journal of Modern African Studies*, 43 (4), pp. 509-536.
- 2007, « Bringing the Sultan back in: elders as peacemakers in Ethiopia's Somali Region », in Buur L., Kyed H. M. (eds.), *State recognition and democratization in sud-saharan Africa. A new dawn for chiefs?*, New York, Palgrave, pp. 31-51.
- Hagman T., Khalif M. H., 2005, « La région somali d'Ethiopie. Entre intégration, indépendance et irrédentisme », *Politique africaine*, n. 99, pp. 43-62.

- 2006, « State and politics in Ethiopia's Somali region since 1991 », *Bildhaan: An International Journal of Somali Studies*, vol. 6, pp. 35-49.
- Hagmann T., Mulugeta A., 2008, « Pastoral conflicts and state building in Ethiopian lowlands », *Afrika Spectrum*, 43, pp. 19-37.
- Hardin G., 1968, « The tragedy of the commons », *Science*, n. 162, pp. 1243-48.
- Harrison E., 2002, « "Problems with the locals". Participation and development in Ethiopia », *Development and Change*, n. 33 (4), pp. 587-610.
- Harvey A., Reed R. A., 2006, « Community-managed water supplies in Africa : sustainable or dispensable ? », *Community development journal*, vol. 42, n. 3, pp. 365-378.
- Hassen M., 1990, *The Oromo of Ethiopia: a history 1570-1860*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hazel R., 1979, « Les formes traditionnelles de pastoralisme en Afrique orientale. Pratiques économiques et normes idéologiques », *Anthropologie et Sociétés*, 3 (2), pp. 23-54.
- Helland J., 1980, « Some aspects and implications of the development of grazing blocks in northeastern province, Kenya », *Pastoralists and the development of pastoralism*, occasional paper published by Department of Social Anthropology, University of Bergen.
- 1982, « Social organization and water control among the Borana », *Development and Change*, vol. 13, pp. 239-258.
- 1996, « The political viability of Borana pastoralism. A discussion of some features of the political system of the Borana pastoralists of southern Ethiopia », in Baxter P. T. W. et al. (eds.), *Being and becoming Oromo. Historical and anthropological enquiries*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, pp. 132-149.
- 1997, « Development interventions and pastoral dynamics in southern Ethiopia », in Hogg R., ed., *Pastoralists, ethnicity and the state in Ethiopia*, London, Haan, pp. 55-79.
- 2000a, « Institutional erosion in the drylands: the case of the Borana pastoralist », in Manger L., Ahmed A. G. (eds.), *Pastoralist and environment. Experiences from the Greater Horn of Africa*, Addis Ababa, Ossrea, pp. 19-49.
- 2000b, « Land alienation in Borana: some land tenure issues in a pastoral context of Ethiopia », in Manger L., Ahmed A. G. (eds.), *Pastoralist and environment. Experiences from the Greater Horn of Africa*, Addis Ababa, Ossrea.
- Herren U. J., 1992, « Cash from camel milk: the impact of commercial camel milk sales on Garre and Gaaljacel camel pastoralism in southern Somalia », *Nomadic Peoples*, n. 30, pp. 97-113.



- Herskovits M. J., 1926, « The cattle complex in East Africa », *American Anthropologist*, 28, pp. 230-272, 361-388, 494-528, 633-664.
- Hobart M. (ed.), 2002, *An anthropological critique of development: The growth of ignorance*, London, Routledge.
- Hobsbawn E., Ranger T., 1983, *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hoehne M. V., 2006, « Traditional authorities in northern Somalia: transformation of positions and powers », Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers n. 82.
- Hogg R., 1984, « Destitution and Development: The Turkana of North West Kenya », *Disasters*, n. 6, pp. 164-68.
- 1990, « Settlement, pastoralism and the commons: the ideology and practice of irrigation development in northern Kenya », in Anderson D., Grove R. H. (eds.), *Conservation in Africa. People, policies and practices*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 293-306.
- 1997, « Changing land use and resource conflict among Somali pastoralists in the Haud of south-east Ethiopia », in Hogg R. (ed.), *Pastoralists, ethnicity and the state in Ethiopia*, London, Haan.
- Homann S. et al., 2008, « Towards endogenous livestock development: Borana pastoralists's responses to environmental and institutional changes », *Human ecology*, n. 36, pp. 503-520.
- Hours B., 2002. *Domination, dépendances, globalisation. Tracés d'anthropologie politique*, Paris, L'Harmattan.
- 2008, « De la culture à la nature », *Journal des Anthropologues*, n. 114-115, pp. 303-310.
- Hultin J., 1990, « The Conquest of Land and the Conquest of Fertility : A Theme in Oromo Culture », in Jacobson-Widding A. et Van Beek W., eds, *The Creative Communion : African Folk Models of Fertility and the Regeneration of Life*, Uppsala, Academiae Upsaliensis (« Uppsala Studies in Cultural Anthropology »), pp. 155-166.
- 1996, « Perceiving Oromo : "Galla" in the great narratives of Ethiopia », in Baxter P. T. W. et al., eds., *Being and becoming Oromo : historical and anthropological enquiries*, Uppsala, Nordiska Afrika Institutet, pp. 81-91.
- Illich I., 1988, *H<sub>2</sub>O e le acque dell'oblio*, Umberto, MacroEdizioni.
- Ingold T., 1994, « Humanity and animality », in Ingold T. (ed.), *Companion encyclopedia of anthropology*, London, Taylor & Francis, pp. 14-32.

- 2000, *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge.
- 2004, *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi.
- Jacobs A., 1980, « Pastoral Maasai and tropical rural development », in Bates R. et Lofchie M., *Agricultural development in tropical Africa*, New York, Praeger, pp. 275-301.
- Janzen J., 1996, « The process of nomadic sedentarisation. Distinguishing features, problems and consequences for Somali development Policy », in Conze P. et Labahn T., *Somalia : Agriculture in the Winds of Change*, Saarbrücken, EPI Verlag GMBH.
- 2001, « L'élevage pastoral. Une stratégie de survie pour le pays du Sahel? L'exemple somalien », *Nomadic People*, vol. 5 (1), pp. 120-133.
- Kaika M., 2005., *City of Flows. Modernities, Nature and the City*, New York, Routledge.
- Kassa G., 1983, *A short history of the Garri of southern Ethiopia up to 1941*, B.A. Thesis, Department of History, Addis Ababa University.
- 1990, « A descriptive account of the coffee slaughter (Bun-Qalle) ceremony of the Garri of southern Ethiopia », in Pankhurst R. *et al.* (eds.), *Proceeding of the first national conference of ethiopian studies*, Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University.
- 1991, « A Change in the Role and Status of Pastoral Women in Two Garri Villages, Southern Ethiopia », in Berhanu-Selassie T. (ed.), *Gender Issues in Ethiopia: Proceedings of the First Univ. Seminar on Gender Issues in Ethiopia, Addis Ababa, December 24-26, 1989*, Addis Ababa, Addis Ababa Univesrity - Institute of Ethiopian Studies, pp. 7-14.
- 2000, « An overview of the root causes of problems that currently affect Borana pastoralist of southern Ethiopia », in Manger L., Ahmed A. G. (eds.), *Pastoralist and environment. Experiences from the Greater Horn of Africa*, Addis Ababa, Ossrea.
- 2001, « An overview of government policy interventions in pastoral areas: achievements, constraints and prospects », *Proceedings of the national conference of pastoral development in Ethiopia*, Addis Ababa, Pastoralist Forum Ethiopia.
- 2004, « Settlement among the Afar pastoralists of the Awash valley », in Pankhurst A., Piguet F., *People, space and the state. Migration, resettlement and displacement in Ethiopia*, Department of Sociology and social anthropology, Addis Ababa University, pp. 222-242.
- Khazanov A. M., 1984, *Nomads and the outside world*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Khazanov A. M., Schlee G. (eds.), 2012, *Who owns the stock? : collective and multiple property rights in animals*, New York, Berghahn Books.
- Kefale A., 2010, « Federal restructuring in Ethiopia: renegotiating identity and borders along the Oromo-Somali ethnic frontier », *Development and Change*, 41 (4), pp. 615-635.
- Kloos H., 1982, « Development, drought, and famine in the Awash Valley of Ethiopia », *African Studies Review*, 25 (04), pp. 21-48.
- Klute G., 1996, « Introduction », *Nomadic People*, n. 38, pp. 3-10.
- Krätli S, Swift. J., 2003, *Understanding and managing pastoral conflict in Kenya*, Sussex, University of Sussex.
- Korf B. et al., 2015, « Re-spacing African drylands: territorialization, sedentarization and indigenous commodification in the Ethiopian pastoral frontier », *The Journal of Peasant Studies*, Volume 42, Issue 5, pp. 881-901.
- Kressel G. M., 1996, « Being tribal and being pastoralist », in Fabietti U., Salzman P. C. (eds.) *Antropologia Delle Società Pastorali Tribali e Contadine//The Anthropology Of Tribal And Peasant Pastoral Societies*, Como, Ibis et Pavia, Collegio Ghislieri, pp. 129-138.
- Kuper A., 1982, « Lineage theory: a critical retrospect », *Annual review of Anthropology*, pp. 71-95.
- Labzaé M., 2014, « Le grand remaniement. Investissement internationaux, formalisation des droits fonciers et déplacements contraints de populations dans l'Ouest éthiopien », *Les Cahiers du Pôle Foncier*, n. 8, pp. 1-26.
- Lamberti M., 1986, *Die Somali-Dialekte*, Hamburg, Helmut Buske Publishing.
- Lancaster W., 1981, *The Rwala bedouin today*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lancaster W. et F., 1992, « Tribe, community and the concept of access to resources: territorial behavior in South-east Ja'alan », in Casimir M., Rao A. (eds.), *Mobility and territoriality*, Oxford, Berg, pp. 343-355.
- 1993, « Sécheresse et stratégies de reconversion économique chez les bédouins de Jordanie », in Bocco R. et al. (eds.), *Steppes d'Arabie. États, pasteurs, agriculteurs et commerçants : le devenir des zones sèches*, Paris : PUF et Genève, Cahiers de l'IUED, pp. 223-246.
- 1996, « Alcune osservazioni sulle società tribali pastorali e contadine della penisola arabica (con particolare riferimento all'altipiano del Kerak, Giordania), in Fabietti U., Salzman P. C. (eds.) *Antropologia Delle Società Pastorali*

- Tribali e Contadine//The Anthropology Of Tribal And Peasant Pastoral Societies*, Como, Ibis et Pavia, Collegio Ghislieri, pp. 402-414.
- 2013, « Waters As Creative Forces For Social Relations In Ras Al-Khaimah Emirate », *Journal des Anthropologues*, n. 132-133, pp. 95-121.
- Latour B., 2004, *Politiques de la nature*, Paris La Découverte.
- Latour B., Lemonnier, P. (eds.), 1994, *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris La Découverte.
- Leach E. R., 1961, *Pul Eliya : a village in Ceylon*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lefort R., 2012, « Free market economy, 'developmental state' and party-state hegemony in Ethiopia: the case of the 'model farmers' » *The Journal of Modern African Studies*, n. 50, pp. 681-706.
- Legesse A., 1973, *Gada. Three approaches to the study of african society*, Nex York, Free Press et London, Collier-MacMillan.
- Le Meur P.-Y., 2008a, « Communautés imaginées et politique des ressources naturelles », in Philippe Méral P. et al. (eds.), *La gestion concertée des ressources naturelles. L'épreuve du temps*, Paris, Karthala, pp. 289-301.
- 2008b, « Le développement comme constructivisme. Point de vue anthropologique », *Sociétés politiques comparées*, n. 8.
- 2011, « Politique et savoirs fonciers en Nouvelle-Calédonie : retour sur une expérience d'anthropologie appliquée », *Le Journal de la Société des Océanistes*, n. 132, pp. 93-108.
- Le Roy E., 1999, « A la recherche d'un paradigme perdu. Le foncier pastoral dans les sociétés sahéniennes », in Bourgeot A. (ed.), *Horizons nomades en Afrique sahénienne. Sociétés, développement et démocratie*, Paris, Karthala, pp. 397-412.
- Le Sage A., 2005, *Stateless Justice in Somalia: Formal and Informal Rule of Law Initiatives*, Geneve, Centre for Humanitarian Dialogue.
- Kane T. L., 1990, *Amharic-English dictionary: HN* (Vol. 1), Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Lewis H. S., 1966, « The origins of the Galla and Somali », *Journal of African History*, VII, pp. 27-46.
- Lewis I. M., 1960, « The Somali conquest of the Horn of Africa », *The journal of African History*, vol. 1, n. 2, pp. 213-230.

- 1961, *A pastoral democracy. A study of pastoralism and politics among the northern Somali of the Horn of Africa*, London, International African Institute.
- 1962, « Historical aspects of genealogies in northern Somali social structure », *The Journal of African history*, vol. 3 (1), pp. 35-48.
- 1994, *Blood and Bone. The Call of Kinship in Somali Society*, Lawrenceville, Red Sea Press.
- Little P., 1985, « Social differentiation and pastoralist sedentarization in Northern Kenya », *Africa*, vol. 55 (3), pp. 243-261.
- 1992, *The elusive granary. Herder, farmer and state in Northern Kenya*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Little P., Brokensha D. W. ,1990, « Local institutions, tenure and resource management in East Africa », in Anderson D., Grove R. H. (eds.), *Conservation in Africa: Peoples, Policies and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 193-209.
- Long N., 1992, « From paradigm lost to paradigm regained? The case for an actor orientated sociology of development », in Long N., Long A. (eds.), *Battlefields of knowledge: the interlocking of theory and practice in social research and development*, London, Routledge, pp. 16-43.
- Luffin X., 2005. « Nos ancêtres les Arabes... », *Civilisations*, n. 53, pp. 177-209.
- Ly C., 1986, « Aspects micro-économiques de l'analyse des systèmes d'élevage », *Actes de l'atelier Méthodes pour la recherche sur les systèmes d'élevage en Afrique intertropicale. Mbour, 2-6 Février 1986*, IEMVT/ISRA, pp. 205-221.
- Mahdi M., 2009, « La tribu au secours du développement pastoral », *Etudes Rurales*, n. 2, pp. 133-148.
- Maitima J. M., Rakotoarisoa M. A., Kang'ethe E. K., 2010, « Responding to changing markets in a context of increased competition for resources », in Geber P. *et al.* (eds.), *Livestock in a Changing Landscape: Experiences and Regional Perspectives*, vol. 2, Washington, Island Press, pp. 4-26.
- Maliki A., 1985. « Evolution de la propriété animale chez les WoDaaBe du Niger », *Journal des Africanistes*, T. 55, Fasc. 1-2, pp. 29-37.
- Malkki L., 1992, « National geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees », *Cultural Anthropology*, vol. 7, n. 1, pp. 24-44.
- 1995, « Refugees and exile: from "refugees studies" to the national order of things », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 495-523.

- Mangiameli G., 2010, *Le abitudini dell'acqua : antropologia, ambiente e complessità in Africa occidentale*, Milano, Unicopli.
- Marchal R., 1999, « Des contresens possibles de la globalisation. Privatisation de l'État et bienfaisance au Soudan et au Somaliland », *Politique africaine*, vol. 1, n. 73, pp. 68-81.
- Markakis J. (ed.), 1993, *Conflict and the decline of pastoralism in the horn of Africa*, London, Institute of social studies.
- Marx E., 2006, « The political economy of middle eastern and northern african pastoral nomads » in Marx E., Chatty D. (eds.), *Nomadic societies in the Middle East and North Africa: entering the 21st century*, Leiden-Boston, Brill, pp. 78-97.
- Menkhaus K., 2000. « Traditional conflict management in contemporary Somalia », in William Zartman I. (ed.), *Traditional Cures for Modern Conflicts: African Conflict "medicine"*, London, Rienner, pp. 183-200.
- 2010, « The question of ethnicity in somali studies. The case of somali bantu identity », in Hoehne M. V., Luling V. (eds.), *Milk and peace, drought and war. Somali culture, society and politics*, London, Hurst & Company, pp. 87-104.
- Mehta L., 2001, « The manufacture of popular perceptions of scarcity: dams and water-related narratives in Gujarat, India », *World Development*, vol. 29 (12), pp. 2025-2041.
- McCabe J. T. ,1994, « The failure to encapsulate: Resistance to the penetration of capitalism by the Turkana of Kenya », *Pastoralists at the Periphery: Herders in a Capitalist World*, Tucson, The University of Arizona, Tucson, pp. 197-244.
- Mohamadou A., 2004, *Le foncier pastoral. Cas de Dembouten*. Etudes et travaux du LASDEL, n. 30.
- Mohamed Salih M. A., 1991, « Livestock development or pastoral development? », in Baxter P. T. W. (ed.), *When the grass is gone. Development interventions in african arid lands*, Uppsala, The African Institute of African Studies, pp. 37-57.
- 1995, « Pastoralist migration to small towns in Africa », in Baker J., Aina A. T. (eds.), *The migration experience in Africa*, Nordiska Africainstitutet.
- MoARD (Ministry of Agriculture and Rural Development), 2005, « Productive Safety Net Extension to the Pastoral Regions of Ethiopia », Unpublished report of the Pastoral Task Force of the Food Security Bureau, Addis Ababa.

- Molle F. 2008, « Nirvana concepts, narratives and policy models: Insight from the water sector », *Water Alternatives*, 1(1), pp. 131-156.
- Molle F., Mollinga P. P., et Wester P., 2009, « Hydraulic bureaucracies: Flows of water, flows of power », *Water Alternatives*, 2(3), pp. 328-349.
- MoPED (Minister of Planning and Economic Development), 1993, « An economic development strategy for Ethiopia. A Comprehensive Guidance and a Development strategy for the future », Addis Ababa, pp. 4-5.
- Mosse D., 1997, « The Symbolic Making of a Common Property Resource: History, Ecology and Locality in a Tank-Irrigated Landscape in South India », *Development and Change*, vol. 28, pp. 467-504.
- 1999, « Colonial and contemporary ideologies of 'Community Management': The Case of Tank Irrigation Development in South Asia », *Modern Asian Studies*, 33 (2), pp. 303-338.
- 2003, *The rule of water*, New Delhi, Oxford University Press.
- 2004, « Is Good Policy Unimplementable? Reflections on the Ethnography of Aid Policy and Practice », *Development and Change*, vol. 35 (4), pp. 639-671.
- Murphy R. F., Kasdan L., 1959, « The structure of parallel cousin marriage », *American Anthropologist*, n. 61 (1), pp. 17-29.
- 1967, « Agnation and endogamy: some further considerations », *Southwestern Journal of Anthropology*, 23 (1), pp. 1-14.
- Mursi Online, 2011, « Speech by Meles Zenawi during the 13th Annual Pastoralists' Day celebrations, Jinka, South Omo, 25/1/2001 », Department of International Development, Oxford University, [www.mursi.org](http://www.mursi.org).
- Nelson C. (ed.), 1973, *The Desert and the Sown*, Berkeley, University of California Press.
- Nori M., 2009, *Milking Drylands: Gender networks, pastoral markets and food security in stateless Somalia*, Thesis, Wageningen University, Wageningen, NL, 230 p.
- Oba G., 1996, « Shifting identities along resource borders », in Baxter P. T. W. et al. (eds.), *Being and becoming Oromo. Historical and anthropological enquiries*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, pp.117-131.
- 2013, « The sustainability of pastoral production in Africa », in Catley A., Lind J., Scoones I. (eds.), *Pastoralism and development in Africa. Dynamic changes at the margins*, London, Routledge, pp. 29-36.

- 2014. *Climate Change Adaptation in Africa: An Historical Ecology*, London, Routledge.
- Olivier de Sardan J. P., 1990, « Populisme développementiste et populisme en sciences sociales: idéologie, action, connaissance, *Cahiers d'études africaines*, 120, XXX-4, pp. 475-492.
- 1998, « Émique », *L'Homme*, tome 38, n°147, pp. 151-166.
- 1999, « A moral economy of corruption in Africa? », *The journal of modern african studies*, 37(1), pp. 25-52.
- 2005, *Anthropology and Development. Understanding Contemporary Social Change*, New York, Zed Books.
- 2011a, « Promouvoir la recherche face à la consultance.: autour de l'expérience du lasdel (Niger-Bénin) », *Cahiers d'études africaines*, n. 2-3 (N° 202-203), pp. 511-528.
- 2011b, « Aide humanitaire ou aide au développement? La 'famine' de 2005 au Niger », *Ethnologie Française*, XLI (3), pp. 415-429.
- O'Leary M. F., 1990, « Drought and change amongst northern Kenya nomadic pastoralists: The case of the Rendille and Gabra », in Pálsson G (ed.) *From water to world-making: African models and arid lands*, Uppsala, Nordic Africa Institute, pp. 151-174.
- Orlove B., Caton S. C., 2010, « Water sustainability: anthropological approaches and prospects », *Annual review of anthropology*, vol. 39, pp. 401-415.
- Pálsson G. (ed.), 1990, *From water to world making. African models and arid lands*, Uppsala, Scandinavian Institute for African Studies.
- Pankhurst R., 1961, *An Introduction to the Economic History of Ethiopia, from Early Times to 1800*, London, Lalibela House.
- 1992, *Resettlement and famine in Ethiopia : the villagers' experience*, Manchester, Manchester University Press.
- Pankhurst A., Assefa G. (eds.), 2008, *Grass-roots justice in Ethiopia. The contribution of customary dispute resolution*, Addis Ababa, Centre Français d'Etudes Ethiopiennes.
- Pankhurst A., Piguet F. (eds.), 2004, *People, space and the state. Migration, resettlement and displacement in Ethiopia*, Department of Sociology and social anthropology, Addis Ababa University.
- Peters E., 1987, *The bedouin of Cyrenaica : studies in personal and corporate power*, Cambridge, Cambridge University Press.



- Peters P. E., 2009, « Challenges in Land Tenure and Land Reform in Africa: Anthropological Contributions », *World Development*, Vol. 37, No. 8, pp. 1317-1325.
- Planel S., 2005, « Réalités, perceptions et usages des ‘famines vertes’ du sud éthiopien », *Revue Tiers Monde*, n. 4 - 184, pp. 837-859.
- 2007, « Du centralisme à l'ethno-fédéralisme. La décentralisation conservatrice de l'Éthiopie », *Afrique contemporaine*, n.1 - 221, pp. 87-105.
- Pfaffenberger B., 1988, « Fetishised Objects and Humanised Nature: Towards an Anthropology of Technology », *Man*, Vol. 23, No. 2., pp. 236-252.
- Potkanski T, 1999, « Mutual assistance among the Ngorongoro Maasai », in Anderson D., Broch-Due V. (eds.), *The poor are not us*, London, James Currey, pp. 199-217.
- Pouillon F., 1988, « Cens et puissance ou pourquoi les pasteurs nomades ne peuvent pas compter leur bétail », *Cahiers d'études africaines*, n. 110, pp. 177-205.
- 1990a, « Sur la ‘stagnation’ technique chez les pasteurs nomades : Les Peul du Nord-Sénégal entre l'économie politique et l'histoire contemporaine », *Cahiers des Sciences Humaines*, 26 (I-2), pp. 173-192.
- 1990b, « Sociétés pastorales et développement : histoire des politiques et critique des doctrines », *Cah. Sci. Hum*, 26 (I-2), pp. 3-7.
- Prunier G. (ed.), 2007, *L'Éthiopie contemporaine*, Paris - Addis Abeba, Khartala - CFEE.
- 1997, « Segmentarité et violence dans l'espace somali, 1840-1992 », *Cahiers d'Études Africaines*, 146, XXXVII-2, pp. 379-401.
- Poulsen E., 1990, « The changing patterns of pastoral production in somali society », in Pálsson G. (ed.) *From water to world-making : African models and arid lands*, Uppsala, Nordic Africa Institute.
- Rahnema M., 1998, « Partecipazione », in Sachs W. (ed.), *Dizionario dello Sviluppo*, Torino, Gruppo Abele (ed. or.: 1992, *The Development Dictionary: A guide to knowledge and power*, London, Zed Books.
- Randall S., 2015, « Where have all the nomads gone? Fifty years of statistical and demographic invisibilities of African mobile pastoralists », *Pastoralism: Research, Policy and Practice*, pp. 5-22.
- Riaux J., 2006, *Règles de l'État, règles de la communauté : une gouvernance locale de l'eau*, Paris, EHESS.
- Rigby P., 1985, *Persistent pastoralists: nomadic societies in transition*, London, Zed Books.

- Roth D., Boelens R. et Zwarteveen M., 2005, *Liquid relations: contested water rights and legal complexity*, London, Rutgers University Press.
- Sahlins M., 1961, « The segmentary lineage: an organisation of predatory expansion », *American Anthropologist*, n. 63, pp. 322-345.
- 2010, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Milano, Eleuthera.
- Saillant F., 2011, « Savoir, étique, postcolonialisme. Le savoir de l'autre en question. Chroniques de la recherche ordinaire dans un pays 'du Sud' », *Cahiers Etudes Africaines*, n. 202-203, pp. 529-548.
- Sais Yesuf A., 1996, « Survival strategies in the Ethiopian drylands : the case of the Afar pastoralists of the Awash valley », in Ahmed A. G., Ati H. A. (eds.), *Managing scarcity. Human adaptation in the East African Drylands*, Proceedings of a Regional Workshop held on 24-26 1995, Addis Ababa Ethiopia, Addis Ababa, OSSREA.
- Salzman P. C., 1971, « Movement and resource extraction among pastoral nomads: the case of the Shah Nawazi Baluch », *Anthropological Quarterly*, 44 (3): pp. 185-197.
- 1974, « Tribal Chiefs as Middlemen: The Politics of Encapsulation in the Middle East », *Anthropological Quarterly*, vol. 47, n. 2, pp. 203-210.
- 1978a, « Does complementary opposition exist? », *American Anthropologist*, n. 80 (1), pp. 53-70.
- 1978b, « Ideology and change in Middle Eastern Society », *Man*, 13, pp. 618 - 637.
- 1980a (ed.), *When nomads settle: processes of sedentarization as adaptation and reponse*, New York, Praeger, A. J. F. Bergin Publishers .
- 1980b, « Is "nomadism" a useful concept? », *Nomadic people*, n. 6 pp. 1-7.
- 1996, « Introduzione. Varietà delle società pastorali », in Fabietti U., Salzman P. C. (eds.) *Antropologia Delle Società Pastorali Tribali e Contadine//The Anthropology Of Tribal And Peasant Pastoral Societies*, Como, Ibis et Pavia, Collegio Ghislieri, pp. 38-54.
- 1999a, « Mobilità e nomadismo », *La Ricerca Folklorica*, n. 40, pp. 37-46.
- 1999b, « Is Inequality Universal? », *Current Anthropology*, Vol. 40, No. 1, pp. 31-61.
- Samatar A. I., 1992, « Destruction of state and society in Somalia: beyond the tribal convention », *The Journal of modern african studies*, n. 30 (4), pp. 625-641.
- 2005, « Ethiopian Ethnic Federalism and Regional Autonomy: The Somali Test », *Bildhaan: An International Journal of Somali Studies*, vol. 5, pp. 44-76.
- Sato S., 1996, « The Commercial herding system among the Garri », *Essays in Northeast African Studies. Senri Ethnological Studies*, vol. 43, pp. 275-294.

- Schlee G., 1984, « Une société pastorale pluriethnique : Oromo et Somalis au Nord du Kenya », in Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.), *Pastoral production and society*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 21-39.
- 1989, *Identities on the move. Clanship and pastoralism in northern Kenya*, Manchester, Manchester University Press.
- 1990, « The Oromo expansion and its impact on the ethnogenesis in northern Kenya », in Beyene, T. (ed.), *Proceedings of the eight national conference of ethiopian studies*, Institute of ethiopian studies, Addis Ababa University, University of Addis Ababa, 1984, pp. 711-723.
- 1997, « Cross cutting ties and interethnic conflict: the example of the gabbra oromo and Rendille », in Fukui, K. et al., *Ethiopia in broader perspective: papers of the 13th International Conference of ethiopian studies*, Vol. I-III, Shokado Book Sellers, Kyoto.
- 1998, « Gada Systems on the Meta-Ethnic Level: Gabbra/Boran/Garre Interactions in the Kenyan/Ethiopian Borderlands », in Kurimoto & Simonse (eds), *Conflict, Age & Power in North East Africa*, Oxford: James Currey.
- 1999, « Nomades et Etat au nord du Kenya », in Bourgeot A. (ed.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*, Paris, Karthala, pp. 219-239.
- 2002. « Régularité dans le chaos. Traits récurrents dans l'organisation politico-religieuse et militaire des Somali », *L'homme*, n. 161, pp. 17-50.
- 2003, « Redrawing the map of the horn: the politics of difference », *Africa: Journal of the international african institute*, vol. 73, n. 3, pp. 343-368.
- 2007, « Brothers of the Boran once again: on the fading popularity of certain somali identities in northern Kenya », *Journal of Eastern African studies*, vol. 1, n. 3, pp. 417-435.
- 2011, « Territorializing Ethnicity: the imposition of a model of statehood on pastoralists in Northern Kenya and Southern Ethiopia », *Ethnic and Racial Studies*, 36 (5), 857-874.
- Schlee G., Shongolo A. A., 2012, *Islam and Ethnicity in Northern Kenya and Southern Ethiopia*, Woodbridge, James Curry.
- Schlee G., Watson E., 2013, *Changing identification and alliances in north-east Africa. Vol. 1: Ethiopia and Kenya*, New York, Berghahn.
- Schneider H. K. 1990, « Development and the pastoralists of East Africa », in Salzman P. C., Galaty J. (eds.), *Nomads in a changing world*, Philadelphia, ISHI Press, pp. 179-210.
- Schuyler J., 2005, « Transhumance Re-Examined », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11, No. 2, pp. 357-359.

- Scoones I., Graham O., 1994, « New directions for pastoral development in Africa », *Development in Practice*, 4 (3), pp. 188–198.
- Scott J., 1998, *Seeing like a state. How certain schemes to improve human conditions have failed*, New Haven and London, Yale University Press.
- Seid M., Jotte Z., 2008, « Customary dispute resolution in the Somali State of Ethiopia : an overview », in Pankhurst A., Assefa G. (eds.), *Grass-roots justice in Ethiopia. The contribution of customary dispute resolution*, Addis Ababa, Centre Français d'Etudes Ethiopiennes, pp. 185-199.
- Sheridan, T., (1995), « Arizona: The political Ecology of a Desert State », *Journal of Political Ecology*, vol. 2, pp. 41-57.
- Shryock A., 1997, *Nationalism and the genealogical imagination. Oral history and textual authority in tribal Jordan*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Sillitoe P., 1998, « The development of indigenous knowledge. A new applied anthropology », *Current Anthropology*, vol. 39 (1), pp. 223-252.
- Sillitoe P. et al. (eds.) 2002, *Participating in development : approaches to indigenous knowledge*, London and New York, Routledge.
- Sivini G., 1990, « Il pastoralismo somalo tra mercato e stato », *Africa*, pp. 191-217.
- Sobania N. W., 1990, « Social relationships as an aspect of property right: northern Kenya in the pre-colonial and colonial period », in Baxter P.T.W, Hogg R. (eds.), *Property, poverty and people: changing rights in property and the problem of pastoral development*, The Department of Social Anthropology and the International Development Center, University of Manchester, pp. 1-19.
- 2001, « The formation of ethnic identity in South Omo: The Dassenech », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 5 (1), pp. 195-210.
- Staro F., à paraître, (avec P. Santagostini), « Compte rendu : Ecole d'automne franco-soudanaise (Master/Doctorat). Approches et méthodes de l'enquête de terrain en sciences sociales autour des inégalités (Khartoum, 24-31 Octobre 2015) », *Journal des Anthropologues*.
- 2016 « The limits of valuing indigenous knowledge in development interventions », in Ficquet E., Hassen A. et Osmond T. (eds), *Movements in Ethiopia, Ethiopia in Movement. Proceedings of the 18th International Conference of Ethiopian Studies*, CFEE / Institute of Ethiopian Studies of Addis Ababa University, Tsehai Publishers, pp. 451-460.
- 2015, « Compte rendu de L'anthropologie en partage. Autour de l'oeuvre de Pierre Bonte. Colloque international, Collège de France - 19-20 Janvier 2015 », *Journal des anthropologues*, n. 140, pp. 345-352.

- 2014, « Valuing "indigenous knowledge" related to water usage among Garri pastoralists of southern Ethiopia: Which / whose knowledge? », *African study monographs*, Supplementary issue (2014), 48, pp. 49-58.
- 2013, « Water ownership as a form of pastoral adaptation. The case of the Garri of southern Ethiopia », *Journal des Anthropologues*, n. 132-133, pp. 243-266.
- 2009, *Il villaggio intermittente. Acqua e sviluppo presso i somali Garri del sud Etiopia*, mémoire de Master, Università degli Studi di Milano - Bicocca.
- Storas F., 1996, « Property and social relations in Turkana, Kenya », in Ghaffar M. Ahmed, Abdel Ati H. (eds.), *Managing scarcity. Human adaptation in East African Drylands*, Addis Ababa, Ossa (Organisation for Social Science Research in Eastern and Southern Africa), pp. 285-294.
- Strang V., 2005, « Common senses. Water, sensory experience and the generation of meaning », *Journal of material studies*, Vol. 10 (1), pp. 92-120.
- Swift J., 1977, « Sahelian Pastoralists: Underdevelopment, Desertification, and Famine », *Annual Review of Anthropology*, Vol. 6, pp. 457-478.
- 1979, « The development of livestock trading in a nomad pastoral economy: the Somali case », in Équipe Écologie et anthropologie des sociétés pastorales, ed., *Pastoral Production and Society. Proceedings of the International Meeting on Nomadic Pastoralism, Paris, 1-3 Dec. 1976*. Cambridge-New York, Cambridge University Press et Paris, Éd. de la Msh, pp. 447-465.
- Tache B., 2000, « Changing patterns of resource control among the Borana pastoralists of southern Ethiopia: a lesson for the development agencies », in Manger L., Ahmed A. G. (eds.), *Pastoralist and environment. Experiences from the Greater Horn of Africa*, Addis Ababa, Ossa, pp. 51-73.
- 2008, *Pastoralism under stress: resources, institutions and poverty among the Borana Oromo in Southern Ethiopia*, PhD Thesis in Environment and Development Studies, Norwegian University of Life Sciences, Ås, Norway.
- Tache B., Sjastaad E., 2010, « Pastoralists' conceptions of poverty: an analysis of traditional and conventional indicators from Borana, Ethiopia », *World development*, vol. 38, n. 8, pp. 1168-1178.
- Tamru B., 2005, « Le rôle du vote urbain dans les élections éthiopiennes de 2005 », *Afrique contemporaine*, n. 4/216, pp. 183-202.
- Tapper R., 1979, « Individuated grazing rights and social organization among the Shahsevan nomads of Azerbaijan », in Équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.), *Pastoral production and society*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 95-114.

- Torry W. I., 1976, « Residence rules among the Gabra nomads: some ecological considerations » *Ethnology*, 15 (3), pp. 269-286
- Trimingham J. S., 1952, *Islam in Ethiopia*, London, Oxford University Press.
- Triulzi A., 1996, « United and divided. Boorana and Gabaro among the Matcha Oromo in Western Ethiopia », in Baxter P. T. W. *et al.* (eds.), *Being and becoming Oromo. Historical and anthropological enquiries*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, pp. 251-264.
- Turner B., 2009, « Intervention transnationale et moralisation de la gestion de la propriété en milieu rural au Maroc », *Antropologica*, n. 51, pp. 81-93.
- Turton D. 1979 (ed.), « A Journey Made Them: territorial segmentation and ethnic identity among the Mursi », in Holy L. (ed.), *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*, Belfast, Queen's University Papers in Social Anthropology, pp. 119-143.
- 1985, « Mursi response to drought: some lessons for relief and rehabilitation », *African affairs*, 84, pp. 331-346.
- 2005, « The meaning of place in a world of movement: lessons from long-term field research in southern Ethiopia », *Journal of Refugee Studies*, vol. 18, n. 3, pp. 258-280.
- 2006, *Ethnic federalism. The Ethiopian experience in comparative perspective*, Oxford, James Currey.
- 2011, « Wilderness, wasteland or home? Three ways of imagining the Lower Omo valley », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 5., n. 1, pp. 158-176.
- Turton E. R., 1970, « The pastoral tribes of northern Kenya, 1800-1916 », thèse de doctorat non publiée, University of London.
- 1975, « Bantu, galla and somali migrations in the Horn of Africa: a reassessment of the Juba/Tana area », *Journal of African History*, XVI, 4, pp. 519-537.
- Ubels J., 1989, « Irrigation System as Social Interfaces: Towards an Understanding of Irrigation Development as an Interactional Process », in Long, N. *et al.* (ed.), *Encounters at the Interface. Perspective on Social Discontinuities in Rural Development*, University of Wageningen, pp. 183-243.
- UNEP (UN Environmental Program) 1984, « General Assessment of Progress in the Implementation of the Plan of Action to Combat Desertification 1978-1984: Report of the Executive Director », UNEP/GC.12/9, Nairobi.
- Van Aken M., 2005, « Il dono ambiguo: modelli d'aiuto e rifugiati palestinesi nella valle del Giordano », *Antropologia*, n. 5, pp. 103-119.
- 2012, *La diversità delle acque*, Lungavilla, Altravista.

- 2012a, « Acque torbide. Retoriche partecipative e saperi esperti nei progetti idrici della valle del Giordano », in Declich F. (ed.), *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*, Roma, Carocci.
- Vanpraet C. L. (ed.), 1983, *Méthodes d'inventaire et de surveillance continue des écosystèmes pastoraux sahéliens. Application au développement*, Dakar, Institut Sénégalais de Recherche Agricole.
- Vasavi A. R., 1994, « Hybrid Times, Hybrid People': Culture and Agriculture in South India », *Man*, vol. 29 (2), pp. 283-300.
- Vaughan S., 2007, « Le fédéralisme ethnique et la démocratisation depuis 1991 », in Prunier G. (ed.), *L'Ethiopie contemporaine*, Paris - Addis Abeba, Khartala - CFEE, pp. 369-396.
- Viste E. *et al.*, 2012, « Recent drought and precipitation tendencies in Ethiopia », *Theoretical and applied climatology*, vol. 112 (3), pp. 535-551.
- Zewde B., 2002, *A History of Modern Ethiopia (1855-1991)*, 2nd ed., Oxford, James Currey.
- Warren A., 1995, « Changing Understandings of African Pastoralism and the Nature of Environmental Paradigms », *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, 20, no. 2, pp. 193-203.
- Watkins B, Fleisher M. L., 2002, « Tracking Pastoralist Migration: Lessons from the Ethiopian Somali National Regional State », *Human Organization*, Vol. 61, No. 4, pp. 328-338.
- Watson E., 2003, « Examining the potential of indigenous institutions for development: a perspective from Borana, Ethiopia », *Development and Change* 34 (2), pp. 287-309.
- Wittfogel K. A., 1957, *Oriental despotism: A study of total power*, Yale University Press.
- World Bank, 1996, « Desertification: Implementing the Convention, a World Bank view », Land, Water and Natural Habitats Division, Environment Department, Washington, DC, The World Bank.

## 2. SOURCES D'ARCHIVE

- National Archives (Londres), fonds 93/2/6 : « Abyssinia. Agreement. Frontier between British East Africa and Ethiopia and the Gurri-Borana frontier. Addis Ababa, 7 december 1907.
- FCO 141/5810, Kenya: Moyale Distinct Intelligence Committee summaries, 1956 Jan 01 - 1960 Dec 31.
- FCO 141/5799, Kenya: monthly intelligence reports on Lokitaung Sub-District; Moyale District Intelligence Committee summaries, 1954 Jan 01 - 1961 Dec 31.
- FO 371/23378/45, « Alleged violations of Ethiopian air and land frontiers and excursions into Italian territory: coal and oil deposits near Lake Stephanie: evacuation and occupation of Moyale and Mandera. Code 1 file 45 », 1939.
- CAB 65/8/12, « 16. Italy - Proposed declaration of dangerous areas off the coast of Italy and Italian colonies », 1940.
- CO 822/106/9, Italian East Africa boundary. Frontier incidents: Moyale and Mandera, 1940.
- OD 6/158, « Kenya-Ethiopian boundary », 1951-1954.

## 3. RESSOURCES EN LIGNE

FDRE 2014 (FEDERAL DEMOCRATIC REPUBLIC OF ETHIOPIA), Basic Information, States of the Federal Democratic Republic of Ethiopia, Addis-Abeba, URL : <http://www.ethiobar.net/English/basinfo/Basicifo.htm>, consulté le 03 septembre 2015.

Gascon A., « Bader, Christian. – Le sang et le lait. Brève histoire des clans somali », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 172 | 2003, mis en ligne le 02 mars 2007, URL : <http://etudesafricaines.revues.org/1542>, consulté le 08 septembre 2016.

Helland J., 2007 « Régime foncier pastoral en ethiopie », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Hors-série 4 | novembre 2007, URL : <http://vertigo.revues.org/1427>, consulté le 17 décembre 2014.

MoWR (Minister of Water and Energy), URL : <http://www.mowr.gov.et/index.php?pagenum=4.3&pagehgt=1000px&-ContentID=54>, consulté le 18 septembre 2016

Schilling et al. 2012, « Raiding pastoral livelihoods: motives and effects of violent conflict in north-western Kenya », *Pastoralism: Research, Policy and Practice*,



2:25. URL : <http://www.pastoralismjournal.com/content/2/1/25>, consulté le 03 septembre 2015.

WORDL BANK, Pastoral Community Development Projet, URL : <http://www.worldbank.org/projects/P108932/pastoral-community-development-project-ii?lang=en&tab=details>, consulté le 20 juillet 2015.

Site web de l'organisation Global Humanitarian Assistance, URL : <http://www.globalhumanitarianassistance.org/countryprofile/ethiopia>, consulté le 05 avril 2016.

Site web de l'organisation OECD, URL : <http://www.oecd.org/countries/ethiopia/>, consulté le 05 avril 2016.

Site web du International Center for Not-for-Profit Law, URL : <http://www.icnl.org/research/monitor/ethiopia.html>, consulté le 05 avril 2016.

Site « The Observatory of Economic Complexity », URL : <http://atlas.media.mit.edu>, consulté le 24/05/2016.

Site du « Pastoral Community Development Project » (Banque Mondiale), URL : <http://www.worldbank.org/projects/P108932/pastoral-community-development-project-ii?lang=en&tab=details>, consulté le 11 septembre 2016.

#### 4. LITTERATURE GRISE

Beyene F., Korf B., 2008, « Unmaking the Commons. Collective Action, Property Rights, and Resource Appropriation among (Agro-) Pastoralists in Eastern Ethiopia », *CAPRI Working Paper*, No. 88.

Bogale A. et Korf B., 2005, « To share or not to share? (Non-)violence, scarcity and resource access in Somali Region, Ethiopia », *ICAR Discussion Paper*, n. 10.

Donovan, D. A. et Tsegaye R., 2001, *Report and Recommendations for SCF/US Community Capacity Building Project*, Addis Ababa: Save the Children Fund-US.

Elias E., 2008, « Pastoralists in southern Ethiopia: dispossession, access to resources and dialogue with policy makers », *DCG Report*, n. 53.

Elias E. et Abdi F., 2010, *Putting pastoralists on the policy agenda: land alienation in southern Ethiopia*, IIED gatekeeper series n. 145.

- Gomez N., 2006, *Access to water, pastoral resource management and pastoralists' livelihoods, Lessons learned from water development in selected areas of Eastern Africa (Kenya, Ethiopia, Somalia)*, FAO/LSP Working Paper 26, Access to Natural Resources Sub-Programme.
- Gundel J., 2006, « The predicament of the 'Oday. The role of traditional structures in security, rights, law and development in Somalia », Danish Refugee Council / Norvib-Oxfam, Nairobi.
- LANDINFO, 2011. *Report Somalia: Language situation and dialects*. Country of Origin Information Centre, Norway, Oslo.
- Fouad Makki F. et Geisler C., 2011, « Development by Dispossession: Land Grabbing as New Enclosures in Contemporary Ethiopia », Paper presented at the International Conference on Global Land Grabbing, LDPI.
- Napier A. et Desta S., 2011, *Review of pastoral rangeland enclosure in Ethiopia*, Feinstein International Center, PLI Policy Project.
- Negatu W., 2011, « Economic interactions of pastoral lowland and highland systems and implications for sustainable livelihoods: a case study in northeastern Ethiopia », FSS Research Report no. 7.
- Nori M. et al., 2008, *Browsing on fences*, IIED policy paper n. 148.
- Oba G., 1998. « Assessment of indigenous range management knowledge of the Booran pastoralists of Southern Ethiopia. Part I. », GTZ/Borana Lowland pastoral Development program.
- Pastoral Community Development Project (PCDP), 2007, « Review of development strategies related to pastoral areas in Ethiopia », Addis Ababa.
- PARIMA, 2007, *Stakeholder alliance facilitates re-introduction of prescribed fire on the Borana plateau of Southern Ethiopia*, GL-CRSP Pastoral Risk Management Project research brief, Davis, University of California.
- Pantuliano S. et Wekesa M., 2008, *Improving drought. Response in pastoral areas of Ethiopia (Somali and Afar Regions and Borena Zone of Oromiya Region)* Humanitarian Policy Group, London, Overseas Development Institute.
- Pavanello S. et Levine S., 2011, *Rules of the range. Natural resources management in Kenya-Ethiopia border areas*, HPG Working Paper.
- PLI Policy Project 2010, *Impact Assessment of small scale pump irrigation in the Somali Region of Ethiopia*, Feinstein International Center, Tufts University, Addis Ababa.

SOS Sahel Ethiopia, 2008, « Pastoralism in Ethiopia: its total economic values and development challenges ».

Sugule J. et Walker R., 1998, « Changing Pastoralism in the Ethiopian Somali National Regional State (Region 5), South East Rangelands Project (SERP) », Addis Ababa, United Nations Development Programme Emergency Unit for Ethiopia.

Tache B. et Irwin B., 2003, « Traditional institutions, multiple stakeholders and modern perspectives in common property. Accompanying change within Borana pastoral system », *Securing the commons*, n. 4.

Watson E., 2001, « Inter-institutional alliances and conflicts in natural resource management. Preliminary research findings from Borana, Oromia Region, Ethiopia », *Marena Research Project*, Working Paper n. 4.

## GLOSSAIRE

*Nous reportons ici les termes en langue amharique, somali, oromo, et arabe utilisés dans ce texte, en optant pour une translittération cohérente mais sans signes diacritiques.*

*aada sera* (oromo) : litt. “loi coutumière”. Cette expression indique la coutume et la loi traditionnelle des groupes borana. Le terme *aada* se rapproche du terme arabe ‘*adât*, pour indiquer « les coutumes » et, par extension, les lois coutumières non écrites.

*abbaan* (somali) : courtier et protecteur du commerce caravanier sur les routes commerciales reliant au début du XX<sup>e</sup> siècle les villes côtières somaliennes aux terres de l’intérieur. Ce terme permet de saisir d’une perspective historique le rôle stratégique des populations nomades dans l’exploitation économiques des territoires arides et semi-arides, en mobilisant les réseaux pastoraux dans la sphère de la production marchande.

*abba herega* (oromo) : père de l’ordre d’abreuvement. L’institution de l’*abba herega* incarne l’association des facteurs socio-culturels et écologiques en jeu dans l’organisation de l’accès à l’eau, le premier terme se référant à l’espace de la parenté (*abba*, « père » en langue oromo, terme proche de la racine du même mot en arabe, *ab*) et le deuxième à l’organisations de l’accès à l’eau (*herega*, « ordre d’abreuvement » en oromo).

*adoolessa* (oromo) : saison sèche courte (juillet-septembre), *hagaa* en somali.

*balabbat* (amharique) : intermédiaire local de l’administration centrale dans l’Ethiopie impériale.

*behéreseb* (amharique) : groupe ethnique. Ce terme fut introduit dans la langue amharique au début des années 1980 sous le régime de Derg par les agents de l’Institut pour l’Etude des Nationalités Ethiopiennes (Institute for the Study of Ethiopian Nationalities), un organisme d’Etat censé inventorier la diversité ethnique des populations éthiopiennes.

*berked* (somali) : bassin artificiel ou réserve d'eau. Dans les régions pastorales du sud-est éthiopien, ce terme est utilisé pour désigner un réservoir souterrain d'une capacité d'environ 100m<sup>3</sup> creusé dans le sol pour le stockage d'eau de pluie. L'essor de ces réservoirs favorisé par l'intervention des organisations internationales dans les années 1980 a contribué à marginaliser les formes d'appropriation collective des ressources pastorales pratiquées par les populations locales.

*bona hagayya* (oromo): longue saison sèche (décembre – mars) et période critique dans le cycle saisonnier; *jiilaal* en somali.

*bulcha / tartiib* : termes désignant les deux logiques sous-jacentes l'organisation de l'accès à l'eau. Le premier terme *bulcha* (oromo) indique le rôle de l'*abba herega* en tant que « administrateur » du point d'eau. Le deuxième terme *tartiib*, proche de l'arabe *tartīb* (forme substantive du verbe *rataba*) se rapproche du verbe « classer, mettre de l'ordre » et a été associé pendant la recherche à la protection dérivant des accords établis dans le cadre de la loi coutumière (*xeer*) dont les droits à l'eau sont une expression.

*dayr* : voir *hagayya*.

*degaan* (somali) : dérivé du verbe somali *deg* (« construire un campement »), ce terme désigne une unité territoriale qui repartit les ressources pastorales en ensembles opérationnels dans le cadre des activités d'élevage. Dans différents contextes pastoraux somaliens une correspondance a été observée entre l'organisation territoriale du *degaan* et les formes d'appartenance lignagère.

*Derg* (amharique) : litt. comité, régime militaire au pouvoir en Ethiopie de 1974 à 1991.

*diya* (arabe) : littéralement « prix du sang », ce terme désigne la compensation de la violence par de biens, élément central du processus de réconciliation et des pratiques juridiques en contexte musulman. En somali le terme *mag* peut être également utilisé.

*ella* (oromo) : puits ; *ella tulla* : puits profond ne dépassant pas les 30 mètres et creusé dans la roche calcaire. Ils puisent l'eau d'une nappe phréatique souterraine, peuvent être utilisés tout au long de l'année et fournissent une large partie de l'eau totale disponible pendant la saison sèche ; *ella adadi* : puits pas profond creusé dans les lits sablonneux des cours d'eau saisonniers ou à proximité de ces derniers.

*Fetha Nägäst* (amharique) : code juridique traditionnel rédigé au XIII<sup>e</sup> siècle.

*gabbar* (amharique) : système d'exploitation du travail paysan fondé sur la corvée, fut mobilisé au début du XX<sup>e</sup> siècle par le pouvoir abyssin dans les régions périphériques du sud. Dans la société oromo ce terme identifiait également l'assimilation par des formes d'inter-mariage des populations conquises et leur intégration au sein des lignes généalogiques.

*gada* : système de classes d'âge régissant la vie sociale et rituelle chez les Oromo borana.

*ganna* (oromo) : principale saison de pluies (avril-juin), *gu* en somali.

*gafir* : pratique de solidarité entre pasteurs assimilée à la *zakat* musulmane.

*gu* : voir *ganna*.

*hagayya* (oromo) pluies courtes (octobre-novembre), *dayr* en somali.

*haro* (oromo) : bassin de rétention d'une capacité de 6000 à 10000 m<sup>3</sup>. Ces bassins peuvent stocker de l'eau jusqu'à quatre mois et représentent la principale source d'eau utilisée pour la consommation humaine ou animale pendant les saisons des pluies. La construction demandant un investissement important en termes de main d'œuvre et de machines de construction, ces infrastructures sont souvent le résultat de l'intervention des ONG.

*hor* (somali) : expression indiquant la première position dans l'ordre d'abreuvement. Chez les pasteurs garri, les expressions *kol cabid* (somali) et *guya oba* (oromo) peuvent être aussi utilisées.

*jiilaal* : voir *bona hagayya*.

*katana* : réserve de pâturage préservée pendant la saison des pluies et utilisée pendant la saison sèche. Le respect de l'interdiction d'accès dans cette réserve est un indicateur du niveau de confiance et de collaboration entre pasteurs et du pouvoir des autorités locales responsables de sa mise en oeuvre.

*kebele* : unité administrative de l'Etat éthiopien au niveau de village. Les associations paysannes (Peasant Associations, renommées *kebele* en 1991) ont été créées sous le régime du Derg en 1975 et constituaient le principal instrument de contrôle économique et de mobilisation politique mis en place dans le cadre du processus de bureaucratisation de l'Etat éthiopien.

*khat* (*Catha edulis*) : arbuste dont les feuilles sont consommées pour leur effet stimulant dans les pays de la Corne d'Afrique (notamment chez les populations somaliennes) et du sud de l'Arabie.

*kofar* : l'un des sub-dialectes de la langue somali Rahanweyn. La proximité du terme arabe *kuffar* (sing. *kafir*), identifiant l'infidèle ou celui qui est en dehors de l'islam, nous a porté à évaluer la conversion tardive des groupes garri.

*konfi* (oromo) : outil en bois utilisé pour commencer les travaux de creusement d'un nouveau point d'eau, il symbolise les droits de propriété du constructeur.

*ina'adeer* (somali) : les cousins paternels, de *inan* (fils) et *'adeer* (frère du père). Le terme *'adeer* désigne la relation la plus étroite en termes de connexion généalogique à l'intérieur du système segmentaire somali. Cette catégorie est mobilisée au sein des pratiques d'héritage de points d'eau et de transmission du rôle de l'*abba herega* et du *konfi*.

*laangaab / laandheer* (somali) : littéralement courte branche/longue branche, ces termes distinguent un clan démographiquement majoritaire d'un clan minoritaire. Chez les Garri ce critère démographique participe à l'évaluation des *ugas* (leaders locaux) dont l'autorité est liée à leur « base » de soutien.

*mag* : équivalent de l'arabe *diya*.

*negade* (amharique) : commerçant. Ce terme était encore au début du XX<sup>e</sup> siècle associé à l'islam et identifié comme un élément à l'extérieur de la société abyssine orthodoxe.

*olla* (oromo) : campement ; *abba olla*, père du campement. Ce rôle est attribué par les membres du camp à l'un des hommes qui y habitent en raison de la capacité à participer activement aux réunions publiques, à veiller à la bonne distribution de l'accès aux ressources naturelles, à coordonner l'organisation des déplacements pendant les saisons sèches et à présider les activités de médiation en cas de conflit de petite ampleur.

*qaalluu* (oromo) : leader religieux borana.

*reer* (somali) : ce terme désigne le hameau ou le campement nomade mais dans un sens plus large peut aussi désigner le lignage. La multiplicité sémantique de cette notion reflète de l'adaptation des groupes de solidarité agnatique dans un contexte de changement socioéconomique.

*sheegat* (somali) : forme d'assimilation ou d'« adoption collective » assez répandue dans la Corne d'Afrique précoloniale et connue également par le terme oromo *tiiriso*. Il s'agit d'un exemple central aux modes de « création de la parenté » en dehors de la filiation agnatique, ainsi qu'aux modalités d'expansion des pasteurs garri sur les pâturages historiquement contrôlé par les groupes borana.

*shifita* : groupes armés actifs dans les régions transfrontalières entre l’Ethiopie et le Kenya qui réorganisés dans le mouvement irrédentiste du Western Somali Liberation Front (WSLF) après la révolution éthiopienne de 1974.

*shir* (somali) : conseil des anciens, également indiqué par l’expression oromo *jaarsa dedha*. Il participe à la désignation des *ugas* et peut être convoqué pour ratifier un accord entre plusieurs clans ou lignages ou pour résoudre un conflit entre deux groupes. Dans différentes régions de la *Somali Region*, l’autorité de cette assemblée a été remise en question suite à la création du *guurti*, conseil des aînés « parallèle » et composé par des représentants du gouvernement régional et des autorités locales.

*tiiriso* : voir *sheegat*.

*ugas* (somali): aîné. Le terme *oday* peut être aussi utilisé. Ce terme désigne un représentant au sein du clan identifié en fonction de son âge, de ses capacités oratoires et de la réputation dont il jouit au sein de la communauté.

*warra* (oromo) : ce terme identifie les animaux en période de lactation gardés à proximité de campement et des points d’eau et placés sous la responsabilité des femmes et des enfants, tandis que le reste du troupeau, identifié par le terme oromo *forra*, est mis au pâturage.

*wereda* (amharique) : district.

*xeer* (somali) : Ce terme désigne les accords ou contrats politiques ponctuels. Ces contrats permettent de renforcer la cohésion sociale entre individus et groupements sociaux physiquement mobiles et généalogiquement distants. Par extension, le *xeer* est identifié à la loi coutumière et constitue le cadre de référence juridique permettant la résolution des conflits occasionnels. En somali, le substantif *xeer* désigne la corde utilisée pour tendre les arceaux qui constituent la structure de la hutte traditionnelle somalie (*aqal*). Le verbe *xeer* veut aussi dire « entourer » et est utilisé pour indiquer la barrière construite autour des points d’eau fermés pendant la saison des pluies.

*zällan* (amharique): vagabond. Ce terme est couramment utilisé pour désigner les pasteurs et s'est chargée au fil du temps d'une valeur discriminatoire contre les communautés pastorales.



## ILLUSTRATIONS

### CARTES

CARTE 1 : LA SOMALI REGION D'ÉTHIOPIE.....	173
CARTE 2 : LES SITES DE L'ENQUÊTE.....	175
CARTE 3 : LES 11 RÉGIONS-ETATS DE L'ETHIOPIE FÉDÉRALE.....	224
CARTE 4 : LES TERRITOIRES CONTESTÉS ENTRE LES RÉGIONS OROMIA ET SOMALI .....	230

### TABLEAUX

TABLEAU 1 : DÉNOMINATION DES GROUPEMENTS SOCIAUX DANS LE SYSTÈME SEGMENTAIRE SOMALI .....	99
TABLEAU 2 : CALENDRIER DE PLUIES ET ORGANISATION SOCIALE DES ACTIVITÉS D'ÉLEVAGE .....	254
TABLEAU 3 : ORGANISATION DE L'ACCÈS À L'EAU À HUDET .....	260
TABLEAU 4 : LE SYSTÈME DES TROIS JOURS. ORGANISATION DE L'ACCÈS À L'EAU POUR L'ELLA ADADI DE ASSAN OKA.....	276
TABLEAU 5 : LES RELATIONS DE PARENTÉ MOBILISÉES POUR LA TRANSMISSION DU RÔLE DU KONFI ET DE L'ABBA HEREGA.....	378

### PHOTOS

PHOTO 1 : LA « BANDA » (ARMÉE COLONIALE INDIGÈNE) DANS UNE PUBLICATION SATIRIQUE (1936) .....	203
PHOTO 2 : RAPPORT DU COMMISSAIRE DE LA NORTHERN PROVINCE AU KENYA BRITANNIQUE À MOYALE, 1936 .....	205
PHOTO 3 : ELLA TULA (POINT D'EAU PROFOND) À HUDET.....	247
PHOTO 4 : ELLA ADADI (PUITS PAS PROFOND) HORS SERVICE PENDANT LA SAISON SÈCHE.....	248
PHOTO 5 : LE CAMPEMENT DE ISACK IBRAHIM .....	329
PHOTO 6 : LES MEMBRES D'UN CAMPEMENT GARRI EN DÉPLACEMENT.....	331
PHOTO 7 : UNE PÉPINIÈRE DANS LA <i>KEBELE</i> DE AMIKO .....	350
PHOTO 8 : LE ELLA TULA SITUÉ À 14 KILOMÈTRES D'AMIKO.....	377

PHOTO 9 : UN ELLA ADADI RÉHABILITÉ PAR UNE ONG ET GÉRÉ PAR LE SYSTÈME DU COMITÉ DE L'EAU PRÈS DE HUDET .....	383
PHOTO 10 : UN ELLA ADADI DANS LA KEBELE DE LUJOLE RÉHABILITÉ PAR L'ONG COOPI .....	398

## FIGURES

FIGURE 1 : STRUCTURE SEGMENTAIRE DES GARRI.....	265
FIGURE 2 : LISTE DES REER DE 5 CLANS GARRI.....	268
FIGURE 3 : LES 5 TENTES DE CAMPEMENT DE ISACK IBRAHIM.....	335
FIGURE 4 : ARBRES GÉNÉALOGIQUES DE MAHALIN IDRIS ALI ET IBRAHIM JILLO .....	341

## **ANNEXES**



## ANNEXE I. INVENTAIRE DES ENTRETIENS

N.	code source	Date	Lieu	Type	Interlocuteur
1	1/2008/M	09/04/2008	Mubarak	entretien	chef de la kebele
2	2/2008/M	09/04/2008	Mubarak	entretien	abba herega (e. adadi)
3	3/2008/M	10/04/2008	Mubarak	entretien	konfi
4	4/2008/C	10/04/2008	Chilanko	entretien	chef de la kebele
5	5/2008/M	11/04/2008	Mubarak	entretien	pasteur
6	6/2008/C	11/04/2008	Chilanko	entretien	Ibrahim Isack, pasteur
7	7/2008/C	12/04/2008	Chilanko	entretien	Adan Bisle, membre du water committee
8	8/2008/M	12/04/2008	Mubarak	entretien	Dika Abdullah, abba herega (haro)
9	9/2008/C	12/04/2008	Chilanko	entretien	Hassan Mohammed Alio, pasteur
10	10/2008/M	17/04/2008	Mubarak	entretien	commerçante
11	11/2008/M	19/04/2008	Mubarak	entretien	pasteur
12	12/2008/C	19/04/2008	Chilanko	entretien	aîné
13	13/2008/C	19/04/2008	Chilanko	entretien	aîné
14	14/2008/M	03/05/2008	Mubarak	entretien	Manad Mohamed, aîné
15	15/2008/M	05/05/2008	Mubarak	entretien	Abdi Ibrahim, aîné
16	16/2008/C	05/05/2008	Mubarak	entretien	Abeba Abdi, femme au campement
17	17/2008/M	07/05/2008	Chilanko	entretien	pasteur
18	18/2008/M	10/05/2008	Mubarak	entretien	pasteur
19	19/2008/C	10/05/2008	Chilanko	entretien	femme au point d'eau
20	20/2008/C	15/05/2008	Chilanko	entretien	Nurow Liban, aîné
21	21/2011/M	09/11/2011	Moyale	entretien	Abukar Ibrahim, ex pasteurs sédentarisé à Moyale
22	22/2011/M	09/11/2011	Moyale	entretien	Abshiro Ali Ousman, aîné
23	23/2011/Cha	14/11/2011	Chamuk	focus group	groupe de 7 aînés

N.	code source	Date	Lieu	Type	Interlocuteur
24	24/2011/M	14/11/2011	Moyale	entretien	responsable du Water Office (Moyale <i>wereda</i> )
25	25/2011/H	06/12/2011	Hudet	focus group	groupe de 4 aînés
26	26/2011/H	07/12/2011	Hudet	entretien	pasteur
27	27/2011/H	07/12/2011	Hudet	entretien	konfi
28	28/2011/H	07/12/2011	Hudet	entretien	chef de la kebele de Malka Adi
29	29/2011/N	09/12/2011	Negelle	entretien	chef de la kebele de Gobicha
30	30/2012/N	09/10/2012	Negelle	entretien	Ibrahim Ibrahim, aîné
31	31/2012/N	11/10/2012	Hudet	entretien	aîné
32	32/2012/H	11/10/2012	Hudet	entretien	aîné
33	33/2012/H	11/10/2012	Hudet	entretien	aîné
34	34/2012/H	15/10/2012	Negelle	entretien	aîné
35	35/2012/N	16/10/2012	Negelle	entretien	Ato Mulugeta, agent du Pastoral Development Office à Negelle
36	36/2012/N	19/10/2012	Negelle	entretien	Adanow Edin, aîné
37	37/2012/N	19/12/2012	Negelle	entretien	Adan Edin Maahalim, aîné
38	38/2012/N	22/12/2012	Negelle	entretien	Maahalin Idris, aîné
39	39/2012/H	23/12/2012	Hudet	entretien	Ibrahim Jilo, aîné
40	40/2012/H	23/12/2012	Hudet	entretien	Ibrahim Alio, aîné
41	41/2012/H	23/12/2012	Hudet	entretien	Ali Isack Adi, aîné
42	42/2012/M	26/12/2012	Moyale	entretien	Abba Dida, aîné Borana
43	43/2012/H	27/12/2012	Hudet (Amiko)	entretien	konfi
44	44/2012/H	27/12/2012	Hudet (Amiko)	entretien	Adan Alio, konfi
45	45/2012/H	27/12/2012	Hudet (Amiko)	entretien	konfi
46	46/2012/H	28/12/2012	Hudet (Lujole)	entretien	abba herega (e. adadi)
47	47/2012/M	28/12/2012	Hudet (Lujole)	entretien	pasteur
48	48/2012/M	28/12/2012	Hudet (Lujole)	entretien	pasteur

<b>N.</b>	<b>code source</b>	<b>Date</b>	<b>Lieu</b>	<b>Type</b>	<b>Interlocuteur</b>
49	49/2012/D	29/10/2012	Dire Dawa	entretien	Ahmed Gedi, représentant du gouvernement de la Somali Region
50	50/2012/A	03/11/2012	Addis Ababa	entretien	agent du gouvernement de la Somali Region
51	51/2012/A	07/11/2012	Addis Ababa	entretien	entrepreneur Garri
52	52/2012/A	07/04/2008	Addis Ababa	entretien	agent de NGO
53	53/2008/A	07/04/2008	Addis Ababa	entretien	agent de NGO
54	54/2008/M	05/11/2011	Moyale	entretien	agent de NGO
55	55/2011/M	06/11/2011	Moyale	entretien	agent de NGO
56	56/2011/M	06/11/2011	Moyale	entretien	agent de NGO
57	57/2012/N	22/10/2012	Negelle	entretien	agent de NGO
58	58/2012/N	22/10/2012	Negelle	entretien	agent de NGO
59	59/2012/N	23/10/2012	Addis Ababa	entretien	agent de NGO
60	60/2013A	03/01/2013	Addis Ababa	entretien	professeur à l'université de Addis Ababa
61	61/2013/A	05/01/2013	Addis Ababa	entretien	chercheur indépendant

**ANNEXE II. MoPED (Minister of Planning and Economic Development), 1993, « An economic development strategy for Ethiopia. A Comprehensive Guidance and a Development strategy for the future) », Addis Ababa, extrait pp. 4-5.**

« Ethiopia's economic policy during the transitional period explicitly states that the overriding objective should be the replacement of the command economy by an economic system driven by market forces and points to the need for the formulation of an appropriate economic development strategy for attaining this cardinal objective. The second major objective and issue of the transitional economic policy is the enhancement of popular participation in economic activities and decision-making processes by ensuring the control over resources by regional authorities. This has been expressed clearly in the economic policy which states, in part "... the people would have a decisive role in national economic reconstruction and national regional administrations will participate in the management of the economy...". This strategy was conceived and formulated in recognition of the leading role to be played by the population and national regional administrations in the economic development of their respective regions.

The third major issue of the economic policy is that it pinpoints the underlying factors for the progressive decline and collapse of the economy as being inherent in the structure of the economy itself. This includes the inability to attain self-sufficiency because of economic backwardness, the dependence of manufacturing industry on imported inputs, including spare parts and raw materials, and the absence of firm links and interdependence among various sectors of the economy. The policy points to the need for transforming the existing economic structure and this precisely is the aim of this strategy.

The fourth basic concept of the transitional economic policy is an issue that comes up frequently, though not in conjunction with a strategy for economic development. This issue relates to agriculture which is a source of employment for the bulk of the population, but farming in particular should be accorded the priority it deserves, not only because it constitutes the foundation of the national economy, but also because:

- the sector would have to be put on the right track in order to raise the living standards of the population;
- agriculture is decisive for attaining food self-sufficiency, for employment creation, for providing market for domestically-produced goods, for generating foreign exchange, for the availability of raw materials, etc;
- agriculture should be the starting point for initiating the structural transformation of the economy, as has been amply demonstrated in the economic policy.



Under the sub-title “Providing Special Support for Peasant Agriculture”, the transitional economic policy stresses the need for the state to extend sizable assistance for rehabilitating peasant farmers and pastoralist, to expand the construction of rural roads in order to help them obtain fair prices for their produce, to expand the distribution and is of fertilizers and improved seeds, to increase extensions services both for peasant farmers and pastoralists, etc. This manifests that peasant farmers and pastoralists constitute the cornerstone for launching the strategy. »

ANNEXE III. FDRE 1995 (FEDERAL DEMOCRATIC REPUBLIC OF ETHIOPIA), « Constitution of the Federal democratic Republic of Ethiopia, Proclamation No. 1/1995 » (extrait, p. 13-15).

**አንቀጽ ፳፮**  
**ፍትሕ የማግኘት መብት**

- ፩. ማንኛውም ሰው በፍርድ ሊወሰን የሚገባውን ጉዳይ ለፍርድ ቤት ወይም ለሌላ በሕግ የሚገኝ ሥልጣን ለተሰጠው እኩል የማቅረብና ውሳኔ ወይም ፍርድ የማግኘት መብት አለው።
- ፪. በዚህ አንቀጽ ንዑስ አንቀጽ ፩ የተመለከተውን ውሳኔ ወይም ፍርድ፡
  - ሀ) ማንኛውም ግንባር የአባላቱን የጋራ ወይም የግል ጥቅም በመወከል፤
  - ለ) ማንኛውንም ቡድን ወይም ተመሳሳይ ጥቅም ያላቸውን ሰዎች የሚወክል ግለሰብ ወይም የቡድን አባል የመጠየቅና የማግኘት መብት አለው።

**አንቀጽ ፳፯**  
**የመምረጥና የመሰረጥ መብት**

- ፩. ማንኛውም ኢትዮጵያዊ ዜጋ በቀለም፣ በዘር፣ በብሔር፣ በብሔረሰብ፣ በጾታ፣ በቋንቋ፣ በሃይማኖት፣ በፖለቲካ ወይም በሌላ ለውለካነት ወይም በሌላ አጭሮ ላይ የተመሰረተ ልዩነት ሳይደረግበት የሚከተሉት መብቶች አሉት፡
  - ሀ) በቀጥታ እና በጎንጎን በመረጣቸው ተወካዮች አማካኝነት በሕዝብ ጉዳይ አስተዳደር የመሳተፍ፤
  - ለ) ዕድሜው ፲፮ ዓመት ሲሞላ በሕግ መሰረት የመምረጥ፤
  - ሐ) በማናቸውም የመንግሥት ደረጃ በየጊዜው በሚካሄድ ምርጫ የመምረጥና የመሰረጥ ፣ ምርጫው ሁሉ አቀፍ፣ በሁሉም እኩልነት ላይ የተመሰረተና በሚስጥር ድምፅ አሰጣጥ መሪው ፈቃዱን በጎንጎን የሚገልጽበት ሞስትና የሚሰጥ መሆን አለበት።
- ፪. በፖለቲካ ድርጅቶች፣ በሠራተኞች፣ በገገድ፣ በአሠሪዎችና በሌሎች ግንባራ ለተሳተፎ ድርጅቱ የሚጠይቀውን ጠቅላላና ልዩ የአባልነት መሰረት የሚያሟላ ማንኛውም ሰው በፍላጎቱ አባል የመሆን መብቱ የተከበረ መሆን አለበት።
- ፫. በዚህ አንቀጽ ንዑስ አንቀጽ ፪ በተመለከቱት ድርጅቶች ውስጥ ለጋላፊነት በታዎች የሚካሄዱ ምርጫዎች ነፃና ዲሞክራሲያዊ በሆነ መንገድ ይፈጸማሉ።
- ፬. የዚህ አንቀጽ ንዑስ አንቀጽ ፪ እና ፫ ድንጋጌዎች የሕዝብን ጥቅም ስራ ባለ ሁኔታ የሚካሄዱ እስኪሆኑ ድረስ በሕዝባዊ ድርጅቶች ላይ ተፈጻሚ ይሆናሉ።

**አንቀጽ ፳፱**  
**የብሔሮች፣ ብሔረሰቦች፣ ሕዝቦች መብት**

- ፩. ማንኛውም የኢትዮጵያ ብሔር፣ ብሔረሰብ፣ ሕዝብ የራሱን ዕድል በራሱ የመወሰን እስከመገንጠል ያለው መብቱ በማናቸውም መልኩ ያለ ገደብ የተጠበቀ ነው።
- ፪. ማንኛውም የኢትዮጵያ ብሔር፣ ብሔረሰብ፣ ሕዝብ በቋንቋ፣ የመናገር፣ የመጻፍ፣ ቋንቋውን የማሳደግ እና ባሕሱን የመገለጽ፣ የማሳበርና የማስፋፋት እንዲሁም ታሪኩን የመከታተል መብት አለው።
- ፫. ማንኛውም የኢትዮጵያ ብሔር፣ ብሔረሰብ፣ ሕዝብ የራሱን የግብተኝነት ሙሉ መብት አለው። ይህ መብት ብሔሩ፣ ብሔረሰቡ፣ ሕዝቡ በሰፊ መልኩ ምድር ራሱን የሚያስተዳድርበት መንግሥታዊ ተቋማት የግዳጅም እንዲሁም በክልሉና በፈዴራል አስተዳደሮች ውስጥ ሚሳሪ ውክልና የማግኘት መብትን ያጠቃልላል።

**Article 37**

*Right of Access to Justice*

1. Everyone has the right to bring a justiciable matter to, and to obtain a decision or judgement by, a court of law or any other competent body with judicial power.
2. The decision or judgement referred to under sub-Article 1 of this Article may also be sought by:
  - (a) Any association representing the Collective or individual interest of its members; or
  - (b) Any group or person who is a member of, or represents a group with similar interests.

**Article 38**

*The Right to Vote and to be Elected*

1. Every Ethiopian national, without any discrimination based on colour, race, nation, nationality, sex, language, religion, political or other opinion or other status, has the following rights:
  - (a) To take part in the conduct of public affairs, directly and through freely chosen representatives;
  - (b) On the attainment of 18 years of age, to vote in accordance with law;
  - (c) To vote and to be elected at periodic elections to any office at any level of government; elections shall be by universal and equal suffrage and shall be held by secret ballot, guaranteeing the free expression of the will of the electors.
2. The right of everyone to be a member of his own will in a political organization, labour union, trade organization, or employers' or professional association shall be respected if he or she meets the special and general requirements stipulated by such organization.
3. Elections to positions of responsibility within any of the organizations referred to under sub-Article 2 of this Article shall be conducted in a free and democratic manner.
4. The provisions of sub-Articles 2 and 3 of this Article shall apply to civic organizations which significantly affect the public interest.

**Article 39**

*Rights of Nations, Nationalities, and Peoples*

1. Every Nation, Nationality and People in Ethiopia has an unconditional right to self-determination, including the right to secession.
2. Every Nation, Nationality and People in Ethiopia has the right to speak, to write and to develop its own language; to express, to develop and to promote its culture; and to preserve its history.
3. Every Nation, Nationality and People in Ethiopia has the right to a full measure of self-government which includes the right to establish institutions of government in the territory that it inhabits and to equitable representation in state and Federal governments.

- ፩. የብሔር፣ ብሔረሰቦች፣ ሕዝቦች የራሱን ዕድል በራሱ የመወሰን እስከ መገንጠል መብት ከሥራ ላይ የሚውለው፤
  - ሀ) የመገንጠል ጥያቄ በብሔር፣ በብሔረሰብ ወይም በሕዝብ የሕግ እውቅና ያገኘበት ቤት በሁለት ሦስተኛ የድምፅ ድጋፍ ተቀባይነት ግጥሙ ሲረጋገጥ፤
  - ለ) የፌዴራሉ መንግሥት የብሔር፣ የብሔረሰብ ወይም የሕዝብ ምክር ቤት ውሳኔ በደረሰው በሦስት ዓመት ጊዜ ውስጥ ለጠያቂው ብሔር፣ ብሔረሰብ ወይም ሕዝብ ሕዝብ ውሳኔ ሲያደራጅ፤
  - ሐ) የመገንጠል ጥያቄ በሕዝብ ውሳኔው በአብዛኛ ድምፅ ሲደገፍ፤
  - መ) የፌዴራሉ መንግሥት መገንጠሉን ለመረጠው ብሔር፣ ብሔረሰብ ወይም ሕዝብ ምክር ቤት ሥልጣን ሲያስረክብ፤
  - ሠ) በሕግ በሚወሰነው መሰረት የገብረት ክፍፍል ሲደረግ ነው።
- ፪. በዚህ ሕግ መንግሥት ውስጥ “ብሔር፣ ብሔረሰብ፣ ሕዝብ” ግለት ከዚህ ቀጥሎ የተገለጸውን ባህርይ የሚያሳይ ግንባራዎች ነው። ስፋ ያለ የጋራ ጠባይ የሚያገለግሉት ባሕሪ ወይም ተመሳሳይ ልምዶች ያላቸው፣ ሊገባቸው የሚችሉበት የጋራ ድንጋጌ ያላቸው፣ የጋራ ወይም የተባማደ ሕልውና አለን ብለው የሚያምኑ፣ የሥነ ልቦና እንደሆኑ ያላቸውና በአብዛኛው በተያያዘ መልኩ ምድር የሚኖሩ ናቸው።

አንቀጽ ፵  
የገብረት መብት

- ፩. ግንኛውም የኢትዮጵያ ዜጋ የግል ገብረት ባለቤት መሆኑ/መሆኗ ይከበርለታል/ይከበርለታል። ይህ መብት የሕዝብን ጥቅም ለመጠበቅ በሌላ ሁኔታ በሕግ እስካልተወሰነ ድረስ ገብረት የመያዝና በገብረት የመጠቀም ወይም የልሎችን ዜጎች መብቶች እስካልተቃረነ ድረስ ገብረትን የመሸጥ፣ የግውረስ ወይም በሌላ መንገድ የግስተኝነት መብቶችን ያካትታል።
- ፪. በዚህ አንቀጽ ዓላማ “የግል ገብረት” ግለት ግንኛውም ኢትዮጵያዊ ዜጋ ወይም ሕጋዊ ሰውነት በሕግ የተሰጣቸው ኢትዮጵያዊ ግንባራት ወይም አገገብ በአላቸው ሁኔታዎች በሕግ በተሰጠ የገብረት ባለቤት እንዲሆኑ የተፈቀደላቸው ግንባራዎች በጉልበታቸው፣ በመፍጠር ችሎታቸው ወይም በነገራቸው ያፈሩት ተጨባጭ የሆነና የተጨባጭነት ጠባይ ሳይኖረው ጥጋ ያለው ውጤት ነው።
- ፫. የገጠር ሆነ የኮተማ መረትና የተፈጥሮ ሀብት ባለቤትነት መብት የመንግሥትና የሕዝብ ብቻ ነው። መረት የግድሽጥ የግድለውጥ የኢትዮጵያ ብሔሮች፣ ብሔረሰቦችና ሕዝቦች የጋራ ገብረት ነው።
- ፬. የኢትዮጵያ አርባ አደሮች መረት በነፃ የግንኛነትና ከመሬታቸው ያለመነቀል መብታቸው የተከበረ ነው። አፈጻጸሙን በተመለከተ ዝርዝር ሕግ ይወጣል።
- ፭. የኢትዮጵያ ዘላናች ለገጠኞች ሆነ ለእርሻ የሚጠቀሙበት መረት በነፃ የግንኛነት፣ የመጠቀምና ከመሬታቸው ያለመፈናቀል መብት አላቸው። ዝርዝር አፈጻጸሙ በሕግ ይወሰናል።
- ፮. የመረት ባለቤትነት የኢትዮጵያ ብሔሮች፣ ብሔረሰቦችና ሕዝቦች መሆኑ እንደተጠበቀ ሆኖ መንግሥት ለግል ባለቤቶች በሕግ በሚወሰን ክፍያ በመረት የመጠቀም መብታቸውን ያስከብርላቸዋል። ዝርዝር በሕግ ይወሰናል።

- 4. The right to self-determination, including secession, of every Nation, Nationality and People shall come into effect:
  - (a) When a demand for secession has been approved by a two-thirds majority of the members of the Legislative Council of the Nation, Nationality or People concerned;
  - (b) When the Federal Government has organized a referendum which must take place within three years from the time it received the concerned council's decision for secession;
  - (c) When the demand for secession is supported by a majority vote in the referendum;
  - (d) When the Federal Government will have transferred its powers to the Council of the Nation, Nationality or People who has voted to secede; and
  - (e) When the division of assets is effected in a manner prescribed by law.
- 5. A "Nation, Nationality or People" for the purpose of this Constitution, is a group of people who have or share a large measure of a common culture or similar customs, mutual intelligibility of language, belief in a common or related identities, a common psychological make-up, and who inhabit an identifiable, predominantly contiguous territory.

Article 40

*The Right to Property*

- 1. Every Ethiopian citizen has the right to the ownership of private property. Unless prescribed otherwise by law on account of public interest, this right shall include the right to acquire, to use and, in a manner compatible with the rights of other citizens, to dispose of such property by sale or bequest or to transfer it otherwise.
- 2. "Private property", for the purpose of this Article, shall mean any tangible or intangible product which has value and is produced by the labour, creativity, enterprise or capital of an individual citizen, associations which enjoy juridical personality under the law, or in appropriate circumstances, by communities specifically empowered by law to own property in common.
- 3. The right to ownership of rural and urban land, as well as of all natural resources, is exclusively vested in the State and in the peoples of Ethiopia. Land is a common property of the Nations, Nationalities and Peoples of Ethiopia and shall not be subject to sale or to other means of exchange.
- 4. Ethiopian peasants have right to obtain land without payment and the protection against eviction from their possession. The implementation of this provision shall be specified by law.
- 5. Ethiopian pastoralists have the right to free land for grazing and cultivation as well as the right not to be displaced from their own lands. The implementation shall be specified by law.
- 6. Without prejudice to the right of Ethiopian Nations, Nationalities, and Peoples to the ownership of land, government shall ensure the right of private investors to the use of land on the basis of payment arrangements established by law. Particulars shall be determined by law.

- ፮. ግንም ኢትዮጵያዊ በጉልበቱ፣ ወይም በገንዘቡ በመራት ላይ ለሚገነባው ቋሚ ንብረት ወይም ለሚያደርገው ቋሚ መሻሻል ሙሉ መብት አለው ። ይህ መብት የመሸጥ ፣ የመለወጥ ፣ የማውረስ ፣ የመራት ተጠቃሚነቱ ሲቋረጥ ንብረቱን የግንባት፣ ባለቤትነቱን የግዛወር ወይም የካሳ ክፍያ የመጠየቅ መብትን ያካትታል ። ዝርዝር አፈጻጸሙ በሕግ ይወስናል ።
- ፯. የግል ንብረት ባለቤትነት መብት እንደተጠበቀ ሆኖ ፣ መንግሥት ለሕዝብ ጥቅም አስፈላጊ ሆኖ ሲያገኘው ተመጣጣኝ ካሳ በቅድሚያ በመክፈል የግል ንብረትን ለመውሰድ ይችላል።

**አንቀጽ ፵፩**  
**የኢኮኖሚ፣ የማንበራጃና የባሕሪ መብቶች**

- ፩. ግንኙነት ኢትዮጵያዊ በሀገሪቱ ውስጥ በግንኙነት የኢኮኖሚ እንቅስቃሴ የመስጠትና ለመተዳደሪያው የመረጠውን ሥራ የመሥራት መብት አለው ።
- ፪. ሁሉም ኢትዮጵያዊ መተዳደሪያውን ፣ ሥራውንና ሙያውን የመምረጥ መብት አለው ።
- ፫. የኢትዮጵያ ዜጎች ሁሉ በመንግሥት ገንዘብ በሚካሄዱ ማንበራጃ አገልግሎቶች በእኩልነት የመጠቀም መብት አላቸው ።
- ፬. መንግሥት የጤና ፣ የትምህርትና ሌሎች የማንበራጃ አገልግሎቶችን ለሕዝብ ለማቅረብ በየጊዜው እየሰጠው የሚሄድ ሁብት ይመድባል ።
- ፭. መንግሥት የአካል እና የእዕምር ጉዳተኞችን ፣ አረጋጊያንና ያለወላጅ ወይም ያለአላገላ የቀሩ ሕፃናትን ለማቋቋም ፣ ለመርዳት የሀገሪቱ የኢኮኖሚ አቅም በፈቀደው ደረጃ እንክብካቤ ያደርጋል ።
- ፮. መንግሥት ለሥራ አጠቃላይ ለችግሮች ሥራ ለመፍጠር የሚያስችል ፖሊሲ ይከተላል ። እንዲሁም በሚያካሂደው የሥራ ዘርፍ ውስጥ የሥራ ዕድል ለመፍጠር የሥራ ፕሮግራሞችን ያወጣል ። ፕሮጀክቶችን ያካሂዳል ።
- ፯. መንግሥት ዜጎች ጠቃሚ ሥራ የማግኘት ዕድላቸው እየሰፋ እንዲሄድ ለማድረግ አስፈላጊ እርምጃዎችን ይወስዳል ።
- ፰. ዝፍሮችና ዘላን ኢትዮጵያውያን በየጊዜው እየተሻሻለ የሚሄድ ኑሮ ለመኖር የሚያስችላቸው ለምርት ካደረጉት ለስተዋጽኦ ጋር ተመጣጣኝ የሆነ ተገቢ ዋጋ ለምርት ውጤቶቻቸው የማግኘት መብት አላቸው ። መንግሥት የኢኮኖሚ ፣ የማንበራጃና የልማት ፖሊሲዎችን በሚተልምበት ጊዜ በዚህ ዓላማ መመራት አለበት ።
- ፱. መንግሥት የባሕሪና የታሪክ ቅርሶችን የመንከባከብና ለሥነ-ጥበብና ለስፖርት መስፋፋት እስተዋዕድ የማድረግ ጋላፊነት አለበት ።

**አንቀጽ ፵፪**  
**የሠራተኞች መብት**

- ፩. ሀ) የፋብሪካና የአገልግሎት ሠራተኞች ፣ ገበሬዎች ፣ የእርሻ ሠራተኞች ፣ ሌሎች የገጠር ሠራተኞች ፣ ከተወሰነ የጋላፊነት ደረጃ በታች ያሉና የሥራ ጠባያቸው የሚፈት ደላቸው የመንግሥት ሠራተኞች የሥራና የኢኮኖሚ ሁኔታዎችን ለማሻሻል በማንበር የመደራጀት መብት አላቸው ። ይህ መብት የሠራተኛ ማንበራትንና ሌሎች ማንበራትን የማደራጀት ፣ ከአሠሪዎችና ጥቅማቸውን ከሚከትሉ ሌሎች ድርጅቶች ጋር የመደራደር መብትን ያካትታል ።

- 7. Every Ethiopian shall have the full right to the immovable property he builds and to the permanent improvements he brings about on the land by his labour or capital. This right shall include the right to alienate, to bequeath, and, where the right of use expires, to remove his property, transfer his title, or claim compensation for it. Particulars shall be determined by law.
- 8. Without prejudice to the right to private property, the government may expropriate private property for public purposes subject to payment in advance of compensation commensurate to the value of the property.

*Article 41*

*Economic, Social and Cultural Rights*

- 1. Every Ethiopian has the right to engage freely in economic activity and to pursue a livelihood of his choice anywhere within the national territory.
- 2. Every Ethiopian has the right to choose his or her means of livelihood, occupation and profession.
- 3. Every Ethiopian national has the right to equal access to publicly funded social services.
- 4. The State has the obligation to allocate ever increasing resources to provide to the public health, education and other social services.
- 5. The State shall, within available means, allocate resources to provide rehabilitation and assistance to the physically and mentally disabled, the aged, and to children who are left without parents or guardian.
- 6. The State shall pursue policies which aim to expand job opportunities for the unemployed and the poor and shall accordingly undertake programmes and public works projects.
- 7. The State shall undertake all measures necessary to increase opportunities for citizens to find gainful employment.
- 8. Ethiopian farmers and pastoralists have the right to receive fair prices for their products, that would lead to improvement in their conditions of life and to enable them to obtain an equitable share of the national wealth commensurate with their contribution. This objective shall guide the State in the formulation of economic, social and development policies.
- 9. The State has the responsibility to protect and preserve historical and cultural legacies, and to contribute to the promotion of the arts and sports.

*Article 42*

*Rights of Labour*

- 1. (a) Factory and service workers, farmers, farm labourers, other rural workers and government employees whose work compatibility allows for it and who are below a certain level of responsibility, have the right to form associations to improve their conditions of employment and economic well-being. This right includes the right to form trade unions and other associations to bargain collectively with employers or other organizations that affect their interests.

ANNEXE IV. Pastoral Community Development Project (PCDP), 2007, « Review of development strategies related to pastoral areas in Ethiopia », Addis Ababa (extrait, p. 84-86).

- Make effective and optimum use of available water resources by giving priority to multi-purpose projects;
- Follow the integrated approach rather than fragmented;
- Strengthen and expand hydrological and hydro-meteorological activities for attaining long-term reliable records for safe effective and sustainable water resources development;
- Update and take follow-up actions on completed integrated river basin development master plans;
- Harvest rainwater, reclaim existing wetlands;
- Water allocation for drinking and sanitation purposes will hold the highest priority followed by water for livestock uses in any water allocation plan. The rest will be allocated to the uses yielding highest socio-economic benefits; and
- The water allocation plan will be developed taking into consideration basin, sub-basin and other hydrological boundaries.

## **7.2. Analysis of Gaps of Water Sector Policies, Strategies, Proclamations, and Programs**

### **7.2.1 Gaps in Policy Directions**

290. Ethiopia's water sector development strategies clearly show that the country has good policy directions and commitment to utilize its water resources for the country's socio-economic development. However, a key problem at the moment is **lack of clear and adequate recognition for the need to have specifically focused "policy instruments for the arid and semi-arid pastoral low-lands of Ethiopia"**. In light of this, since water is a crucial and strategic natural resources input for the achievement of sustainable livelihoods in these areas, **the need for detailed and appropriate policy formulation specific to these areas should have been recognized.**

### **7.2.2 Gaps in the Objectives and principles**

291. As could be observed from practical aspects prevailing on the ground, the formulated policy objectives are **over ambitious** in the context of the capacity limitations, diversity and organizational structure of the water sector, and because of this, it might not be achievable especially for the pastoral lowland areas. Therefore, the crucial gaps here are the **effectiveness in implementation and overestimation** of the existing limited performance capacities, especially in the pastoral low-lands.

292. In terms of comprehensiveness and relevance to the pastoral low-land areas of Ethiopia, significant improvements are needed. An equitable distribution of available water resources drought mitigation through efficient utilization and water conservation, and protection from hazardous wastes are crucially important. Lack of clear and more appropriate policy objective statement is an important gap in pastoral area water sector development. The problem of ethnic conflicts over pasture and access to water resources is a serious case in pastoral areas, and thus the

formulation of clear policy objectives and operational guiding principles is considered to have substantial contribution to peace and stability in the pastoral regions.

293. These policy objectives and principles were approved and gazetted in the year 2000; and it is now more than 6 years since these policy instruments have been formulated. The need to review and amend the relevant legislation as well as policies and strategies in this respect is found to be crucial in view of current trends in the equitable utilization of water resources.

294. Although the spatial distribution of the available water resources is extremely uneven, the policy principle states "common ownership". In that case, guiding the allocation of the country's water resources on equitable basis is a crucial policy principle especially in terms of serving pastoral low-land areas situated downstream of all the water resource users.

295. Commitment to every citizen to have access to acceptable **quality and quantity of water supplies** is another important principle. Since almost all the pastoral low-lands are situated downstream, the water carried by all the major and medium rivers should be kept at acceptable level both in term of quantity and quality. However, the situation on the ground at the moment is quite different. Water quality in rivers of the eastern escarpment nowadays is one of a sign of significant deterioration due to lack of effective enforcement in controlling hazardous waste discharges to these water bodies. Therefore, the **protection and continuous supervision of the country's water resources quality should be a priority policy principle to care for the downstream pastoral low-land areas**. The **supervising bodies** have huge power and responsibilities but lack the capacity and organizational structure to effectively discharge these responsibilities in the interest of downstream users.

### 7.2.3 Gaps in the Proclamation

296. The provision for the permit and water charge systems are a key policy innovation of the system. However, a simultaneous **introduction of these two legal elements without extensive awareness creation and careful studies of the capacities and affordability** might entail implementation challenges as it appears to be the case at the moment. Hence, unless effectively implemented, the relevance of these two legal elements needs to be revisited, especially in the context of pastoral low-lands.

### 7.2.4 Gaps in the Strategies

297. The **focus on labour based low-cost water development as a policy direction seems to have limited relevance to pastoral low-lands**. In the highlands, there is a wide possibility to develop shallow wells, springs, rainwater harvestings and even diverting small rivers and stream flows based on labour intensive and low-cost water technologies because hydro-climatic conditions and the local physiographic formation can allow for such schemes. However, when it comes to the pastoral low-lands, the local situations are quite different because of the high evaporation rates, erratic and low rainfall in addition to the deep alluvial soil

formation that make ground water to be found deeper (about 100m below surface area). Therefore, in line with the first strategy element that encourages designing and adopting appropriate water technologies, it is important to make appropriate adjustment in the policy direction in order to meet the local specifics of the pastoral low-lands.

298. Adequate and reliable hydro-meteorological data are crucial for appropriate water resources development and utilization. Since the **present hydro-meteorological stations coverage in the pastoral low-lands is extremely insufficient compared with the highlands coverage, it is important to give proper attention in this respect.**

299. Agro-industries which use high volume of chemical and biological substances are expanding in Ethiopia. These industries produce huge and harmful wastes which they illegally discharge to nearby water bodies without treatment. Hence, **in this strategy, an establishment of effective and extensive water quality monitoring and control system would have been very important.**

## 7.2.5 Gaps in the Programs

### 7.2.5.1 Waters Supply and Sanitation Services

300. The **pastoral low-lands of Ethiopia should have water supply projects and programs that must consider the local concrete situations, i.e. the type and characteristics of sources of water, the socio-culture set-up and the operation and maintenance of organizational structures suitable for these areas.**

### 7.2.5.2 Irrigation Development

301. Geographically, most of the small scale irrigation schemes are developed in the highland crop farming areas and the medium and large in the low-lands taking water from the major rivers run through these areas. Another characteristic for irrigation in Ethiopia is the ownership. In most cases, the small scale irrigation schemes are owned privately by small farmers organized in cooperatives whilst the medium and large scale irrigation owned by state. The 3<sup>rd</sup> important feature is that most of the medium and large scale irrigated lands were originally pastoralist grazing lands taken by the state without any compensation or replacement. Hence, while the small scale irrigations usually situated upstream of the large schemes more or less benefited individual households in the highland crop farming areas, **the pastoral low-lands have never benefited from these irrigation schemes. On the contrary, they lost their most fertile grazing lands and ended up in the usual conflicts with the big state farms and similar pastoralist neighbours.** Hence, as stated in the policy direction, it will be timely now to change the old program formulation approach that excludes the pastoralists and instead new approach that can put the pastoralists in the centre of benefit sharing if conflict free and socially acceptable irrigation development programs and projects are to be developed.



ANNEXE V.



Pendant un déplacement d'un hameau (décembre 2012)

Construction d'un *birked* (2011)





Le centre de santé dans le village de Chilanko (2008)



Reparations d'un point d'eau par le personnel de la ONG LVIA dans le village de Mubarak (2008)



Bassin de rétention (haro) à proximité de Hudet (2013)